



РЕЛИГИО

научно-теоретический журнал

ВЕДЕНИЕ

2
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. Zabiylko**

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
<https://religio.amursu.ru>

РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

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

2
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

История религии

Емельянов В.В. Упоминание праздников в шумерских литературных текстах.....5

Xinyang Huang. Catholic Charity of Hunan Province in Modern China (1840–1949).....15

Религии России

Попова О.Д. Учительская корпорация преподавателей духовной семинарии: источники и пути воссоздания коллективного портрета (на материалах Пермской духовной семинарии).....27

Хохлов А.А. Ложное доноительство в повседневности православного приходского духовенства в пореформенный период (по материалам Государственного архива Республики Татарстан).....38

Горбатов А.В., Дашковский П.К. Изъятие церковных ценностей органами советской власти в Западной Сибири: итоги и последствия.....47

Религии Востока

Каландаров Т.С. Борьба против влияния Ага-Хана III на Памире (на основе архивных материалов).....59

Новые религиозные движения

Pavel G. Nosachev. Possession in Contemporary Russian Orthodoxy: Between Ecclesiastical Religion and New Age.....66

Антропология религии

Шахнович М.М. Локальные «святые места» и практика борьбы с ними в период советской антирелигиозной кампании 1950-х гг.....79

Ягафова Е.А. «Мы вас поминаем, но вы о нас не вспоминайте»: современные мемориальные практики православных чувашей.....89

Наурызбаева З.Ж. Котел в ритуальных практиках и традиционных верованиях казахов.....103

Забияко А.А., Е Янян. Именования женьшеня народами Северо-Востока Китая: морфология фитоглатрии.....111

Сравнительное религиоведение

Truong Anh Thuan, Le Thi Thu Hien. Reactions of Social Classes toward Christianity during the 17th and 18th Centuries: A Study in Vietnam and China.....123

Религия и культура

Болдырева Е.М., Лётин В.А. Кухня в эзотерическом универсуме императорской резиденции XVIII века.....134

История религиоведения

Савчук Р.А. Этнос украинской атеистической интеллигенции второй половины 1980-х годов (по материалам журнала «Человек и мир»).....147

Информация об авторах.....156

К сведению авторов.....158

Оформление подписки.....160

Учредитель:

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

Адрес редакции и издателя журнала:

**675027, Россия, Амурская область, г. Благовещенск,
ул. Игнатьевское 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

2
2023



Editor in Chief
Andrey P. Zabiako

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

History of Religion

- Vladimir V. Emelianov.** Mentioning of Festivals in Sumerian Literary Texts.....5
Xinyang Huang. Catholic Charity of Hunan Province in Modern China (1840–1949).....15

Religions of Russia

- Olga D. Popova.** Seminary Teachers' Corporation: Recreating a Team Portrait (Based on the Documents of the Perm Theological Seminary).....27
Alexander A. Khokhlov. False Reporting in the Daily Life of the Orthodox Parish Clergy in the Post-Reform Period (Based on the Materials of the State Archive of the Republic of Tatarstan).....38
Alexey V. Gorbatov, Petr K. Dashkovskiy. Seizure of Church Treasures by the Soviet Authorities in Western Siberia: Results and Consequences.....47

Religions of the East

- Tokhir S. Kalandarov.** Fight against the Influence of Aga Khan III in the Pamirs (Based on Archival Materials).....59

New Religious Movements

- Pavel G. Nosachev.** Possession in Contemporary Russian Orthodoxy: Between Ecclesiastical Religion and New Age.....66

Anthropology of Religion

- Marianna M. Shakhnovich.** Local “Holy Places” and the Practice of Fighting against Them during the Soviet Anti-Religious Campaign of the 1950s.....79
Ekaterina A. Iagafova. “We Do Commemorate You, but You Should not Remember Us”: Modern Memorial Practices of the Orthodox Chuvash.....89
Zira Zh. Naurzbayeva. Cauldron in the Ritual Practices and Traditional Beliefs of Kazakhs.....103
Anna A. Zabiako, Ye Yangyang. Naming Ginseng by the Peoples of the Northeast of China: Morphology of Phytolatry.....111

Comparative Religion

- Truong Anh Thuan, Le Thi Thu Hien.** Reactions of Social Classes toward Christianity during the 17th and 18th Centuries: A Study in Vietnam and China.....123

Religion and Culture

Elena M. Boldyreva, Vyacheslav A. Letin. Cuisine in the Esoteric Universe of the Imperial Residence of the 18th Century.....134

History of Religious Studies

Ruslan A. Savchuk. The Ethos of the Ukrainian Atheistic Intelligentsia of the Second Half of the 1980s (Based on the Materials of the Journal “Man and the World”).....147

Information about the authors..... 157
Information for authors..... 159
Subscription 161

**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. № 2. С. 5–14.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 2. P. 5–14.

DOI: 10.22250/20728662_2023_2_5

Емельянов В.В.

Санкт-Петербургский государственный университет
199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская набережная, 9/11
banshur69@gmail.com



Упоминание праздников в шумерских литературных текстах

Аннотация. Статья посвящена упоминанию и изображению праздников в литературных текстах на шумерском языке. Важнейшим маркером упоминания является само слово *ezen* («праздник»). Установлены четыре случая упоминания праздников, при этом в статье речь идёт только о случаях, непосредственно связанных с проведением праздника. Праздники классифицированы по эпохам, городам и сезонам. Определено, что в литературных текстах описываются либо земледельческие праздники, связанные с культивацией ячменя, либо праздники культа мёртвых. Особенности новогодних праздников являются суд над людьми и отстранение от должностей провинившихся чиновников. Основными формальными признаками праздников являются жертвоприношения, шествия адептов бога, путешествия статуй бога на лодке, трапеза с распитием пива и вина, спортивные соревнования, облачение в торжественные одеяния, исполнение музыкальных произведений. В текстах преобладает упоминание праздников весны и лета. По нашему мнению, контекст эпоса о Нинурте и Асаге свидетельствует о том, что выражения «потрясение оружием, праздник юношей» и «игрища Инанны» – иносказательные названия военных действий, а не конкретные праздники ниппурского культового круга.

Ключевые слова: Шумер, календарь, праздники, литературные тексты, «игрища Инанны»

Vladimir V. Emelianov

St. Petersburg State University
9/11 Universitetskaya naberezhnaya, St. Petersburg, 199034, Russia
banshur69@gmail.com

Mentioning of Festivals in Sumerian Literary Texts

Abstract. The article explores the mentioning and depiction of festivals in literary texts in the Sumerian language. The most important marker of mentioning is the very word *ezen* – “festival”, “holiday”. Four cases of mentioning festivals have been identified, while the article deals only with cases directly related to the celebration of the festival. Festivals are classified by eras, cities, and seasons. It is determined that the literary texts describe either agricultural festivals associated with the cultivation of barley, or the festivals of the cult of the dead. The peculiarities of the New Year holidays are the trial of people and the removal from office of guilty officials. The main formal features of the festivals are sacrifices, processions of the god's adepts, trips of the god's statues on a boat, a meal with drinking beer and wine, sports competitions, dressing in solemn attire, and the performance of musical works. The texts are dominated by the festivals of spring and summer. In our opinion, the context of the epic about Ninurta and Asag indicates that the expressions “shaking weapons, the holiday of youths” and “Inanna's games” are allegorical names for military actions, not for specific festivals of the Nippur cult circle.

Key words: Sumer, cultic calendar, festivals, literary texts, “Inanna's games”

В ассириологии изучению праздников до сих пор отводилось весьма скромное место. Они упоминались либо в связи с изучением календарных месяцев, либо в контексте хозяйственно-политической жизни городов [Hruška, 1990, 105–114; Cohen, 1993; Sallaberger, 1993; Емельянов, 1999; Емельянов, 2009; Емельянов, 2015; Cohen, 2015]. Монографических исследований удостоился только один вавилонский праздник – Акиту [Pongratz-Leisten, 1994; Bidmead, 2002]. Это неудивительно, поскольку современные специалисты лишены возможности наблюдать празднества

давно исчезнувшего народа. Однако есть косвенные данные, которые позволяют нам уточнить список и структуру праздников. Ценным источником для изучения праздников древней Месопотамии являются шумерские литературные тексты. Праздники упоминаются в них в четырёх случаях: а) участие бога или царя в храмовом празднике; б) проведение конкретного городского праздника; в) отсутствие праздников во время катастроф; г) сравнение бытового поведения человека с праздничным. В данной статье мы рассмотрим два первых случая. Важнейшим маркером рассказа о празднике является существительное *ezen* («праздник»)¹. Упоминание праздника может быть кратким, когда нет указания на конкретный праздник или есть только его название, и полным, когда дано описание праздника. Упоминания праздников встречаются в литературных текстах всех жанров – то есть в гимнах, плачах, поучениях, прениях и пословицах.

Если расположить известные нам источники по хронологии², то первым упоминанием праздника станет строчка из “Поучений Шуруппака” – дидактического текста, известного ещё в старошумерских копиях из Абу-Салябиха (XXV в.). Там сказано: «Не следует выбирать жену во время праздника (*ezen-ma-ka dam na-an-tuku-tuku-e*). Её сердце чужое; её внешность чужая. Серебро на ней взято займы; лазурит на ней взят займы, платье на ней взято займы, льняная одежда на ней взята займы» [The instructions, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.5.6.1,208–211>]. Во время праздника женщина не отличается естественным поведением, она может носить чужую одежду и украшения, и потому не следует судить о ней по её внешнему виду и настроению во время праздничного действия.

В гимнах, записанных на двух глиняных цилиндрах Гудеа (XXII в.) в городе Лагаше, празднества упоминаются несколько раз, причём один раз слово *ezen* не употребляется: «Тираш, подобный Абзу, / Своевластно я основал, / Внутри него каждое новолуние / Мой праздник Ана (*ezen-an-na*) великие МЕ щедро совершенствует» [The building, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.1.7,A X 15–18>]; «7 камней, вокруг сада установленных, – / Вещи, с царём своим совещающиеся. / Его поминальная часовня / Так чиста, словно в Абзу очищена. / Каменные бассейны, в доме стоящие, – / Светлый дом умастителей, где вода не иссыкает. / Его верхние стены – / Голуби гнездящиеся, / Эреду, судьбы... / Голубям Энинну отдых даёт – / Сень больших ветвей, сладостную тень. / Ласточки там щебечут / Как на Великом Празднике (*ezen ġal*.) в Экуре Энлиля» [Там же, XXIX 1–13]; «Год прошёл, месяц закончился, / Новый год (*mu gibil*) в Небе установлен, / Месяц в дом свой вошёл, / Третий день его прошёл – / Нингирсу из Эреду воротился, / Сияние месяца вышло, / Страну залило светом, / Энинну с родившимся месяцем / Сравнялся [Там же, В III 5–12]. Можно сказать, что в двух из трёх перечисленных случаев речь идёт о реальных праздниках, в третьей цитате наблюдается их сравнение. Праздник Ана в храме Тираш – ежемесячное действие, справляемое при каждом новолунии. Под МЕ имеются в виду жертвы лунному богу Нанне. Новый год – городской праздник Лагаша, третий день которого знаменуется возвращением Нингирсу из Эреду, где этот городской бог получает МЕ из рук самого бога мудрости Энки. Насколько мы можем понять третий контекст, под сенью сада и поминальной часовни храма Энинну отдыхают птицы, и ласточки щебечут так же радостно, как говорит народ во время праздника Энлиля в Экуре. Вряд ли сам этот праздник как-то связан с щебетанием ласточек.

В тексте цилиндра В также упомянуто особое поведение людей во время освящения храма, продолжавшееся неделю. Оно не отмечено как отдельный праздник и существует только в контексте самого храмового ритуала: «Когда к царю своему в дом он вошёл – / Семь дней / Рабыня госпоже своей равна была, / Раб с хозяином своим прохаживался, / В его городе нечистый на окраину спать отправлялся, / Злому языку слова он изменил, / Вражду в дом её вернул он, / Истине Нанше и Нингирсу / Оказал почтение: / Неимущего имущему не выдавал, / Сироту власть имеющему не выдавал, / В доме, где нет живых сыновей, / Дочь барана в жертву приносила. / Дни справедливости для него вышли, / На шею вражды и стенания стопу возложил он, / Подобно Уту, / Над горизонтом взошёл он, / На голове своей круглый убор водрузил он, / Перед светлым Аном / Самого себя познал он» [Там же, В XVII 18–XVIII 16].

Здесь Гудеа сравнивается с солнечным богом Уту – покровителем справедливости. На целых семь дней он устраняет неравенство между людьми и побеждает зло.

Все остальные литературные тексты с упоминанием праздников были составлены в конце III или в начале II тыс., но известны нам исключительно по копиям Старовавилонского времени из Ниппура, Ура, Исина и Ларсы (XX–XVII вв.). Мы расположим их по упомянутым в них городам и праздникам.

По-видимому, единственным известным нам праздником города Нигина, расположенного недалеко от Лагаша на канале И-Нигин-гена, отведённом от Тигра, является праздник в честь богини Нанше. Некоторые его черты сохранились в гимне этой богине, имя которой писалось со знаком «рыба». Нанше покровительствовала обездоленным и считалась толковательницей снов: «В Новый год, в день обрядов (za₃-mu u₄-biluda-ka), / Госпожа в священный сосуд (?) воду возливает, / В день надзора за рационами бур / Нанше за рабами назначенными надзирает. / Нисаба, писец Нанше, / Драгоценные таблички на коленях держит, / Золотое стило в руке сжимает. / Для Нанше рабов она вместе собирает. / Без кожи своей одетый в кожаное к ней войдёт, / Без льна своего одетый в льняное перед ней пройдёт. / Без кожи своей одетый в кожаное к ней войдёт, / Без льна своего одетый в льняное перед ней пройдёт. / Тот, кто учтён..., / О ком наблюдатели и свидетели / Под клятвой скажут, что он дом свой покинул, / В начале срока будет смещён со своего места. / Царь, к рабам праведным почтительный, Хайа, регистратор, / Названного праведным рабом госпожи своей на табличку / заносит, / Неназванную праведной рабыней госпожи своей с глины стирает. / Если в сосудах нет воды, дороги не в порядке, / Желобки для стока воды (?) не вычищены, / В домах всю ночь огонь горит, / В домах весь день заговоры произносятся, – / Жрец *шита-эша* по окончании срока / С поста снимается» [A hymn, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.4.14.1>, 94–118]. Новогодний праздник Нанше в Нигине связан с отделением праведных от неправедных и с надзором за чиновниками³. Люди входят на суд Нанше без одяния, что, разумеется, означает метафору: она видит насквозь, и все люди перед ней словно голые. Помощником богини выступает регистратор, имя которого На-ia₃ означает на семитских языках «жизнь». Нанше стирает с глины того, кто признан неправедным, и тем самым лишает его судьбы на предстоящий год.

Из литературных текстов священного города шумеров Ниппура до нас дошли упоминания нескольких праздников. Прежде всего, это праздник Экура – храма главного ниппурского бога Энлиля. Он справлялся на седьмой и пятнадцатый дни каждого месяца. Тексты об этом празднике дошли с большим количеством лакун. Так, в гимне царя I династии Исина Ишме-Дагана говорится, что, когда бог Неба Ан привёл с собой богиню пива Нинкаси, то царь возлил над кирпичном Экура вкусное пиво, смешанное с ароматной кедровой эссенцией. Далее Ишме-Даган говорит: «Ежедневно я делал Э-кур подобным урожаю, (и) каждый месяц в его седьмой и пятнадцатый день я вводил храм в праздник (iti e₂ ud 7 e₂ ud 15-bi ezen-a he₂-ni-kur₉). Как внутри, так и снаружи храма, как, я распространяю аромат вещи сильной и великой» [A praise poem, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.5.4.01>, 160–167].

Свидетельства о новогоднем празднестве жены Энлиля богини Нинлиль в храме Туммаль дошли до нас из двух текстов разных жанров – гимна храму и гимна обожествлённому царю. В гимне храму Туммаль, составленному дочерью царя Саргона Аккадского, жрицей бога Луны Энхедуаной, говорится, что праздник справляется в месяц Нового года (iti zag-mu ezen gal-la-za) [The temple hymns, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.4.80.1>, 43]. А в гимне царю III династии Ура Шульги, получающему статус бога, праздник в честь Нинлиль описан подробно, хотя текст и изобилует лакунами. Он назван священным праздником великих ритуалов (ezen kug bi₃-lu₅-da gal-gal). Сперва великие боги купаются в святой воде Ниппура. Затем Энлиль распределяет судьбы по местам в городе и выделяет нужные МЕ (т.е. жертвы). Мать Страны, прекрасная Нинлиль, выходит из дома, и Энлиль обнимает её, как чистую дикую корову. Они занимают свои места на священном престоле, им щедро готовят провизию. В это время высокая барка, украшение Тигра, входит в бурлящую реку. На носу барки стоят ритуально омытая пятиглавая булава, булава-митум, копьё и штандарт. Воин Энлиля Нинурта идёт впереди процессии, держа в

руке священный шест барки. Видны также перевозчики, которые поют на плотках священные песни. Нинлиль встаёт на некое возвышение, напоминающее престол. Барка качается у причала Метеагия; она уплывает в тростниковые заросли храма Туммаль. Как бодучий бык, барка то поднимает, то опускает голову. Она ударяется грудью о вздымающиеся волны; она возмущает окружающие воды. Когда барка входит в воду, её пугаются рыбы подземных вод; когда она скользит по водам, то заставляет воды сверкать. Госпожу Туммалю приветствуют предки Энлиля и небесный бог Ан, определяющий судьбы. Вместе с Нинлиль они занимают свои места на пиру, и пастырь Шульги приносит им свои большие подношения. Они проводят «день в изобилии, а ночь в восхвалении», что, по-видимому, означает обильную трапезу, за которой следовала молитва ночным небесным богам. Они провозглашают благую судьбу, которая будет навеки суждена для царя, оснатившего священную барку. Свет сияет на краю Земли, когда лучезарно восходит солнечный бог Уту. Затем в гимне описан нерест карпов, брюхам которых, полным икры, радуется Энлиль. Нерест карпов означает, что в город пришла весна. В радостном Ниппуре Шульги швартует священную барку у причала [Sulgi and Ninlil's barge, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.4.2.18>].

Третий известный нам праздник Ниппура – это праздник плуга. Его упоминание дошло из диалога Мотыги и Плуга, из той его части, где Плуг, спорящий с Мотыгой о превосходстве, обращается к сопернице с такими словами: «Я – Плуг, вылепленный великой силой, собранный великими руками, / могучий учётчик отца Энлиля. / Я – верный земледелец человечества. / Справляя мой праздник в полях в месяц сева (ezen-gu₁₀ iti šu-numun-a a-šag₄-ga ak-da-bi), / царь быков и овец в жертву приносит, / пиво наливает в чашу. / Царь обряд возлияния совершает. / Звучат барабаны *уб* и *ала*. Царь берёт меня за рукоять и запрягает волов моих в ярмо. / Все великие престолы идут рядом со мной. / Все земли взирают на меня с восторгом. Люди смотрят на меня с восхищением» [The debate, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.5.3.1>, 20–33]. Речь здесь идёт о раннем севе ячменя, приходившемся на четвёртый месяц Ниппурского календаря (июнь-июль), который назывался «сев»⁴. Во время этого символического обряда умирал Думузи – бог плодородия и ячменного зерна, и его три дня должны были оплакивать женщины. Обряд сева считался царским, сам царь Шумера вёл воловью упряжку, держа плуг за священную тамарисковую рукоять. Пахота предварялась священными возлияниями и жертвами, а затем проводилась под аккомпанемент ударных инструментов – барабанов и тамбуринов.

Наряду с праздником плуга тексты упоминают ezen-gu₄-si-su/sa₂ «праздник направления волов на пахоту». Достоверно известно, что время этого праздника приходится на 20–22 дни второго Ниппурского месяца (апрель-май), аналогично названного iti-gu₄-si-sa₂, «месяца направления волов на пахоту»⁵. Так, в гимне «Липит-Иштар и Плуг» сказано: «Нинурта голову поднял, у лазуритового Экура встал, / к отцу своему, Энлилю – Великой Горе – обратился: / “Отец мой! ME месяца *gusucu* я совершенно исполнил: семя земли коснулось» [Landsberger, 1949, 278; Sallaberger, 1993, 121; Cohen, 2015, 125]. В гимне «Ишме-Даган и колесница Энлиля» говорится: «... пусть мотыга и плуг, орудия полевых работников, соперничают друг с другом перед тобой. Царь внял наставлениям Энлиля: Нинурта приготовил священный плуг, вспахал плодородные поля и, чтобы увидеть, как силосы и амбары Энлиля будут нагромождены, он засеял их хорошими семенами» [Išme-Dagan and Enlil's chariot, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.4.09>, 82–87]. Весьма возможно также, что данный праздник упомянут в «Песни пашущего быка»: «Идите, волы, идите, подставьте свои шеи под ярмо! Протопчите борозды плодородного поля, идите по сторонам прямо!» [The song, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.5.5.5>, 143–145]. Таким образом, следует различать два прения Мотыги и Плуга по календарным датам: первое из них приходится на лето, а второе на весну.

Известен также и ниппурский праздник урожая. В финале текста о браке Энлиля с богиней Суд Энлиль произносит такое благопожелание: «Пусть моя прекрасная жена, рождённая светлой Нисабой, будет Эзиной, растущим зерном, жизнью Шумера. Когда ты появляешься в бороздах, как красивая молодая девушка, пусть Ишкур, смотритель каналов, будет твоим кормильцем, напоит тебя подземной во-

дою. Новый год отмечен твоим новым лучшим льном и твоим новым лучшим зерном <...> Урожай, великий праздник (buru₁₄ ezen gal) Энлиля, высоко голову поднимает» [Enlil and Sud, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.2.2>, 157–161, 164]. Второй раз ниппурский праздник урожая описан в гимне богине ячменного зерна и грамоты Нисабе: «Добрая женщина, главный писец Ана, учётик Энлиля, многознающая, мудрейшая из богов! Чтобы в бороздах росли ячмень и лён, чтобы можно было любоваться превосходным хлебом; чтобы обеспечить семь великих престолов, заставляя расти лен и ячмень, во время урожая, великого праздника (buru₁₄ ezen gal/mah) Энлиля, в своей великой княжеской власти она очистила своё тело, возложила светлое священническое одеяние на своё туловище. Чтобы устроить хлебные приношения там, где их не было, совершить большие пивные возлияния, чтобы умиловать бога власти Энлиля, умиловать милосердных Кусу и Эзину⁶, она назначит великого эна, праздник она назначит, великого эна Страны она назначит» [A hymn, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.4.16.1>, 12–26]. Вероятно, здесь описано омовение и облачение статуй богини Нисабы, предшествовавшее обряду назначения нового верховного жреца в храме Ниппура. Ещё два упоминания праздника урожая мы встречаем в тексте спора Лета с Зимой: «Ячмень на нивах он (Эмеш – В.Е.) изобильным сделал, / Ашнан, подобно красивой девушке, сиять заставил. / Урожай – великий праздник (buru₁₄ ezen gal) Энлиля – голову к небу поднял» [The debate, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.5.3.3>, 60]; «В день празднества Экура (ud-bi-a E₂-kur ezen-ma) и изобилия Шумера / Они вдвоём колени вытянули и в ярости друг на друга встали. / Эмеш с Энтеном, словно большие быки, стали рвать друг друга рогами» [Там же, 284–286]⁷.

В пятом месяце Ниппурского календаря проводился «праздник духов», связанный со спортивными играми в честь Бильгамеса/Гильгамеша и с поминанием мёртвых на девятый день месяца. Об этом празднике дошло несколько литературных свидетельств. В тексте «Смерть Бильгамеса» в ответ на сетования героя по поводу предстоящего конца ему сулят праздник и спортивные соревнования: «Сисиг, сын Уту, / В Подземном мире, месте мрака, свет ему установит, / Человечество, все, кто именем назван, / Статую его на вечные времена создадут, / Юноши-молодцы дар – дверной косяк, подобный месяцу, – установят, / Перед ней в борьбе и атлетике будут соревноваться. / В месяц Ненегар, праздник духов (ezen gidim), / Без него перед ней (вар.: перед ними) свет не установят» [The death, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.8.1.3>, Segm. E, 4–11]. В финальной части другой песни о Гильгамеше говорится о возлипании отцам и матерям чистой воды на девятый день пятого месяца: «В Унуг они вернулись, / В город свой они вернулись. / Оружие своё, топор, копьё <...>, / Во дворце своём радостно он положил. / Юноши и девицы Унуга, все старухи Кулаба / На статуи свои смотрели, радовались. / Как Уту вышел из своей спальни, голову он поднял, / Так сказал: / “Батюшка мой и матушка моя! Чистую воду пейте!” / Полдень прошёл, короны его коснулся. / Бильгамес поминальный обряд исполнял, / На девятый день поминальный обряд исполнял (u₄-9-kam ki-hul-a ba-an-šub), / Юноши и девицы Унуга, все старухи Кулаба плач завели, / Как это было положено. / Юношей Гирсу толкнул он: / “Батюшка мой и матушка моя! Воду чистую пейте!”» [Gilgameš, Enkidu and the nether world, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.8.1.4>, 1–16]. Из этих финальных строк понятно, что на девятый день после поминальных игр⁸ проводился обряд поминовения предков непосредственно у их памятников, сопровождавшийся плачами. В третий раз праздник упомянут в эпическом тексте о битве Нинурты со злодеем Асагом. Во время суда над камнями, пошедшими за проигравшим битву злодеем и запершими воду в горах, Нинурта обращается к камню *баль*, определяя судьбу его жёлтой сурьме: «Юноша, что славу тебе добыл, как первый, к тебе приблизится, / Молодой ремесленник хвалу тебе воздаст, / [Для Праздника] Духов ([ezen] gidim) да будешь ты прекрасен, / На 9-й день юноши при свете месяца <...> тебе сделают, / Для обрядов Нинхурсаг тебя... приспособят!» [Ninurta's exploit, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.6.2>, 640–644]. Это благоприятная судьба: камень будет необходим как соревнующимся юношам, так и ремесленникам, которые должны будут сделать для праздников предметы, знаки которых на табличке не сохранились.

Среди ниппурских праздников, упомянутых в литературных текстах, есть один довольно странный, нигде больше не встречающийся. Его называет цитированный выше текст о Нинурте и Асаге. После первого неудачного похода в горы оружие Нинурты по имени Шарур, бывшее его наперсником, говорит своему господину: «Владыка! На такую великую битву больше не ходи, / На потрясение оружием, праздник юношей (^{gi}tukul sag₃-ge ezen nam-ġuruš-a), / На игрище Инанны руки не подымай, / На великую битву не ходи! Не торопясь, на землю ступай!» [Там же, 135–138]. Для понимания этих строк важен контекст. Нинурта отправляется на битву с Асагом, не испросив предварительно благословения своих родителей. Он устраивает в горах одновременно пожар, потоп, землетрясение и извержение вулкана, и жертвами его несдержанности становится множество людей: «Герой Нинурта прошёл по мятежным землям. / Беглецов в горах убивал, города сокрушал он, / Пастухов как порхающих бабочек по черепам бил он, / Как плевелы, их собирал он, / Головы их разбивал об стены. / Огни гор больше вдали не мерцали, / Из груди их исторгались их души, / Ослабели люди, обвилась руками, / Прокляли Землю, / День рождения Асага днем беды назвали» [Там же, 94–105]. Наряду с людьми, Нинурта ненароком убил 11 героев, не принимавших участия в злодействе Асага⁹. И об этом говорит ему Шарур: «Господин Небесный Змей, своё копье и дубину омой! / Нинурта-герой, имена убитых тобой я назову: / Стрекоза, Дракон, Гипс, / Крепкая медь, герой Шестиглавый дикий баран, / Ладья Магилум, владыка Небесная Вервь, / Бизон, Царь-Пальма, / Имдугуд-птица, Семиглавый Змей – / Нинурта, в горах ты их убил» [Там же, 127–134]. Контекст эпоса позволяет понять, что выражения «потрясение оружием, праздник юношей» и «игрище Инанны» – не названия конкретных праздников Ниппура¹⁰, а иносказательное именование войны как таковой. Инанна считалась богиней любовной и воинской страсти, а юноши города были основной воинской силой в походах шумерских царей. Окончательным подтверждением именно такого понимания двух рассмотренных выражений является фрагмент из вступления к эпосу «Лугальбанда во мраке гор», где «игрище Инанны» – эпитет к слову «битва»: «Когда господство и царственность проявились в Уруке, / когда стрекало и псалий Кулаба возвысились в битве – / в битве, в игрище Инанны (me₃ ešemen ^dInana-ke₄)...» [Lugalbanda in the mountain cave, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.8.2.1>, 12–14].

Перейдём теперь к сведениям о праздниках города Урука. Первым из этих праздников был Новый год, посвящённый богу плодородия Думузи. О нём сообщает нам гимн богине Инанне, считавшейся супругой Думузи в священном браке, проходившем в квартале Кулаб: «В Новый год, в праздник Думузи (za₃-tu ezen-^dDumu-zid-da-ke₄), / Супруг твой Амаушумгальана, / Владыка Думузи, пред тобой предстанет! / Инанна... плачи жертвами тебе принесут! / Трубочки Подземного мира для тебя открыты, / Поминальные возлияния ради тебя совершены. / Жрецы эн, жрецы лумах и жрицы ниндингир, / (а также) мёртвые лузид и амалу едят для тебя, чтобы отогнать (духов), / и пьют для тебя воду, чтобы отогнать (призраков). Твой священный престол установлен рядом с ними» [A hymn, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.4.07.4>, 66–76]. Новый год Думузи отмечается плачами по этому божеству, которые сопровождаются поминальными возлияниями всем умершим жрецам и жрицам храма Эана. Причём это жречество ест и пьёт приносимые дары для того, чтобы иметь силу для отведения (šū bar) от живущих людей духов и призраков. Жидкие и сыпучие продукты приносились в специальный придел храма, называемый ki-a-naġ «место напоения водой», где опускались под землю по глиняным трубочкам (a-pap).

Ещё один урукский праздник – Праздник небесной ладьи Инанны. Его упоминание дошло из текста «Инанна и Энки». После того, как Инанна, обманув своего отца Энки, привезла все МЕ в свой город Урук, в честь прибытия её ладьи был устроен праздник. Говорит сама Инанна: «Сегодня я подвела Небесную Лодку / к Вратам Радости Урука в Кулабе. <...> Он будет читать великие молитвы. / Царь зарежет быков, принесёт в жертву овец. / Он нальёт пива из чаши. / Шем и ала закричат. / Сладкозвучные инструменты тиги заиграют. / Чужеземные земли возвестят о моем величии. / Мой народ меня восславит» [Inana and Enki, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.3.1>, 225–226, 242–248]. Судя по упоминанию этого

праздника в календарных комментариях, его время могло приходиться как на зимний период, на время около зимнего солнцестояния (декабрь-январь, 10-й месяц Ниппурского календаря), так и на начало весны¹¹.

Священный брак не был отмечен в Уруке знаком *ezen*. Тем не менее, его следует считать особым весенним празднеством, которое определяет собой весь цикл последующих праздников. Единственным подробным описанием обряда является свидетельство гимна царю I династии Исина Идин-Дагану. Судя по тексту гимна, составными частями праздника являются шествие разнополых жрецов и жриц любви перед её статуей, вечернее омовение мужчин и женщин, воскурения благовонных ароматов на крышах домов, возлияния пива, принесение в жертву овец, пирожков с финиковым повидлом и медовой муки. Затем начинается сам обряд священного соития царя и жрицы:

Чтобы судьбы всех стран установить,
 Чтобы днём (?) верных слуг проверить,
 Чтобы в день «чёрной луны» МЕ совершенными сделать,
 В Новый год, в день обрядов,
 Для моей госпожи постелено ложе,
 Трава *нумун* ароматом кедра очищена,
 На ложе моей госпожи разложена,
 Поверх одеяло постелено.

Дабы на ложе под приятным одеялом радость обрести,

Моя госпожа своё светлое лоно омыла,

Для лона царя она его омыла,

Для лона Идин-Дагана она его омыла,

Светлая Инанна вымылась с содой,

Натерлась благоуханным кедровым маслом.

Царь с поднятой головой подошёл к священному лону,

С поднятой головой подошёл он к лону Инанны,

Амашумгальанна на ложе возлёт с ней,

Проявил заботу о священном лоне:

– О, моё священное лоно!

– О, моя светлая Инанна!

После того, как на ложе светлое лоно познано,

Светлое лоно Инанны на ложе познано,

На ложе с ним она отдохнула:

– О Идин-Даган, ты – мой любимый!

[A šir-namursağa to Ninsiana for Iddin-Dagan (Iddin-Dagan A), [https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.5.3.1, 173–194](https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.5.3.1,173-194)].

После соития царь приносит жертвы и совершает возлияния в храме Эгальмах, снова звучит музыка и начинается уличное веселье.

Из текста «Свадьба Марту» нам известен праздник бога Нумушды, проводившийся в маленьком городке Инабе и сопровождавшийся спортивными играми юношей. Аморец, собирающийся жениться, говорит своим друзьям: «Приходите, друзья, пойдём, пойдём туда, посетим пивные Инаба, пойдём туда». В празднике участвовали бог Нумушда, его жена Намрат и их любимая дочь Агар-кидуг. В городе грохотали бронзовые барабаны *шем*, звучали семь барабанов *ала*, а сильные мужчины, опоясанные чемпионы, входили в дом борьбы (*e-ĝešru₂*), чтобы соревноваться друг с другом за Нумушду в храме Инаба [The marriage, [https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.7.1, 53–66](https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.7.1,53-66)].

Праздники Ура почти не отражены в литературных текстах на шумерском языке. И связано это с тем, что урские цари ориентировались на празднества Ниппура и Урука. Очень интересный фрагмент с упоминанием царского имени дошёл до нас из спора Лета с Зимой (Эмеш и Энтен). Эмеш (Лето), похваляясь своими превосходными качествами, заявляет Энтену: «Когда мой господин, наречённый именем Нанной, сыном Энлиля, / Ибби-Син, одеяния *шутур* и *хурсаг* наденет, / Когда об одеяниях *бардуль* и *ламахуш* он позаботится, / Когда праздник богов (*ezen diĝir-ge-e-ne-ke₄*) будет устроен, – / Ануннаки на свои светлые бока одеяния наденут, /

В Энамтиле, светлом жилище царственности, Аном созданном, / В месте удовольствия банкет, вещь приятную, они устроят, / Когда инструменты *шем, ала, сишир* будут для него играть, / С твоими *тиги, замзам*, веселящими сердце, весь день будет он проводить» [The debate, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.5.3.3,229-237>]. К сожалению, названия праздника в тексте нет. Зато мы знаем, что Иб-би-Син надевает одеяния *шутур*¹² и *хурсаг*, а затем велит принести покрывала для престола, на которые водружалась статуя бога Нанны. Боги, приглашённые царём на пир, разделяют с ним трапезу, слушают игру духовых и ударных инструментов.

Подводя итог нашему исследованию, следует сделать определённые выводы относительно типов праздников, времени их празднования и их структуры.

1. Праздники шумерского периода не поддаются обычному для этнографии делению на религиозные и светские, государственные и частные, коллективные и личные. В литературных текстах упомянуты и описаны только государственные религиозные праздники, которые справлялись всем коллективом горожан при обязательном участии царя и с присутствием статуй главных городских божеств.

2. Упомянутые или описанные в шумерских литературных текстах праздники связаны только с особенностями ландшафта и климата южного Ирака. Из них нельзя реконструировать особенности местности, откуда пришли шумеры.

3. Самым частым является праздник смены лунных фаз в ниппурском храме Экур. Остальные праздники проводятся раз в году.

4. В текстах описываются земледельческие праздники, связанные с культивацией ячменя: пахота-сев-урожай.

5. Значительное место занимают праздники, связанные с культом мёртвых.

6. Особенности новогодних праздников являются суд над людьми и отстранение от должностей провинившихся чиновников.

7. Основными формальными признаками праздников являются жертвоприношения, шествия адептов бога, путешествия статуй бога на лодке, трапеза с распитием пива и вина, спортивные соревнования, облачение в торжественные одеяния, исполнение музыкальных произведений.

8. Вопреки трудовой теории происхождения календаря и праздников, в шумерских литературных текстах не воспевается человеческий труд, не устраиваются шествия с колосьями. Основным объектом праздника является само чудо прорастания и появления плодов. Этому же чуду посвящён и праздник, предшествующий обряду священного брака.

9. Преобладают праздники весны (урожай, Новый год, встреча барки Эн-лиля) и лета (праздник плуга, праздник духов). Есть пример возможного зимнего праздника (ладья Инанны) и весенне-осеннего повторяющегося праздника (праздник храма Туммаль).

10. По нашему мнению, контекст эпоса о Нинурте и Асаге свидетельствует о том, что выражения «потрясение оружием, праздник юношей» и «игрища Инанны» – иносказательные названия военных действий, а не конкретные праздники ниппурского культового круга.

Благодарность

Работа выполнена по гранту РФФИ N 19-18-00085 «Календарные праздники древнего Востока: календарный ритуал и роль темпоральных представлений в формировании традиционного сознания народов древнего мира».

Acknowledgement

The work was supported by the RSF grant N 19-18-00085 “Calendar festivals of the Ancient East: calendar ritual and the role of temporal representations in the formation of the traditional consciousness of the peoples of the ancient world”.

Библиографический список

1. Афанасьева, В.К. Магия в древневосточных обрядах плодородия / В.К. Афанасьева // Эрмитажные чтения памяти Б.Б. Пиотровского. – СПб., 1998. – С. 5–8.

2. Дьяконов, И.М. Люди города Ура / И.М. Дьяконов. – М.: Наука, 1990. – 435 с.
3. Емельянов, В.В. Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака / В.В. Емельянов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – 268 с.
4. Емельянов, В.В. Шумерский календарный ритуал (категория МЕ и весенние праздники) / В.В. Емельянов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. – 432 с.
5. Емельянов, В.В. Шумерский школьный диалог «Спор Лета и Зимы» / В.В. Емельянов // Asiatica: труды по философии и культурам Востока. – 2015. – № 9. – С. 16–46.
6. Емельянов, В.В. Описание календарных праздников в шумеро-аккадских текстах / В.В. Емельянов. // Asiatica. Труды по философии и культурам Востока. – 2018. – № 12/1. – С. 3–26.
7. Емельянов, В.В. Шумерское ezen: идеография и этимология / В.В. Емельянов // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXIV. Материалы чтений, посвящённых памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. – СПб.: ИЛИ РАН, 2020. – Т. 2. – С. 1157–1166.
8. Bidmead, J. The Akitu Festival: Religious continuity and royal legitimation in Mesopotamia / J. Bidmead. – New Jersey: Gorgias Press, 2002. – 235 p.
9. [BRM IV] Clay, A.T. Epics, Hymns, Omens and Other Texts. Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan, part 4 / A.T. Clay. – New Haven: Yale University Press, 1923. – 112 p.
10. Cohen, M.E. The Cultic Calendars of the Ancient Near East / M.E. Cohen. – Bethesda, MD: CDL Press, 1993. – 504 p.
11. Cohen, M.E. Festivals and Calendars of the Ancient Near East / M.E. Cohen. – Bethesda, CDL Press, 2015. – 467 p.
12. [ETCSL] The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature [Электронный ресурс]. – URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk> (дата обращения 16.11.2022).
13. Hruška, B. Das Landwirtschaftliche Jahr im Alten Sumer: Versuch einer Zeitlichen Rekonstruktion / B. Hruška // Bulletin of Sumerian Agriculture. – 1990. – No. 5/2. – P. 105–114.
14. [KAV] Schroeder, O. Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts / O. Schroeder. – Leipzig, 1920. – 124 p.
15. Landsberger, B. Jahreszeiten im Sumerisch-Akkadischen / B. Landsberger // Journal of Near Eastern Studies. – 1949. – Vol. VIII. – No. 3, 4. – P. 248–272, 273–297.
16. Pongratz-Leisten B. Ina Sulmi irub. Die kulttopographische und ideologische Pro-grammatik der akitu-Prozessionen in Babylonien und Assyrien im I. Jahrtausend v. Chr. – Mainz, 1994. – 289 p.
17. Sallaberger W. Der kultische Kalender der Ur III-Zeit. Bd. I / W.Sallaberger. – Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1993. – 314 s.
18. Ungnad, A. Besprechungskunst und Astrologie in Babylonien / A. Ungnad // Archiv fur Orientforschung. – 1944. – No. 14. – P. 252–284.

Текст поступил в редакцию 17.11.2022.

Принят к печати 23.01.2023.

Опубликован 29.06.2023.

¹ Его этимология и древнейшие контексты рассмотрены нами в [Емельянов, 2020]. В электронном корпусе шумерских литературных текстов [ETCSL] насчитывается 74 случая упоминания праздников. Способы обозначения праздников в клинописных текстах см. в [Емельянов, 2018].

² Здесь и далее следуют переводы с шумерского языка, сделанные автором статьи по транслитерациям текстов в базе данных [ETCSL]. В скобках приводится оригинальная шумерская терминология праздников. Ссылки на печатные издания указываются в случаях, когда текста нет в электронной базе.

³ В позднеавилонском астрологическом тексте BRM IV 9 сказано: «Удаление человека с доверенного ему поста и назначение (другого) человека перед человеком (в смысле «над человеком». – В. Е.) – территория Овна» [BRM IV 19, 50; Ungnad, 1944; Емельянов, 1999, 196]. Значит, можно предположить, что снятие старых чиновников и назначение новых происходит весной.

⁴ Согласно Астролябии Б, IV месяц календаря это «месяц насыпания семени, проращивания раннего семени; месяц крика Нинруругу; месяц, (когда) пастыря Думузи схватили» [KAV 218, I, 41–44].

⁵ Согласно Астролябии Б, название второго месяца и его праздника объясняется как «отвержение земли, (когда) волны направляются, влажная земля открывается, плуги омываются; месяц Нингирсу, героя, энсигалья Элллила» [KAV 218, I, 14–18].

⁶ Кусу и Эзина – богини злаков.

⁷ Возможно, что именно праздник урожая справляет бог Нинурта, когда Шарур передаёт ему весть об Асаге, собравшем враждебное каменное войско в восточных горах. В тексте эпоса праздник (ezen) не имеет названия (стрк. 18).

⁸ Аналогично в Астролябии Б: «месяц Гильгамеша, (когда) девять дней юноши в борьбе (и) атлетике по кварталам своим соревнуются» [KAV 218, II, 6–9].

⁹ Подтверждением невинности жертв является акт установления памятников этим существам в храме Эннину в эпоху Гудеа, о чем сказано: «Поскольку герои мертвы, / Уста их к “месту напоения водой” он обратил. / Имена их среди богов / Гудеа, энси Лагаша, / На свет вывел» [The building, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.1.7, A XXVI 15–19>].

¹⁰ Вокруг этих «игрищ Инанны» было множество размышлений. Так, И.М. Дьяконов считал, что речь идёт о сексуальных оргиях конца года типа карнавала или масленицы, сопровождаемых шествием ряженных, евнухов и проституток: «В Уруке в XI в. игрища Иштар пытались запретить, что было воспринято как серьёзнейшее народное бедствие» [Дьяконов, 1990, 302]. Те же мысли мы обнаруживаем и в ряде работ В.К. Афанасьевой (например, [Афанасьева, 1998]). Однако это не более чем спекуляции, хотя бы потому, что в эпосе о битве Нинурты и Асага отражён не урукский культ Инанны, а лагашско-ниппурский культ Нинурты. Подозреваю, что такого рода спекуляции связаны с широким распространением идей М.М. Бахтина, который связал сюжет романа Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль» с народными праздниками телесного низа.

¹¹ Вопрос датировки текста об Инанне и Энки подробно рассмотрен в [Емельянов, 2009, 254–259].

¹² *Su-tur*, буквально, «маленькая рука». Возможно, речь о безрукавке. Назначение одеяния *hur-saĝ* («лесистая гора») неизвестно.

References

1. Afanasjeva V.K. *Ermitazhnye chteniya pamyati B. B. Piotrovskogo* [The Hermitage Readings in Memory of Boris Piotrovsky]. St. Petersburg, 1998, pp. 5–8 (in Russian).
2. Bidmead J. *The Akitu Festival: Religious continuity and royal legitimation in Mesopotamia*. New Jersey: Gorgias Press, 2002, 235 p.
3. Clay A.T. *Epics, Hymns, Omens and Other Texts*. Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan, part 4. New Haven: Yale University Press, 1923, 112 p.
4. Cohen M.E. *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda, MD: CDL Press, 1993, 504 p.
5. Cohen M.E. *Festivals and Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda, CDL Press, 2015, 467 p.
6. Diakonoff I.M. *Ljudi goroda Ura* [People of the City of Ur]. Moscow, 1990, 435 p. (in Russian).
7. [ETCSL] *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. Available at: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk> (accessed on November 16, 2022).
8. Emelianov V.V. *Nippurskij kalendarij i rannaya istoriya Zodiaka* [The Nippur Calendar and the Early History of Zodiac]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 1999, 268 p. (in Russian).
9. Emelianov V.V. *Shumerskij kalendarnyj ritual (kategorija ME i vesennie prazdniki)* [Calendar Ritual in Sumerian Religion and Culture. ME's and the Spring Festivals]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2009, 432 p. (in Russian).
10. Emelianov V.V. *Asiatica: trudy po filosofii i kul'turam Vostoka* [Asiatica: Works on the Philosophy and Cultures of the East]. 2015, no. 9, pp. 16–46 (in Russian).
11. Emelianov V.V. *Asiatica: trudy po filosofii i kul'turam Vostoka* [Asiatica: Works on the Philosophy and Cultures of the East]. 2018, no. 12/1, pp. 3–26 (in Russian).
12. Emelianov V.V. *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya–XXIV. Materialy chtenij, posvyashchennyh pamyati professora Iosifa Moiseevicha Tronskogo* [Indo-European Linguistics and Classical Philology–XXIV. Procreations of readings dedicated to the memory of Professor Joseph Moiseevich Tronsky]. St. Petersburg: ILI RAN, 2020, vol. 2, pp. 1157–1166 (in Russian).
13. Hruška B. *Bulletin of Sumerian Agriculture*. 1990, no. 5/2, pp. 105–114 (in German).
14. [KAV] – Schroeder O. *Cuneiform texts from Assur of various contents* [Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts]. Leipzig, 1920, 124 p. (In German).
15. Landsberger B. *Journal of Near Eastern Studies*. 1949, vol. VIII, no. 3, 4, pp. 248–272, 273–297 (in German).
16. Pongratz-Leisten B. *Ina Šulmi irub. The Cult-Topographical and Ideological Program of the Akitu Processions in Babylonia and Assyria in the First Millennium BC* [Ina Šulmi irub. Die kulttopographische und ideologische Pro-grammatik der akitu-Prozessionen in Babylonien und Assyrien im I. Jahrtausend v. Chr.]. Mainz, 1994, 289 p. (In German).
17. Sallaberger W. *The cultic calendar of the 3rd period of Ur* [Der kultische Kalender der Ur III-Zeit]. Bd. I. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1993, 314 p. (In German).
18. Unger A. *Archive for Oriental Research* [Archiv für Orientforschung]. 1944, no. 14, p. 252–284 (in German).

Submitted for publication: November 17, 2022.

Accepted for publication: January 23, 2023.

Published: June 29, 2023.



Религиоведение. 2023. № 2. С. 15–26.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 2. P. 15–26.

DOI: 10.22250/20728662_2023_2_15

Xingyang Huang

*School of Business of Macau University of Science and Technology
Macau, 999078, China
xingyanhel-lo@outlook.com*



Catholic Charity of Hunan Province in Modern China (1840–1949)

Abstract. Carrying out religious charity is an important part of Catholic activities in China and an important way to develop religious affairs, and it is of great significance to the social development and transformation of Hunan Province in modern times (1840–1948). Since China's modern times, the history of Catholic Charity in Hunan Province has played an extremely important role in modern Chinese Catholic history. This paper focuses on the interaction between the historical development and changes of Catholic philanthropy in modern Hunan Province and the society in Hunan Province at that time, as well as the historical experience of the development of contemporary religious philanthropy. By sorting out the historical development context of Hunan Province Catholic charity during this period, this paper explores the historical role and reference experience of Hunan Province Catholic charity on the social development of Hunan from the perspectives of the education charity, the medical charity, and the relief cause. It is helpful to derive the relevant historical experience and beneficial direction of the development of China's religious charity, in order to provide certain reference significance for the development of contemporary religious governance and religious charity.

Key words: history of Catholic charity, China, Hunan Province, modern China, religious function

Синъян Хуан

*Школа бизнеса Университета науки и технологий Макао
999078, САР Макао, Китай
xingyanhello@outlook.com*

История католической филантропии в провинции Хунань, современный Китай (1840–1949)

Аннотация. Религиозная благотворительность является важной частью католической деятельности в Китае и важным аспектом осуществления дел, связанных с религией, а также имеет большое значение для социального развития и преобразования провинции Хунань в наше время. С новейших времён история провинции Хунань играет чрезвычайно важную роль в современной истории Китая. В статье рассматривается связь между историческим развитием и изменениями в католической благотворительности в современной провинции Хунань и в обществе провинции Хунань того времени, а также исторический опыт развития современной религиозной благотворительности. Выясняется исторический контекст развития католической благотворительности провинции Хунань в рассматриваемый период, исследуется историческая роль и опыт католической благотворительности провинции Хунань в социальном развитии Хунани с точки зрения образовательной благотворительности, медицинской благотворительности и салезианской помощи. Исторический опыт религиозной благотворительности в Китае может быть полезен для организации управления религиозной сферой на современном этапе.

Ключевые слова: история католической благотворительности, Китай, провинция Хунань, современный Китай, функция религии

1. Introduction

Religion is a need for people to pursue spiritual satisfaction and self-transcendence and embodies vivid realistic care. From a functionalism perspective, one of the most important functions of religion is that it creates opportunities for social interaction and group formation [Little, 2016]. At the time of China's contemporary social and religious transformation, it should actively guide religions to actively participate in and act in social and cultural construction, and the development of religious charity is a positive response and encouragement. Religious charity calls for social truth and harmony with the power of faith, and achieves the transcendence of self-limitation and society through participation in social services, which has the characteristics of sacredness and sociality. It is necessary to draw relevant experience from the historical development of religious charity and explore the direction for the construction of contemporary religious charity. This deserves further attention and consideration.

In modern China (1840–1949), the Chinese mainland was gradually opened, and the Catholic Church also took this opportunity to go deeper into Hunan Province (湖南省, the province in central China) to proselytize. In order to practice religious ideals and even better proselytize, Catholic missionaries in Hunan Province have carried out a series of charitable activities according to local conditions, such as public welfare education, medical assistance, and relief. At present, although there are many academic works on religious charity in modern times, most of them are nationwide thematic discussions, and there are not many regional research results. As a province in the Chinese mainland, Hunan Province has distinct regional characteristics for its Catholic religious charity. Just as sociocultural environment affects religion, so does religion affect sociocultural environment [Zuckerman, 2012]. Although the Catholic Church carried out various medical and Salesian charity activities in Hunan Province with the purpose of opening up the missionary situation in Hunan Province. However, it is undeniable that the Catholic charity in Hunan has made up for the lack of government relief and has had an important impact on the development of philanthropy and social services in Hunan Province. Researching the historical trajectory of the development of religious philanthropy in modern Hunan Province and summarizing its experience and lessons is conducive to providing certain historical reference significance and practical enlightenment for the current Chinese religious charity research. It also could promote the study of the history of regional religious charity.

2. Analysis of research status and development dynamics at home and abroad

2.1 Literature review

While studying the acts of the Western churches and missionaries in China in modern times, scholars have also studied the religious philanthropy carried out by missionaries and paid attention to the role of Catholic charity in China in modern times. Many scholars have studied the philanthropic work of the Catholic Church in China in modern times from the macro perspective of missionary history. Catholic and Christian missionaries promoted the modernization of the Chinese concept of relief [Ren, 2007]. Gu Changsheng [Gu Changsheng, 2013] studies the charity affairs of the Catholic and Christian churches in modern times from the aspects of the church's medical undertakings, the Salesian causes, and the relief causes. Zhang Xianqing [Zhang Xianqing, 2016] studied Catholic charity in China during the Ming and Qing dynasties (1582–1911) from the perspective of missionary and charity, such as the Salesian Children's Compassion for orphans, medical services, relief and refugee resettlement. He pointed out that although Catholic philanthropy in China has promoted the reform of the traditional urban and rural social relief structure in China, it cannot ignore the conflict of caused by the poor management of the childcare cause. For example, Shi Hengtian studied the charity and social services of the Catholic Diocese of Xianxian in Hebei Province in modern and contemporary times; Zhang Hua studied the Orphan adoption center in Xujiahui and answered three questions: Why is the infant mortality rate so high? Why was Shanghai safe in the second half of the 19th century, when there were frequent lesson plans? and how to evaluate the problem of the adoption center [Zhuo, Zheng, 2015]? Teng Lanhua and Liang Gangyi [Teng Lanhua, Liang Gangyi, 2000] suggest that the effects of modern Catholic missions and good deeds in Guangxi Province 's philanthropy should be viewed

objectively. He Rong [He Rong, 2009] studied the charity relief activities carried out by Western missionaries in Xinjiang Province in modern times, and although the purpose of carrying out religious charity is to enable Muslims to convert to Catholicism or Christianity, it also objectively promotes the modernization and transformation of the concept of social assistance in Xinjiang. In addition, Wang Juan [Wang Juan, 2009] studied the religious charity of Catholic missionaries in Beijing in modern times, Shen Bailu [Shen Bailu, 2014] studied the religious charities of Catholic missionaries in Shanghai during the Republic of China, and so on.

From a macro perspective, Luo Hua [Luo Hua, 2016] explores the missionary dilemma of the church in modern Hunan from a political and cultural perspective; Shang Haili [Shang Haili, 2016] combed the historical development of the Catholic Diocese in Hunan; Liu Fang [Liu Fang, 2018] studied the history of the spread and development of the Huguang area during the Ming and Qing dynasties, focusing on the missionary situation of the Huguang Catholic Church during the ban period, and so on. In modern times, among the churches in Hunan, Christianity has achieved more outstanding results than the Catholic-run medical relief business, with a larger number of hospitals and a more far-reaching influence [Xiang, 2006]. During the war, the Catholic Church alleviated the pressure of the war on the normal functioning of the local society by opening refugee shelters, refugee hospitals, and refugee schools in Hunan [Xiang, 2006].

The literature on the religious philanthropy of Western missionaries in China in modern times is mainly based on the overall behavior of missionaries or churches (that is, there are Catholic and Christian ones). There is less specific discussion of the charitable activities of Catholic missionaries in Hunan, and it is necessary to conduct further differentiated studies.

2.2 The situation of Catholic missionary work in Hunan in modern times

Since the introduction of Catholicism to Hunan in the middle of the seventeenth century, it has a history of more than 300 years, during which more than 300 missionaries from more than 100 countries such as the United States, Spain, Italy, Hungary and other countries have been preaching in Hunan Province. The Holy See also established the official Diocese in Hunan in April 1856. Until 1949, Hunan Catholic Church had a total of 9 dioceses and pastoral areas such as Changsha, Hengyang, Xiangtan, Changde, and Yuanling. In this process, the main churches such as the Italian Franciscan missionaries, the Spanish Augustinian Society, and the American Tribulation Society sent pastors and bishops to administer the dioceses in different regions of Hunan [Hunan Provincial Local History Compilation Committee, 1999].

Hunan is located inland, mountainous and hilly, the public traffic is not very developed, the missionaries are inconvenient to enter, and Hunan is deeply influenced by traditional culture, the awareness of protecting the Holy Guardian Road is stronger, and it inevitably produces resistance when it is affected by external shocks, such as the rise of the Xiang Army (湘軍), which is dominated by the “spirit of loyalty and righteousness”, and the suppression of the Taiping Rebellion (太平天國運動). It was the largest large-scale anti-Qing Dynasty movement in China in the mid-19th century.). In modern times, the Catholic Church has also caused many folk and religious conflicts in the process of spreading in Hunan, such as the Xiangtan-Qing Quan Conflicts, Hengzhou Conflicts, Zhou Han Anti-Western Religion and so on.

3. Modern Hunan Catholic education and philanthropy founded in Hunan

3.1 Modern Hunan Catholic education and philanthropy founded in Hunan

Although Catholic church education in Hunan is mainly evangelical, it has also promoted the education and social development of modern Hunan [Zhou, Xiang, 2009]. In the late Qing Dynasty, traditional Confucian education in Hunan was gradually weakened due to its difficulty in adapting to the needs of the rapid transformation and development of Hunan's social economy after the opening of the national gate, coupled with the awakening of China's new cultural movement and educational awareness. These Catholic church schools founded in Hunan have promoted the development of church education in Hunan and introduced the education system, concepts and knowledge of modern Western education into Hunan. The Catholic Church founded some school in Hunan, which taught a large amount of advanced knowledge to Hunan women with ecclesiastical education that

was different from the Chinese feudal tradition, and to a certain extent, advocated the new concept of equality between men and women and freedom of marriage. The charity school founded by the Catholic Church in Hunan has promoted cultural exchanges between China and the West, changed people's ideological concepts, and also led to the rise of new-style education in Hunan and cultivated a large number of new-style intellectuals. Many of them have become talents in the fields of academia, medicine, business, and religion, and have made many contributions to the construction and development of modern Hunan society.

In 1856, when the Catholic Church established educational charity in Hunan, Italian missionaries ran a total of 3 church schools in Western and Southern Hunan generations. Subsequently, the parish had 9 charity schools in 1877–1884 and increased to 15 in 1892. However, after the Hengzhou Conflict in 1900, all of them were discontinued, and 8 schools were reopened until 1907. In 1912, when the Qing Dynasty fell and the Republic of China began, the educational charity schools in the diocese were further developed, and by 1924 there were 107 church schools. Spanish missionaries founded a church school in the Diocese of Northern Hunan in 1883, which by 1925 had grown to 67. However, from 1926 onwards, civil wars, anti-Japanese wars, liberation wars and other large and small wars spread to Hunan, the church schools in various dioceses had to suspend or directly stop running, the number of Catholic schools decreased sharply, the number of teachers and students was small, and the conditions for running schools were relatively difficult.

Catholic schools in Hunan include Changsha Liwen Middle School, Hengyang Ren'ai Middle School, Changde Qizhi Middle School, Yuanling Chenzhi Middle School and so on. In addition, the Catholic Church has primary schools in all parts of Hunan, such as Changde, Changsha, Anhua, Xiangtan, Leiyang, Yuanling and other places. In Hunan, the Catholic Church not only runs middle schools, girls' schools, and primary schools, but also various types of nursing schools, such as Changsha Liwen Senior Nursing School and Yuanling Catholic Church Senior Nursing School. These schools are still running schools after the founding of the People's Republic of China, or they have been merged into other schools and have been opened in various forms to this day (table 1).

Table 1. Modern Hunan Catholic Church Charity School (from the Hunan Provincial Chronicle and local historical materials)

School address	School name	Year of Founding	Now
Changde (常德)	Kai Chi Primary School (啓智小學)	1920	
LiXian (澧县)	Chongde Primary School (崇德小学)	1920	
Cili (慈利)	Teckwah Primary School (德华小学)		
Yue Yang (岳陽)	Chongzhen Primary School (崇貞小學)		It has been merged into Yueyang Lou Primary School (岳陽樓小學)
Yuanling (沅陵)	Tatsumi Middle School (辰粹中學)	1939	It has been merged into Yuanling County No. 1 Middle School (沅陵縣第一中學)
Yuanling	Tatsumi Primary School (辰粹小學)		
Changsha (長沙)	Livin Middle School (麗文中學)	1934	It has been merged into Changsha No. 8 Middle School (長沙市八中學)
Changsha	Livin Primary School (麗文附小)	1938	Sanjiaotang Primary School, Kaifu District, Changsha City (長沙市開福區三角塘小學)

School address	School name	Year of Founding	Now
Changsha	Livin School of Nursing (麗文護士學校)	1947	Changsha Health School (長沙衛校)
Anhua (安化)	Catholic Church Primary School (天主堂小學)		
Hengyang (衡陽)	Benevolence middle school (仁愛中學)	1938	Hengyang Tian Jia Ping Experimental Middle School (衡陽市田家炳實驗中學)
Xiangtan (湘潭)	Yucan Primary School (育才小學)	1916	Xiangtan No.2 Vocational School Branch (湘潭市第二職業學校分校)

In modern times, many Catholic charity schools in Hunan have been founded by the Catholic Church, and most of the principals, teachers, and teaching assistants of the schools are priests, nuns, and monks. Although these schools were privately run by the church, their main purpose was to train missionaries and evangelists, and then gradually expanded the scope of recruitment. Some church charity schools not only do not charge tuition fees for poor students, but also provide students with food, clothing, medicine, and work subsidies. In terms of teaching content, these schools mainly teach Catholic religious courses, but also teach English, mathematics, physics, biology and other disciplines. In the subsequent development process, more emphasis was placed on vocational education and secular education, and the knowledge taught was more systematic and professional, focusing on cultivating students' teams and cooperative spirit. These schools have trained a large number of talents for Hunan.

3.2 Medical charity carried out by the Catholic Church in Hunan in modern times

In 1960, six nuns from St. Franciscan Church in Italy came to Changsha to walk the streets to deliver medicine to patients. In 1911, a small clinic was opened at Pengjia-jingtang outside the north gate of Changsha. In 1936, Italian bishop S. Stanichi expanded the clinic into a Catholic Church Hospital with the purchase of medical equipment and the hiring of doctors. It is divided into departments of internal medicine, surgery, obstetrics and gynecology, and early childhood medicine. Since the War of Resistance Against Japanese Aggression in 1938, the Catholic Church Hospital has undertaken tasks such as wartime shelter and relief, and has established a "wartime rescue team" in response to the call of the Changsha Municipal Government. In 1946, Changsha Catholic Church Hospital held an assistant training course to recruit young women to learn medical knowledge. The donated funds were also used to renovate the ward and expand the beds, and the radiology department and the five senses department were added. In 1947, Changsha Catholic Church Hospital established Livin School of Nursing to train medical staff for the local area.

In 1902, the Irish opened a clinic at Wenchangmen Monastery in Yuanling District. In 1938, the clinic was converted into Catholic Church Hospital. Canadian Bishop S. O'Gara opened the Catholic Church Hospital Attached Advanced Nursing Vocational School in 1947. O'Kelan often campaigned for the resettlement of refugees and medical assistance, and was revered by the local population as a "stretcher bishop". In 1938, Italian Bishop S. Palazzi opened the Benevolence Hospital in Hengyang. Although the hospital was closed in 1944 due to the destruction of the house in the war, it was later reopened after the victory of the War of Resistance Against Japan. In August 1946, the Catholic Church established the Xingde Hospital in Xiangtan, which was later renamed Boji Hospital. In addition, the Catholic Church has opened many clinics throughout Hunan and provided medical charity assistance to local residents (table 2).

История религии / History of Religion

Table 2. Hunan Catholic Church Hospital (from Hunan Provincial Chronicle and local historical materials)

Hospital address (District)	Hospital name	Year of Founding	Principal Founder	Now
Changsha (長沙)	Catholic Church Hospital (天主堂醫院)	1936	Bishop Gaudenzio Gi-acinto Stanchi, O.F.M. (石道琦)	It has been merged into the Second People's Hospital of Changsha City (長沙市第二人民醫院)
Hengyang (衡陽)	Benevolence Hospital	1938	Bishop Raffaele Angelo Palazzi, O.F.M. (柏長青)	It has been merged into the Third People's Hospital of Hengyang City (衡陽市第三人民醫院)
Yuanling (沅陵)	Catholic Church Hospital (天主堂醫院)	1938		It was completed in 1942 and has been merged into the Yuanling County People's Hospital (沅陵縣人民醫院)
Xiangtan (湘潭)	Catholic Church Hospital- Xing-de Hospital (天主堂醫院-信德醫院)	1947	Father Pacifico Calzolari, O.F.M. (佳索理)	It has been renamed Xiangtan Municipal Hospital (湘潭市立醫院)
Shao Yang (邵陽)	Hospital of St. Mary (聖母醫院)		Founded by the Hungarian missionary	In 1953, it was merged into the First People's Hospital of Shaoyang City (邵陽市第一人民醫院)
Liuyang (瀏陽)	Catholic Church Hospital (天主堂醫院)	1916	Founded by Italian missionary	In 1952, it was merged into Liuyang People's Hospital (瀏陽市人民醫院)



Fig. 1. Yuanling Catholic Hospital (from Your Yuanling Catholic Hospital).

3.3 *The Salesian and Child Relief Undertaking carried out by the Catholic Church in Hunan in modern times*

In terms of children, such as Changsha Infant-child Care Center, Hengyang Infant-child Care Center, Hengyang Elderly Home, etc. Bishop Miguel Navarro adopted abandoned babies in Xiangtan in 1858, and in 1860 built an abandoned infant-child care center in Huangshawan HouJiatang in Hengyang, and built a scripture school to accommodate abandoned babies and orphans from elsewhere in Hunan. The care center is the first Catholic infant-child care center in Hunan Province. Due to various natural and man-made disasters, the number of abandoned infants and children has been increasing, and the Hengyang Guojiatang Infant-child Care Center has been added. After the Hengyang conflict of 1900, the care center was destroyed, and then a larger nursery was rebuilt, housing a large number of abandoned babies and orphans.



Fig. 2. A starving child is helped by a Catholic nun in Hengyang (from LIFE May 13, 1946).

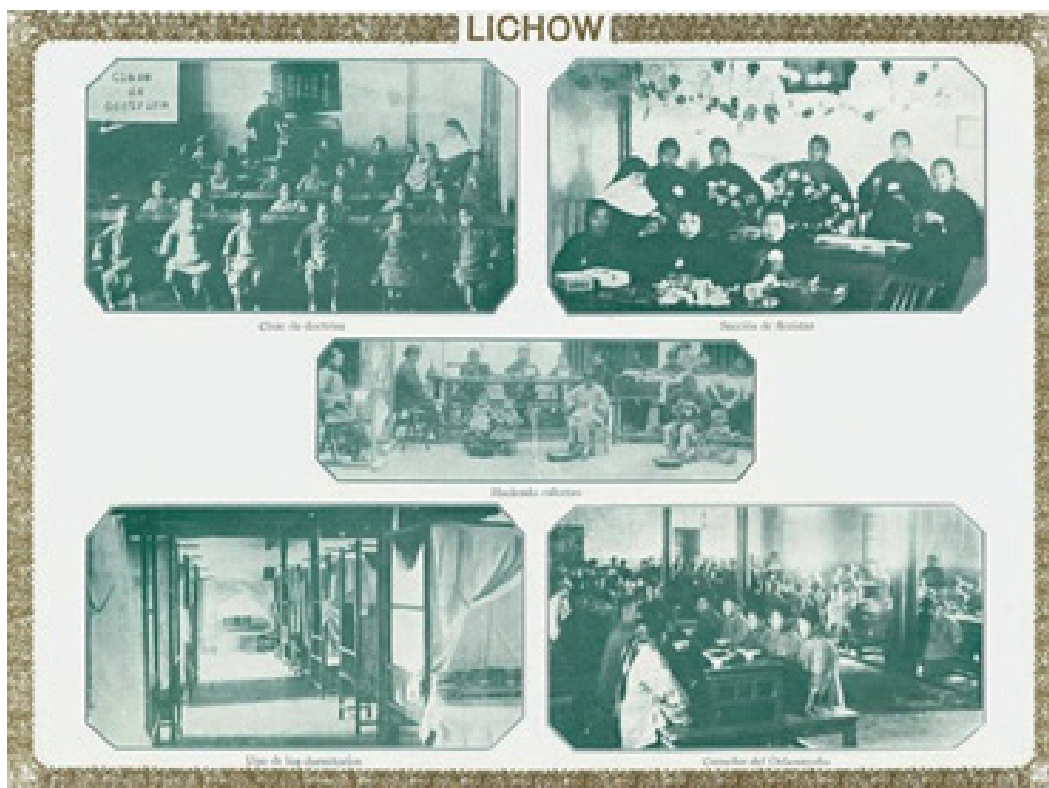


Fig. 3. Photo of the activities in the Lixian orphanage (from *Fotografías de las Actividades en el Orfanato de Lixian*).



Fig. 4. Photos of the activities in the Lixian orphanage (from Misioneros repartiendo arroz entre los hambrientos).



Fig. 5. In 1926, Passionists and the Sisters of Charity provided famine relief in Hunan province. (from The Historic Passionist Relationship with China).



Fig. 6. In the Catholic Charity Sisters compound, Chenzhou, Hunan (from The Passionist China Collection Photo Archive).

When faced with disasters such as wind, flood, fire or drought, there are hundreds of victims. At this time, the Catholic Church will provide emergency relief, distribute relief supplies, and provide shelter, nursing and psychological care. Missionary Theophane Maguire has raised funds in the United States and preached and rescued poor children in Hunan [Kuo, 2016]. Especially during the war-torn period, the Catholic Church alleviated the pressure brought by the war on the normal operation of the local society by opening refugee shelters, refugee hospitals, and refugee schools in Hunan [Xiang, 2006]. The Catholic Church has opened refugee shelters, refugee hospitals, refugee schools, etc. in Changsha, Hengyang, Xiangyin, Yuanling and other places, and the Church is responsible for the food, lodging and medical treatment of refugees, and the victims can receive free assistance and children can also attend school for free. Catholic relief activities in Hunan are not limited to material assistance, but also provide spiritual, legal and other assistance. For those who are capable, the church will try to find a livelihood for them.

4. Contemporary Revelations of Catholic Philanthropy

4.1 Promote the concept of public welfare and charity culture

Religion provides varying degrees of “social glue” that binds society and culture together [Clarke, Byrne, 1993]. Religion is not only the patron saint of the spirit, but also the disseminator of the culture of charity and the guardian of civilization. Religion has a tradition of doing charity throughout history. This is both a religious tradition worth inheriting and an important part of the charity. The Catholic Church carried out the relief of the Salesian in Hunan Province, China, which is an important part of the relief work in modern Hunan. Although the number of people in various relief is limited due to insufficient funds, but it makes up for the lack of government relief. With its spirit of hard-working and self-denial, church members have participated in emergency relief many times, or directly participated in social welfare work, or funded volunteer organizations to provide social relief services, passing on the religious concept of saving the world and helping the poor. In the future, this philanthropic culture should continue to be carried forward.

4.2 Innovate forms of aid, expanding the endogenous force for the development

In contemporary times, how religious organizations can maintain their independence in a transformed society and find their own place without becoming vassals of power and victims of genre is a prominent issue today. It is that religious circles shall be actively supported and encouraged to engage in public interest charitable activities and regulate and manage them in accordance with law, guiding the healthy and orderly development of religious circles' public interest charitable activities, giving full play to the positive role of religious circles and religious believers in promoting economic development, social harmony, and cultural prosperity. In the future, the Catholic Church in Hunan Province and China should find out the positioning of special projects in poverty alleviation, disaster relief, disability assistance, elderly care, education support, free clinics, environmental protection, and improvement of public facilities, and build a platform and provide conditions for different members of society to participate in charity through the implementation of special public welfare charity projects. Using online donations, charity consumption, charity performances, charity auctions, charity sales, charity exhibitions and other new donation channels, it will dedicate love and attract more charitable resources to participate in charity.

4.3 Strengthen cooperation and exchanges

Religious charity itself is a kind of cultural exchange, and Catholic charity in Hunan promotes local cultural exchanges between China and foreign countries. Religious charitable organizations should conform to and integrate into the trend of the times, and actively carry out exchanges and communication with other social organizations. In the context of globalization, Catholic charitable organizations in Hunan Province should adapt to the objective needs of international political, economic, environmental changes and international cooperation and exchanges, and promote the international exchanges and cooperation of public interest charitable organizations. China's Catholic Church should also provide cross-border, cross-ethnic, cross-cultural and cross-religious international public welfare and charity services to countries and regions in need.

5. Conclusion

Actively participating in charity practice has always been an important way for religions to participate in social services and promote social harmony. Whether in the past or in the present, religion as a culture has influenced the moral system of society, and the social responsibility of advocating religion has transcended the commonality of the times. Religious research and governance should strengthen thinking about social positioning, and promote it to play an active role in social charity and welfare. Traditional Chinese disaster relief is mainly based on the state and the family, with scattered merchants and gentry relief. The mutual aid and relief established by the Catholic Church with faith as a bond is different from the social security system linked by blood and geography. The religious charity activities of the Catholic Church in Hunan in modern times have introduced western philanthropic ideas and systems, which have promoted the transformation and development of Hunan charity to a certain extent and have played a role in promoting the modernization of Hunan society.

Although the Catholic Church carried out various medical and Salesian charity activities in Hunan with the purpose of opening up the situation of missionary work in Hunan. However, it is undeniable that the Catholic charity in Hunan has made up for the lack of government relief and has an important impact on the development of philanthropy and social services in Hunan. Attention should be paid to the role of Catholic philanthropy in the process of social development in modern Hunan, and the previous view that religion was simply regarded as a certain socio-political force should be changed, and it should be regarded as an active and promising social organization in society.

Библиографический список

1. Clarke, P. Sociological Theories of Religion. Religion Defined and Explained / P. Clarke, P. Byrne. – Palgrave Macmillan, London, 1993. – P. 148–172.
2. Compiled by Hunan Provincial Local History Compilation Committee. Hunan Provincial Chronicle Religious History. – Changsha: Hunan People's Publishing House, 1999.
3. Fotografías de las Actividades en el Orfanato de Lixian [Photos of the activities in the Lixian orphanage] [Электронный ресурс] // Archivo China España 1800–1950. – URL: <http://ace.uoc.edu/items/show/243> (дата обращения 10.10.2022).
4. Gu, Changsheng. Missionaries and Modern China / Gu Changsheng. – Shanghai: Shanghai People's Press, 2013. – 456 p.
5. He, Rong. Philanthropic relief activities of Western missionaries in Xinjiang in modern times / He Rong // Xinjiang Social Sciences. – 2009. – Vol. 06. – P. 120–126, 140.
6. In the Sisters compound, Shenchow; Sisters of St. Joseph (black veil white front), Sisters of Charity (square shaped headgear), Chinese children, adult, Chenzhou, Bishop O'Gara (center), Fr. Paul Ubinger, C.P. (left), 1930s; The Passionist China Collection Photo Archive [Электронный ресурс] // University of Michigan Library Digital Collections. – URL: Available at <https://quod.lib.umich.edu/t/topic/x-7977573.0004.209-0000005/7977573.0004.209-0000005> (дата обращения 10.10.2022).
7. Kuo, M. China through the Magic Lantern: Passionist Father Theophane Maguire and American Catholic Missionary Images of China in the Early Twentieth Century [Электронный ресурс] / M. Kuo // U.S. Catholic Historian. – 2006. – Vol. 02. – P. 342, 27–42. – URL: <http://www.jstor.org/stable/26156343> (дата обращения 10.10.2022).
8. LIFE May 13, 1946 [Электронный ресурс]. – URL: <https://books.google.com/books?id=81QEAAAAMBAJ&pg=PA32&lpg=PA32&dq=hengyang+catholic+relief&source=bl&ots=PmnWV7hQB1&sig=ACfU3U1EatDtuHmDsrRuLcvyW6a7dKiM-CA&hl=en&sa=X&ved=2ahUKewjm1ISoltX6AhUBdXAKHXgaC0k4bhDoAXoECBgQA-w#v=onepage&q=hengyang%20catholic%20relief&f=false> (дата обращения 10.10.2022).
9. Little, W. Introduction to sociology-2nd Canadian edition / W. Little, R. McGivern, N., Kerins. – BC Campus; 2016. – 972 p.
10. Liu Fang. The diffusion and development of Catholic in Hu-guang Province during the Ming and Qing dynasties (1st edition. ed.) / Liu Fang. – Beijing: China Social Sciences Press. – 2017.
11. Luo Hua. Missionary Missionary of the Church in Modern Hunan / Luo Hua // Anhui Literature. – 2016. – Vol. 07. – P. 159–160.
12. Misioneros repartiendo arroz entre los hambrientos [Photos of the activities in the Lixian orphanage] [Электронный ресурс] // Archivo China España 1800–1950. – URL: <http://ace.uoc.edu/items/show/239> (дата обращения 10.10.2022).

13. Ren Yunlan. Missionaries and the Modernization of China's Relief Concept / Ren Yunlan // Theory and Modernization. – No. 02. – P. 121–124.
14. Shang Haili. A Brief History of the Catholic Diocese of Hunan / Shang Haili // Chinese Catholic Church. – 2016. – Vol. 06. – P. 54–59.
15. Shen Bailu. Modern Religious Philanthropy Implemented in Practice: Religious Charities in Shanghai from 1921 to 1937 as the research object / Shen Bailu // Today Media.– 2009. – Vol. 02. – P. 49–5.
16. Teng Lanhua. A Review of Philanthropy in Western Religions in Modern Guangxi / Teng Lanhua, Liang Gangyi // Journal of Guangxi Institute of Education. – 2000. – Vol. 03. – P. 94–98.
17. The Historic Passionist Relationship with China [Электронный ресурс]. – URL: <https://thepassionists.org/passionists/history/the-historic-passionist-relationship-with-china> (дата обращения 10.10.2022).
18. Wang Juan. A Brief Discussion on the Religious Power of Western Philanthropy in Modern Beijing / Wang Juan // Journal of Xinyang Normal University (Philosophy and Social Sciences Edition). – 2009. – Vol. 04. – P. 149–152.
19. Xiang Changshu. “How the City of Iron Gates” was Forged: An Analysis of the Reasons for the Slow Spread of Christianity in Hunan in the Late Qing Dynasty / Xiang Changshu // Journal of Hunan Agricultural University (Social Science Edition). – 2006. – Vol.05. – P. 79–82.
20. Xiang Changshu. The Church's Charitable Relief to the Battlefield: A Case Study of the Hunan Region during the Republic of China / Xiang Changshu // Hunan First Normal Journal. – 2006. – Vol. 02. – P. 19–22.
21. Your Yuanling Catholic Hospital; The Passionist China Collection Photo Archive [Электронный ресурс] // University of Michigan Library Digital Collections. – URL: <https://quod.lib.umich.edu/t/topic/x-7977573.0004.209-00000010/7977573.0004.209-00000010> (дата обращения 10.10.2022).
22. Zhang Xianqing. Intercultural Contact: Christianity and Modern Chinese and Western Dialogue / Zhang Xianqing. – Beijing: China Social Sciences Press, 2016.
23. Zhou Qiuguang. On Church Education in Modern Hunan: (eds.) / Zhou Qiuguang, Xiang Changshu // Proceedings to commemorate the 20th anniversary of the founding of “Research on the History of Education” – Research on the History of Chinese and Foreign Educational Exchange (including study abroad education, church education, etc.). – Beijing. – 2009. – P. 140–146.
24. Zhuo Xinping. Religious Charity and Social Development / Zhuo Xinping, Zheng Xiaojun. – China Social Sciences Press, 2015.
25. Zuckerman, P. Invitation to the Sociology of Religion / P. Zuckerman, Cao Yikun trans. – Beijing: Peking University Press, 2012. – 156 p.

Текст поступил в редакцию 10.12.2022.

Принят к печати 13.02.2023.

Опубликован 29.06.2023.

References

1. Clarke Peter B., Byrne P. Sociological Theories of Religion. *Religion Defined and Explained*. London: Palgrave Macmillan, 1993, pp. 148–172.
2. Compiled by Hunan Provincial Local History Compilation Committee. *Hunan Provincial Chronicle Religious History*. Changsha: Hunan People's Publishing House, 1999.
3. *Fotografías de las Actividades en el Orfanato de Lixian* [Photos of the activities in the Lixian orphanage]. Archivo China España 1800–1950. Available at <http://ace.uoc.edu/items/show/243> (accessed on October 10, 2022) (in Spanish).
4. Gu Changsheng. *Missionaries and Modern China*. Shanghai: Shanghai People's Press, 2013 (in Chinese).
5. He Rong. Philanthropic relief activities of Western missionaries in Xinjiang in modern times. *Xinjiang Social Sciences*. 2009, vol. 06, pp. 120–126+140 (in Chinese).
6. In the Sisters compound, Shenchow; Sisters of St. Joseph (black veil white front), Sisters of Charity (square shaped headgear), Chinese children, adult, Chenzhou, Bishop O'Gara (center), Fr. Paul Ubinger, C.P. (left), 1930s. *The Passionist China Collection Photo Archive*. University of Michigan Library Digital Collections. Available at: <https://quod.lib.umich.edu/t/topic/x-7977573.0004.209-00000005/7977573.0004.209-00000005> (accessed on October 10, 2022).
7. Kuo, M. China through the Magic Lantern: Passionist Father Theophane Maguire and American Catholic Missionary Images of China in the Early Twentieth Century. *U.S. Catholic Historian*. 2006, vol. 02, pp. 342, 27–42. Available at: <http://www.jstor.org/stable/26156343> (accessed on October 10, 2022).
8. *LIFE May 13, 1946*. Available at: <https://books.google.com/books?id=81QEAAAAMBA-J&pg=PA32&lpg=PA32&dq=hengyang+catholic+relief&source=bl&ots=PmnWV7hQB1&sig=ACfU->

3U1EatDtuHmDsrRuLcvyW6a7dKiMCA&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwjm1ISoltX6AhUBdXAKHX-gaC0k4bhDoAXoECBgQAw#v=onepage&q=hengyang%20catholic%20relief&f=false (accessed on October 10, 2022).

9. Little W., McGivern R., Kerins N. *Introduction to sociology*. 2nd Canadian edition. BC Campus, 2016.

10. Liu Fang. *The diffusion and development of Catholic in Hu-guang Province during the Ming and Qing dynasties (1st edition. ed.)*. Beijing: China Social Sciences Press (in Chinese).

11. Luo Hua. Missionary Missionary of the Church in Modern Hunan. *Anhui Literature*. 2016, vol. 07, pp. 159–160 (in Chinese).

12. *Misioneros repartiendo arroz entre los hambrientos* [Photos of the activities in the Lixian orphanage]. Archivo China España 1800–1950. Available at: <http://ace.uoc.edu/items/show/239> (accessed on October 10, 2022) (in Spanish).

13. Ren Yunlan. Missionaries and the Modernization of China's Relief Concept. *Theory and Modernization*. № 02, pp. 121–124 (in Chinese).

14. Shang Haili. A Brief History of the Catholic Diocese of Hunan. *Chinese Catholic Church*. 2016, vol. 06, pp. 54–59 (in Chinese).

15. Shen Bailu. Modern Religious Philanthropy Implemented in Practice: Religious Charities in Shanghai from 1921 to 1937 as the research object. *Today Media*. 2009, vol. 02, pp. 49–52 (in Chinese).

16. Teng Lanhua, Liang Gangyi. A Review of Philanthropy in Western Religions in Modern Guangxi. *Journal of Guangxi Institute of Education*. 2000, vol. 03, pp. 94–98 (in Chinese).

17. *The Historic Passionist Relationship with China*. Available at: <https://thepassionists.org/passionists/history/the-historic-passionist-relationship-with-china> (accessed on October 10, 2022).

18. Wang Juan. A Brief Discussion on the Religious Power of Western Philanthropy in Modern Beijing. *Journal of Xinyang Normal University (Philosophy and Social Sciences Edition)*. 2009, vol. 04, pp. 149–152 (in Chinese).

19. Xiang Changshu. “How the City of Iron Gates” was Forged: An Analysis of the Reasons for the Slow Spread of Christianity in Hunan in the Late Qing Dynasty. *Journal of Hunan Agricultural University (Social Science Edition)*. 2006, vol. 05, pp. 79–82 (in Chinese).

20. Xiang Changshu. The Church's Charitable Relief to the Battlefield: A Case Study of the Hunan Region during the Republic of China. *Hunan First Normal Journal*. 2006, vol. 02, pp. 19–22 (in Chinese).

21. Your Yuanling Catholic Hospital; The Passionist China Collection Photo Archive. *University of Michigan Library Digital Collections*. Available at: <https://quod.lib.umich.edu/t/topic/x-7977573.0004.209-00000010/7977573.0004.209-00000010> (accessed on October 10, 2022).

22. Zhang Xianqing. *Intercultural Contact: Christianity and Modern Chinese and Western Dialogue*. Beijing: China Social Sciences Press, 2016 (in Chinese).

23. Zhou Qiuguang, Xiang Changshui (eds.). On Church Education in Modern Hunan. *Proceedings to commemorate the 20th anniversary of the founding of “Research on the History of Education” – Research on the History of Chinese and Foreign Educational Exchange (including study abroad education, church education, etc.)*. Beijing, 2009, pp. 140–146 (in Chinese).

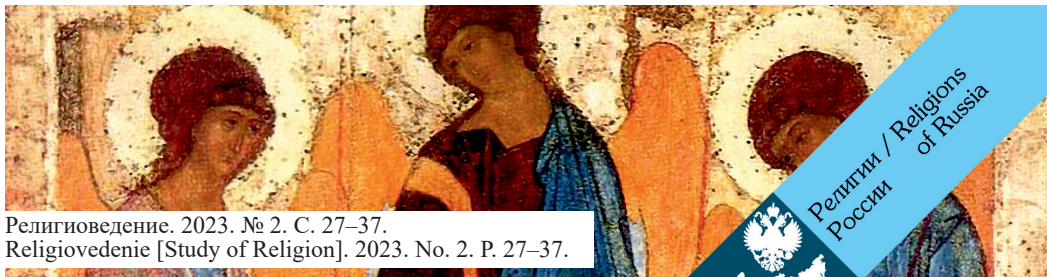
24. Zhuo Xiping, Zheng Xiaojun. *Religious Charity and Social Development*. Beijing: China Social Sciences Press, 2015 (in Chinese).

25. Zuckerman P. *Invitation to the Sociology of Religion*. Transl. by Phil Zuckerman, Cao Yikun. Beijing: Peking University Press, 2012 (in Chinese).

Submitted for publication: December 10, 2022.

Accepted for publication: February 13, 2023.

Published: June 29, 2023.



Религиоведение. 2023. № 2. С. 27–37.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 2. P. 27–37.

DOI: 10.22250/20728662_2023_2_27

Попова О.Д.

*Рязанский государственный университет им. С.А. Есенина
390000, Россия, г. Рязань, ул. Свободы 46
od-popova@mail.ru*

Учительская корпорация преподавателей духовной семинарии: источники и пути воссоздания коллективного портрета (на материалах Пермской духовной семинарии)

Аннотация. В статье исследуется образ преподавательской корпорации духовной семинарии на примере преподавателей Пермской духовной семинарии. Деятельность корпорации рассматривается в контексте общественного положения духовных семинарий на рубеже XIX–XX веков. Цель исследования – показать источниковедческий потенциал документов для восстановления образа преподавательской корпорации, с тем чтобы проследить, какое влияние преподаватели оказывали на учеников. Данная проблема ещё не рассматривалась в научной литературе. Актуальность вопроса обусловлена необходимостью осознания факторов, которые влияли на протестное движение семинаристов на рубеже XIX–XX веков, а также того, какую роль играли педагоги в жизни учеников. В статье рассмотрен механизм работы с документами, отражающими историю преподавательской корпорации Пермской духовной семинарии. Сложность данного вопроса состоит в том, что изучение работы преподавателей, их методики и влияния на учеников требует привлечения разнообразных источников. Основными источниками данной статьи являются мемуары воспитанников Пермской духовной семинарии, материалы Учебного комитета, адрес-календари. Ученики в своих мемуарах очень ярко и образно рассказывали о деятельности учителей. Однако сложность работы с данными материалами состоит в том, что мемуары порою бывают субъективны, а сведения, которыми оперируют их авторы – неточны. Проведённое исследование демонстрирует специфику каждого документа как исторического источника, показывает, что комплексный анализ документов позволяет преодолеть субъективность мемуаров, неточность изложенных сведений. На основе анализа комплекса документов Пермской духовной семинарии автор приходит к выводу, что преподаватели на рубеже веков не являлись монолитной силой. В условиях общественного подъёма поиск своего места в жизни занимал не только учащихся, но и обучающихся. Замкнутая сословная структура общества создавала ощущение бесперспективности существования, чувство социальной незащищённости. Это ощущение вырабатывало различные ответные реакции и жизненные позиции среди преподавателей, которые нередко сказывалась на учениках. Члены преподавательской корпорации очень по-разному относились к власти, некоторые из них пополняли ряды оппозиционных сил, расшатывая систему изнутри.



Ключевые слова: духовные семинарии, протестное движение, учительская корпорация, мемуары, исторический источник

Olga D. Popova

*Ryazan State University n.a. S.A. Yesenin
46 Svobody str., Ryazan, 390000, Russia
od-popova@mail.ru*

Seminary Teachers' Corporation: Recreating a Team Portrait (Based on the Documents of the Perm Theological Seminary)

Abstract. The article treats documents related to the teachers of the Perm Theological Seminary. It investigates seminary teachers' corporations and analyzes the Perm Theological Seminary against the background of other seminaries at the turn of the 19th – 20th centuries. The aim of the research is to highlight the importance of original documents as a rich source of information for researchers engaged in the investigation of the influence seminary teachers had on their students. The relevance of this previously uninvestigated issue consists in the fact that it is essential to recognize factors accounting for seminary students' rebellious mood at the turn of the 19th – 20th centuries. It is also essential to understand the role teachers played in their students' lives. The article treats the mechanism of working with documents relating to the history of the teachers' corporation of the Perm Theological Seminary. It is a complicated task, for in order to investigate teaching methods and

teachers' influence on their students, one should analyze various sources. The article mainly relies on memoirs written by seminarians of the Perm Theological Seminary, proceedings of the Academic Committee, guides. Students' memoirs contain a lot of bright and vivid descriptions of their teachers' work. However, the fact that memoirs are often subjective and the information they contain may be misleading makes it really difficult to work with this source of information. The article underlines the specific character of each document as a historical source, it highlights that complex analysis of documentary sources enables a researcher to overcome subjectivity and ambiguity of memoirs. A complex analysis of documents of the Perm Theological Seminary enables the author to conclude that at the turn of the 19th – 20th centuries, when social activity was relatively high, both teachers and students were avidly searching for their place in life. Rigid social stratification enhanced the feeling of social insecurity and stagnation, which resulted in teachers' social standing and had an impact on their students as well. Members of the teachers' corporation had different views on the government, some joined the opposition destroying the system from within.

Key words: theological seminaries, protest movement, teachers' corporation, memoirs, historical source

Духовные семинарии на рубеже XIX – начала XX века играли существенную роль в жизни общества, особенно в жизни русской провинции, где учебные заведения порой аккумулировали в себе все значимые общественные события. В этот период стремительная перестройка общественного уклада вызвала различные процессы: ломка традиционной сословной структуры, развитие различных социальных институтов, при этом нарастающий водоворот протестных движений втягивал в себя всё больше и больше участников. Представляется, что для понимания социальных процессов, в которой немалую роль играли духовно-учебные заведения необходимо понимать значение корпорации учащихся и учащихся, а также то, какое место они занимали по отношению к друг другу. Роль семинаристов в общественной жизни сегодня очень часто осмысливается через понимание целей образования и его содержания, особенностей повседневной жизни учащихся, специфики протестного движения учащихся.

В меньшей степени показаны особенность функционирования учительской корпорации, её настроения, влияние на своих подопечных. Понимание этого вопроса во многом позволит лучше осознать проблемы, которые приходилось решать духовной школе на рубеже веков. Опыты, связанные с описанием коллективного портрета учительской корпорации в современной литературе, встречаются очень редко и в основном носят поверхностный и описательный характер. В частности, в качестве примера можно привести обращение к описанию учительской корпорации Белгородской семинарии, которое построено на изложении основных биографических данных преподавателей семинарии [Протоиерей, 2017, 23–41].

Формальный состав преподавательской корпорации возможно установить по Уставу духовных семинарий, в котором определялся штат данных учреждений. С соответствием с Уставом 1884 года штат одноклассной духовной семинарии состоял из ректора, инспектора, помощника инспектора, учителей: 1) священного писания и библейской истории, 2) основного, догматического, нравственного и сравнительного богословия, 3) гомилетики и практического руководства для пастырей, 4) церковной истории, 5) гражданской истории, 6) словесности и истории Русской литературы, 7) логики, психологии и философии, 8) алгебры, геометрии, пасхалии и физики, 9) греческого языка, 10) латинского языка, 11) французского, 12) немецкого, 13) еврейского, 14) церковного пения [ПСЗ Собрание 3. Т. 4 (1884): штаты и табели. С. 253]. Непосредственно пофамильный список отражался в адрес-календарях, а также в отчётах учебных заведений. Отчёты, представляемые в Учебный комитет, включают в себя пофамильный список преподавателей, а также фиксируют передвижения по службе, перемену мест работы. Например, отчёт Одесской духовной семинарии за 1873/1874 год так фиксировал изменения в личном составе: «Учитель греческого языка студент семинарии Василий Левицкий, но в начале учебного года он оставил училище и на место учителя греческого был определён студент семинарии Николай Величков, ему были переданы 2 и 3 классы, а также возложены обязанности надзирателя и репетитора» [РГИА. Ф. 802. Оп. 9. Отчёты. Разд.-1. Д. 103. Л. 281 об.].

Такие данные являются бесценными для восстановления или подтверждения факта работы конкретного человека в конкретном учебном заведении. Не мень-

шей ценностью в этом плане обладают некрологи. Однако для понимания роли учительской корпорации в функционировании семинарий как социального института необходимо выйти за рамки официальных биографических данных, показать взаимодействие учителей с учениками, особенности их педагогической деятельности. Представляется важным проследить, какие источники могут быть полезными для конструирования коллективного портрета преподавателей, определить роль каждого вида документов в таком познании.

Большим потенциалом обладают мемуары семинаристов. Их использование позволяет познакомиться с особенностями учебного процесса, образами преподавателей, а также получить сведения, которые выходят за рамки официальных источников информации. Как правило, воспоминания учеников изобилуют описаниями людей, работавших в духовных семинариях – учащих и начальствующих. Следует отметить, что мемуары учеников – это довольно редко встречающийся вид источника, за перо авторы подобных текстов брались добровольно, тем более никто не обязывал их передавать свои произведения в архив. Поиск источников личного происхождения – это отдельная задача исследователя, обнаружение же подобных документов – редкая удача. Особенным везением считается обнаружение целого комплекса мемуарных текстов об одном учебном заведении, т.к. такие находки позволяют увидеть функционирование конкретной семинарии через призму разноstonных отзывов [Корнилова, 2012, 67–69].

Обращение к образу преподавательской корпорации Пермской семинарии в настоящей статье неслучайно, поскольку по истории данного учебного заведения сохранились два текста мемуаров за авторством двух семинаристов. Один из них был обнаружен в отделе рукописи Российской национальной библиотеки. Это рукопись, принадлежащая бывшему ученику Пермской духовной семинарии Владимиру Александровичу Яхонтову, который учился в семинарии в конце XIX века – с 1886 по 1889 годы [ОР РНБ. Ф. 1000. Оп. 7. Д. 107].

Второй корпус воспоминаний принадлежит Василию Алексеевичу Игнатьеву, который учился в Пермской семинарии немногим позже – в 1902–1909 годах. Его мемуары хранились в составе «Коллекции документов деятелей культуры, науки и техники и других лиц, собранная уральским писателем-краеведом В.П. Бирюковым». В 2017–2018 годах Государственный архив Пермского края осуществил публикацию текста воспоминаний Игнатьева [Игнатьев, 2017–2018].

Одновременно необходимо помнить, что особенностью мемуаров как исторического источника являются субъективность, определённое искажение фактов в силу забывчивости автора, предвзятость в силу разного жизненного опыта и жизненных убеждений. При этом необходимо учитывать, в каких условиях писались эти тексты, что побуждало авторов обратиться к воспоминаниям о своей юности.

Интересно, что и Яхонтов, и Игнатьев взялись за перо уже на склоне лет. Владимир Яхонтов приступил к написанию своих мемуаров в 70-м летнем возрасте – в предвоенные годы и первые годы Великой Отечественной войны. Его мемуары подробно рассказывают о разных сторонах жизни: учёба в училище, потом в семинарии, время, проведённое на каникулах дома, попытки собственной реализации за стенами семинарии. Таким образом, семинарская тема выступает в данном случае как часть биографии автора.

В.И. Игнатьев также взялся за перо в последние годы своей жизни, но в его случае это уже 1950–1960-е гг. Безусловно этот факт мог существенно повлиять на содержание описываемых событий, на точность изложения фактов и, самое главное, на трактовку событий.

При анализе текста следует учитывать, что оба автора впоследствии не связали свою жизнь со священническим саном, а посвятили жизнь педагогической деятельности. Это сказалось на трактовке излагаемых событий. Отказ от карьеры священнослужителя был для обоих авторов добровольным выбором. Оба они поступили в семинарию в силу семейных обстоятельств. Владимир Яхонтов являлся сиротой и имел право на бесплатное содержание в духовном училище и духовной семинарии. Однако курса он не окончил и был отчислен из семинарии с формальной пометкой «за неуспешность». Хотя из его воспоминаний следует, что истинная

причина состояла в увлечении автора передовыми идеями общественной мысли [ОР РНБ. Ф. 1000 Оп. 7. Д. 107. Л. 530].

Василий Игнатъев также был сыном бедного священника – и обучение в семинарии давало ему возможность получить содержание в семинарской бурсе. После завершения курса семинарии он продолжил обучение в Казанской духовной академии, а затем занимался преподавательской деятельностью в различных учебных заведениях, в том числе в своей родной семинарии. Он также продолжал преподавать уже после Октябрьской революции.

Для составления коллективного портрета большое значение имеет учёт исторических условий. Конец XIX века – это период, когда духовные семинарии в полную силу испытали на себе эпоху контрреформ Александра III. В 1884 году был принят новый устав духовных семинарий, в соответствии с которым ученики, закончившие 4-й общеобразовательный класс, лишались права поступать в университет (как предписывал устав 1867 года). Жёсткий и замкнутый мир бурсы порой стимулировал интерес семинаристов к общественным и протестным движениям, чтению произведений передовой общественной мысли, некоторые из них пополняли ряды революционных кружков. Хотя анализ протестных движений ярко свидетельствует, что воспитанники духовных семинарий в целом были далеки от революционного движения и волнения в семинарии в основном были связаны с решением внутренних проблем [Попова, Попова, 2017, 44–45; Прахт, 2012, 135].

Опыт изучения воспоминаний Пермских семинаристов позволяет наметить методику воссоздания коллективного портрета учительской корпорации через призму воспоминаний и возможные способы заполнения неизбежных лакун.

Существенную роль могут сыграть документы Учебного Комитета Св. Синода, в частности, материалы ревизий, которые регулярно проводились чиновниками Учебного комитета. Часть сведений в таких отчётах обладает безусловной объективностью. Это данные, касающиеся истории учебного заведения, описание здания, личные данные преподавательского состава, состав учащихся. Схема отчёта ревизора была стандартной и определялась должностными инструкциями. Это позволяет исследователю более чётко понимать, какие факты и данные можно встретить в материалах ревизий – и что можно в них искать.

Обязательным пунктом отчёта являлся раздел, в котором ревизор отмечал результаты посещений уроков и составлял характеристику на учителей и методику их преподавания. Например, о преподавателе литургии в Пермской духовной семинарии ревизор в 1908 году оставил следующую запись: «кандидат казанской духовной академии выпуска 1904 года Н. Знамировский (на службе с 16 сентября 1904 года, этот преподаватель хоть и светского происхождения (сын чиновника пермской епархии), но преданный интересам церкви и благотворно влияющий на воспитанников в смысле возбуждения в них пастырского настроения» [РГИА. Ф. 802. Оп. 10 (1908) Д. 224. Л. 13–14об.]. Здесь обращает на себя внимание тот факт, что ревизор оценивает преподавателя как члена корпорации именно по сословному признаку. Для него выходец не из духовного сословия – по умолчанию чуждое лицо в преподавательской корпорации духовной семинарии. И в данном случае Н. Знамировский для ревизора – это счастливое исключение.

Работа с документами ревизий Воронежских, Орловских, Рязанских, Пермских, Костромских духовно-учебных заведений позволила прийти к выводу, что оценка отдельных событий чиновником Св. Синода, оценка работы преподавателей и руководства семинарии зависела от исторической ситуации, а также – от личного настроения ревизора [Попова, 2018]. Как правило, стандартная ревизия проводилась раз в несколько лет, хотя точную периодичность выделить трудно. Обычно в отчётах ревизий конца XIX века проблемные моменты внутренней жизни семинарии ревизором сглаживались. Само начальство не желало обострять обстановку и выносить сор из избы. В начале XX века, когда духовные семинарии начали сотрясать брожения и волнения, назначалась внеочередная ревизия по факту беспорядков. В таких отчётах проблемы духовной школы отражались более рельефно. По истории пермской духовной семинарии за годы, которые охватывают период, отражённый в этих мемуарах, состоялось шесть ревизий Пермской духовной семинарии, которые

проводились в разные годы во второй половине XIX и начале XX веков. Ревизия по факту беспорядков в Пермской духовной семинарии проводилась в 1902 году [РГИА. Ф. 802. Оп. 10 (1902). Д. 9]. А затем волнения и брожения в духовной школе стали настолько обыденным делом, что данный факт перестал отражаться в заголовках отчётов как что-то из ряда вон выходящее – и факты нарушения воспитанниками дисциплины и норм религиозного поведения, недостатки в работе преподавательского состава уже излагались как обычные рутинные события. Представляется, что это говорит не о росте объективности ревизоров, а о том, что проблемы духовной школы стали настолько острыми, что Учебный комитет был вынужден признавать наличие проблемы и мучительно искать пути её решения. В революционные годы (1905–1907) проверки вообще не проводились, ревизор доехал до Пермской семинарии только в 1908 году.

В мемуарах Яхонтова и Игнатъева встречаются образы ректоров В.И. Лепешинского и К.М. Добронравова. Яхонтов весьма кратко характеризует В.И. Лепешинского как ректора, который был очень далёк от самих воспитанников, не знал их имена и фамилии, и который для них «никогда ничего не делал, ни добра, ни зла» [ОР РНБ. Ф. 1000 Оп. 7. Д. 107. Л. 387.]. По свидетельству Игнатъева К.М., Добронравов производил на учащихся сильное впечатление – как громовержец Зевс, как человек огромного самомнения, но именно этим он в первую очередь запомнился ученикам, а не ролью руководителя и наставника [Игнатъев, 2017, 83].

Как свидетельствуют оба автора, гораздо большее значение в жизни семинаристов играли инспекторы и их помощники. Именно они контактировали непосредственно с учащимися и именно на них лежала организация внутренней жизни семинарии, поддержание дисциплины и соблюдение внутреннего распорядка. Яхонтов обрисовал в своих воспоминаниях деятельность инспекторов Н.Н. Ливанова, З. М. Благодравова и П.С. Потоцкого. Игнатъев, который учился позже, свой отзыв о Потоцком составил со слов старших товарищей и более подробно описал деятельность Александра Павловича Миролубова. Сопоставление обоих текстов позволяет воссоздать совершенно различные подходы в работе с учениками инспекторов П.С. Потоцкого и А.П. Миролубова.

Оба автора описали Потоцкого как очень злого и мстительного человека, который не умел найти общего языка с семинаристами, а его основным методом работы с воспитанниками было шпионство. Как отмечает Яхонтов, для Потоцкого служба в семинарии была этапом карьерного роста, он приехал туда с настроением подавить смуту. Также в неблагонадёжности он подозревал и своих коллег – преподавателей. Среди учеников семинарии он получил кличку «Крыса»: «Это не был крупный матёрый зверь, а правда, очень зловердный и очень вонючий, и наглый, но маленький злобный зверёк» [ОР РНБ. Ф. 1000 Оп. 7. Д. 107. Л. 392].

Отчёты ревизоров свидетельствуют, что первоначально методы работы Потоцкого вполне устраивали Учебный комитет и его даже предлагали представить к награде [РГИА. Ф. 802. Оп. 10 (1899). Д. 30. Л. 24]. В 1899 году ревизор писал о его деятельности в должности инспектора так: «Инспектор Потоцкий – человек энергичный, настойчивый и твёрдый. Ему семинария обязана многим» [РГИА. Ф. 802. Оп. 10 (1899). Д. 30. Л. 24]. Недостатки в его работе ревизоры увидели уже тогда, когда в семинарии начались волнения, которые уже не могли ускользнуть от внимания начальства. Так, в отчёте за 1903 год Статский советник Савитский отмечал: «Недовольство П.С. Потоцким как инспектором явилось, по словам учеников, следствием его грубости, несправедливости к ученикам и, наконец, открывшегося шпионства среди учеников. “П.С.”, говорили ученики, не признаёт личности, не выслушивает объяснений, не верит оправданиям, человек грубый, жестокий, кричит на учеников, топает ногами, машет рукой, на оправдание одного ученика крикнул: “врѣшь ты, подлец”» [РГИА. Ф. 802. Оп. 10 (1903) д. 44. Л. 61об]. Одновременно свидетельством помощника инспектора семинарии Ивана Сахорова демонстрирует, что Потоцкий сам очень боялся своих воспитанников и его грубое поведение было следствием неумелости, а не внутренней убеждённости. И. Сахоров приводит в своей служебной записке пример, когда Потоцкий уклонился от присутствия в столовой, чувствуя тревожные настроения учеников [РГИА. Ф. 802. Оп. 10 (1902). Д. 9. Л. 20об].

Свидетельство о том, что Потоцкий в 1902 году в конце концов покинул семинарию, зафиксировано в воспоминаниях Игнатьева [Игнатьев, 2017, 92]. Однако сами авторы воспоминаний точно не указывают конкретных сведений о дальнейшей судьбе инспектора. Недовольство им начальства позволяет предположить, что его могли уволить. Однако к таким радикальным мерам Учебный комитет прибегал очень редко и, как правило, совсем по другой причине – из-за беспробудного пьянства. Работа с документами Учебного комитета показала, что в случае конфликтных ситуаций преподавателей, вызывающих сильное недовольство, переводили в другие учебные заведения. И здесь возникает вопрос: как прояснить данный вопрос? Большую помощь в этом деле могут оказать адрес-календари, в которых указывались все государственные служащие и должностные лица по губерниям. Последовательный просмотр списков всех служащих лиц по духовному ведомству за 1904 год позволил обнаружить фамилию Потоцкого в качестве инспектора Тамбовской духовной семинарии [Адрес-календарь. 1904, 1004].

Его преемник Александр Павлович Миролюбов заслужил гораздо больше уважения среди учеников, и Игнатьев пишет о нём в целом очень учтиво: «для нас П.А. был самым авторитетным человеком». Он нередко встречался со своими воспитанниками, беседовал с ними о литературе, пытался воздействовать на них – словом, даже в самые бурные волнения семинаристов. Именно повествование Игнатьева о Миролюбове позволяет пролить свет на то, как семинария пережила революционные волнения 1905 года и понять, почему ревизия приехала только в 1908 году: пермские семинаристы под влиянием общей революционной волны подали петицию о преобразовании семинарского учебного курса с требованием поступать в университет, а на другой день все ученики были распущены по домам. Таким образом, несмотря на довольно благодатную почву для волнений, пермской семинарии их удалось избежать [Игнатьев, 2017, 96]. Отзывы о деятельности учеников Миролюбова совпадают с оценкой ревизора Учебного комитета: «С самого начала своей инспекторской службы в семинарии с января 1903 года поставил себе задачу путём раскрытия перед учениками Христова учения применительно к их жизненному положению содействовать их внутреннему исправлению и созданию и развитию в них нравственного доброго христианского настроения» [РГИА. Ф. 802. Оп. 10 (1908). Д. 224. Л. 17].

Также, сопоставляя мемуары и характеристики ревизоров, можно получить разнообразную информацию о работе преподавателей. Адрес-календари и материалы ревизий позволяют проверить достоверность излагаемых сведений и выявить ошибки и заблуждения авторов. Сопоставление материалов ревизий и мемуаров Яхонтова показывает, что автор неверно помнит фамилии некоторых преподавателей. В частности, Яхонтов описывает деятельность преподавателя греческого Чемоданова, который преподавал в паре с Петром Андреевичем Мстиславским. При этом описывает деятельность Чемоданова далеко не в лучшем свете: «дело своё он не любил, видимо тяготился им и вёл, как говорится, “спустя рукава”, как-нибудь, лишь бы только поскорее отделаться, как-нибудь провести время» [ОР РНБ. Ф. 1000. Оп. 7. Д. 107. Л. 405]. Однако документы ревизий свидетельствуют о том, что такого преподавателя в штате семинарии не было, вторым преподавателем греческого был Дмитрий Васильевич Гармонин. Сложно сказать – это сознательное изменение фамилии или забывчивость автора. Трудно предположить, что Яхонтов изменил фамилию преподавателя по этическим соображениям, поскольку его коллегу Петра Андреевича Мстиславского, чья работа подтверждается документами ревизии, он описывает в ещё более невыгодном свете. Он не скрывает серьёзного недостатка последнего – склонности к беспробудному пьянству, которое сказывалось на учебном процессе: «В полупьяном состоянии Мстиславский был свиреп, спрашивал всегда тех, в полном незнании которых был уверен, зло издевался над ними, поддерживая в них надежду, что они как-нибудь выплетутся на троечку – и вдруг резко и грубо обрывал эти надежды, торжественно вклеивая им в журнале толстые единицы» [ОР РНБ. Ф. 1000. Оп. 7. Д. 107. Л. 404]. Интересно, что пристрастие к алкоголю совершенно ускользнуло от внимания ревизора, ни в ходе ревизии за 1886 год, ни в 1891 году на этот факт внимания не обращалось. В 1886 году Мстиславский получил весьма

положительную характеристику: «Наставник знающий, серьёзно относящийся к делу. В 3 классе шёл довольно толковый перевод из Демосфена, ученики правильно делали разбор и переводили сознательно» [РГИА. Ф. 802. Оп. 9 (1886). Д. 8. Л. 83]. Но в ревизии за 1898 год упоминается уже другой преподаватель греческого – Понамарев [РГИА. Ф. 802. Оп. 10 (1899). Д. 30. Л. 17об.].

Сопоставление мемуаров Яхонтова и Игнатьева, которые, как уже говорилось выше, учились в разные годы, позволяет выделить тех преподавателей, которые не просто много лет трудились в семинарии, но и стали легендами среди семинаристов. Таким в Пермской духовной семинарии был Фаминский Валерьян Дмитриевич, который 33 года преподавал историю словесности и историю литературы. Бурса окрестила Фаминского шутилой, но остроумной кличкой – «Химера». Эта кличка сохранялась и в начале XX века. Выросло не одно поколение учеников, отчисленных из первого или второго класса семинарии по причине неуспеваемости, которые часто на вопрос, почему они не окончили семинарию, лаконично отвечали: «из-за химеры» [Игнатьев, 2017, 105]. Однако характеристики, даваемые Фаминскому Яхонтовым и Игнатьевым, разнятся. Яхонтов отзываясь о нём как о человеке, который застрял в рамках древней русской литературы, красоту слога видевший только в славянском языке, не ценивший Пушкина и Лермонтова, Державина и Ломоносова ставивший несравненно выше их, требовавший зубрёжки и имевший пристрастие к нелепым старым произведениям литературы [ОР РНБ. Ф. 1000. Оп. 7. Д. 107. Л. 400]. Игнатьев также отмечает требовательность Фаминского и его пристрастие к древним литературным текстам, но в то же время вспоминает о чтении на уроках отрывков из произведений Пушкина, «Ревизора» Гоголя, с уважением отзываясь о том, как просто и доступно преподаватель умел объяснить материал, и отмечает, что написание сочинений при его высокой требовательности позволило ученикам на всю жизнь выработать грамотность и аккуратность в написании письменных работ, что некоторым очень пригодилось при поступлении в высшие учебные заведения [Игнатьев, 2017, 108–109]. Такая разница в оценках обусловлена не только профессиональным ростом преподавателя, но и субъективными факторами. Очевидно, Яхонтову учёба давалась гораздо труднее, чем Игнатьеву.

При этом мемуары могут показать стороны учебного процесса, которых не касался регламент и которые невозможно выявить через призму официальных документов. К таким вопросам относятся порядок учебного процесса, взаимоотношения учеников и учащихся. Анализ мемуаров семинаристов показывает, что традиционно учёба в семинарии середины XIX века была трудна для большинства учащихся. Например, выпускник Воронежской духовной семинарии А.П. Сердобольский, который учился в середине XIX века, отмечает, что геометрию семинаристы практически не понимали и просто зазубривали: «Не было сперва сказано, что значит эти а, в, с в алгебре, к чему ведётся речь о “прямых”, “углах” и т.д. в геометрии, понятно, что и дальнейшее преподавание должно был казаться тёмным лесом. Нужно было заучивать, что $a-b=z$ и пр., но это было заучиванием на подобие того, как попугай заучивает слова человека» [С-к-й [Сердобольский А.П.], 1899, 694]. Причина того – плохие учебники и слабый уровень преподавания. Духовная школа середины XIX века строилась в основном на зубрёжке.

Анализ мемуаров семинаристов, которые учились уже на рубеже XIX–XX веков, показывает, что ряд преподавателей менял методику преподавания, переходил к объяснению материала, и в то же время некоторые преподаватели продолжали основной упор делать на опросе учеников по заданному материалу из учебника. Воспоминания Яхонтова показывают, что учебники по алгебре также оставались малопонятными для учеников, а преподаватель Левиков был не способен объяснить её детям [ОР РНБ. Ф. 1000. Оп. 7. Д. 107. Л. 421]. Преподаватель латинского языка Николай Дмитриевич Маргаритов сводил свои уроки к опросу учеников, причём опрос одного ученика длился до 40 минут, основными баллами у Маргаритова были 1 и 3 [ОР РНБ. Ф. 1000. Оп. 7. Д. 107. Л. 411].

В то же время следует отметить, что Игнатьев в своих характеристиках преподавателей акцент делает не на методике преподавания, а на том, какое впечатление учитель производил на учеников, и одновременно не скрывает, что учащихся очень

интересовали подробности личной жизни преподавателей. Появление какого-либо наставника в театре или встреча в магазине могли стать предметом оживлённого обсуждения всего класса. Например, в очерке, посвящённом Александру Федосеевичу Успенскому – преподавателю раскола – автор мемуаров сосредоточил внимание на женитьбе Успенского на госпоже Меркурьевой, которая в городской молве слыла красавицей [Игнатъев, 2017, 133].

В то же время мемуары Яхонтова и Игнатъева демонстрируют, что на рубеже веков учительская корпорация не была монолитной и сплочённой. Некоторые из преподавателей наравне со своими учениками начинали втягиваться в оппозиционное движение, пытались бороться с патриархальными нормами воспитания.

Яхонтов рассказывает о преподавателе Св. писания, библейской и церковной истории Александре Ивановиче Тихомирове, который был самым молодым на тот момент учителем. На уроках он чувствовал себя неуверенно, но старался сблизиться с учениками, узнать каждого в отдельности. Поэтому он практиковал собрания учеников у себя дома, на которых он вёл беседы на литературные темы. Постепенно вокруг него сформировался кружок из жаждущих настоящего, а не казённого просвещения. На их собраниях звучали такие имена, как как Добролюбов, Писарев, Решетников и даже Чернышевский [ОР РНБ. Ф. 1000. Оп. 7. Д. 107. Л. 426]. Однако следует отметить, что среди воспитанников эти педагогические порывы в целом снискали очень осторожное отношение, такое поведение преподавателя не вписывалось в традицию семинарской бурсы. Интересно и ещё одно замечание Яхонтова: «Вот если бы ему пришлось преподавать историю словесности и литературы, то он, возможно, оказался бы незаурядным педагогом» [ОР РНБ. Ф. 1000. Оп. 7. Д. 107. Л. 426]. Поэтому можно предположить, что для Тихомирова такой кружок был попыткой самореализации и удовлетворения своих собственных литературных интересов.

Внеклассная деятельность Тихомирова осталась незамеченной для внешней ревизии, а ревизор оценил его преподавательскую работу в 1891 году высоко: «Из преподавания он строго доверяется указаний программы, останавливается только на важнейших местах, причём даёт изъяснения простые, краткие, но вполне достаточные для правильного уразумения текста Св. Писания. Ученики хорошо усвоили его объяснения и отвечали удовлетворительно» [РГИА. Ф. 802. Оп. 9 (1891). Д. 15. Л. 43об.]. Документы ревизии 1902 года свидетельствуют, что Тихомиров продолжал работать в семинарии, однако на тот момент руководство учебного заведения настаивало на его увольнении по причине тяжёлой болезни [РГИА. Ф. 802. Оп. 10 (1903). Д. 44. Л. 50]. В целом история Тихомирова, восстановленная на основе свидетельств Яхонтова и документов ревизии, свидетельствует, что судьба преподавателя духовной школы была такой же безрадостной, как и у приходского священника – преподавание не любимых и желанных предметов, а тех, которые выпали волей судьбы, постоянный контроль со стороны начальства, небольшая зарплата и отсутствие гарантированной пенсии в случае болезни.

Мемуары Игнатъева позволяют узнать, что разочарование в системе духовно-учебных заведений испытывали и другие преподаватели. Среди них был и инспектор духовной семинарии Александр Павлович Миролюбов. Выше уже отмечалось, что он пользовался уважением среди учеников, его ценило начальство. Однако Миролюбов после первой русской революции в 1908 году принял решение оставить службу в семинарии и перешёл на службу в ведомство министерства Народного Просвещения. Учебному комитету оставалось только сожалеть о данном факте: «Ухода Миролюбова приходится жалеть: этот инспектор незаурядный человек, человек глубоко верующий и идеально настроенный» [РГИА. Ф. 802. Оп. 10 (1908) Д. 224. Л. 17]. Однако руководство так и не осознало причину ухода талантливого и ценного ими инспектора. Воспоминания Игнатъева проливают свет на этот вопрос: в годы первой русской революции Миролюбов очень ясно понял несовершенство системы духовных семинарий, их глубокий кризис и нежелание Учебного комитета как-то решать проблемы этих учебных заведений. Воспитательная система находилась в кризисе, большинство семинаристов грезило университетами, и мало кто собирался связывать свою жизнь со священством, Св. Синод интересовало только одно – как ученики соблюдают внутренний распорядок и выполняют христианские обязанно-

сти. В отчёте ревизора за 1908 год основное внимание в разделе «Воспитательная часть» обращено именно на поведение учащихся во время богослужений: «В церкви ученики стоят вообще не дурно, но относятся к богослужению с видимым безучастием, даже в самый торжественный момент большая часть воспитанников и крестного знамения на себя не полагают, тем более не делают земных поклонов» [РГИА. Ф. 802. Оп. 10 (1908). Д. 224. Л. 22об.]. Внутренний мир семинаристов ревизора интересовал весьма слабо. В глазах учеников Миролубов так оценил функционирование духовных семинарий: «Семинария – это учреждение, которое существует скорее не для воспитания, а для питания» [Игнатъев, 2017, 97].

Необходимым штрихом к коллективному портрету является и тот факт, что некоторые преподаватели пытались открыто бороться с системой. Такие люди, выходявшие за рамки функционирования учебного заведения, создавали серьёзный повод для беспокойства со стороны начальства. Особенно сильно это беспокойство проявляли ревизоры, которые всегда были озабочены вопросом, на кого свалить вину за настроения и беспокойства семинаристов. Согласно отчёту ревизора за 1908 год, в Пермской семинарии образовалась группа преподавателей, которые составляли оппозицию начальству. Среди них ведущую роль занимали Струминский и Дроздов. Они являлись руководителями студенческого бюро, образованного в семинарии после октябрьской стачки. Позиция Струминского и Дроздова была настолько активной, что по инициативе гражданской власти у них был проведён обыск, которые не выявил ничего компрометирующего. В семинарии они высказывались против даже традиционных мер воздействия на учащихся. В частности, они выступили против обычной процедуры – сообщения родителям информации о слабых успехах их детей. Молодые педагоги объясняли это тем, что некоторые родители проявляли излишнюю строгость к детям и применяли меры физического наказания [РГИА. Ф. 802. Оп. 10 (1908). Д. 224. Л. 19]. В целом ревизор с большим удовлетворением констатировал, что эти возмутители спокойствия переведены в другие учебные заведения. В данном случае в документе даже указывалось, куда были переведены преподаватели: Дроздов в Минскую семинарию, а Струминский – в Оренбургскую, преподавателем раскола [РГИА. Ф. 802. Оп. 10 (1908). Д. 224. Л. 18].

Струминский оставил заметный след в воспоминаниях Игнатъева. Интересно, что об оппозиционных настроениях преподавателя Игнатъев не пишет. Он либо был не в курсе его деятельности, либо сознательно избегал участия в протестном движении. Что до воспоминаний о педагогической деятельности Струминского, Игнатъеву больше запомнилась его манера общения с учениками. Для них было необычно, что преподаватель обращается к ним с употреблением слова «господин»: «господин Иванов, господин Петров»: «назвать семинариста господином, это было так для нас ново, что показалось каким-то откровением, сменой вех» [Игнатъев, 2017, 143]. Также необычно было для учеников то, что преподаватель на своих уроках говорил о книге Н.А. Морозова «Откровения в огне и буре». Её автор был приговорён к двадцатилетнему тюремному сроку, и в тюрьме смог дать необычное толкование библейскому учению, в семинариях преподаватели не решались говорить о подобном своим ученикам. Ценность воспоминаний Игнатъева состоит и в том, что из них мы можем узнать о дальнейшей судьбе Струминского. Ему удалось не погрязнуть в революционном движении до 1917 года, счастливо избежать трагических ломок судеб в 1930-е гг. и достичь статуса профессора педагогики Московской педагогической академии. Автор воспоминаний узнаёт о его жизненном пути, увидев публикацию в «Учительской газете» [Игнатъев, 2017, 146].

Таким образом, в процесс воссоздания коллективного портрета преподавателя духовной школы имеет большое значение использование источников личного происхождения и сопоставление полученной информации с материалами ревизий учебного комитета. Это позволяет не только дополнить сведения и заполнить определённые лакуны, выявить ошибки, но и увидеть разницу в представлениях об идеальном педагоге в глазах учеников и начальства.

Описывая обобщённый портрет преподавателя духовной семинарии, можно отметить, что это был выходец из духовного сословия, место службы в семинарии для него было порой вынужденным. Права выбирать преподаваемый предмет педа-

гогу не предоставлялось, поскольку его определяли на место службы в соответствии с наличием свободной вакансии. В условиях общественного подъёма поиск своего места жизни занимал не только учащихся, но и учителей. Замкнутая сословная структура общества создавала ощущение бесперспективности существования, чувство социальной незащищённости. Это ощущение вырабатывало различные ответные реакции и жизненные позиции, которые нередко сказывалась на учениках. Для некоторых служба была рутинной обязанностью, не создавала стимулов для совершенствования методов преподавания, для других это была возможность карьерного роста, такие преподаватели видели своей целью жёсткое следование Уставу и занимали самые одиозные позиции по отношению к своим воспитанникам. Именно они создавали самые грозные образы учителя духовной школы. Среди молодых учителей были и те, кто втягивался в различные формы общественных движений, их давила гнетущая атмосфера духовных семинарий, и, таким образом, они расшатывали и без того беспокойный мир духовной школы изнутри.

Список сокращений

ПСЗ – полное собрание законов Российской империи

РГИА – Российский государственный исторический архив

ОР РНБ – отдел рукописей Российской национальной библиотеки

Библиографический список

1. Адрес-календарь. Общая роспись начальствующих и прочих должностных лиц по всем управлениям в Российской империи на 1904. – СПб., 1904. – 150 с.
2. Игнатъев, В.А. Воспоминания о Пермской духовной семинарии начала XX века / В.А. Игнатъев. – 2017–2018. – Ч. 1–2.
3. Игнатъев, В.А. Воспоминания о Пермской духовной семинарии начала XX века / В.А. Игнатъев. – 2017. – Ч. 1. – 320 с.
4. Корнилова, И.В. Воспоминания учащихся духовных учебных заведений как исторический источник / И.В. Корнилова // Успехи современного естествознания. – 2012. – № 11–2. – С. 67–69.
5. ОР РНБ. Ф. 1000. Оп. 7. Д. 107.
6. Попова, О.Д. Материалы ревизий духовно-учебных заведений как исторический источник и роль в прочтении мемуаров семинаристов / О.Д. Попова // Вестник Рязанского государственного университета им. С.А. Есенина. – 2018. – № 1 (58). – С. 7–17.
7. Попова, О.Д. Бунтующая семинария: протестное движение в духовных учебных заведениях (вторая половина XIX – начало XX веков) / О.Д. Попова, А.Д. Попова // Новый исторический вестник. – 2017. – № 2 (52). – С. 39–56.
8. Прахт, Д.В. Протестное движение в Тобольской духовной семинарии в начале XX века / Д.В. Прахт // Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates. – 2012. – № 2. – С. 133–138.
9. Протоиерей, А.К. Страницы истории Белгородской духовной семинарии в лицах / А.К. Протоиерей // Духовные школы на рубеже эпох: уроки истории. Материалы научно-богословской конференции. Курская православная духовная семинария. – 2017. – С. 23–41.
10. ПСЗ. Собрание 3. Т. 4 (1884): штаты и табели. С. 253.
11. РГИА. Ф. 802. Оп. 10 (1899). Д. 30.
12. РГИА. Ф. 802. Оп. 10 (1902). Д. 9.
13. РГИА. Ф. 802. Оп. 10 (1903). Д. 44.
14. РГИА. Ф. 802. Оп. 9 (1886). Д. 8.
15. РГИА. Ф. 802. Оп. 10 (1908). Д. 224.
16. РГИА. Ф. 802. Оп. 9 (1891). Д. 15.
17. РИГА. Ф. 802. Оп. 9. Отчёты. Разд.-1. Д. 103. Л. 281об.
18. С-к-й [Сердобольский А.П.] Из воспоминаний Воронежского семинариста 1859 до 1865 гг. / С-к-й [Сердобольский А.П.] // Воронежские епархиальные ведомости. – 1899. – № 17. – Ч. неофиц. – С. 740–751.

Текст поступил в редакцию 02.08.2022.

Принят к печати 03.01.2023.

Опубликован 29.06.2023.

References

1. *Adres-kalendar'. Obshchaya rospis' nachal'stvuyushchih i prochih dolzhnostnyh lic po vsem upravleniyam v Rossijskoj imperii na 1904* [Calendar address. General list of commanding and other officials for all departments in the Russian Empire for 1904] St. Petersburg, 1904, 150 p. (In Russian).
2. Ignat'ev V.A. *Vospominaniya o Permskoj duhovnoj seminarii nachala XX veka* [Memories of the Perm Theological Seminary of the beginning of the 20th century]. Pts 1–2. 2017–2018 (in Russian).
3. Ignat'ev V.A. *Vospominaniya o Permskoj duhovnoj seminarii nachala XX veka*. [Memories of the Perm Theological Seminary of the beginning of the 20th century]. Pt. 1. 2017, 320 p. (In Russian).
4. Kornilova I.V. *Uspekhi sovremennogo estestvoznaniya* [Successes of modern natural science]. 2012, no. 11–2, pp. 67–69 (in Russian).
5. *Otdel rukopisej Rossijskoj nacional'noj biblioteki* [Department of Manuscripts of the Russian National Library]. Fund 1000. File 7. Fol. 107 (in Russian).
6. Popova O.D. *Vestnik Ryazanskogo gosudarstvennogo universiteta im. S.A. Esenina* [Bulletin of Ryazan State University n.a. S.A. Yesenin]. 2018, no. 1 (58), pp. 7–17 (in Russian).
7. Popova O.D., Popova A.D. *Novyy istoricheskij vestnik* [New Historical Bulletin]. 2017, no. 2 (52), pp. 39–56 (in Russian).
8. Praht D.V. *Vestnik Tyumenskogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye issledovaniya. Humanities* [Bulletin of the Tyumen State University. Humanitarian studies]. 2012, no. 2, pp. 133–138 (in Russian).
9. Protoierej A.K. *Duhovnye shkoly na rubezhe epoch: uroki istorii. Materialy nauchno-bogoslovskoj konferencii. Kurskaya pravoslavnaya duhovnaya seminariya* [Spiritual schools at the turn of the Epochs: history lessons. Materials of the scientific and theological conference. Kursk Orthodox Theological Seminary]. 2017, pp. 23–41 (in Russian).
10. *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii. Sobranie 3. Vol. 4 (1884): shtaty i tabeli* [The complete collection of laws of the Russian Empire. Collection 3. Vol. 4 (1884): staffs and report cards] (in Russian).
11. *Rossijskij gosudarstvennyj istoricheskij arhiv* [Russian State Historical Archive]. Fund 802. File 10 (1899). Fol. 30 (in Russian).
12. *Rossijskij gosudarstvennyj istoricheskij arhiv* [Russian State Historical Archive]. Fund 802. File 10 (1902). Fol. 9 (in Russian).
13. *Rossijskij gosudarstvennyj istoricheskij arhiv* [Russian State Historical Archive]. Fund 802. File 10 (1903). Fol. 44 (in Russian).
14. *Rossijskij gosudarstvennyj istoricheskij arhiv* [Russian State Historical Archive]. Fund 802. File 9 (1886). Fol. 8 (in Russian).
15. *Rossijskij gosudarstvennyj istoricheskij arhiv* [Russian State Historical Archive]. Fund 802. File 10 (1908). Fol. 224 (in Russian).
16. *Rossijskij gosudarstvennyj istoricheskij arhiv* [Russian State Historical Archive]. Fund 802. File 9 (1891). Fol. 15 (in Russian).
17. *Rossijskij gosudarstvennyj istoricheskij arhiv* [Russian State Historical Archive] Fund 802. File 9. Otchety. Razd.-1 [Reports. Section -1]. Fol. 103 (in Russian).
18. S-k-j [Serdobol'skij A.P.] *Voronezhskie eparhial'nye vedomosti* [Voronezh Diocesan Gazette]. 1899, no. 17, unofficial part, pp. 740–751 (in Russian).

Submitted for publication: August 08, 2022.

Accepted for publication: January 03, 2023.

Published: June 29, 2023.

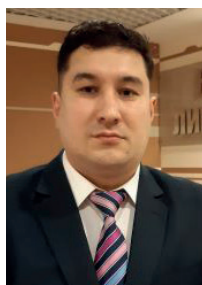


Религиоведение. 2023. № 2. С. 38–46.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 2. P. 38–46.

DOI: 10.22250/20728662_2023_2_38

Хохлов А.А.

*Казанский (Приволжский) федеральный университет
420008, Россия, г. Казань, ул. Пушкина, д. 1/55
kazan_molodezh@mail.ru*



Ложное доносительство в повседневности православного приходского духовенства в пореформенный период (по материалам Государственного архива Республики Татарстан)

Аннотация. Статья посвящена анализу явления ложного доносительства в повседневной жизни православного приходского духовенства Казанской епархии второй половины XIX – начала XX вв. Указанной проблеме на сегодняшний

день не посвящено, пожалуй, ни одного специального научного исследования. Не будет преувеличением констатация того факта, что в силу определённых идеологических предпосылок и исторической инерции данная тема, как часть более широкого проблемного поля, касающегося поведенческих девиаций клира, продолжает оставаться terra incognita для широкого круга исследователей и неспециалистов. Между тем, региональные архивные фонды дают массу материала, свидетельствующего в пользу того, что доносительство в целом и ложное доносительство в частности было не просто общеизвестным явлением, неотъемлемой частью повседневного быта служителей Русской церкви на пике Синодальной эпохи, но и одним из важных элементов коммуникации между епархиальной властью, низовым причтом и широким кругом обывателей различного сословного происхождения. Новые сведения приоткрывают завесу над сложной и неоднозначной картиной бытования рассматриваемой практики. Заполнение историографических лакун в этой части, безусловно, способствует как формированию более объективной, цельной и точной картины истории Православной церкви пореформенного периода, лишённой «темных пятен», так и ценностной эволюции наших современников. Результаты обозначенных усилий позволят по-новому взглянуть на текущие события и выработать механизмы преодоления отрицательного опыта отечественного культурного наследия.

Ключевые слова: донос, доносительство, ложное доносительство, церковь, право, культурная практика, духовенство, повседневность, приход

Alexander A. Khokhlov

*Kazan (Volga Region) Federal University
1/55 Pushkin str., Kazan, 420008, Russia
kazan_molodezh@mail.ru*

False Reporting in the Daily Life of the Orthodox Parish Clergy in the Post-Reform Period (Based on the Materials of the State Archive of the Republic of Tatarstan)

Abstract. The article analyzes false denunciation in the daily life of the Orthodox parish clergy of the Kazan diocese of the second half of the 19th – early 20th centuries. To date, perhaps, there were no special research dealing with this problem. It would not be an exaggeration to state the fact that, due to certain ideological prerequisites and historical inertia, this topic, as part of a broader problem field concerning behavioral deviations of the clergy, continues to be a topic incognita for a wide range of researchers and non-specialists. Meanwhile, regional archival funds provide a lot of material that testifies in favor of the fact that whistleblowing in general, and false whistleblowing in particular, was not just a well-known phenomenon and an integral part of the daily life of the servants of the Russian Church at the peak of the Synodal era, but also one of the important elements of communication between the diocesan authorities, the grassroots clergy and a wide range of ordinary people of various class origins. New information opens the veil over the complex and ambiguous picture of the existence of the practice in question. Filling in the historiographical gaps in this part, of course, contributes both to the formation of a more objective, integral and accurate picture of the history of the Orthodox Church of the post-reform period, devoid of “dark spots”, and the value evolution of our contemporaries. The results of the efforts will allow us to take a fresh look at current events and develop mechanisms to overcome the negative part of the experience of the national cultural heritage.

Key words: denunciation, false denunciation, church, law, cultural practice, clergy, everyday life, parish

Общие контуры проблемы

Доносительство в среде православного духовенства в рассматриваемый период с уверенностью можно считать явлением распространённым и вполне обычным. Отчасти это обуславливалось тем, что приходской клир, при той степени интегрированности в крестьянскую среду, которая была для него характерна, попросту не мог оставаться вне народной среды, не испытывать на себе её системного социально-психологического влияния. Поэтому наличие в церкви столь неоднозначной практики вполне закономерно и красноречиво свидетельствует о ключевых культурных установках российского общества конкретного времени. Впрочем, В.А. Коршунков фиксирует общую тенденцию уклонения современных церковных и светских исследователей от рассмотрения данного вопроса [Коршунков, 2018, 66–67]. В этом сложно не усмотреть влияние идеологической конъюнктуры, неизбежно обедняющей историческое знание и чреватой массой иных побочных эффектов. Между тем, ещё П.К. Щебальский выделял склонность к доносительству как отличительную черту народных нравов: «страсть или привычка к доносам есть одна из самых выдающихся сторон характера наших предков» [Щебальский, 1861, 438]. Изучая документы отечественного судопроизводства, историк с сожалением констатировал: «Следственные дела, которые передо мною, дают крайне печальное понятие о нравственных началах старинной Руси; доносы делались с такою лёгкостью, с такою, так сказать, развязностью, по таким, большей частью, маловажным побуждениям, что не знаешь, чему более удивляться, моральной или физической бесчувственности наших предков» [Щебальский, 1861, 444]. Те немногие современные исследователи, которые когда-либо приступали к данной теме, придерживаются схожей точки зрения, отмечая, в частности, что «заявления на собутыльников во время пьяных ссор и драк» исстари считались у нас чуть ли не излюбленным средством остротки потенциальных или реальных недругов [Игнатов, 2014].

Категоричность обозначенных суждений вполне можно было бы списать на тенденциозность авторов, если бы они не находили массовое подтверждение в архивных документах. «Печальное явление со священником села Малой Шатьмы Андреем Клонским, подвергшимся запрещению священнослужения по доносу до него полиции, объясняется неуместным его общением с чином полиции при совместном употреблении ими вина», – в смущении докладывал в духовную консисторию один из благочинных Казанской епархии [ГАРГ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 119972. Л. 396]. Да и в правовых памятниках Российского государства фактура явления столь обильна, что, увы, не подлежит опровержению.

До судебной реформы 1864 г. в рамках уголовного процесса заслушивание доноса, если таковой поступал, было обязательным. В связи с реформой, его важность снижается, но по-прежнему остаётся значительной [Нерар, 2011, 28]. Хотя доносчики и не приводились к присяге, однако в вопросах должностных злоупотреблений в системе государственного управления (а также по ряду других обстоятельств), «добросовестным» доносчикам полагалось денежное вознаграждение [Устав, 1907, 151]. Исходя из этого, именно государственная важность сведений, поставлявшихся через доносы, предопределяла правовое значение последних, наделяя их и особым моральным статусом. Тем не менее, во второй половине XIX – начале XX в. под влиянием либеральных веяний российское право постепенно эволюционировало. В пореформенное время анонимные доносы в рамках уголовного судопроизводства к рассмотрению уже не принимались, а за ложные сведения и клевету наказание существенно ужесточалось [Устав, 1907, 41; Устав, 1864, 24].

Православная церковь, находившаяся в имперский период под юрисдикцией как государственного, так и церковно-канонического законодательства, со временем всё более отклонялась от светских правовых тенденций. Поэтому доносительство здесь долго сохраняло твёрдую основу, с трудом подвергавшуюся воздействию перемен. Между тем Е.В. Анисимов, анализируя судебные источники XVIII в., отмечает, что уже с момента провозглашения России империей священнослужители и монашествующие становятся такими же субъектами доносительства, как и прочие социальные категории населения [Анисимов, 2004]. Подчёркивая идеологический статус и задачи русского духовенства, историк рисует сложную, с

морально-этической и правовой точек зрения, картину положения священника, втягивавшегося государством в процесс разбора доносов и оговоров, принятия показаний преступников и участие в «извлечении» подлинных сведений при допросах [Анисимов, 2004, 166–167]. Это соответствовало предначертанной петровским указом от 17 мая 1722 г. фундаментальной идеологической линии по вменению православному клиру охранительной (полицейской) функции, допускавшей в государстве, в котором имя Божье благоговейно поминалось едва ли не чаще прочих имён, нарушение тайны исповеди. «Но необходимо подчеркнуть, – замечает М.А. Бабкин, – что это касалось лишь тех случаев, если исповедующиеся не раскаивались в своих замыслах и не собирались от них отказываться <...>. Тем священнослужителям, кто не будет исполнять данный указ, как “государственных вредов прикрывателям”, угрожали лишением сана, имущества и даже жизни» [Бабкин, 2021, 41]. Навязанная церкви извне утилитарная практика постепенно вплеталась в ткань профессиональных характеристик её служителей, соответствие которым демонстрировало, в том числе, и собственную лояльность духовенства перед лицом грозной монархии.

Консервацию архаичных порядков в церкви, таким образом, можно было бы легко списать на внешний фактор, не оставлявший иного выбора, как только между жизнью и смертью. Однако в эту стройную схему не укладывается тот факт, что именно церковное законодательство (прежде всего, применительно к вопросам сугубо внутреннего плана) в аспекте доносительства никак не эволюционировало вплоть до 1917 г. Так, Устав духовных консисторий в редакциях и 1841, и 1883 гг. идентифицировал оговоры как важнейшую составляющую дознания и следствия [Устав 1841, 1883, 3 об.; Устав 1883, 1883, 62]. Причём обязанность доказательств невиновности возлагалась на самого оговариваемого [Устав 1841, 1883, 13; Устав, 1883, 61]. Заметим, что оговоры, как юридическая категория, отнюдь не составляли процессуальную альтернативу доносу (в строго юридическом смысле оговор ограничивался рамками следствия), а представляли собой лишь один из элементов доносительства. При этом вопрос наказания доносчиков в церковном праве отражения и вовсе не нашёл, а попыток устранения этого пробела в истории церкви позднейшего периода мы не находим. Собственно, отсюда становится понятным, почему архиереи и консистории в массе не пренебрегали сомнительной практикой «центростремительного» доносительства – законодательные барьеры и правовые ограничения попросту отсутствовали, в то время как влияние консервативных культурно-исторических установок было всеобъемлющим. Так, к примеру, произошло в резонансном деле известного поволжского аскета схиархимандрита Гавриила (Зырянова) и его ученика (ныне прославленного РПЦ в лике святых Тихона (Бузова) (1908), когда казанский архиепископ Никанор (Каменский) дал старт дознанию, а затем и следствию, базируясь на паре доносов с фиктивным авторством [Хохлов, 2020, 203]. Характерные подходы епархиальной власти просматриваются и в пространном перечне других дел, отложившихся в фондах Казанской духовной консистории. Очевидно, что при таких подходах административный субъективизм и предвзятость становились практически неустраняемыми, открывая тем самым широкую дорогу различным злоупотреблениям.

Приходская действительность

Ложные доносы, содержащие извращённые, а то и вовсе клеветнические сведения (письменные или устные), вообще следует считать наиболее распространённым видом доносительства в приходской жизни епархии. Их инициаторами могли быть как лица духовного звания, так и представители иных сословий, соприкасавшихся с повседневной жизнью приходов. Мотив таких поступков далеко не всегда очевиден и в большинстве случаев может быть отнесён к сфере сугубо иррациональной, интерпретирован как оптимальное средство экономии на усилиях по конвенциональному нивелированию неизбежно возникавших в процессе жизнедеятельности конфликтов. В 1899 г. благочинный Мамадышского уезда Казанской губернии информировал консисторию о бросающейся в глаза склонности своих пасомых по любому незначительному поводу донимать епархиальное начальство преждевременными доносами [ГАРТ Ф. 4. Оп. 131. Д. 23. Л. 207–219]. Последнее, со своей стороны, не пресекало эти попытки, но воспринимало их как должное, внимательно

отслеживая, откуда, от кого и на кого поступало сообщение, и принимая на этом основании последующее (порой судьбоносное) решение. Самой уязвимой категорией при этом были церковнослужители (причётники) – чтецы и пономари, не обладавшие статусом, как священнослужители (пресвитеры и диаконы), и находившиеся в зависимости не только от епархиальной власти, благочинных и прихожан, но и непосредственно от своих настоятелей. В условиях острых приходских противоречий, усилившихся в пореформенное время в связи с социально-экономической и политической нестабильностью, правовыми и культурными трансформациями, именно причётники чаще других оставались проигравшей стороной, помимо своей воли выполняя роль своеобразного громоотвода.

Уместно обратиться к примерам. Дело причётника села Александровки Казанского уезда Адриана Новикова (1861). Биография этого некогда штатного священника, на первый взгляд, не внушала доверия: выговоры от консистории, попойки и, наконец, в 1854 г. запрещение в священнослужении с последующим низведением в причётники. Однако крестьяне окрестных селений отзывались о нём вполне положительно: вопиющих проступков не совершал, с сельчанами приветлив. Им вторила часть приходского причта: Новиков не равнодушен к спиртному по праздникам, но не до крайности и к обязанностям относится ответственно [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 5725. Л. 10об.]. Следовало бы заметить, что отношение к алкоголю в крестьянской среде вообще было довольно толерантным, если не сказать большего. Так что единогласие прихожан и причта здесь вполне объяснимо.

Но, на неудачу, с доносом на причётника в Казань поспешил не рядовой крестьянин, а камер-юнкер императорского двора, статский советник и помещик того же села граф Алексей Евграфов-Комаровский. Со столь влиятельной персоной архиерей и консистория не считаться не могли. Граф, будто непосредственный свидетель, радеющий о «тихом и безмолвном житии» этнически многоликого Отечества, возмущённо писал: «...он немного не исправился: ибо и ныне нередко предаётся пьянству, которое служит немалым соблазном для приходских крестьян, в особенности для новокрещённых и старокрещённых из татар, которых в означенном приходе до 450 душ мужского пола. Доводя об этом до сведения Вашего Высокопреосвященства, вынужден вместе с тем покорнейше просить Вас, Милостивейший Архипастырь, сделать <...> распоряжение о перемещении означенного запрещённого священника Новикова в другой приход, где нет новокрещённых и временно-обязанных крестьян, и где неблагоповедение его могло менее причинять соблазна прихожанам» [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 5725. Л. 4-4об.].

Защищаясь, Новиков доказывал благочинному, что доносчик не мог знать в деталях его образа жизни, поскольку большей частью проживает в Санкт-Петербурге, а в Казанской губернии чаще бывает в Спасском уезде; уверял, что соседний помещик Гарталов, напротив, довольно хорошего о нём мнения, свидетельством чего служит ходатайство к архиерею о назначении Новикова на вакантный приход в одно из близлежащих сел. Доказательством неосведомлённости графа, по мнению Новикова, являлось незнание тем того общеизвестного на селе факта, что причётник уже несколько лет к ряду, как разрешён в священнослужении, и только за неимением места продолжает оставаться в числе низового клира [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 5725. Л. 4-4об.]. Вопреки этому, консистория приняла положительное решение по доносу, в то время как настоятель церкви и непосредственный начальник Новикова священник Дмитрий Иванов не счёл нужным хотя бы для вида обозначить свою позицию.

Как ни странно, обвиняемый видел причину своих неприятностей именно в настоятеле. И оказался прав. Как впоследствии выяснилось, именно Иванов подтолкнул помещика к доносу, сообщив последнему о неблагоприятном «бэкграунде» своего сослуживца, намеренно омрачив картину. Мотив оказался прост: у священника имелся брат, по должности второй причётник той же церкви, конкурировавший с Новиковым. Наличие большого штата священно- и церковнослужителей даже на состоятельных приходах сужало их доходную базу, провоцируя должностные конфликты. Поэтому закономерно, что родственные связи в подобных случаях зачастую приобретали коалиционный и целенаправленный характер.

Впрочем, детали консисторского решения по делу Новикова не менее интересны. Причётник против смены места служения отнюдь не возражал. Однако просил церковную власть защитить его доброе имя и дать время подыскать другой приход: «Объяснив о сем Казанской духовной консистории, всепокорнейше прошу оную защитить меня от этой клеветы и, во избежание неудовольствия как со стороны помещика Г. Комаровского, так равно и причта села Александровки, переместить меня из этого прихода на другое место, когда я найду кого-либо из желающих поменяться со мной местами» [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 5725. Л. 24 об.]. Но ни той, ни другой просьбе пономаря консистория не вняла, спешно исключив Новикова из штата клира, строго вменив «приискивать причётническое место в таком приходе, где не будет соблазна новокрещённым и старокрещённым и строгий надзор благочинного» [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 5725. Л. 26об.].

Справедливости ради следует сказать, что далеко не все клирики прибегали к столь порицаемым средствам устранения конкурентов, плохо согласующимся с задачами христианского пастырства. Да и епархиальная власть не всегда и не во всех случаях следовала сословной конъюнктуре, уступая настойчивым просьбам статусных лиц. Реакция на донос напрямую зависела от характера и убеждений правящего архиерея, формально обязанного опираться на требования консисторского Устава. Так, в 1856 г. жандармский генерал Львов обратился к архиепископу Григорию (Постникову) по поводу причётника села Базякова Спасского уезда Семена Нечаева. Не утруждая себя в доказательствах и ссылаясь только на своего брата – главу вотчинной конторы – представитель государственного политического сыска сообщил, что Нечаев ведёт жизнь нетрезвую и «в развращённом виде бесчинствует над женщинами» [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 88. Д. 4. Л. 3об.]. «С церковным старостой, человеком честным и всеми обывателями уважаемым, – сгушал краски генерал, – постоянно бранится и путает, что он может его услать в Сибирь и даже самого главного бурмистра этой вотчины разобрал при всех в конторе за то, будто бы, что он не дозволил пускать в господское стадо овец» [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 88. Д. 4. Л. 3об.]. В заключении – стандартная просьба: удалить причётника из села.

Как и в предыдущем случае, настоятель проявил демонстративную безучастность – опять же, по причине того, что за братьями Львовыми стоял он сам в союзе с приходским старостой. В силу каких-то причин Нечаев не вписывался в причт и методом решения вопроса был избран злонамеренный донос через благоволивших священнику влиятельных светских лиц. Небезынтересно, что повальный обыск с участием пятидесяти местных крестьян в целом не подтвердил обвинения в адрес Нечаева. Поэтому, к чести правящего архиерея, тот был оставлен на прежнем месте, однако, с дисциплинарным внушением, чтобы, «чувствуя монаршую милость, постарался заглядеть (вину) совершенно неукорительным благоповедением» [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 88. Д. 4. Л. 14об.].

Закономерно, что такой исход не мог удовлетворить интересантов. На их счастье, в ноябре 1856 г. в Казани произошла смена епископа. Григория перевели на петербургскую кафедру, а вместо него был назначен иркутский архиепископ Афанасий (Соколов). Дело Нечаева скоро и, вероятно, не без участия всё тех же лиц, попало под пересмотр с дальнейшим устранением его из прихода. Для последнего, судя по документам, это стало ударом. В слёзном обращении несчастный печаловался, что семья его состоит из семи человек, все они нуждаются в содержании, старший сын обучается в семинарии, а учёба требует платы. «Не меньше меня убивает и то, что я в продолжении в этом селе Базякове десятилетней службы, никогда ни в чем непорочный, должен навек нести по прихотям Священника незаслуженное пятно, опорочивающее мою и честь, и службу» [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 88. Д. 4. Л. 17–17об.]. Но прошение было оставлено без удовлетворения.

Впрочем, в таких делах статусные персоны выступали лишь недобросовестными инструментами разрешения приходских конфликтов. Каковы же были их собственные мотивы, остаётся только догадываться. Вероятно, в ряде случаев просьба или совет священника воспринимались как заслуживающие внимания, поскольку кому, как не пастырю, знать все особенности жизни прихода и его проблемы. С другой стороны, свою роль сыграл фактор традиционно благоговейного и даже

сакрализованного отношения к духовному сану, которым были движимы православные обыватели вне зависимости от сословной принадлежности. Даже если священник не отличался духовными дарованиями и нравственным достоинством, почтительность и отзывчивость к нему являлись как бы сами собой разумеющимися [Громыко, 2001, 97]. Выражаясь словами Л. Леви-Брюля, здесь мистическая причинность превосходила саму очевидность [Леви-Брюль, 2002, 71].

Но и сан священника не гарантировал отсутствия проблем. Показателен случай акубаевского иерея Михаила Курганского (1858). Формально дело заключалось в небрежном ведении им метрических книг, умышленном невнесении в них ряда записей. Составление и учёт метрик были обязанностью священнослужителей, закреплённой в Полном Собрании законов Российской империи: «...внести <...> выписку о количестве рождённых младенцев, также о вступивших в супружество и умерших людях...» [Полное собрание, 1830, 504]. Приходские реестры содержали в себе записи актов гражданского состояния населения (рождение, брак, смерть) и имели государственное значение. Таким образом, требования к клиру в этой части были достаточно строгими. В свою очередь, должностные злоупотребления нередко проистекали из практики сторонних заработков причта, когда, к примеру, правомочность венчания, с законной точки зрения, носила сомнительный характер, но священник, тем не менее, рассчитывая на вознаграждение, совершал таинство. Такие случаи фигурируют в архивах не столь уж редко.

В рапорте архиепископу благочинный округа протоиерей Иаков Виноградов подробно перечислял упущения и проступки Курганского. Якобы на заказные требы священник никого из низшего причта не приглашал (вероятно, чтобы не делиться – А.Х.); «жена его – Татьяна Егорова – за каждой свадьбой занимает должность свахи и в нетрезвом виде делает разные неблагопристойные и укоризненные для священнической чести поступки» [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 5417. Л. 6об.]. Виноградов признавался, что поставщиком этих сведений был заштатный диакон Иван Николаев, находившийся под присмотром на приходе Курганского. Диакон и сам благочестием не отличался: выпивал, год находился под епитимьей в монастыре и т.д. Сомнительный характер обвинений и ненадёжность информанта, тем не менее, не стали препятствием для проверки.

Прибывший на место благочинный подтвердил отсутствие записей в реестрах. Повальный обыск и разбирательство, однако, вскрыли куда более запутанную картину. Оказалось, что диакон Николаев в каждом из требных случаев сопровождал Курганского и, вопреки сообщённым им сведениям, получал часть дохода. Однако именно по собственной беспечности и лености злоупотреблял своевременным заполнением формуляров. Часть пробелов в документах и вовсе относилась ко времени предыдущего настоятеля. Выход из ситуации диакон нашёл в ложном доносе на своего священника [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 5417. Л. 18]. Таким образом, именно личная неприязнь и стремление упрочить собственное положение стали стимулом дискредитации вполне благонаправного пастыря.

К чести прихожан, они встали на сторону семейства священника, опровергнув выдвинутые в его адрес обвинения [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 5417. Л. 23об.]. Судя по всему, бездетная чета Курганских пользовалась в селе уважением, так что сельчане обращались за «мирским» благословением не только к настоятелю церкви, но и к его жене. Этого епархиальному следователю было достаточно. Курганский, как невиновный, был освобождён от суда. Однако, что довольно симптоматично, Николаев за клевету наказания не понёс.

Показателен и случай казанского кафедрального(!) священника Петра Аретинского, в котором фигурирует уже анонимный донос. Неустановленным лицом епархиальному начальству было сообщено, что Аретинский на похоронах архиепископа Владимира (Ужинского), состоявшихся в Свияжске в декабре 1855 г., присутствовал в пьяном виде [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 5271. Л. 2]. Несмотря на анонимность обличения, отсутствие доказательств и давний характер события (со дня похорон прошло более полутора лет), а также то, что сам статусный священник уверенно воспринял донос как чью-то «чёрную клевету», дознанию был дан старт. Опрос присутствовавших на похоронах положительных результатов не принёс. Всё, что

удалось подтвердить, – лихорадочное состояние Аретинского, которое легко объяснялось обычной простудой [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 5271. Л. 10]. На этом основании последний был предоставлен «суду Божию и своей совести», а имена доносчиков так и остались неизвестными.

Заключение

Таким образом, анализ проблемы демонстрирует две особенности церковного быта рассматриваемого периода. Во-первых, это специфика взаимоотношений внутри приходского причта, методы решения возникающих проблем его членами и их ценностные установки. Далекое не всегда нормы христианского благочестия принимались как безусловное руководство к действию самими пастырями церкви. Профессиональная конкуренция или личная неприязнь могли обернуться изветом и клеветой на сослуживцев с самым невероятным набором грехов и проступков. Во-вторых, это правовая уязвимость и маргинальное положение клира, нередко оказывавшегося зажатым между различными центрами силы, в то время как епархиальная власть далеко не всегда проявляла готовность встать на защиту своих подчинённых, следуя принципам объективности и сословного протекционизма. Решение могло зависеть от целого ряда факторов: социального статуса заявителей и обвиняемого, личности правящего архиерея и т.д. Принадлежность к низовой, наименее защищённой и почётной категории клира, в таких случаях играла на руку недоброжелателям. Церковные же власти широко использовали доносительство как возможность «держать руку на пульсе» в вопросах епархиального администрирования, тем самым не способствуя эволюции церковного законодательства и культурных практик в среде многочисленного приходского клира.

Список сокращений

ГАРТ – Государственный архив Республики Татарстан

Библиографический список

1. Анисимов, Е.В. Русская пытка. Политический сыск в России XVIII века / Е.В. Анисимов. – СПб.: Норинт, 2004. – 461 с.
2. Бабкин, М.А. Священство и Царство. Россия, начало XX века – 1918 год / М.А. Бабкин. – М.: Индрик, 2021. – 976 с.
3. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 4. Оп. 1. Д. 119972. Л. 396.
4. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 4. Оп. 131. Д. 23. Л. 207-219.
5. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 4. Оп. 1. Д. 5725. Л. 10 об.
6. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 4. Оп. 1. Д. 5725. Л. 4-4 об.
7. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 4. Оп. 1. Д. 5725. Л. 24 об.
8. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 4. Оп. 1. Д. 5725. Л. 26 об.
9. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 4. Оп. 88. Д. 4. Л. 3 об.
10. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 4. Оп. 88. Д. 4. Л. 14 об.
11. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 4. Оп. 88. Д. 4. Л. 17-17 об.
12. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 4. Оп. 1. Д. 5417. Л. 6 об.
13. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). ГАРТ Ф. 4. Оп. 1. Д. 5417. Л. 18.
14. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 4. Оп. 1. Д. 5417. Л. 23 об.
15. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 4. Оп. 1. Д. 5271. Л. 2.
16. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 4. Оп. 1. Д. 5271. Л. 10.
17. Громыко, М.М. Отношение к храму и священнику / М.М. Громыко // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. – М.: Наука, 2001. С. 88–103.
18. Игнатов, В.Д. Доносчики в истории России и СССР [Электронный ресурс] / В.Д. Игнатов. – URL: <https://coollib.com/b/284416/read> (дата обращения 31.10.2021).
19. Коршунков, В.А. Преступления и наказания дьячка Замятина: как в XIX в. руководство Вятской епархии перевоспитывало своих подначальных / В.А. Коршунков // Документ. Архив. История. Современность. – 2018. – № 18. – С. 65–83.
20. Леви-Брюль, Л. Первобытный менталитет / Л. Леви-Брюль. – СПб.: «Европейский Дом», 2002. – 400 с.
21. Нерар, Ф.К. Пять процентов правды. Разоблачение и доносительство в сталинском СССР. 1928–1941 / Ф.К. Нерар. – М.: РОССПЭН, 2011. – 398 с.

22. Полное Собрание законов Российской империи. – СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – 534 с.
23. Устав уголовного судопроизводства, 1864 г. – СПб.: Издание Юридического книжного магазина, 1907. – 164 с.
24. Устав гражданского судопроизводства 1864 г. – СПб.: Юридическая тип., 1864. – 33 с.
25. Устав духовных консисторий, 1841 г. // Церковный вестник, 1883. – № 14. – Л. 3–24 об.
26. Устав духовных консисторий, 1883 г. – СПб.: Синодальная тип., 1883. – 200 с.
27. Хохлов, А.А. Дело наместника Казанской Богородицкой Богородицкой Седмиозерной пустыни схиархимандрита Гавриила (Зырянова). Очерк антропологии церковной морали в свете событий 1908 года / А.А. Хохлов. – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2020. – 203 с.
28. Щебальский, П.К. Черты из народной жизни в XVIII веке / П.К. Щебальский // Отечественные записки. – 1861. – Т. СXXXVIII. – С. 438–450.

Текст поступил в редакцию 17.01.2023.

Принят к печати 27.03.2023.

Опубликован 29.06.2023.

References

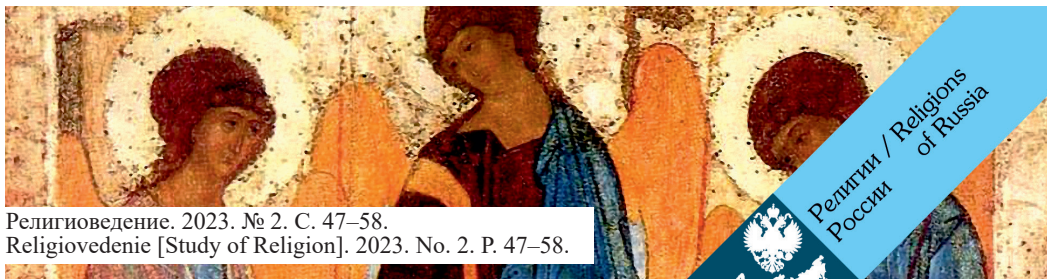
1. Anisimov E.V. *Russkaya pytka. Politicheskij sysk v Rossii XVIII veka* [Russian torture. Political investigation in Russia of the 18th century]. St. Petersburg: Norint, 2004, 461 p. (In Russian).
2. Babkin M.A. *Svyashchestvo i Carstvo. Rossiya, nachalo XX veka – 1918 god* [Holiness and the Kingdom. Russia, the beginning of the 20th century – 1918]. M.: Indrik, 2021, 976 p. (In Russian).
3. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 4. Inventory 1. File 119972. Fol. 396 (in Russian).
4. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund. 4. Inventory 131. File 23. Fols. 207–219 (in Russian).
5. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 4. Inventory 1. File. 5725. Fol. 10 back. (in Russian).
6. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 4. Inventory 1. File 5725. Fols. 4–4 back. (in Russian).
7. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 4. Inventory 1. File 5725. Fol. 24 back. (in Russian).
8. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 4. Inventory 1. File 5725. Fol. 26 back. (in Russian).
9. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 4. Inventory 88. File 4. Fol. 3 back. (in Russian).
10. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 4. Inventory 88. File 4. Fol. 14 back. (in Russian).
11. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 4. Inventory 88. File 4. Fols. 17–17 back. (in Russian).
12. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 4. Inventory 1. File 5417. Fol. 6 back. (in Russian).
13. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 4. Inventory 1. File 5417. Fol. 18 (in Russian).
14. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 4. Inventory 1. File 5417. Fol. 23 back. (in Russian).
15. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 4. Inventory 1. File 5271. Fol. 2 (in Russian).
16. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 4. Inventory 1. File 5271. Fol. 2 (in Russian).
17. Gromyko M.M. *Otnoshenie k hramu i svyashchenniku* [Attitude to the temple and the priest]. M.: Nauka, 2001. pp. 88–103 (in Russian).
18. *Ignatov V.D. Donoschiki v istorii Rossii i SSSR* [Informers in the history of Russia and the USSR]. Available at: <https://coollib.com/b/284416/read> (accessed on October 31, 2021) (in Russian).
19. Korshunkov V.A. *Prestupleniya i nakazaniya d'yachka Zamyatina: kak v XIX v. rukovodstvo Vyatskoj eparhii perevospityvalo svoih podnachal'nyh.* [Document. archive. history. modernity]. Ekaterinburg: Ural'skij federal'nyj universitet, 2018, no. 18, pp. 65–83 (in Russian).
20. Levi-Bryul' L. *Pervobytnyj mentalitet* [Primitive mentality]. St. Petersburg: "Evropejskij Dom" Publ., 2002, 400 p. (In Russian).
21. Nerar F.K. *Pyat' procentov pravdy. Razoblachenie i donositel'stvo v stalinskom SSSR. 1928–1941* [Five percent of the truth. Exposure and denunciation in the Stalinist USSR. 1928–1941]. Moscow: ROSSPEN, 2011, 398 p. (In Russian).
22. *Polnoe Sobranie zakonov Rossijskoj imperii* [The Complete collection of laws of the Russian Empire]. St. Petersburg: Tip. II Otdeleniya Sobstvennoj Ego Imperatorskogo Velichestva Kancelyarii, 1830, 534 p. (In Russian).

23. *Ustav ugovnogo sudoproizvodstva 1864 g.* [The Statute of Criminal Proceedings of 1864]. St. Petersburg: Izdanie Yuridicheskogo knizhnogo magazina, 1907, 164 p. (In Russian).
24. *Ustav grazhdanskogo sudoproizvodstva 1864 g.* [The Charter of Civil Proceedings of 1864]. St. Petersburg: Yuridicheskaya tip., 1864, 33 p. (in Russian).
25. *Ustav duhovnyh konsistorij, 1841 g.* [The Charter of the Spiritual Consistory of 1841]. St. Petersburg: Synodal Printing House, 1883, no. 14. pp. 3–24 back (in Russian).
26. *Ustav duhovnyh konsistorij, 1883 g.* [The Charter of the Spiritual Consistory of 1883]. St. Petersburg: Sinodal'naya tip., 1883, 200 p. (In Russian).
27. Hohlov A.A. *Delo namesnika Kazanskoj Bogorodickoj Sedmiozernoj pustyni skhiarhimandrita Gavrila (Zyryanova). Ocherk antropologii cerkovnoj morali v svete sobytij 1908 goda* [The case of the vicar of the Kazan Bogoroditskaya Sedmiozernaya Desert, Archimandrite Gabriel (Zyryanov). An essay on the anthropology of Church morality in the light of the events of 1908]. Kazan: Izd-vo Kazanskogo un-ta, 2020. 203 p. (In Russian).
28. Shchebal'skij P.K. *Otechestvennye zapiski* [Domestic notes]. St. Petersburg: V tipografii I.I. Glazunova, 1861, vol. CXXXVIII, pp. 438–450 (in Russian).

Submitted for publication: January 17, 2023.

Accepted for publication: March 27, 2023.

Published: June 29, 2023.



Религиоведение. 2023. № 2. С. 47–58.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 2. P. 47–58.

DOI: 10.22250/20728662_2023_2_47

Горбатов А.В.¹, Дашковский П.К.²

¹ Кемеровский государственный университет

² Алтайский государственный университет

¹ 650000, Россия, г. Кемерово, ул. Красная, 6

² 656049, Россия, г. Барнаул, ул. Димитрова, 66, каб. 312

¹ gorb1965@yandex.ru; ² dashkovskiy@fjn.asu.ru

Изъятие церковных ценностей органами советской власти в Западной Сибири: итоги и последствия

Аннотация. В данной статье кампания по изъятию церковных ценностей 1922 г. в Западной Сибири рассмотрена через призму плана большевистских лидеров В.И. Ленина и Л.Д. Троцкого по дезинтеграции Русской православной церкви как социального института. Опираясь на архивные материалы, сведения из опубликованных источников, труды историков, в последовательной взаимосвязи представлены следующие события: изъятие церковных ценностей и его этапы; сопротивление верующих конфискации культовых предметов; репрессивная политика большевиков и роль органов ГПУ. В ходе исследования установлено, что изъятие церковных ценностей в православных приходах Западной Сибири проходило в целом мирно, а эксцессы если и фиксировались, то не сопровождалось со стороны верующих, за редким исключением, грубым насилием. Сопrotивление конфискации в своём самом радикальном проявлении, в большинстве случаев, выражалось в недопущении представителей комиссии в храм, в выкриках протестующих верующих, в которых проклинались богохульники-коммунисты. Несмотря на это, мероприятия по конфискации ценностей в ряде регионов завершались репрессиями и открытыми судебными процессами по делу, как было принято упоминать в прессе, «церковников». Как правило, прихожане и клирики обвинялись в контрреволюционной агитации под религиозным предлогом. Установлено, что главной целью судебных мероприятий в рамках изъятия церковных ценностей в регионах была нейтрализация активных иерархов и священнослужителей «тихоновского» направления и содействие распространению обновленческого движения в Русской православной церкви, более лояльного к советской власти. Кроме того, установлено, что конфискованное у Русской православной церкви по своей совокупной стоимости совершенно не соответствовало предполагаемым расчётам партийного руководства. Результаты кампании по изъятию для Русской православной церкви в целом и для Западной Сибири в частности были, очевидно, негативными: происходило осквернение храмов, экспроприация нанесла урон экономике приходов, пострадала сибирская культура – были безвозвратно утеряны и уничтожены объекты православного историко-культурного наследия, часть духовенства и верующих была подвергнута репрессиям.

Ключевые слова: Русская православная церковь, советская власть, изъятие церковных ценностей, обновленчество, репрессии, Западная Сибирь

Alexey V. Gorbatov¹, Petr K. Dashkovskiy²

¹ Kemerovo State University; ² Altai State University

¹ Krasnaya str., Kemerovo, 650000, Russia; ² of. 312, 66 Dimitrova str., Barnaul, 656049, Russia

¹ gorb1965@yandex.ru; ² dashkovskiy@fjn.asu.ru

Seizure of Church Treasures by the Soviet Authorities in Western Siberia: Results and Consequences

Abstract. The article examines the campaign to confiscate church valuables in 1922 in Western Siberia through the prism of the plan of the Bolshevik leaders V.I. Lenin and L.D. Trotsky to disintegrate the Russian Orthodox Church as a social institution. Based on archival materials, information from published sources, the works of historians, the following events are presented in a consistent relationship: the seizure of church property and its stages; the resistance of believers to the confiscation of cult objects; the repressive policy of the Bolsheviks and the role of the GPU. The study found that the seizure of church valuables in the Orthodox



А.В. Горбатов



П.К. Дашковский

parishes of Western Siberia was generally peaceful, and excesses, if recorded, were not accompanied by believers, with rare exceptions, with gross violence. Resistance to confiscations in its most radical manifestation, in most cases, was expressed in the exclusion of representatives of the commission from the temple, in the cries of protesting believers, in which the communist blasphemers were cursed. Despite this, measures to confiscate valuables in a number of regions ended with repressions and open trials in the case of, as it was customary to mention in the press, “clergymen”. As a rule, parishioners and clerics were accused of counter-revolutionary agitation under a religious pretext. It has been established that the main goal of the judicial measures within the framework of the seizure of church valuables in the regions was to neutralize the active hierarchs and clergy of the “Tikhon” wing and to promote the spread of the renovation movement in the Russian Orthodox Church, more loyal to the Soviet authorities. In addition, it was established that the total value of what was confiscated from the Russian Orthodox Church did not at all correspond to the alleged calculations of the party leadership. The results of the seizure campaign for the Russian Orthodox Church in general and for Western Siberia in particular were obviously negative: churches were desecrated, expropriation damaged the economy of parishes, Siberian culture suffered – objects of the Orthodox historical and cultural heritage, as well as part of the clergy were irretrievably lost and destroyed, and believers were subjected to repression.

Key words: Russian Orthodox Church, Soviet power, seizure of church property, renovationism, repressions, Western Siberia

Введение

В 2022 г. исполнилось 100 лет событиям, связанным с изъятием церковных ценностей. Это было одно из первых крупномасштабных жёстких вмешательств советского государства во внутрицерковную жизнь. Задача настоящей работы состоит в рассмотрении и обобщении сложных процессов взаимоотношений советской власти и Русской православной церкви в Западной Сибири в 1922 г., включающих изъятие ценностей, репрессивную политику, появление обновленцев, в контексте плана большевистских лидеров. Трудности исследования этого исторического периода, длящегося практически только один год, заключаются в узости источниковой базы, информативная часть которой представлена преимущественно только с одной, большевистской стороны. Следует отметить и не афишируемую сторону операции по конфискации ценностей: малоисследованную реальную деятельность структур ГПУ и некоторых партийных работников, которая отражена в источниках лишь фрагментарно.

Исследование не было бы полным, если бы не кропотливый и квалифицированный труд сибирских светских и церковных историков в направлении указанной проблемы. Репрессивной политике РКП(б) в отношении православных организаций Томской губернии посвящены труды В.Н. Гузарова [Гузаров, 2019] и иерея М.В. Фаста [Фаст, 2004]. Историк Н.М. Дмитриенко одной из первых изучила ход и последствия резонансного судебного процесса «томских церковников», последовавший после кампании изъятия [Дмитриенко, 1993]. Иереи И.Г. Астапенко [Астапенко, 2018] и В.А. Соловецкий [Соловецкий, 2019] исследовали сложные вопросы церковно-государственных отношений в Омской губернии, протоиерей В. Бочкарёв и Е.А. Шабунина [Бочкарёв, Шабунина, 2018], иеромонах Симон (В.Э. Истюков) [Истюков, 2019] – в Ново-Николаевской. Особенности прохождения кампании по изъятию ценностей в Тюменской губернии рассматривали З.Ш. Мавлютова [Мавлютова, 2007] и В.В. Борисова [Борисова, 2007], которая отдельно выделяет особую роль ГПУ в разработке и осуществлении вероисповедной политики в этот период. Монографии, статьи и диссертации указанных исследователей, а также некоторые архивные материалы, позволили аккумулировать и систематизировать разноплановую информацию для попытки реконструкции общей картины и процессов, происходящих в Западной Сибири.

Начало кампании, ознаменовавшей одну из драматичных страниц истории Церкви положил декрет ВЦИК (23.02.1922). Официальным поводом стала острая нехватка продовольствия, охватившая 34 губернии России. Помимо засухи, причинами голода стали серьёзная дезорганизация сельского хозяйства, вызванная последствиями братоубийственной Гражданской войны, а также осуществляемая большевиками продразвёрстка – принудительная конфискация хлеба и других продуктов у селян. Сказались и исчезновение помещичьих и крупных крестьянских хозяйств. В Западной Сибири ещё, по сути, продолжалась гражданская война, пода-

влялись последние очаги крестьянского антибольшевистского восстания, крупнейшего в РСФСР по масштабу охваченной территории и количеству участников. Лидеры большевиков, несмотря на то что православные священнослужители и паства без принуждения осуществляли сбор средств для бедствующих, решили приступить к принудительной конфискации сокровищ Русской православной церкви.

На народное бедствие оперативно отреагировал патриарх Тихон. Осознавая масштабы голода, он согласился передать на нужды голодающих имущество церкви, не употреблявшееся в богослужении, но выступил против экспроприации «священных предметов, употребление коих не для богослужебных целей воспрещается канонами Вселенской Церкви и карается Ею как святотатство» [Акты, 1994, 188–190].

В.И. Ленин и изъятие ценностей

Прежде чем рассматривать ход описываемой кампании в Западной Сибири, стоит отметить особое отношение главы советского государства В.И. Ленина к религиозному вопросу в это время. Особую значимость для рассмотрения указанной проблемы являются два письменных источника (один публичный, другой секретный), созданные как раз во время осуществления мероприятий по конфискации ценностей.

В марте 1922 г. была опубликована статья «О значении воинствующего материализма», где вождём была определена перспектива развития философии марксизма в религиозном вопросе. В ней присутствовал жёсткий императив – следует «распространять в народе боевую атеистическую литературу и при этом неуклонно разоблачать и преследовать всех современных “дипломированных лакеев поповщины”» [Ленин, 25]. Таким образом, несмотря на «воинственную» риторику, которая вообще была свойственна Ленину, в статье говорилось исключительно о пропагандистских методах борьбы с религией.

Однако, опять же, в марте, вождём было передано конфиденциальное письмо членам политбюро ЦК РКП(б). В этом документе он, в связи с первым активным сопротивлением верующих конфискации церковных ценностей в г. Шуя, инициирует начало комплекса репрессивных мер против священнослужителей. В этом отношении показательно письмо В.И. Ленина: «Чем большее число представителей реакционного духовенства и реакционной буржуазии удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше. Надо именно теперь проучить эту публику так, чтобы на несколько десятков лет ни о каком сопротивлении они не смели и думать» [Письмо, 1990, 193].

Вряд ли можно квалифицировать эти два противоречивых на первый взгляд текста как некий внутренний конфликт Ленина-практика и Ленина-теоретика. В статье говорилось о сложности и необходимости выведения религиозного сознания из невежественного народа с помощью атеистической пропаганды. А носителей мракобесия, следуя логике уже секретного письма, следует уничтожать, раз представился такой «удобный» случай. Лидер большевиков отчётливо осознавал значение своего репрессивного плана и предполагал потенциальные неприятные последствия при его публичном обнародовании. Как известно, начало письма сопровождалось словами «Строго секретно. Просьба ни в каком случае копий не снимать», а после основного текста В.И. Лениным была также добавлена приписка: «прошу... разослать это письмо членам Политбюро в круговую сегодня же (не снимая копий) и просить их вернуть секретарю тотчас по прочтении...» [Письмо, 1990, 193].

Официально публично выступать по щекотливому вопросу конфискации, по плану Ленина, должен был М.И. Калинин. В реальности руководство исполнялось Л.Д. Троцким и специально для этого созданной комиссией, которая функционировала в условиях строгой секретности. Действительно, с тактической точки зрения, в глазах общественности организатор октябрьского переворота 1917 года и еврей по национальности Л.Д. Троцкий выступал бы в роли гонителя Русской православной церкви – что было бы совсем не уместно. Инициатор кампании В. Ленин строго указал, чтобы «никогда и ни в каком случае не должен выступать ни в печати, ни иным образом перед публикой товарищ Троцкий» [Письмо, 1990, 193]. Вожди категорически не желали афишировать своё участие в этом неприглядном, с точки зрения общечеловеческих гуманистических норм, мероприятии.

Значимым было и стремление В.И. Ленина воспользоваться «бесценным» имуществом церкви в партийно-государственных целях. В письме он достаточно хладнокровно и цинично говорил о благоприятности сложившейся ситуации, которая позволяла совершить кампанию по экспроприации, позже это сделать было бы затруднительно, так как отчаянный голод мог обеспечить сочувствие крестьянской массы при её проведении. Троцкий вторит Ленину в секретной записке Наркому внешней торговли Л.Б. Красину в эти же дни (23 марта), говоря о необходимости скорейшей продажи ценностей, чтобы получить в 1922–1923 гг. хотя бы 50 миллионов, так как «наступление пролетарской революции в Европе... совершенно застопорит рынок ценностей...», нужно спешить до последней степени» [Архивы, 1998, 94].

В этой связи выглядят странными и неуместными рассуждения современных апологетов В.И. Ленина, полагающих, что рассматриваемое письмо «наполнено напряжением всех сил для выполнения главной на тот момент задачи – спасения человеческих жизней. Да, ценой жертв, но, очевидно, во много раз меньших, нежели те, что прогнозировались или уже стали фактом» [Ивашов, Хмуркин, 2020, 44]. Как мы упоминали, о приобретении хлеба страдающим от голода за счёт «баснословных сокровищ» церкви в этом письме нет и слова. Л.Г. Ивашов и Г.Г. Хмуркин в своих попытках представить вождя большевиков великим гуманистом нередко противоречат себе. «Решительный тон письма» «Знатока человеческих душ и человека действия», по оценке авторов, «полностью соответствует взглядам и предложениям Троцкого...», в тот период, именно его глазами Владимир Ильич «видел» всю ситуацию» [Там же, 44]. Обвиняя своих оппонентов, занимающихся, якобы, околисторической публицистикой в предвзятости, авторы статьи сами теряют логику в своих умозаключениях. Мотив этой интенции понятен, он отражён в результатах проведенного исследования, которые они изложили в аннотации статьи: «Показана несостоятельность точки зрения о массовом уничтожении духовенства в первые послереволюционные годы, приведены иллюстрации вполне *доброжелательного отношения Ленина к духовенству* (курсив наш) и положительного характера ленинских преобразований, коснувшихся религиозной жизни народа» [Там же, 35].

Исследователи ещё в 1990-х справедливо констатировали, что это письмо, как свидетельство конкретности безжалостных намерений В.И. Ленина, в дополнительных комментариях не нуждается [Кривова, 1998, 141]. В письме практически не говорилось о голоде, о сумме необходимой помощи, о способах доставки её голодающим. Единственная задача – забрать богатства церкви, дискредитировать её, начать репрессии. Всё это должно было коренным образом ослабить и дезорганизовать институт церкви. Собственно, с этой точки зрения мы и рассмотрим проведение кампании на территории Западной Сибири.

Изъятие церковных ценностей на территории Западной Сибири

Все последующие действия региональных властей осуществлялись в соответствии с алгоритмом вождя революции. В кампании изъятия церковных ценностей 1922 г. в Западной Сибири можно выделить следующие (с определённой долей условности во временном отношении) этапы.

1. Подготовительный (февраль – начало апреля)

В марте Сибревком отправил в губернии директивное распоряжение, в котором предложил начать изъятие «драгоценностей религиозного культа» с дальнейшей передачей в финотделы с зачислением в фонд ЦК Помгол [Из истории, 2000, 83]. В это время формируются комиссии по учёту церковного имущества, в задачи которых входили: аккумуляция данных о количестве и локализации всех культовых зданий; поиск и сбор описей церковного имущества.

В губернских и уездных городах Сибири в конце марта были учреждены комиссии по изъятию ценностей, причём по данным В.Н. Гузарова, в Томской губернии (и, по всей видимости, во всех других), помимо официальной – советской – создавалась вторая – неофициальная, состоящая из партработников и сотрудников ГПУ. Официально губернский комитет РКП(б) оставался как бы непричастным к грязной работе по ограблению храмов [Гузаров, 2019, 42], что соответствует указанным выше секретным инструкциям вождя революции – не афишировать реальных исполнителей. Подобная секретная комиссия была сформирована и в Новоникола-

евской губернии. В неё вошли: секретарь губернского комитета ВКП (б), начальник политуправления, командир 61-й бригады и начальник губернского отдела ГПУ [Бочкарев, Шабунин, 2008, 21].

Информация сибирских исследователей о скрытом влиянии органов безопасности есть основания доверять. Из архивов ФСБ известно, что все губотделы ГПУ, не принимая непосредственного участия в деле изъятия, должны были оказывать всемерную помощь комиссиям. В телеграммах И.С. Уншлихта, заместителя председателя ВЧК-ГПУ, чекистам на местах предписывалось организовывать митинги, «выставляя организаторами церковников», энергично расследовать факты хищения и, при необходимости, незамедлительно арестовывать реакционное духовенство – и вообще вести агитационную кампанию, в том числе, в печати, а самим работникам «для большей продуктивности» рекомендовалось входить в состав комиссий [Архивы, 1998, 467–469].

В задачи управления входило, кроме всего прочего, отслеживание через агентурную сеть настроений населения, касающихся проводимой операции по конфискации имущества. Информаторы, используя конспиративные методы, внедрялись в воинские подразделения, православные приходы, на промышленные предприятия и в другие учреждения для ведения скрытого наблюдения. Результатом данной деятельности были еженедельные отчёты, где руководству предлагалась разнообразная информация о конкретных персоналиях, распространяющихся слухах и высказываниях, предлагалась развёрнутая характеристика активистов, которые выступали как «за», так и «против» проводимой кампании [Борисова, 2009, 143].

Разворачивается активное информационное давление в прессе в парадигме «воинствующего атеизма». Будущий командующий всеми безбожниками Е. Ярославский (в 1920–1922 гг. – член Сиббюро ЦК РКП(б)) напрямую обвинял реакционное («тихоновское») духовенство в том, «что никто не подумал помочь голодающим» [Ярославский, 1922, 141]. В газетах активно тиражировалась информация о невероятных сокровищах, скрытых в монастырях и соборах. Параллельно происходило систематическое нагнетание обстановки путём описания страданий людей и других ужасов голода. Так, населению внушалась мысль, что все церковные богатства, обмененные на хлеб, позволят питаться в течение двух лет. «В момент, когда крестьяне Поволжья съедают трупы собственных детей, преступно, именно с точки зрения верующих, беречь то, чем можно утолить голод и не помогать голодным» [Советская Сибирь, 1922, 12 февраля].

2. Активная конфискация ценностей (начало апреля – июнь)

Изъятия, как правило, проходили в два этапа. Сначала они, как предписывалось, проходили в административных центрах губернии, а затем в уездных и заштатных городах и в сельской местности после проведения посевной.

Кампания широко пропагандировалась, выпускались листовки с обращением как гражданам, так и священнослужителям. Проводились также и мероприятия, более напоминающие милитаристские акции устрашения в пропагандистских целях. Так, на следующий день после того, как в томской областной ежедневной газете был уже опубликован бюллетень по изъятию ценностей церковей и синагог Томска [Красное знамя, 1922, 10 апреля], было обнародовано следующее сообщение: 9 апреля в Томске «состоялась грандиозная демонстрация войск гарнизона и рабочих организаций... Перед открытием митинга войска стройными рядами прошли по городу», была принята резолюция, в которой были и следующие слова «мы клянёмся, что вооружённая рука рабочих и красноармейцев поддержит это требование (об изъятии) до конца» [Красное знамя, 1922, 11 апреля]. Различные мероприятия, реализуемые в рамках комплексной пропагандистской кампании, очевидно, призваны были способствовать как сплочению населения вокруг идеи необходимости изъятия ценностей, так и формированию негативного образа в общественном сознании «церковников», не желающих делиться богатствами.

На темпы и объёмы конфискации оказали влияние погромы и грабежи церковей красными партизанами-анархистами в 1919 г. [Горбатов, Мальцев, 2021] – во время пика гражданской войны в Западной Сибири. Так, после набегов партизан Рогова и Новоселова в 1919 г. у многих приходов Щегловского уезда, ценностей,

в результате разбоя, не осталось, из 27 церквей всего было конфисковано серебра немногим больше пуда [ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 422. Л. 24]. Председатель уездной комиссии по изъятию Колесников объяснял эти трудности экспроприации тем, что значительная часть храмов во время занятия уезда в 1919 году отрядами Рогова «была пожжена и имущество расхищено» [ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 422. Л. 19–19об.]. Коммунист Максимов из Кузнецкого уезда на пленуме губернского исполкома Совета в мае 1922 г. констатировал схожую ситуацию: «Об изъятии церковных ценностей говорить не приходится, так как после партизанских отрядов в уезде не осталось не только ценностей, но и церквей» [Гузаров, 2019, 46–47].

В Алтайской губернии, в уездах, где крайне активным было партизанское движение, также были небогатые приходы, не имеющие церковных ценностей [ГА-АК. Ф. 2. Оп. 3. Д.37. Л. 4]. Вероятно, глядя на разруху после партизанских набегов и реакцию православных на действия властей, упомянутый Колесников в своём отчёте приходил к такому неутешительному выводу: «Производя изъятие можно принести не столько материальной пользы республике, сколько политического убытка» [ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 422. Л. 19].

В протоколах комиссии по изъятию фиксируются факты, когда священнослужители взамен подлежащих конфискации предметов культового назначения жертвовали свои личные серебряные вещи: крест, ложку и др. [ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 422. Л. 54]. Экспроприровались предметы, необходимые для богослужения: дарохранительницы, потиры, кувшины, лампады, кадила, наперсные кресты, что не могло не отразиться пагубно на духовной жизни и так небогатых приходов.

3. Приём ценностей в финотдел и транспортировка в Москву (июнь – декабрь)

Сиббюро ЦК РКП торопило с завершением кампании на местах, посылая лаконичные и строгие шифротелеграммы: «немедленно шлите материалы и отчёты (по) изъятию... [ГАНУ. Ф. П-10. Оп. 1. Д. 200. Л. 116]». Согласно указанию ВЦИК, операция по конфискации в европейской части должна была финишировать к 1 мая, а в Сибири – ко второй половине этого месяца. Однако, несмотря на «минование этого срока, изъятие сопровождалось с недопустимой медлительностью». В итоге сроки окончания конфискации в Сибири были сдвинуты на 1 июня» [ГАНУ. Ф. П-10. Оп. 1. Д. 200. Л. 112, 113, 119]. Вместе с тем известно, что в ряде уездов и губерний кампания длилась вплоть до августа – и только после этого стало возможным подводить её окончательные итоги.

Так, у религиозных объединений Алтая было конфисковано серебра в изделиях – более 46 пудов, золота – более фунта. Примечательно, что в списке конфискованного, помимо драгоценных камней, золотых, серебряных и медных монет, крестов и серебряного евангелия, находились и отобранные тридцать пудов хлеба [ГААК. Ф. Р-2. Оп. 3. Д. 37. 7, 7об.]. В «богатой» Тюменской губернии: более 263 пудов серебра, золота – более 18 фунтов, ценных камней – более 50-ти золотников [Борисова, 2009, 145].

В Ново-Николаевской губернии изъято более 18 пудов серебра, 12 серебряных риз [ГАНУ. Ф. П-10. Оп. 1. Д. 175. Л. 18]. По Омской губернии было собрано золота в изделиях 36 золотников 48 долей (155 грамм), в монетах 165 руб., серебра в изделиях 71 пуд [Суховецкий, 2019, 37]. В Томской губернии было конфисковано около килограмма золота (2,2 фунта) и 987 килограмм серебра (60 пудов) [Гузаров, 2019, 52].

В итоге, по нашим предварительным подсчётам, в Западной Сибири было конфисковано более 458-ми пудов серебра и около 22 фунтов золота, что весьма мало по сравнению с европейскими православными областями. Своё разочарование по этому поводу не скрывало и сибирское партруководство. Кампания по изъятию не принесла значимых результатов в Сибири и не имела «того ошутимого значения, какое оно приобрело в Европейской России» [ГАНУ. Ф. П-1. Оп. 2. Д. 157. Л. 30]. Сибирское бюро ЦК РКП объясняло это «...небольшим количеством церквей и ничтожным количеством ценностей в них, так и издавна слабым развитием веры у сибирского крестьянина» [Там же]. По данным протоиерея В. Цыпина, ведущего историографа РПЦ, всего в общей сложности было конфисковано 33 пуда золота, 24000 пудов серебра и несколько тысяч драгоценных камней [Цыпин, 1997, 76].

О настроениях верующих в период насильственной конфискации «сокровищ» церкви можно судить из информационных сводок Томского губернского отдела ГПУ, из которых следовало, что они оценивали действия властей как натуральный грабёж, кощунство и святотатство. Ходили слухи, что реальная цель конфискации заключалась в персональном обогащении коммунистов или «уплате долгов Польше, а не в помощи бедствующим. Среди населения распространялись убеждения, основывающиеся на агентурных сведениях, что, покончив с конфискацией церковных ценностей, коммунисты примутся отбирать домашнюю посуду. Напуганные действиями властей верующие прятали в домах иконы и церковную утварь [Крепичина, 2006, 77]. Распространялись слухи, что, отобрав её, коммунисты возьмутся за медную посуду, в результате чего верующие, соответственно, начинали прятать по домам всё ценное [ЦДНИ ТО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 87. Л. 282, 341, 360].

Действительно, помимо ценных предметов из драгметаллов конфисковалась в больших масштабах церковная утварь. Значительная часть её также не была направлена *исключительно на нужды помощи голодающим* (курсив наш), как того требовало февральское постановление ВЦИК 1922 г. «О порядке конфискации, учёта, хранения и расходования церковного имущества». Показателен акт Томской губернской комиссии по изъятию церковных ценностей от 21 декабря 1922 г., где её члены были вынуждены признать, что вся конфискованная церковная утварь, находящаяся на складах, по своему характеру и полезности не может быть использована для промышленно-утилизационных целей, за исключением тканей, колоколов и части оконных рам. В итоге оставшееся церковное имущество реализовывалось в свободной продаже по бросовым ценам или было сдано на утилизационные склады [Из истории, 2000, 125]. При этом в инструкции «Как должно проводиться изъятие церковных драгоценностей» присутствовало примечание: «Никакой *реализации* (курсив наш) ценностей на местах не производится» [Красное знамя, 1922, 4 апреля]. В итоге можно констатировать, что конфискацией утвари, необходимой для совершения культовых действий, верующим нанесен моральную травму, а затем эта утварь ещё и была выброшена как хлам за ненадобностью, что ещё более усугубило оскорбление чувств православных.

Стоит добавить и то, что конфискованное у «церковников» не могло помочь голодающим непосредственно в Сибири; всё, что было изъято в соответствии с указаниями центрального руководства, возбранялось задействовать для собственных нужд. Изъятые были необходимо через местные финотделы предоставить в Гохран столицы на особый учёт ЦК Последгола¹. Неурожай и не уступавший по своим размерам развёрстке продналог в начале 1922 вызвали голод в сельских районах (особенно в местах Западносибирского восстания). К примеру, из сводок Тюменского ГПУ от 26 марта 1922 г.: «В урожайных Тюменском, Туринском уездах среди бедняков и части середняков, питающихся суррогатами, участились случаи голодной смерти» [Артюхов, 2018]. Ещё в 1921 г, вопреки решениям X съезда РКП (б) о НЭПе, В.И. Ленин категорически потребовал вывезти весь имевшийся на ссыпных пунктах Ишимского и Ялуторовского уездов хлеб и семена в центральные районы страны. Население этих уездов оказалось обречено на голод, сопровождавшийся повышенной смертностью [День, <https://www.prlib.ru/history/1307005>].

Репрессии и обновленчество

Не везде организация по конфискации проходила бесконфликтно. Порой сама процедура конфискации со стороны представителей властей сопровождалась грубостью и бестактностью, что вызывало возмущение и ответную реакцию у верующих. Попытки сопротивления изъятию со стороны верующих, бесспорно, были, по всем губерниям Западной Сибири примеров истории приводят массу. Но всё-таки, как фиксировалось властями [например, ЦДНИ ТО. Ф. 1. Оп.1. Д. 438. Л. 150] и признаётся исследователями [Астапенко, 2018, 142; Истоков, 2019, 55–56 и др.], изъятие церковных святынь проходило в целом мирно, а эксцессы если и фиксировались, то не сопровождались со стороны верующих, за редким исключением, грубым насилием. Сопротивление конфискациям в своём самом радикальном проявлении, в большинстве случаев, выражалось в недопущении представителей комиссии в храм, в выкриках протестующих верующих, в которых проклинались богохульники-коммунисты.

Несмотря на это, мероприятия по конфискации ценностей в ряде регионов завершались репрессиями и открытыми судебными процессами по делу, как было принято упоминать в прессе, «церковников». Как правило, прихожане и клирики обвинялись в «контрреволюционной агитации под религиозным предлогом» – проведении соответствующих проповедей и сокрытии ценностей. Подобные судебные процессы в 1922 г. прошли по всей стране.

Примером может служить публичный процесс «барнаульских церковников», проходящий в доме пожарников в декабре 1922 г. Показания обвиняемых и сам ход дела подробным образом освещались в местной прессе. Согласно данным газеты «Красный Алтай» под рубрикой «Укрыватели церковных ценностей на скамье подсудимых», в столице губернии в 1918–1922 годах действовал контрреволюционный Объединённый Барнаульский приходской совет [Красный Алтай, 1922, 27 декабря].

Наибольший резонанс среди населения Западной Сибири получило надуманное дело по т.н. контрреволюционной организации духовенства «Православная церковь». Приговором Томского губернского ревтрибунала в июле 1922 г. были осуждены 33 человека, причём 9 человек первоначально приговорены к высшей мере наказания – расстрелу. Среди них епископ Виктор (Богоявленский), настоятель Богоявленской церкви протоиерей Константин Лебедев, настоятель Преображенского храма протоиерей Александр Никольский [Дмитриенко, 1993, 72]. Епископ Виктор и сподвижники были обвинены в противодействии органам власти при изъятии церковных ценностей, а также в том, что они, объединившись в контрреволюционную организацию, имевшую цель свержения власти Советов, в нарушение Декрета об отделении церкви от государства систематически проповедовали закон божий [ГАТО. Ф. Р-236. Оп. 2. Д. 96. Л. 5].

Обобщая процессы, происходящие в регионе, можно прийти к выводу, что главной целью судебных мероприятий в рамках изъятия, была нейтрализация активных иерархов и священнослужителей «тихоновского» направления. Таким образом, как было отмечено, был «отстранён» епископ Виктор (Богоявленский) управляющий огромной Томской епархией, территория которой, напоминая, в этот период составляла более 800 000 км² и включала в себя территории современных Кемеровской, Новосибирской, Томской областей, Алтайского края и Республики Алтай. По сведениям авторов данной статьи, всем архиереям, которые были обвинены в контрреволюционной деятельности и сопротивлении изъятиям, через некоторое время были смягчены меры наказания, а затем они были досрочно освобождены. Некоторые из них приступили к пастырскому служению в 1924–1925 гг. Такой «гуманизм по-большевистски» (слова Л. Троцкого), считаем, имманентно связан с депортацией интеллектуалов, носителей чуждой и в том числе, враждебной религиозной идеологии в 1922 г. («философский пароход»), которая явилась логическим продолжением кампании по разграблению Русской православной церкви.

Параллельно с началом кампании по изъятию партийными и госструктурами активно инициировался раскол Русской православной церкви с целью её разложения, внедрения и распространения обновленчества из центра по регионам. Примечательны в этом смысле указания секретаря ЦК РКП В.М. Молотова в секретной шифротелеграмме в Ново-Николаевск Сибирскому бюро ЦК РКП ещё в начале кампании (марте 1922). «Газетная кампания по поводу изъятия ведётся неправильно. Она направлена против духовенства вообще. Печатаются весёлые сатирические стишки против попов вообще. Эта сатира бьёт по низшему духовенству и сплачивает духовенство в одно целое. Политическая задача данного момента совсем не та, прямо противоположная. Нужно расколоть попов или вернее углубить заострить уже существующий раскол. В Москве и провинции есть много попов, которые согласны на изъятие ценностей, но боятся верхов» [ГАНУ. Ф. П-1. Оп. 2. Д. 106. Л. 147]. Следующий фрагмент текста расшифровать дословно тов. криптографу Суховой не удалось, но в качестве противовеса «низов» присутствует словосочетание «князя церкви», выражение, которое войдёт в обиход словаря пропагандистов, обличающих иерархов – тихоновцев, «черносотенцев» [см.: Красное знамя, 1922, 15 июля].

Известна секретная записка вдохновителя кампании Л.Д. Троцкого в Политбюро ЦК, которая, считаем, конкретизирует текст шифротелеграммы Молотова.

Когда Л.Д. Троцкий говорит о возможности допуска «советской» части духовенства в органы Помгола, он поясняет: «*Вся стратегия наша в данный период должна быть рассчитана на раскол среди духовенства на конкретном вопросе: изъятие ценностей из церквей* (курсив наш). Так как вопрос острый, то и раскол на этой почве может и должен принять очень острый характер...» [Архивы, 1998, 51]. Изъятие, таким образом, должно было послужить катализатором раскола.

Большевики, соответственно, и не скрывали свою публичную поддержку «Живой церкви». Так, 2 июня 1922 г. после арестов представителей «Томского контрреволюционного центра» состоялось примечательное Собрание из представителей духовенства и мирян от приходских советов в Никольском храме, где основным спикером выступил губернский прокурор И.Г. Макаренко. «Под огромными сводами Никольского храма, при напряжённом внимании собрания, слова тов. Макаренко точно расплавленный свинец насквозь прожигали мозги слушателей. Очисти церковь от монархической идеологии и капиталистической скверны, изгони из своих рядов агентов капитала, станьте на прямой и честный путь аполитичности... Собрание избрало временное церковное управление Томской епархии (епархиальный совет). Имена выбранных почти всем известны. Это одни из прогрессивнейших в Томской епархии священников», – сообщала томская областная ежедневная газета [Красное знамя, 1922, 6 июня].

В соседней колонке на той же странице газеты автор под псевдонимом «гражданин» со своей стороны предложил обратиться с воззванием ко всему духовенству и верующим, в коем подтвердить свою платформу... и произвести немедленные перевыборы приходских советов, дать указания, чтобы избирались лица, стоящие на (соответствующей) платформе [Там же].

В октябре 1922 г. в Томске состоялся съезд «Живой церкви», на котором было избрано Сибирское церковное управление во главе с «прогрессивным» священником Петром Блиновым, первым женатым архиереем. Таким образом, пропагандистское давление, а затем репрессии и «посадки» должны были, прежде всего, расчистить место и поставить во главе церкви на местах марионеточное обновленческое руководство.

Заключение

Приведённые факты, обнаруженные документы, исследования сибирских историков дают основание полагать, что не следует рассматривать кампанию изъятия, репрессивную политику против духовенства и возникновение обновленчества как некие параллельные и независимые исторические процессы. Говоря о событиях 1922 года, можно сказать, что, согласно плану лидеров большевиков, это была хорошо спланированная и скоординированная операция, направленная на разложение и ослабление церкви как идеологического противника и, пока ещё, нейтрализацию тихоновских сторонников как репрессивными мерами, так и активным интродуцированием марионеточных обновленцев в руководство как епархиями, так и благочиниями, и приходами. В реальности поведение «советской» (по выражению Троцкого) части духовенства контролировалось и управлялось органами ВКП(б) и ГПУ. К концу 1922 г., таким образом, обновленцы смогли занять примерно до двух третей, действовавших в то время церквей в Западной Сибири.

Конфискованное у церкви по своей совокупной стоимости совершенно не соответствовало предполагаемым расчётам партийного руководства. Результаты кампании по изъятию для Русской православной церкви в целом и для Западной Сибири в частности были, очевидно, негативными: осквернялись храмы, экспроприация нанесла урон экономике приходов, пострадала сибирская культура – были безвозвратно утеряны и уничтожены объекты православного историко-культурного наследия, часть духовенства и верующих была подвергнута репрессиям. Печальным итогом стало, несомненно, унижение достоинства верующих. Для многих православных сибиряков происходящие события, по сути, даже хронологически являлись продолжением гражданской войны, где волна унижений и преследований, включая репрессии, была уже легитимирована со стороны советской власти.

Благодарность

Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ по теме: «Влияние имперской политики аккультурации и советской модели государственно-конфессиональных отношений на положение религиозных общин в приграничных регионах и национальных автономиях азиатской части России» (проект № 23-18-00117).

Acknowledgements

The publication was prepared with the financial support of the Russian Science Foundation on the topic: “The influence of the imperial policy of acculturation and the Soviet model of state-confessional relations on the situation of religious communities in the border regions and national autonomies of the Asian part of Russia” (project No. 23-18-00117).

Список сокращений

ВЦИК – Всероссийский центральный исполнительный комитет
ГПУ – Государственное политическое управление
ГАТО – Государственный архив Томской области
ГАНО – Государственный архив Новосибирской области
ГААК – Государственный архив Алтайского края
ЦДНИ ТО – Центр документации новейшей истории Томской области
ЦК Помгол – Центральная комиссия помощи голодающим
ЦК РКП(б) – Центральный комитет Российской коммунистической партии (большевиков).

Библиографический список

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. – М., Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1994. – 1063 с.
2. Артюхов, С. Как народная власть с народом боролась / С. Артюхов // Тюменские известия. – 15 января 2018. – № 3 (6836).
3. Архивы Кремля. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. Кн. 2. – М.: РОССПЭН; Новосибирск: Сибирский хронограф, 1998. – 600 с.
4. Астапенко, И.Г. Политика советского государства по отношению к религиозным организациям в Омской губернии в 1921–1925 гг. (на примере изъятия церковных ценностей) / И.Г. Астапенко // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. – 2018. – № 2(5). – С. 132–146.
5. Борисова, В.В. Изъятие церковных ценностей из православных храмов Тюменской губернии в 1922 году / В.В. Борисова // Вестник Челябинского государственного университета. Серия История. – 2009. – № 28 (166). – Вып. 34. – С. 142–147.
6. Бочкарёв, В. Краткий очерк истории Новосибирской епархии / В. Бочкарёв, Е.А. Шабунин // Сибирь Православная. – 2008. – № 1 (7). – С. 2–62.
7. Горбатов, А.В. Православные общины и партизанское движение в Кузбассе в 1919 году / А.В. Горбатов, М.А. Мальцев // Научный диалог. – 2021. – № 1. – С. 207–223.
8. День в истории. Президентская библиотека [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.rplib.ru/history/1307005> (дата обращения 03.08.2022).
9. Государственный архив Алтайского края. Ф. Р-2. Оп. 3. Д. 37.
10. Государственный архив Новосибирской области. Ф. П-1. Оп. 2. Д. 157; Оп. 2. Д. 106; Ф. П-10. Оп. 1. Д. 200.
11. Государственный архив Томской области Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 422; Ф. Р-236. Оп. 2. Д. 96.
12. Гузаров, В.Н. Репрессивная политика РКП(б) в отношении церковных организаций Томской губернии в 1920–1925 гг. / В.Н. Газаров. – Томск, 2019. – 85 с.
13. Дмитриенко, Н.М. «Дело томских церковников» 1922 г. / Н.М. Дмитриенко // Социально политическое развитие Сибири (XIX–XX вв.). – Томск. 1993. – С. 71–81.
14. Ивашов, Л.Г. К вопросу об отношении В.И. Ленина к православному духовенству после октября 1917 г. / Л.Г. Иванов, Г.Г. Хмуркин // Вестник Московского государственного областного университета. – 2020. – № 2. – С. 35–50.
15. Из истории земли Томской. 1921–1924. Народ и власть // Сборник документов и материалов. – Томск: Водолей, 2000. – 442 с.

16. Истюков, В.Э. Новосибирская епархия в 1920-е – 1960-е гг.: проблемы внутреннего устройства и взаимоотношений с атеистическим государством: дис. ... канд. богословия / В.Э. Истюков; ТГУ. – М., 2019. – 260 с.
17. Красное знамя (томская областная ежедневная газета). – 1922.
18. Красный Алтай (орган Губисполкома и Губкома РПК). – 1922.
19. Крепицина, Е.В. Государственная политика в сфере религии на территории Кузбасса в 1920–1929 гг.: дис. ... канд. ист. наук / Е.В. Крепицина; КемГУ. – Кемерово, 2006. – 197 с.
20. Кривова, Н.А. Власть и церковь в 1922–1925 гг.: (Политика ЦК РКП(б) по отношению к религии и церкви и её осуществление органами ГПУ-ОГПУ): дис. ... док. ист. наук / Н.А. Кривова. – М., 1998. – 419 с.
21. Ленин, В.И. О значении воинствующего материализма // Полное собрание сочинений. Изд. 5-е. / В.И. Ленин. – М., 1964. – Т. 45. – С. 23–33.
22. Мавлютова, З.Ш. К вопросу об изъятии церковных ценностей в Тюменской губернии в 1922 г. / З.Ш. Мавлютова // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2007. – № 7. – С. 172–176.
23. Письмо В.И. Ленина В.М. Молотову для членов политбюро ЦК РКП (б) о срочных мерах по беспощадному подавлению сопротивления Русской православной церкви и изъятию церковных ценностей // Известия ЦК КПСС. – 1990. – № 4. – С. 191–193.
24. Советская Сибирь (Новониколаевск). – 1922.
25. Суховецкий, В.А. Омская епархия в условиях гражданской войны и «религиозного нэпа» (1918–1928 гг.) (часть 1) / В.А. Суховецкий // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. – 2019. – № 2 (7). – С. 41–50.
26. Фаст, М.В. Нарымская Голгофа. Материалы к истории церковных репрессий в Томской области в советский период / М.В. Фаст, Н.П. Фаст. – Москва – Томск: Водолей, 2004. – 560 с.
27. ЦДНИ ТО (Центр документации новейшей истории Томской области) Ф. 1. Оп. 1. Д. 87, 438.
28. Цыпин, В. прот. История Русской Церкви. 1917–1997 / В. Цыпин. – М., Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – 831 с.
29. Ярославский, Ем. По Сибири (Внутреннее обозрение) / Ем. Ярославский // Сибирские огни. – 1922. – № 3. – С. 132–145.

Текст поступил в редакцию 01.11.2022.

Принят к печати 09.01.2023.

Опубликован 29.06.2023.

¹ Последгол (последствия голода) – Центральная комиссия при ВЦИК по борьбе с последствиями голода 1921 года.

References

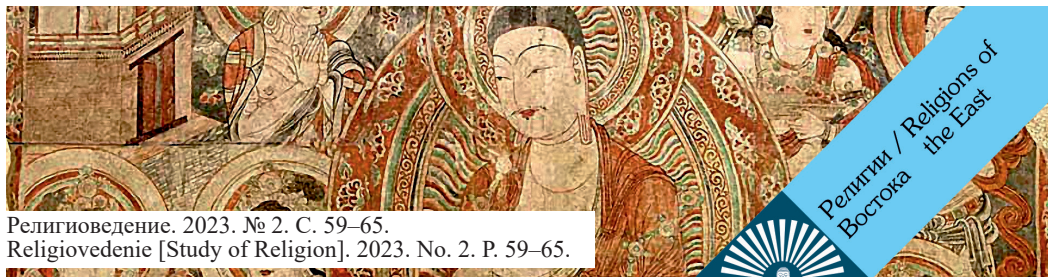
1. *Akty Svyateyshego Tikhona, Patriarkha Moskovskogo i vseya Rossii, pozdneyshiy dokumenty i perepiska o kanonicheskom preymstve vysshey tserkovnoy vlasti*. 1917–1943 gg. [Acts of His Holiness Tikhon, Patriarch of Moscow and All Russia, later documents and correspondence on the canonical succession of the highest church authority. 1917–1943]. Moscow: Pravoslavnyy Svyato-Tikhonovskiy Bogoslovskiy Institut, 1994, 1063 p. (In Russian).
2. *Arkhivy Kremlya. Politbyuro i tserkov. 1922–1925 gg.* [Archives of the Kremlin. Politburo and Church. 1922–1925]. Moscow: ROSSPEN; Novosibirsk: Sibirskiy khronograf, 1998, pt. 2, 600 p. (In Russian).
3. Artyukhov S. *Tyumenskiye izvestiya* [Tyumen News]. January 15, 2018, no. 3 (6836) (in Russian).
4. Astapenko I.G. *Vestnik Omskoy Pravoslavnoy Dukhovnoy Seminarii* [Bulletin of the Omsk Orthodox Theological Seminary]. 2018, no. 2(5), pp.132–146 (in Russian).
5. Bochkaryov V., Shabunin Ye.A. *Sibir Pravoslavnaya* [Orthodox Siberia]. 2008, no. 1 (7), pp. 2–62 (in Russian).
6. Borisova V.V. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Chelyabinsk State University. Series History]. 2009, vol. 34, no. 28 (166), pp. 142–147 (in Russian).
7. *Den v istorii. Prezidentskaya biblioteka* [A day in history. Presidential Library]. Available at: <https://www.prlib.ru/history/1307005> (accessed on May 3, 2022) (in Russian).
8. Dmitriyenko N.M. *Sotsialno politicheskoye razvitiye Sibiri (XIX–XX vv.)* [Social and political development of Siberia (XIX–XX centuries)]. Tomsk, 1993, pp. 71–81 (in Russian).
9. Fast M.V., Fast N.P. *Narymskaya Golgofa. Materialy k istorii tserkovnykh repressiy v Tomskoy oblasti v sovetskiy period* [Narym Golgotha. Materials for the history of church repressions in the Tomsk region in the Soviet period]. Tomsk: Vodoley, 2004, 560 p. (In Russian).
10. Gorbатов A.V., Maltsev M.A. *Nauchnyy dialog* [Scientific dialogue]. 2021, no. 1, pp. 207–223 (in Russian).

11. *Gosudarstvennyy arkhiv Altayskogo kraya* [State Archive of the Altai Territory]. Fund R-2. Inventory 3. File 37 (in Russian).
12. *Gosudarstvennyy arkhiv Novosibirskoy oblasti* [State Archive of the Altai Territory] Fund P-1. Inventory 2. File 157; Inventory 2. File 106; Fund P-10. Inventory 1. File 200 (in Russian).
13. *Gosudarstvennyy arkhiv Tomskoy oblasti* [State Archive of the Altai Territory] Fund R-173. Inventory 1. File 422; Fund R-236. Inventory 2. File 96 (in Russian).
14. Guzarov V.N. *Repressivnaya politika RKP(b) v otnoshenii tserkovnykh organizatsiy Tomskoy gubernii v 1920–1925 gg.* [The repressive policy of the RCP(b) towards the church organizations of the Tomsk province in 1920–1925.]. Tomsk, 2019, 85 p. (in Russian).
15. Istyukov V.E. *Novosibirskaya yeparkhiya v 1920-e –1960-e gg.: problemy vnutrennego ustroystva i vzaimootnosheniy s ateisticheskim gosudarstvom* [Novosibirsk diocese in the 1920s–1960s: problems of internal structure and relations with an atheistic state: PhD Thesis in Theology]. Moscow, 2019, 260 p. (In Russian).
16. Ivashov L.G., Khmurkin G.G. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta* [Bulletin of the Moscow State Regional University]. 2020, no. 2, pp. 35–50 (in Russian).
17. *Izvestiya CC CPSU* [Izvestia of the Central Committee of the CPSU]. 1990, no. 4, pp. 191–193 (in Russian).
18. *Krasnoye znamy (Tomskaya oblastnaya yezhednevnyaya gazeta)* [Red banner (Tomsk regional daily newspaper)]. 1922 (in Russian).
19. *Krasnyy Altay (Organ Gubiskpolkoma i Gubkoma RPK)* [Krasny Altai (The Organ of the Provincial Executive Committee and Provincial Committee of the PKK)]. 1922 (in Russian).
20. Krepitsina Ye. V. *Gosudarstvennaya politika v sfere religii na territorii Kuzbassa v 1920–1929 gg.* [State policy in the sphere of religion on the territory of Kuzbass in 1920–1929: PhD Thesis in History]. Kemerovo, 2006, 197 p. (In Russian).
21. Krivova N.A. *Vlast i tserkov v 1922–1925 gg.: (Politika CC RKP(b) po otnosheniyu k religii i tserkvi i yeye osushchestvleniye organami GPU–OGPU)* [Power and Church in 1922–1925: (Policy of the Central Committee of the RCP(b) in relation to religion and the church and its implementation by the bodies of the GPU–OGPU): PhD Thesis in History]. Moscow, 1998, 419 p. (in Russian).
22. Lenin V.I. *Polnoe sobranie sichineniy* [Complete collection of works]. Moscow: Polnoye sobraniye sochineniy, 1964, vol. 45, pp. 23–33 (in Russian).
23. Mavlyutova Z.Sh. *Vestnik arkhologii, antropologii i etnografii* [Bulletin of archeology, anthropology, and ethnography]. 2007, no. 7, pp. 172–176 (in Russian).
24. *Sbornik dokumentov i materialov* [Collection of documents and materials]. Tomsk: Vodoley, 2000, 442 p. (In Russian).
25. *Sovetskaya Sibir (Novonikolayevsk)* [Soviet Siberia (Novonikolaevsk)]. 1922 (in Russian).
26. Sukhovetskiy V.A. *Vestnik Omskoy Pravoslavnoy Dukhovnoy Seminarii* [Bulletin of the Omsk Orthodox Theological Seminary]. 2019, no. 2(7), pp. 41–50 (in Russian).
27. *Tsentr dokumentatsii noveyshey istorii Tomskoy oblasti* [Documentation Center of the Recent History of the Tomsk Region]. Fund 1. Inventory 1. Files 87, 438 (in Russian).
28. Tsy-pin V., prot. *Istoriya Russkoy Tserkvi. 1917–1997* [History of the Russian Church. 1917–1997]. Moscow: Izdatel'stvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrya, 1997, 831 p. (in Russian).
29. Yaroslavskiy Yem. *Sibirskiyе ogni* [Siberian Lights]. 1922, no. 3, pp. 132–145 (in Russian).

Submitted for publication: November 01, 2022.

Accepted for publication: January 09, 2023.

Published: June 29, 2023.



Религиоведение. 2023. № 2. С. 59–65.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 2. P. 59–65.

DOI: 10.22250/20728662_2023_2_59

Каландаров Т.С.

*Институт этнологии и антропологии РАН
119991, Россия, г. Москва, Ленинский проспект, 32А
tohir_s70@mail.ru*



Религии / Religions of
Востока the East



Борьба против влияния Ага-Хана III на Памире (на основе архивных материалов)

Аннотация. В истории взаимоотношений Российской империи со среднеазиатскими владениями до сих пор много «белых пятен». Одной из наиболее малоизученных аспектов этих взаимоотношений в конце XIX – начале XX вв. является работа различных шпионских и тайных миссионерских отрядов. В XIX в. в Центральной и Южной Азии разворачивается геополитическое соперничество между двумя империями – Российской и Британской, вошедшее в историю как «Большая игра». Частью «поля» этой игры становится и Памир. Методы и способы, применяемые сторонами в этой необъявленной войне, были крайне разнообразны. Статья основана на архивных материалах и посвящена отправке двух миссионеров из Бомбея на Памир. По замыслу чиновников Российской империи эти миссионеры должны были вести агитацию против влияния Ага-Хана III – духовного лидера исмаилитов, среди его последователей на Памире. Ага-Хан III считался «сторонником» и «другом» британской короны, и, следовательно, надо было всеми методами вести борьбу против его влияния. Памир после разграничения 1895 г. фактически находился под управлением Российской империи, и любое влияние Ага-Хана III в этом регионе считалось неприемлемым. В архиве внешней политики Российской империи (АВПРИ) находятся документы, которые рассказывают о поездке из Бомбея на Памир двух исмаилитов – Ходжи Пир-Мухаммад-Ибрахима и Муса-Гуляма, хотя на самом деле они дошли только до Ташкента. Эта была достаточно дорогая для российской казны экспедиция миссионеров, тем не менее, она состоялась, более того – по пути в Ташкента российские чиновники оказывали миссионерам всяческую поддержку. Однако в конечном итоге данная миссия не увенчалась успехом, миссионеров в срочном порядке отправили обратно в Бомбей.

Ключевые слова: Памир, исмаилизм, Ага-Хан III, разведчики, Бомбей, Ташкент, ислам

Tokhir S. Kalandarov

*The Institute of Ethnology and Anthropology RAS
32A Leninskiy prospect, Moscow, 119991, Russia
tohir_s70@mail.ru*

Fight against the Influence of Aga Khan III in the Pamirs (Based on Archival Materials)

Abstract. There are still many “blank spots” in the history of the relations between the Russian Empire with its Central Asian territories. One of such little-studied topics of this relationship of the late 19th and early 20th centuries is the work of various espionage and secret missionary groups. In the 19th century, Central and South Asia became a playground for the geopolitical rivalry between the Russian and British empires, which was marked as “the Great Game” in the history. The Pamirs became an “arena” of this game as well. Both the methods and ways, which were incorporated by the parties in this undeclared war, were extremely diverse. The article is based on archival materials and deals with the trip of two missionaries sent from Bombay to the Pamirs. According to the plans by the Russian Empire’s officials, the missionaries were supposed to campaign against the influence of Aga Khan III, the spiritual leader of the Ismailis, among his followers in the Pamirs as Aga Khan III was considered the “supporter” and “friend” of the British crown and, therefore, it was necessary to fight against his influence by all means. After the delimitation of 1895, the Pamirs were actually under the control of the Russian Empire, and any influence of Aga Khan III in this region was considered as unacceptable. The archive of the Foreign Policy of the Russian Empire contains documents which reveal the trip of the two Ismailis – Khoja Pir-Muhammed-Ibrahim and Musa-Ghulyam – to the Pamirs, despite the fact they managed to reach Tashkent only. This was quite an expensive missionary expedition for the Russian treasury, however, the Russian officials provided all kinds of support along the trip to Tashkent. Nevertheless, this mission was not successful, and the missionaries were urgently driven back to Bombay.

Key words: The Pamirs, Ismailism, Aga Khan III, intelligence officer, Bombay, Tashkent, Islam

В статье рассматривается один из методов борьбы против влияния религиозных лидеров со стороны центральных властей Российской империи. В свете выхода многочисленных научных трудов по антирелигиозной борьбе в советское время¹ иногда создаётся впечатление, что в Российской империи такая борьба не велась. Однако это впечатление ошибочно. По словам Д.Ю. Арапова, «важнейший принцип государственной политики тех лет заключался в том, что правительственные круги не хотели вступать ни в какой конструктивный диалог с представителями мусульманской общественности, видя в них лишь “радикалов”, “ниспровергателей основ”» [Арапов, 2006, 11]. Государственная цензура тщательным образом следила за изданием печатной продукции всех мусульман², вне зависимости от течения.

Что же касается непосредственно исмаилитов – то Российская империя всегда подозрительно относилась к влиянию духовного лидера исмаилитов Ага-Хана III на его последователей в Средней Азии.

В качестве справки отметим, что исмаилиты, как и шииты, подтверждают, что после смерти Пророка его двоюродный брат и зять Али ибн Абу Талиб стал первым имамом – духовным лидером мусульманского сообщества, и поэтому духовное руководство, известное как *имамат*, является наследственным через Али и его жену Фатиму, дочь Пророка. Наследование имамата, в соответствии с шиитской доктриной и традицией, происходит путём назначения, и выбор наследника из числа потомков является прерогативой имама. Согласно этой традиции, сорок седьмой имам Ага Али-Шах в 1885 г. назначил своего сына Султана Мухаммад-Шаха следующим, сорок восьмым имамом исмаилитской общины.

Немного остановимся на личности самого Ага-Хана III. Султан Мухаммад-Шах (таково при рождении было его имя) – 48-й наследный имам – духовный лидер исмаилитов мира. Султан Мухаммад-Шах стал имамом в возрасте восьми лет. Он руководил исмаилитской общиной в течение 72 лет – дольше всех своих предшественников. В воспитании молодого имама огромную роль играла его мать – Шамс ал-Мулук, высокоодарённая женщина. Она происходила из иранской царской семьи, была внучкой Фатх-Али-Шаха – иранского правителя из династии Каджаров, который правил с 1797 по 1834 г.

Резиденция имама Султана Мухаммад-Шаха находилась в Бомбее, где была сосредоточена большая исмаилитская община. Однако эта община всегда находилась под религиозным влиянием как суннитов³, так и шиитов-двунадесятников⁴. Поэтому имаму пришлось провести серьёзную работу по восстановлению исмаилитской идентичности своих последователей. Параллельно с этим Ага-Хан III начал проводить политику модернизации своей общины. В первую очередь это касалось вопросов равноправия мужчин и женщин в общине. В своей книге «Индия в переходный период» имам пишет: «Биологически женщины намного важнее для нации, чем мужчины. При том что в целом женщины способны самостоятельно зарабатывать средства к существованию наряду с мужчинами, они являются хранительницами жизни нации и благодаря этому своему природному качеству несут двойное бремя. Опыт показывает высокую вероятность того, что активное влияние женщин на жизнь общества, при прочих равных условиях и свободе, должно не только послужить улучшению материальной жизни внутри страны, но, кроме того, сообщить самый возвышенный идеализм жизни государства [Aga Khan III, 1918, 254]. Далее Ага-Хан III продолжает свои мысли: «Сегодня ни один прогрессивный мыслитель не станет опровергать утверждение, что уровень социального прогресса и общего благосостояния общин наиболее высок там, где женщины менее отгорожены искусственными барьерами и узкими предубеждениями от своего полноценного положения граждан. Стало быть, с глубокой скорбью следует признать, что положение индийских женщин является неудовлетворительным, что повсюду на пути их полноценного служения обществу имеются искусственные препятствия и что, с точки зрения здоровья и счастья, женщины без нужды страдают от цепей и оков предрассудков и предубеждений... Это социальное зло и другие, ему подобные, так ограничивали Индию, что невозможно представить эту страну занимающей надлежащее место среди свободных наций до тех пор, пока всеохватный принцип равенства между полами не будет в целом принят её населением. Отречение от этого принципа в настоящий

момент тем более достойно сожаления, что природный ум и способности индийских женщин далеко не ниже, чем у их эмансипированных сестёр» [Там же, 256].

Подобные высказывания были поистине революционными для индийского общества того времени. Ещё более радикальными были методы, которыми он пользовался. Основным средством решения «женского вопроса» – в Индии в целом и среди своих последователей в частности – имам считал обучение: только образованные женщины, по его мнению, могли принять ответственность за свою судьбу. За относительно короткое время Ага-Хан III смог открыть для своей общины несколько школ, в которых девочки учились наравне с мальчиками.

Деятельность Ага-Хана III не могла не вызвать отклика как внутри, так и за пределами исмаилитской общины. В знак глубокой преданности исмаилиты Индии, Ирана и Средней Азии называли его «*Мавлана Хазир Имам*» – «Наш Господин Нынешний Имам». И, конечно же, такая фигура и её огромное влияние на исмаилитов Средней Азии вызвала обеспокоенность в среде дипломатических и правящих кругов Российской империи. Заметим, что сам Ага-Хан III, посетивший в 1912 г. Санкт-Петербург и Москву, с особой теплотой и уважением писал о России и её культуре [The Memoirs, 1954, 122–127].

В архиве внешней политики Российской империи находятся достаточно интересные документы, подтверждающие данный факт.

Генеральный консул России в Бомбее В.О. Клемм⁵ 11 февраля 1904 г. пишет донесение в МИД России. В частности, он сообщает: «Следует заметить, что за последние несколько лет в г. Бомбее среди ходжей⁶ произошёл раскол, как говорят, именно вследствие поведения Султан-Мухаммад-Шаха. Образовалась отдельная секта, которая несколько приблизилась к шиизму и совершенно отвернулась от Ага-Хана. Отношение между этими отщепенцами и ага-хановцами весьма натянуто, особенно с тех пор, как двое последних в порыве фанатизма избили двух из первых среди дня на улицах Бомбея. Быть может было бы полезно войти в сношения с руководителями новой секты и убедить их послать одного или двух миссионеров в Среднюю Азию, Кашгар и на Памиры для обличения перед тамошними исмаилитами Ага-Хана [АВПРИ. Ф. 147. Оп. 485. Д. 1117. Л. 7].

В.О. Клемм понимал, что это будет очень сложная работа: «Оказать какое-либо противодействие влиянию Ага Хана в Средней Азии, Кашгарии и на Памирах будет, вероятно, очень нелегко. Руководимые особыми старшинами, именуемыми “пирами”, и утверждаемыми Ага-Ханом, исмаилиты тех мест, вероятно, не менее преданы своему имаму, чем их единоверцы в Индии. Громадное большинство их, конечно, никогда не видало этого имама и было бы, вероятно, весьма удивлено увидеть в нем утончённого европейца, пьющего вино, вкушающего свинину и т.п. Однако голословного обвинения Ага-Хана перед ними было бы недостаточно. Быть может, поощрение суннитской или шиитской пропаганды между ними могло бы скорее повести к их отпаданию, не распространение того или другого толка было бы также не особенно полезно для нас» [АВПРИ. Ф. 147. Оп. 485. Д. 1117. Л. 6–7].

6 мая 1904 г. Генерал губернатор Туркестана Н. Тевяшев⁷ пишет письмо на имя В.Н. Ламздорфа⁸, где, в частности, сообщает: «На письмо Ваше от 15 апреля сего года за №671 имею честь уведомить Вас, что я со своей стороны присоединяюсь к мнению Вашему о желательности для нас воспользоваться возникшим в исмаилитской (в оригинале измаилитской – Т.К.) секте ходжей расколом и по возможности ослабить влияние нынешнего главы этой секты Ага-Хана, отправление в Среднюю Азию, Кашгар и Памиры одного или двух миссионеров от партии, противодействующей Ага-Хану, если удастся найти для этого людей вполне надёжных, несомненно, может до некоторой степени парализовать влияния Ага-Хана среди его последователей, и я, со своей стороны, постараюсь, поскольку это окажется возможным, оказать негласное содействие таким лицам, если они будут посланы в пределы вверенного мне Края, для чего прошу не отказать сообщить мне о дальнейшем ходе этого дела» [АВПРИ. Ф. 147. Оп. 485. Д. 1117. Л. 11].

Вскоре этих миссионеров нашли. Ими были некие Пир-Мухаммад Ибрагим и Муса-Гулям. В своей секретной телеграмме от 8 октября 1904 г. титулярный советник Некрасов из Бомбея в МИД сообщает, что «в Ташкент едут два ходжа; в виду ис-

ключительных обстоятельств согласился на жалование каждому 300 рупий, считая день отъезда, и на проезд полуторную стоимость билета II класса, с обязательством пробыть в Туркестане не менее четырёх месяцев. Прошу возможно спешно перевести телеграфом 2908 рупий в уплату им переезда и двухмесячного жалования. Отправляются на днях. Сообщаю почтой подробности» [АВПРИ. Ф. 147. Оп. 485. Д. 1117. Л. 17].

В следующей секретной телеграмме от 19 октября 1904 г Некрасов передаёт, что «Ходжи Пир-Мухаммад-Ибрахим и Муса-Гулям, предполагавшие выехать прежде, покидают Бомбей 5 ноября нового стиля и будут в дороге около пяти недель» [АВПРИ. Ф. 147. Оп. 485. Д. 1117. Л. 28].

Властям Туркестанского края было приказано содействовать этим двум миссионерам. Об этом свидетельствует и письмо вышеупомянутого Н. Тевяшева графу В.Н. Ламздорфу от 09 ноября 1904 г., в котором, в частности, говорилось о том, что генерал-губернатор дал указание «всем пограничным властям о беспрепятственном пропуске означенных лиц в случае их появления и об оказании им содействия, насколько сие возможно будет сделать, не возбуждая подозрений местных жителей» [Там же, л. 33].

Со своей стороны политический агент Российской империи в Бухаре Я. Лютш⁹ рекомендовал Бухарским властям беспрепятственно пропускать этих людей. Была даже придумана легенда, что они едут на Памир, чтобы повидаться с родственниками [Там же, л. 34–35].

Туркестанский генерал-губернатор Н. Тевяшев 4 декабря 1904 г. пишет графу В.Н. Ламздорфу, что «в Ташкенте сейчас проживает один из наиболее влиятельных исмаилитских (в оригинале измаилитских – Т.К.) ишанов, Юсуф-Али-Ша, бежавший из Шугнана от притеснений Шугнанского бека и выжидающий ныне в Ташкенте решения вопроса об установлении в припамирских бекствах русско-управления. Если вопрос этот вырешится в непродолжительном времени, то приезжие из Бомбея ходжи могли бы путём воздействия на означенного ишана в Ташкенте заручиться сильной поддержкой в главной сфере распространения исмаилизма (в оригинале измаилизма – Т.К.), а затем пропагандой на месте довершить начатое таким образом дело» [Там же, л. 41]. Более того, в этом письме генерал-губернатор предлагает Министру иностранных дел Ламздорфу продлить командировку этих двух миссионеров до сентября 1905 г., чтобы они зимовали в Ташкенте, а весной поехали на Памир [Там же, л. 42].

Однако вскоре Н. Тевяшев был разочарован работой этих миссионеров. Дело в том, что они не смогли никак поменять мировоззрение и отношение ишана Юсуф-Али-Ша к Ага-Хану III. Один из миссионеров Муса-Гулям говорил на фарси, но это не помогло ему пошатнуть преданность ишана своему имаму. В секретной телеграмме от 8 января 1905 г. генерал Тевяшев пишет: «Присланные из Бомбея Ходжи-исмаилиты ни по умственному развитию, ни по умению скрывать цель поездки не пригодны для возложенного на них поручения, к тому же крайне деморализованы зимним холодом. Опасаюсь, что проживающие в Ташкенте исмаилиты, на коих они не сумели приобрести никакого влияния, догадаются, что они поддержаны русской властью. Считал бы необходимым немедленно отправить их обратно в Бомбей, на что испрашиваю согласия Вашего Сиятельства. Содержание их дорого и непроизводительное» [Там же, л. 48].

Граф Владимир Николаевич Ламздорф ответил согласием на отправку этих ходжей-миссионеров обратно в Бомбей [Там же, л. 49].

Несмотря на то, что первый департамент министерства иностранных дел просил делать с ними «расчёт на условиях по возможности выгодных для казны» [Там же, л. 52], однако этот проект был достаточно дорогим. Согласно секретной телеграмме из Одессы в Министерство иностранных дел, Директору первого департамента Н.Г. Гартвику¹⁰ от 1 февраля 1905 г. «выдано им согласно телеграфного распоряжения одна тысяча девяносто три рубля двенадцать копеек» [Там же, л. 55].

Заключение

Так закончилась неудачная эпопея против влияния Ага-Хана III на его последователей в Средней Азии. Нам не удалось найти в архивах документы, под-

тверждающие некие административные наказания каких-либо госчиновников за этот неудачный проект. Возникает вопрос, почему государственные лица согласились на такое предприятие? Исторически так сложилось, что у Ага-Хана III были хорошие отношения с британской короной. Он почётный доктор наук Кембриджского университета. Лично встречался с королевой Викторией, королями Эдуардом VII и Георгом V. Первой страной, которую он посетил с визитом в 1898 г., была Англия, где его принимали премьер-министр Великобритании, госсекретарь по Индии. По королевскому приглашению он стоял рядом с королевой Викторией в Виндзорском замке, когда она наградила его первым британским титулом – Орденом Рыцарского креста Индийской империи. После непродолжительного пребывания в Индии Ага-Хан III вернулся в Лондон, чтобы присутствовать на коронации короля Эдуарда VII, где он был удостоен чести и звания кавалера Ордена Большого Креста Индийской Империи [Aziz, 1998, 10–11]. Большой знаток истории исмаилитов доктор Ф. Дафтари пишет: «На протяжении всей своей жизни Султан-Мухаммад-Шах поддерживал тесные отношения с англичанами, получая от правительства Великобритании многочисленные награды и преференции» [Дафтари, 2003, 206]. Конечно, его успехи на «английском поле» не могли не раздражать чиновников российской империи. Тем более, что Российская¹¹ и Британская империи были извечными соперниками на Востоке в целом и на Памире в частности.

Так называемая «Большая игра», которая развернулась на Памире во второй половине XIX в., сделала этот регион ареной ожесточённой борьбы между Российской и Британской империей, и, по словам одного из знатоков этого вопроса А.В. Постникова, главными факторами при решении вопроса делимитации и демаркации линии границ на Памире «были эгоистические геополитические интересы двух империй» [Постников, 2001, 344].

А там, где есть «эгоистические политические интересы», допустимо было использовать любую возможность навредить противнику, в том числе используя религиозный фактор. Возможно, поэтому поездка двух «дорогих» миссионеров считалась целесообразной, несмотря на высокую стоимость и несколько авантюрный характер данной кампании. Прав Д.Ю. Арапов, который писал: «Монархия Романовых являлась державой, устои которой были основаны на вере в Бога, она официально признавала ислам как веру в Бога миллионов своих подданных» [Арапов, 2009, 17]. Несмотря на официальное признание ислама, как видим, при удобном случае использовались любые разногласия среди мусульманских сообществ на окраинах империи.

Следующий момент, на котором хотелось бы остановиться в заключении данной статьи – это причины раскола среди исмаилитов Бомбея. Конечно, мысль В.О. Клемма о том, что раскол произошёл «вследствие поведения Султан-Мухаммад-Шаха», несостоятельна. Дело в том, что в 1904 г. Ага-Хан III в очередной раз выехал за пределы Индии, и в его отсутствие среди некоторых его приближённых возникла идея оспорить право Ага-Хана III на сбор причитающегося ему религиозного налога. Среди недовольных была и его двоюродная сестра Хаджи Биби. В последующем они подали против Ага-Хана III иск в Верховный суд Бомбея. В суде истцы не только требовали часть его дохода, но и ставили под сомнение его роль как наследного имама мусульман шиитов исмаилитов. Ага-Хан свою родословную вёл от пророка Мухаммада и считался единственным легитимным имамом исмаилитов. Раскольническая фракция исмаилитов утверждала, что правомочным имамом является сын Хаджи Биби, некий Самад Шах. После трёхлетней тяжбы противники имама проиграли [Дафтари, 2011, 581–582].

После 1905 г. в последующие годы влияние имама Ага-Хана III на территории Памира не только не ослабло, но и возросло. Только при помощи карательных мер органы НКВД в середине 1930-х годов немного ослабили его влияние, хотя, как показывает история, и это было временное ослабление. Ведь религиозность, выражаясь словами Е.С. Элбакян, отражает состояние сознания верующих [Элбакян, 2021, 105], а сознание верующих не всегда меняется посредством страха и террора.

Ага-Хан III до 11 июля 1957 г. стоял во главе глобальной исмаилитской общины в качестве духовного лидера, который заботился не только о душевном со-

стоянии своих последователей, но также и поднял на небывалый уровень качество жизни исмaилитов – своих последователей.

По словам Г. Гринволла, Ага Хан – «один из немногих ныне живущих мужчин, который был хорошо знаком с пятью британскими правителями, от королевы Виктории до двух её правнуков, Эдуарда VIII и Георга VI» [Greenwall, 1952, 21]. Естественно, такие знакомства делали исмaилитского имама объектом пристального внимания для государственных мужей разных стран и разного уровня. Имам же своё предназначение видел в первую очередь в наставлении своих последователей – так, чтобы они в XX в. шли в ногу с прогрессом, и это ему вполне удалось.

Благодарность

Работа выполнена в рамках плана НИР Института этнологии и антропологии РАН

Acknowledgment

The work was carried out within the framework of the research plan of the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences

Список сокращений

АВПРИ – Архив внешней политики Российской империи

Библиографический список

1. Али-заде, А. Исламский энциклопедический словарь / А. Али-заде. – М.: Ансар, 2007. – 400 с.
2. Арапов, Д.Ю. Императорская Россия и мусульманский мир (конец XVII – начало XX в.) / Д.Ю. Арапов. – М.: Наталис, 2006. – 480 с.
3. Арапов, Д.Ю. Ислам в архивных материалах высших государственных учреждений Российской империи (1721–1917 гг.) / Д.Ю. Арапов // Материалы Международной исламоведческой научной конференции. – М., 2009. – С. 15–20.
4. Архив внешней политики российской империи (АВПРИ) Ф. 147. Оп. 485 Д. 1117.
5. Басханов, М.К. «У ворот английского могущества»: А.Е. Снесарев в Туркестане, 1899–1904 / М.К. Басханов. – СПб.: Нестор-История, 2015. – 328 с.
6. Головнева, Е.В. Советский антирелигиозный фильм / Е.В. Головнева, И.А. Головнев // Религиоведение – 2021. – № 3. – С. 151–159.
7. Дафтари, Ф. Исмaилиты: их история и доктрины / Ф. Дафтари: Пер. с англ. – М.: Наталис, 2011. – 848 с.
8. Дафтари, Ф. Краткая история исмaилизма: Традиции мусульманской общины / Ф. Дафтари: Пер. с англ. – М.: Ладомир, 2003. – 274 с.
9. Дашковский, П.К. Цензура как элемент государственно-конфессиональной политики по контролю за мусульманскими общинами Сибири во второй половине XIX – начале XX в. / П.К. Дашковский, Е.А. Шершнева // Религиоведение – 2021. – № 4. – С. 34–46.
10. Климович, Л. Исмaилизм и его реакционная роль / Л. Климович // Антирелигиозник. – 1937. – № 8. – С. 34–40.
11. Постников, А.В. Схватка на «Крыше мира»: политики, разведчики и географы в борьбе за Памир в XIX веке (монография в документах) / А.В. Постников. – М.: Памятники исторической мысли, 2001. – 416 с.
12. Смолкин, В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма / В. Смолкин: Пер. с англ. – М.: Новое литературное обозрение, 2021. – 552 с.
13. Элбакян, Е.С. Динамика социальных функций религии и религиозности в период пандемии / Е.С. Элбакян // Религиоведение – 2021. – № 3. – С.104–117.
14. Aga Khan III. India in Transition: A Study in Political Evolution / Aga Khan III. – Bombay: Bennet, Coleman and Co. 1918. – 310 p.
15. Aziz, K.K. Introduction / K.K. Aziz // Aga Khan III: selected speeches and writings of Sir Sultan Muhammad Shah. – L.: Kegan Paul international, 1998. – Pp. 1–198.
16. Greenwall, H.J. His Highness the Aga Khan: Imam of the Ismailis / H.J. Greenwall. – L.: The Cresset Press, 1952. – 241 p.
17. The Memoirs of Aga Khan: World Enough and Time. – L.: Cassel and Company LTD, 1954. – 350 p.

Текст поступил в редакцию 10.02.2023.

Принят к печати 10.04.2023.

Опубликован 29.06.2023.

¹ Например, одно из новейших исследований по этому вопросу, труд В. Смолкин [Смолкин, 2021]. Е.В. Головнева и И.А. Головнев пишут о роли советских фильмов в борьбе против религии [Головнева, Головнев, 2021, 151–159].

² П.К. Дашковский и Е.А. Шершнева в своей статье анализируют роль цензуры Российской империи по контролю за мусульманскими общинами Сибири [Дашковский, Шершнева, 2021, 34–46].

³ Сунниты – ахль ас-Сунна валь Джамаа (люди Сунны и согласия общины). Сунниты принимают Коран и Сунну (путь Пророка) в качестве первоисточников религии. См. подробнее: [Али-заде, 2007, 55–57].

⁴ Шииты двенадцатники – последователи 12 имамов из рода Али ибн Абуталиба. Они верят, что двенадцатый имам исчез в IX в. и появится в качестве мессии. См. подробнее: [Али-заде, 2007, 162–163].

⁵ Василий Оскарович Клемм (1861–1938) – консул Российской империи в Индии.

⁶ Исмаилитов Индии называли ходжа – термин персидского происхождения, который означает «хозяин».

⁷ Николай Николаевич Тевяшев (1842–1905) – генерал губернатор Туркестана. Его назначение новым туркестанским генерал-губернатором было для многих неожиданным и вызвало некоторое разочарование [Басханов, 2015, 201].

⁸ Владимир Николаевич Ламздорф (1845–1907) – министр иностранных дел Российской империи в 1900–1906 годах.

⁹ Яков Яковлевич Лютш (1854 – после 1921 г.) – с 1902 по 1911 гг. был политическим агентом в Бухаре.

¹⁰ Николай Генрихович Гартвиг (1857–1914) – в 1900–1906 гг. был Директором Азиатского департамента МИД.

¹¹ Кстати, данный нарратив не изменился в советское время. Один из ярких противников ислама в Советском Союзе, исламовед Л. Климович писал о том, что Ага-Хан III «верный слуга английского империализма» и «враг советской власти» [Климович, 1937, 35–37].

References

1. Aga Khan III. *India in Transition: A Study in Political Evolution*. Bombay: Bennet, Coleman and Co., 1918, 310 p.
2. Ali-zade A. *Islamskij enciklopedicheski slovar'* [Islamic Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Ansar, 2007, 400 p. (In Russian).
3. Arapov D.Yu. *Imperatorskaya Rossiya i musul'manskij mir (konec XVII – nachalo XX v.)* [Imperial Russia and the Muslim World (late 17th – early 20th centuries)]. Moscow: Natalis, 2006, 480 p. (In Russian).
4. Arapov D.Yu. *Materialy` Mezhdunarodnoj islamovedcheskoj nauchnoj konferencii* [Proc. of the International Islamic Scientific Conference]. Moscow, 2009, pp. 15–20 (in Russian).
5. *Arxiv vneshnej politiki rossijskoj imperii (AVPRI)* [Archive of the Foreign Policy of the Russian Empire]. Fund 147. Inventory 485. File 1117 (in Russian).
6. Aziz K.K. Introduction in Aga Khan III. *Selected Speeches and Writings of Sir Sultan Muhammad Shah*. London: Kegan Paul international, 1998, pp. 1–198.
7. Baschanov M.K. “U vorot anglijskogo mogushhestva”: A.E. Snesev v Turkestane, 1899–1904 [“At the Gates of English Power”: A.E. Snesev in Turkestan, 1899–1904]. St. Petersburg: Nestor-Istoriya, 2015, 328 p. (in Russian).
8. Daftari F. *A Short History of the Ismailis. Traditions of a Muslim Community*. Edinburg University Press, 1998, 248 p. (Russ. ed.: Daftari F. *Kratkaya istoriya ismailizma: Tradicii musul'manskoj obshhiny*. Moscow: Lodomir, 2003, 274 p.).
9. Daftari F. *The Ismailis: Their History and Doctrines*. Cambridge University Press, 1990, 804 p. (Russ. ed.: Daftari F. *Ismaility: ix istoriya i doktriny*. Moscow: Natalis, 2011, 848 p.).
10. Dashkovskij P.K., Shershneva E.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2021, no. 4, pp. 34–46 (in Russian).
11. Elbakyan E.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2021, no. 3, pp. 104–117 (in Russian).
12. Golovneva E.V., Golovnev I.A. *Religiovedenie* [Study of Religions]. 2021, no. 3, pp. 151–159 (in Russian).
13. Greenwall H.J. *His Highness the Aga Khan: Imam of the Ismailis*. London: The Cresset Press, 1952, 241 p.
14. Klimovich L. *Antireligioznik* [Anti-Religious]. Moscow, 1937, no. 8, pp. 34–40 (in Russian).
15. Postnikov A.V. *Svzatka na “Kry`she mira”: politiki, razvedchiki i geografy` v bor`be za Pamir v XIX veke (monografiya v dokumentax)* [Fight on the “Roof of the World”: Politicians, Intelligence Officers and Geographers in the Struggle for the Pamirs in the 19th Century (Monograph in Documents)]. Moscow: Pamyatniki istoricheskoy my`sli, 2001, 416 p. (In Russian).
16. Smolkin V. *A sacred space is never empty: A History of Soviet Atheism*. Princeton University Press, 2018, 360 p. (Russ. ed.: Smolkin V. *Svyato mesto pusto ne by`vaet: istoriya sovetskogo ateizma*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2021, 552 p.).
17. *The Memoirs of Aga Khan: World Enough and Time*. London: Cassel and Company LTD, 1954, 350 p.

Submitted for publication: February 10, 2023.

Accepted for publication: April 10, 2023.

Published: June 29, 2023.



New / Новые
Religious / религиозные
Movements / движения



Религиоведение. 2023. № 2. С. 66–78.

Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 2. P. 66–78.

DOI: 10.22250/20728662_2023_2_66

Pavel G. Nosachev

*HSE University; St. Tikhon's Orthodox University
20 Myasnitskaya str., Moscow, 101000, Russia*

23B Novokuznetskaya str., Moscow, 115184, Russia; Pavel_Nosachev@bk.ru

Possession in Contemporary Russian Orthodoxy: Between Ecclesiastical Religion and New Age

Abstract. The practice of exorcism came to Russia in the 17th century, when the Catholic rite was included in orthodox prayer books by metropolitan Peter Mogila. In the 18th and 19th centuries cases of exorcism were rare, for a time it was even banned by the state. Before the revolution the fashion on exorcism began, at the same time enlightened society held the view that possessed were ill with a nervous disease. In the new Russia the practice of exorcism was revived, it began with the simple priests;

later influential elders-exorcists appeared they attract thousands of people to the so-called "otchitka" (rituals of exorcism). Contemporary practice of otchitka has very little in common with pre-revolutionary Russian practices and even less in common with the classical cases of possession described in early Christian literature. The otchitka today is a kind of performance contained a number of patterns similar to modern exorcist practices of Catholicism and Protestantism. The transformation of exorcism practice under the influence of historical and cultural realities is an indicator of the transformation of Christianity itself, which absorbs external influences (political, religious, esoteric, cultural). Thus, this study is not anthropological or sociological, but use the frame of culture studies, its focuses on the ideas about the practice and ideology of exorcism, primarily formed in the circles of the Orthodox clergy, the theological elite that defines this discourse in modern Russia. This article aim is to demonstrate how exorcism in the contemporary Russian Orthodox Church correlates with the Russian New Age culture. The following questions are considered: How and why is its correlation with the Christian practice of exorcism possible? How was this practice formed in contemporary Russian Orthodoxy? How is it being implemented now and what New Age elements are present in it?

Key words: exorcism, Russian Orthodoxy, possession, New Age, Western esotericism, Christianity, USSR

Носачев П.Г.

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
101000, Россия, г. Москва, ул. Мясницкая, 20; 115184, Россия, г. Москва, ул. Новокузнецкая, 23Б
Pavel_Nosachev@bk.ru*

Одержимость в современном русском православии: между церковной религией и культурой Нью-эйдж

Аннотация. Практика экзорцизма пришла в Россию в XVII веке, когда католический обряд был включён в православные молитвенники митрополитом Петром Могилой. В XVIII и XIX веках экзорцизм был редкостью, какое-то время он был даже запрещён государством. До революции началась мода на экзорцизм, в то же время просвещённое общество придерживалось мнения, что одержимые больны нервным заболеванием. В новой России возродилась практика изгнания нечистой силы, она началась с простых священников; позже появились влиятельные старцы-экзорцисты, привлекающие тысячи людей на так называемые «отчитки» (ритуалы экзорцизма). Современная практика отчитки имеет очень мало общего с дореволюционной русской практикой и ещё меньше с классическими случаями одержимости, описанными в раннехристианской литературе. Отчитка сегодня – это своеобразный спектакль, содержащий ряд паттернов, схожих с современными экзорцистскими практиками католицизма и протестантизма. Трансформация практики экзорцизма под влиянием историко-культурных реалий является показателем трансформации самого христианства, которое впитывает внешние влияния (политические, религиозные, эзотерические, культурные). Таким образом, данное исследование не является антропологическим или социологическим, а использует рамки культурологических исследований, его внимание сосредоточено на представлениях о практике и идеологии экзорцизма, прежде всего сформировавшихся в кругах православного духовенства, богословской элиты, определяющей этот дискурс в современном мире. Россия. Цель данной статьи – показать, как экзорцизм в современной Русской православной церкви соотносится с русской культурой Нью-эйдж. Рассматриваются следующие вопросы:

как и почему возможна его корреляция с христианской практикой экзорцизма? Как формировалась эта практика в современном русском православии? Как она реализуется сейчас и какие элементы Нью-эйдж в ней присутствуют?

Ключевые слова: экзорцизм, русское православие, одержимость, Нью-эйдж, западный эзотеризм, христианство, СССР

Introduction

In his memoirs about the Soviet esoteric underground, Vladimir Widemann describes the story of how in the 1980s one of his underground friends invited him to an Orthodox exorcism ritual, which was performed on the regular basis in a remote church six hours away from Tallinn. Widemann colorfully describes the process he witnessed: “In total, about ten people raged, some quietly howling, some violently leaning back, foaming at the mouth, several times in a row. Those who were completely knocked out were taken to the refectory to drink tea, and then the otchitkas continued: with a censer, sprinkling, anointing, reading and singing canons, dialogues with demons and applying the demons to the holy cross and the holy gifts. Watching the audience, I noticed that, perhaps, most of the people who watched this ritual were St. Petersburg cyclodolers. They really got high in full growth-judging by their enthusiastic faces and bulging eyes with pupils in a nickel? Probably, they personally contemplated the ghouls flying under the ceiling, heard the esoteric whispers of dark angels framed by icon frames and were the only ones in the entire assembly who understood how Viy¹ in the vestments of a priest was cheating the audience ... ‘This is not so cool, ’said Eddie, ‘in the Pskov-Pechersk Lavra, at Father Adrian’s otchitka, at the same time, fifty people are raging-all night long, until the third roosters!’” [Wiedemann, 2020, 209]².

What is remarkable in this story is not the aesthetics of possession, which is traditional for any Christian exorcism, but the fact that the observers of the process were members of the Soviet esoteric underground who experimented with psychotropic substances and perceived the religious ritual as one form of esoteric experience³. Widemann himself, describing the specifics of the underground that surrounded him, repeatedly emphasizes that Orthodox spirituality, often in its most extreme forms, was an organic part of the theory and practice of the Soviet esoteric underground. The fact that members of this underground were attracted by the ritual of exorcism calls for a detailed analysis of this practice in order to relate it with the Russian New Age. What are the reasons for this...? This practice has been revived, rather ‘re-invented,’ both in the West (since 1970) and in Russia (since 1980) [Young, 2016; Giordan and Possamai, 2017], and in the process of this reinvention it has become a kind of bricolage construct that has absorbed, among other things, elements of western esotericism. Secondly, exorcism in Russian Orthodoxy is claimed to be rooted in an ancient tradition, but closer examination reveals a number of borrowings either from similar western practices (primarily the Protestant ministry of deliverance)⁴, or from esoteric spirituality.

This article plans to demonstrate how exorcism in the contemporary Russian Orthodox Church correlates with the Russian New Age culture. The following questions will be addressed: How and why is its correlation with the Christian practice of exorcism possible? How was this practice formed in contemporary Russian Orthodoxy? How is it being implemented now and what New Age elements are present in it?

Before proceeding to the answers to these questions, it is necessary to make several methodological clarifications. First of all, the historical context needs to be introduced, i.e. the situation which has developed in the Russian Orthodox Church from the early 1980s to 2020. This period is associated with a rapid religious revival, and at the same time, its beginning coincides with the spiritual search in the former Soviet occult underground. Many of its participant either attended Russian Orthodox Church or eventually became clerics and monastics⁵. The year 2020 marks the final point of this analysis for several reasons: not only did the pandemic restrictions affect the entire church life including the practice of exorcism, but at the 2020 Russia is losing two well-known Orthodox exorcists: Archimandrite German Chesnokov is dying, and abbot Sergius Romanov is being excommunicated from the church.

Since the term New Age is ambiguous, it is better to briefly clarify its use here. Further, in the article definition of New Age *sensu lato*, proposed by W. Hanegraaff [Hanegraaff, 1997] will be used. According to Hanegraaff, fusion that emerged in the Renaissance and underwent secularization in the 19th and 20th centuries, became the embryo of the New Age that developed after the 1970s. Thus, the New Age in a broad sense absorbs the entire spectrum of Western esotericism, modernized in the conditions of secularization.

In recent decades, possession and exorcism have been extensively studied by anthropologists and historians of religion, and researchers have examined it from various sides using a variety of methodologies. One of them the historian Brian Levack [Levack, 2013] proposed an approach that perceives of the phenomenon of possession in Christianity as a *performative act*. Both exorcism and the phenomenon of possession are acts of performance, in which all participants unconsciously play a role. Levack's theory is somewhat reminiscent of Hjalmar Sundén's role theory [Sundén, 1964], which suggests considering any mystical and religious experience as accepting role learned from the biblical text. Thus, Francis of Assisi and Anthony the Great had assumed the role of young men whom Christ in the gospels commanded to give up everything they had and follow Him. Levack proposes to consider possession as unknowingly following a certain script learned from culture. When applied to the Russian cultural context, the question is what has become a script for present-day Orthodox exorcism?

Before proceeding to the study, one more methodological remark should be made. The phenomenon of possession, as well as the practice of exorcism, is an integral feature of vernacular culture spread throughout the world; the history of these practices is well studied in anthropology. Thus, at its core, the ideas about *evil eye*, the attitude towards spirits and possession among modern Orthodox believers will in many ways be similar to the attitude of Muslims or Hindus to the same issues, but the theological interpretation of these phenomena will be different. Cultural conditions that shape not only the modern mythology of possession, but also the practice of exorcism will vary even more. It seems that not every ritual aimed at casting out alien entities can be called exorcism, *exorcism* is a Latin term suggesting a special ritual practice developed within Christianity. The transformation of this practice under the influence of historical and cultural realities is an indicator of the transformation of Christianity itself, which absorbs external influences (political, religious, esoteric, cultural). Thus, further study will not be anthropological or sociological, but use the frame of culture studies, its focus will be the ideas about the practice and ideology of exorcism, primarily formed in the circles of the Orthodox clergy, the theological elite that defines this discourse in modern Russia.

Exorcism and New Age

The idea of a connection between traditional Christian practice and the New Age culture may be perceived ambiguously, but thanks to a number of studies on the practice of exorcism in a historical and ideological way, it can be considered justified [McCloud, 2015; Young, 2018; Giordan and Possamai, 2020]. Originally formed as part of the preparation for baptism, the practice of exorcism in the Western Church has undergone a number of stages of transformation, the most interesting of which is the stage of its esoterization, which began at the end of the 19th century.

During this period, scientific discourse invaded the spiritual sphere, and the disputes around spiritualism prompted the emergence of scientific communities that aimed at studying issues related to the paranormal. The most famous and most recognized organization of this kind was the Society for Psychical Research (SPR). It created a sphere in which scientific achievements were organically combined with issues of a spiritual and supernatural nature⁶. According to E. Asprem, for the members of the Society, "the possible reality of spiritualism and other occult phenomena would not constitute a break with a naturalistic worldview, but rather indicate that our picture of the natural world had to be radically expanded" [Asprem, 2015, 267]. Thanks to the SPR a discourse emerged, within which the studies of life after death and of hidden abilities of the human psyche (the so-called Psi phenomenon) were given serious attention, and parapsychology arose as a new sphere of study. It was within this borderline discourse that the activity of Catholics and Protestants began to develop, striving to preserve the ideas of possession and exorcism in an age dominated by psychiatry and psychology. Thus, the fascination with spiritualism

in some Catholic circles quickly led to the emergence of ideas about the possession of the spirits of the dead and the connection of demons with specific houses and things from which a person can “get infected” with a demon. Curiously, in the same years, groups of so-called “Orthodox spiritualism” (for example, the “Moscow Spiritualist Circle”) were founded in Russia, considering spiritualism as a way to provide evidence for the existence of the spiritual world [Wagner, 2015; Razdyakonov, 2020].

Despite the fact that both the practice and ideology of spiritualism were condemned by the Roman Curia and the Orthodox Synod, these ideas entered the complex mythology of exorcism and possession⁷. In the first half of the 20th century, Pope Pius X sent the priest J. Godfrey Raupert, a former member of the SPR, who engaged in combining parapsychological research and Catholic theology, on a lecture tour to the USA. Raupert strongly opposed the practices of spiritualism and the fascination with tablets, since they would open the door to demonic forces. At the same time, he recognized the existence of superpowers that are not in any way connected with the spiritual world. For him, the only sign of demonic possession was if someone directly denied the holy sacraments and relics. In Raupert’s work, one can find clear traces of a new unity of esoteric and Catholic discourses and practices⁸. A similar process took place at the same time in the Anglican Church. Francis Young, the author of a number of works on the history of Christian exorcism, noted: “The ‘myth of the occult’ spun by demonologists is perpetuated indefinitely, and the thought-world of the exorcist becomes a closed system, supported by the testimony of alleged victims of occult involvement who, under continuous questioning from the exorcist, confess their entanglement with the occult and therefore legitimate the reality of demonic agency and the need for exorcism... Paranormal explanations are important to exorcists because they provide a crucial way of ‘explaining away’ claimed phenomena that might otherwise be interpreted as demonic, without the need to dig deeper for naturalistic or psychological explanations” [Young, 2018, 100]. The belief that any criticism of exorcism implied a hidden materialism led Christian theology to a claim that paranormal phenomena generated by modern esoteric mythology began to be perceived as real evidence of the spiritual world.

But the relationship between esotericism and exorcism is not only historically relevant. Giordan and Posamai have recently demonstrated ideological closeness of Christian exorcists and adherents of the contemporary New Age [Giordan and Possamai, 2020]. According to their research, the image of exorcism in contemporary Christianity includes a whole range of ideas, including the beliefs in possession by the spirits of the dead, in haunted houses, cursed objects, witchcraft, the ancestral sin, making genograms, paranormal phenomena, the idea that demons are beings external to a person who has no connection with his or her spiritual life and only interfere in special cases, and bring mental and physical illness rather than spiritual harm⁹. Contemporary Christian exorcists usually describe a victim as an initially good human being who, then, spoils the external contact with demons. Often this contact occurs not by fault of that person, but as a result of witchcraft or some kind of sin. Contemporary exorcism also evolves around the idea that the actions of the exorcist and his assistants are of crucial significance. At times, they consider themselves to be the only fighters against the forces of darkness.

Exorcism in Contemporary Orthodoxy

The term *exorcism*, which describes a ritual of casting out demons, has come into use in the Orthodox Church only in relatively recent times, only after the 1970s it became widely used, this happened due to the popularization of this practice in the Catholic church and in the third wave charismatic movement. The common and established Russian name of this ritual “*otchitka*” (*the prayers of exorcism*) stems from the verb “читать” (*to read prayers*) and implies to recite certain prayers upon the possessed person in order to free him or her from the demon. Exorcism as special institutionalized practice of Orthodoxy was brought to Russia in 1646 by Metropolitan Peter Mogila who translated the Catholic *Ritual Romanum* into Russian along with the rite of exorcism enshrined in it after the Council of Trent. Between the 17th and the 19th centuries, the prayers of exorcism were practiced rarely in Russia. The ritual of exorcism began to flourish only in the 19th century. In this era, there were many so-called *klikushas* or *ikotniks* [Worobec, 2003]. Many priests, both popular and not so much popular began to use the exorcism ritual to heal the

“klikushas”. At the same time, scientific studies on possession as a form of pathological disorder, approaching the phenomenon within the context of a newly emerging scientific psychology, appeared in Russia, most famously the works “Reading the Prayers of Exorcism over the Patients at the Present Time” by doctor of psychology Alexander Tokarsky [Tokarsky, 1904] and “Witcheries, Hysterics and Madness” by psychiatrist Nikolay Krainskiy [Krainskiy, 1900]. In the subsequent Soviet era, exorcism, like possession, became vernacular phenomenon, which existed in rural areas, but it is not considered seriously in scientific circles or among the learned Orthodox clergy. The church was not in a position to practice a rather exotic ritual, and all neuropsychic disorders were regarded as pathologies to be dealt with by psychiatrists. Only when the Soviet system started to collapse in the 1980s, interest in exorcism was revived. Many people considered themselves demon-possessed, respectively, many priests turned to the ritual of exorcism, the prayers of exorcism became fashionable¹⁰.

In the following, the practice of modern Orthodox exorcism will be introduced by means of some of its most illustrative examples¹¹. In contrast to Catholicism, in Russian Orthodoxy there is no rite or ministry of exorcists, not even a special blessing on the prayers of exorcism. Usually, the priests themselves begin to practice this rite with the permission of their bishops, sometimes even without it. Therefore, further the term ‘exorcist’ will be applied to any priest who positions himself as an exorcist or who was venerated as an exorcist by his followers. Among the most well-known examples, are Abbot German Chesnokov (1941–2020)¹², the oldest and most revered exorcist who conducts his rituals in the administrative center of the Russian church – the Lavra of St. Sergius near Moscow. Abbot Herman began to engage in exorcism in the early 1980s and immediately became famous throughout the country. For many years the term “*otchitka*” was associated primarily with him. Ex-abbot Sergius Romanov¹³ is not an exorcist in his main occupation, but a well-known spiritual leader who until recently ruled a monastery near Yekaterinburg. He became publicly known for his scandalous opposition to both church and state authorities. Among his “spirit children” are people of the highest echelons of power and illustrious media stars. In recent years, several clips were recorded, in which he acted as an exorcist, winning him wide acclaim in the social media. Hieromonk Vladimir Gusev, abbot of the church in the Oryol region, is probably the most famous media exorcist. His prayers of exorcism are now the most popular and commercially successful ones. One session with him costs about 80 euros. Journalists interview him and broadcast portraits programs about him. Less known but equally present as an exorcist in the media is Hieromonk Igor Sukhanov who also serves in the Oryol region. It is worth noting that all these priests are monks. In the Orthodox Church there are two types of clergy symbolized in the color of gowns: white is married and black is monks. In Orthodoxy there is a conviction that only people of a special spiritual life can engage in prayers of exorcism and such a life can be only for monks.

From a methodological point of view, it is better to divide further analysis into several integral parts: sermon, which precedes the ritual, the ritual itself, and its conductors, and consider each one of them in detail.

As for the *sermon*, any rite of exorcism is necessarily preceded by a long and often tedious sermon. It usually lasts about forty minutes, but in some cases can exceed an hour. The purpose of the sermon is to set up those who came to the future ritual, to explain its meaning, to introduce the basics of Christian life, to indicate the reasons for possession and the ways to get rid of it. Sermons almost always contain the following topics:

A conspiracy theory. The exorcist explains that demons enter people for a reason. It is a consequence of a worldwide conspiracy of evil forces against Russia and Orthodoxy. All clichés connected with the conspiracy of masons, world government, Dulles’ plan¹⁴, targeted corruption of the population, etc. are outplayed here. The demons, therefore, are the source of all geopolitical processes directed against Russia.

Satanism/occultism. The existence of demons is thought to be directly related to esoteric or occult practices. As in Western exorcism, the reason for the possession is often called a person’s fascination with fortune telling, horoscopes, participation in séances, interest in esoteric teachings, watching films with an occult plot, computer games. A common motive is the idea that a person can be infected with a demon through a false non-Christian spirituality.

Evil eye. In all centuries and in all cultures in popular beliefs, one of the main reasons for the possession was the *evil eye*. This topic is one of the dominant forms of explaining possession in Orthodox sermons. Depending on the priest, *evil eye* is either viewed as a self-sufficient source of possession, or it is tied to a person's low faith, since the belief in *evil eye* confirms the disbelief in the power of God, therefore, opens a person to demonic influence.

Ancestral sin. All the topics mentioned above are equally found both in the Orthodox and in the Catholic and Protestant discourses of exorcism. The idea of a renunciation of God or ancestral sin, however, is a unique Orthodox innovation. Exorcists claim that one of the main causes of possession in modern Russia is the October Revolution and the subsequent 70 years of atheism. By this logic, a nationwide denial of the tsar, the anointed of God, and therefore of God, occurred in the revolution. The communists were a satanic force, purposefully imposing atheism and anti-Christian values on Russia. Consequently, everyone who had some kind of involvement with communism (as a party member, a member of the Komsomol, the pioneers, or participated in events or, shared communist views) opened themselves up to demonic influence and let the devil into their soul. This demon has become an ancestral demon who now possessing every member of every family who were involved in communism until people repent for the sin of renunciation of God for themselves and their ancestors. These ideas were extremely popular in Russia in the early 1990s when many spoke of national repentance before God and the murdered tsar. And although these representations were supplanted from the official church discourse, they remained in the discourse of the exorcists having become one of its characteristic features.

Types of demons. Orthodox exorcism, just as in its western version, is not complete without listing the sins through which various types of demons enter a person. Moral aspects of the spiritual life here are intricately intertwined with various practices condemned in modern Orthodox circles, from watching television to unwedded marriage and abortion.

Now, how do the elements of the sermon relate to the necessary components of the ritual of Orthodox exorcism? In addition to a set of certain prayers and devotions, a necessary ingredient is the affusion of the possessed with Holy Water (water which was consecrated by the priest during the special ritual). And there should be a lot of water. Kettles, ladles, basins are used for it, of which the possessed are sprinkled and watered several times during the ritual. This is due to the belief that the demons are afraid of Holy Water and come out because of the affusion. The second no less common action is the venerating of a cross or other sacred objects (relics, icons), these objects should frighten the demon, make it obey the exorcist, interrogation of demons often takes place with the help of these objects. For Orthodox exorcism, the dialogue with a demon is less important than in Catholic or Protestant practice. The Orthodox exorcist does not need to recognize the name of the demon, he himself knows their names and often during the ritual states that "now the demons of corpulence come out and now the demon of lust, and now a computer demon". At the same time, the dialogue with demons is instructive, they may be asked why and how they entered, what their purpose is, who directs them. They can even be forced to tell instructive stories from the church life where saints defeat demons. In contrast to western exorcism, the role of prayers which is central to Catholic practice, is very much smoothed. F. Young describes official catholic rite of exorcism as follows: "The rite began with responses and deprecatory prayers before the first imperative exorcism, the *Praecipio tibi*, followed by a selection of New Testament readings: Jesus' commission to the disciples in Mark 16 ('In my name they will cast out demons'), the return of the seventy-two disciples in Luke 10, and Jesus' response to the accusation that he cast out devils by Beelzebub in Luke 11. Further deprecatory prayers followed before the second imperative exorcism, *Exorcizo te, immundissime spiritus*, and the ancient deprecatory exorcism *Deus conditor*, which included the signing of the demoniac's breast with the cross. The three-fold great adjurations followed, punctuated by the ancient prayer *Deus caeli*. The final adjuration constituted the climax of the rite..." [Young, 2016, 118–19].

Here great adjurations play the role of a unique prayer, after which the demon is obliged to live the possessed person. In the modern practice of the Catholic Church, it

is the presence of such prayers that makes routine church ritual an exorcism. In Russian Orthodoxy great adjurations has no central role, rather, the whole rite of exorcism perceived as a practice aimed at casting out demons. But it is worth noting that Western practices, and Russian Orthodox exorcism is not regarded as an automatic process, a demon can leave a person, or it can remain, then another ritual is needed.

Having considered the composition of the ritual, let dwell separately on the identity of the exorcist. Based on all the cases under consideration for this study, it can be concluded that the people conducting exorcist rituals are primarily actors. Such priests have a need for publicity, acting, play behavior which is easily guessed in the way they read prayers, what accents are made in the sermon, how picturesque their actions are performed during the ritual. Exorcism for them is a unique form of stage action where they can fully realize their potential. Most revealing in this respect is the activity of hieromonk Vladimir Gusev who in 2008 even created a rock band named “The Exorcist” performing in a heavy gothic style. The name of the group is a direct and conscious reference to the famous American blockbuster, it shows the role that Gusev assigns to himself in modern culture. Hieromonk became its soloist and leader and the group was supposed to promote the? of Orthodoxy and exorcism in Russia. Its symbol was chosen the letter *E* united with the Orthodox cross. But the clerical hierarchy did not like this idea, and Father Vladimir was forced to withdraw from the project. Nevertheless, the band was able to record one video clip which is the quintessence of the modern Orthodox ideology of exorcism. In the clip “Lenin Away from the Kremlin Walls”¹⁵, Vladimir Gusev stands in front of the Mausoleum and sings that communism, Leninism and Stalinism are forms of hidden Satanism. Lenin was labelled with the seal of Lucifer and introduced a satanic cult in Russia having zombified its population. At the same time, the clip itself outplays all forms of conspiracy mythology associated with secret societies and the occult that are common in religious circles, and at the same time uses classical aesthetics for metal – crosses, black clothes, dark entourage, hellish flames¹⁶.

The performative aesthetics of Orthodox exorcism has variations. Thus, the exorcisms of the Ex-abbot Sergius which have become known due to the media publicity differ in some parameters from those described earlier. Firstly, they do not have a commercial orientation, since only his flock, who has known him and is obedient to him for many years, participates in them. Secondly, the purpose of his exorcism is to demonstrate the truth of conspiracy ideas, possession is interpreted as a result of conquering the world government and the coming Antichrist. At the same time, the ritual itself is also as performative as possible and even prearranged. It is clearly seen on the records that the majority of those who are possessed simply play learned roles answering the questions of the priest in the way that benefits him.

Contemporary Orthodox Exorcism and Performative Theory

In his book “Possession and Exorcism in the Christian West” Levack emphasizes that all modern practices of exorcism do not and cannot use the script described in the gospels. Among the numerous reasons he names for this, two seem to be most relevant for the Russian context: Christ cannot be compared with any modern exorcist. The behavior of the possessed, the symptoms of the possession, and the process of casting out have nothing to do with the incidents described in the Gospels. Therefore, the source of the contemporary performative practice in Russia rests elsewhere. Neither can the source be found in the Catholic tradition, since for quite a long time, Catholic exorcism has been an act conducted by a specially appointed exorcist on a possessed who must have undergone a complicated bureaucratic procedure confirming his possession. In particular, it includes the attendance of a psychiatrist [Giordan and Possamai, 2017]. Catholic exorcism is, indeed, a performative act, since it is always done in front of a public audience. The priest’s assistants participate in the recital of prayers, hold down the possessed person, help with the ritual, and the family of the possessed person prays for him and watches over conducting the exorcism ritual. But however, this practice is not public. Contemporary Orthodox exorcism is more reminiscent of well-known cases of mass possession common in the Catholic Church in the 17th century, such as the famous Loudun Possessions [Certeau, 2000].

If we highlight the characteristic features of Orthodox exorcism, it becomes clear that this procedure always happens in public. It is set as a mass event, applying a

scenic character. A large number of people necessarily participate in it, the possessed play peculiar roles. It aims at increasing the symbolic capital of the church and the exorcist himself. The teachings of the ritual must demonstrate the uniqueness of Christianity to the people, creating a demarcation line to the occult as a source of the introduction of demons [Kuraev, 1998]. And the exorcist himself, because of his unique ability to cast out demons, is endowed with special features of a leader with spiritual authority. More so, Orthodox exorcism is always apocalyptic. Researchers of exorcism in the West distinguish apocalypticism as one of the essential features of exorcism, but in Orthodox practice conspiratorial rhetoric, the idea of the ancestral sin, world Satanism, and the idea of the Antichrist drive the theme of the spiritual war between good and evil to an extreme in which exorcism is one of the main tools. All these features lead us to conclude that *ministry of deliverance* of the Third Wave of Charismatic movement has become the source of post-Soviet Orthodox exorcism. Post-Soviet Orthodox practices have a lot in common with rituals of exorcisms conducted for instance by the US-television evangelist Bob Larson. The Protestant *ministry of deliverance* is also a public and scenic event, working with the masses and placing particular emphasis on the charismatic figure of the showman-exorcist. And, most importantly, it develops the myth of a cosmic battle between good and evil, as well demonstrated by Religious Studies scholar Sean McCloud [McCloud, 2015]. This rapprochement itself is not surprising, because in the late 1980s Russian Orthodox believers were extremely wary of Catholicism perceiving it as their enemy and rival. But at the same time, they, as emerging from a society deeply shaped by atheism with the wide-spread ignorance about basic knowledge of Christian religion and culture, had to receive new knowledge about the life of Christians from somewhere, and Protestant associations became such a source. Some form of Christian conspiracy ideas (ideas about global Satanism, the computer Beast, world government, Freemasonry) adopted and developed in Protestant fundamentalist circles and were then borrowed by Orthodox discourse¹⁷.

New Age and Contemporary Orthodox Exorcism

What can be said, now, about the relationship between Orthodox exorcism and the New Age? It is possible to conclude that New Age in Russia has not opposed, but rather overlapping Christianity. The ideology and practice of modern Orthodox exorcism has its roots not in the history of Russian Orthodoxy, but in esoteric mythology, primarily developed in spiritualist circles. As it was shown the spiritualist discourse, supplemented by ideas about the paranormal, was an integral part of Soviet New Age. Despite the official condemnation of these practices in the Russian church, they formed the basis of the worldview of modern Russian Orthodox exorcists. A significant role in this process was also played by the influence of the third wave charismatic movement, because it in many ways acted as a prototype, according to which Orthodox exorcists began to perform their rituals. One of the significant indicators of such influence is conspiracy rhetoric, integral to the ministry of deliverance, but by no means necessary from a theological point of view in Russian Orthodox exorcism. Its presence changes the essence of this practice: from a private ritual aimed at healing individuals, it turns into a weapon of cosmic struggle against the forces of evil, which in Russia is complemented by political connotations (contemporary Russia is perceived as the Third and last Rome, etc.).

The conspiracy rhetoric common in New Age circles [Asprem and Dyrendal, 2018] turns out to be the key / central aspect of the preaching of today's Russian Orthodox exorcists and in many respects legitimizes their very position in the church and the world. The alleged presence of an all-powerful, secret, and all-pervasive enemy turns exorcists into lone heroes, who challenge global Satanism, which always involves distinct political connotations in Orthodox rhetoric. Even the very idea of Satanism, which Orthodox exorcists struggle with, has been largely formed in Western popular culture, mainly under the influence of the New Age [Luijk, 2016].

A separate topic, as if synthesizing conspiracy theory and spiritualist discourse, is the idea of ancestral sin. In the theology of the third wave of charismatic movement, which became the basis for the Protestant ministry of deliverance, two types of sins are distinguished: personal and generic. In the second case, the wicked activities of one's ancestors have brought a family demon into being and people "are innocent victims who

have unwittingly come to inhabit locations where the sins of past owners haunt the present... Thus, a site of murder, violence, domestic abuse, or occult activity becomes haunted by demons. The new human tenants find themselves in places of past sin and sorrow, locations where the violence and suffering that was repressed has disturbingly burst forth to torment them” [McCloud, 2015, 54].

This is where the practice of “Spiritual Housecleaning”, which is common among Protestants, arises. This discourse is a direct continuation of the ideas about haunted houses and the mechanisms of actions of spirits in late spiritualism [Davies, 2007].

In the ideology of Russian Orthodox exorcists, the theme of the contagion of places is transformed into the idea of the contagion of generic crime, which has distinct political connotations. The Russian tsar’s murder and the related sin of renunciation of the Orthodox faith, which occurred during the Revolution, is declared a form of corruption that had poisoned the entire Russian people and made each family susceptible to the influence of demons. Here, the spiritualist idea is reinterpreted in the context of ideas about national revival and the denial of the communist past, while preserving its conceptual core. Since all of communism in such rhetoric is considered a form of open Satanism, the spiritual language here easily becomes political and ideological. On the one hand, both apocalypticism and the theory of a global conspiracy have been deeply rooted in Russian Orthodox culture since the beginning of the 20th century, in particular, since the works of Sergey Nilus [Hagemester, 2018], on the other hand, the very formation of this discourse with Nilus was an expression of the esoteric environment surrounding him¹⁸.

In addition to the above-mentioned features inherent in the exorcist practice from the inside, it is worth noting the external social feature of its functioning. For Western exorcists, the practice of exorcising a demon becomes a form of getting rid of physical and mental discomfort, rather than getting rid of spiritual harm. Contemporary Russian Orthodox believers, going to *otchitka*, perceive this process in the same way. For example, in the Ryazan region, one of the pilgrimage services offers trips to *otchitkas*, which guarantee the removal of damage and ancestral curses, i.e. the return of physical and mental comfort. Largely due to the connection with business (tours for *otchitkas*, donations for an exorcism session, etc.), this practice is perceived as a commodity in a spiritual supermarket, which is characteristic of the consumer culture that has become a basis of the New Age.

Conclusion

In conclusion, let's return to the question at the beginning of this article: is there a direct connection between the Soviet esoteric underground and the revival of exorcism practices in Russian Orthodoxy?

The above-quoted memoirs of Widemann are only one of many examples to illustrate this. In the 1970s and 1980s, in the USSR has developed some kind of milieu which unite all spiritual seekers. The participants of this milieu shared a certain set of mythologies, ideologies, and ideas about religious practice, but due to the specifics of Russian culture and the peculiarities of the revival of spirituality – the connection with Russian philosophy, literature and pre-revolutionary aesthetics, focusing on pre-revolutionary writers, such as Dostoevsky, the existence of a real continuity in Russian Orthodoxy, – a significant part of the concepts formed in Russian Orthodoxy joined the elements common in the West, while they were perceived as equivalent to theosophical, spiritualistic, Sufi, and other elements.

Later, since the 1990s, in the process of separating different types of religious worldviews, the unity of the milieu was destroyed¹⁹, nevertheless, without ceasing to have a deep influence on the ideas and practices that developed from the beginning of 1980s. Exorcism just refers to such practices. The general outline and ritualism of exorcism preserves the traditions of the pre-revolutionary practice due to the liturgical books, but its ideological explanation is directly connected with the idea of spirituality that exists in the cultic milieu surrounding the practitioner. The practice of exorcism has become a curious mediator between esotericism and Russian Orthodoxy also due to the fact that its status in the church tradition, as well as the process of its development and formation, is far from unambiguous, because, like possession, exorcism is a cross-cultural phenomenon.

Библиографический список

1. Вагнер, Н. Что такое спиритизм? (С предисловием В. Раздьяконова) / Н. Вагнер // Государство, Религия, Церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 4 (33). – С. 271–93.
2. Видеманн, В. Запрещённый Союз – 2 / В. Видеманн. – Рипол Классик, 2020. – 351 с.
3. Видеманн, В. Запрещённый Союз: Хиппи, мистики, диссидентство / В. Видеманн. – Рипол Классик, 2019. – 471 с.
4. Краинский, Н. Порча, Кликуши и Бесноватые Как Явления Русской Народной Жизни / Н. Краинский. – Новгород: Губернская типография, 1900. – 243 с.
5. Кураев, А. Оккультизм в Православии / А. Кураев. – М.: Благовест, 1998. – 158 р.
6. Николаева, О. Инвалидное детство / О. Николаева. – М.: Патриаршее подворье храмо-домового мц. Татьяны при МГУ г. Москва, 2011. – 256 с.
7. Пентковский, А. История текста и автор «Откровенных рассказов странника» / А. Пентковский // Богословские труды. – 2018. – № 47–48. – С. 343–448.
8. Раздьяконов, В. Понятие о религии в отечественном эзотеризме конца XIX – начало XX века (по материалам Московского духовного кружка) / В. Раздьяконов // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – 2020. – Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – № 89. – С. 129–48.
9. Токарский, А. Отчитывание больных в настоящее время / А. Токарский // Журнал невропатологии и психиатрии им. С.С. Корсакова. – 1904. – № 1. – С. 1–30.
10. Asprem, E. Close Companions? Esotericism and Conspiracy Theories / E. Asprem, D. Asbjørn // Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion. – 2018. – September. – P. 207–33.
11. Asprem, E. The Society for Psychical Research / E. Asprem // The Occult World. Ed. by Christopher Partridge. – NY: Routledge, 2015. – P. 266–74.
12. Asprem, E. The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939. Illustrated Edition / E. Asprem. – Leiden: Brill, 2014. – 631 p.
13. Barkun, M. A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America. New Edition / M. Barkun. – Berkeley, CA: University of California Press, 2006. – 251 p.
14. Certeau, M. de. The Possession at Loudun / Transl. by Michael B. Smith. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000. – 266 p.
15. Davies, O. The Haunted: A Social History of Ghosts / O. Davies. – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007. – 299 p.
16. Giordan, G. Sociology of Exorcism in Late Modernity / G. Giordan, A. Possamai. – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017. – 136 p.
17. Giordan, G. The Social Scientific Study of Exorcism in Christianity / G. Giordan, A. Possamai // Popular Culture, Religion and Society. A Social-Scientific Approach. – NY: Springer International Publishing, 2020. – 253 p.
18. Hagemester, M. The Third Rome Against the Third Temple: Apocalypticism and Conspiracism in Post-Soviet Russia / M. Hagemester // Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion. – Brill: Leiden, 2018. – P. 423–442.
19. Hanegraaff, W. New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought / W. Hanegraaff. – NY: State University of New York Press, 1997. – 594 p.
20. Levack, B. The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West / B. Levack. – New Haven: Yale University Press, 2013. – 346 p.
21. Luijk, R. van. Children of Lucifer: The Origins of Modern Religious Satanism / R. van Luijk. – NY: Oxford University Press, 2016. – 632 p.
22. McCloud, S. American Possessions: Fighting Demons in the Contemporary United States / S. McCloud. – NY: Oxford University Press, 2015. – 192 p.
23. McCorristine, S. Spectres of the Self: Thinking about Ghosts and Ghost-Seeing in England, 1750–1920 / S. McCorristine. – Cambridge: Cambridge University Press, 2010. – 288 p.
24. Meintel, D., Boucher G. Doing Battle with the Forces of Darkness in a Secularized Society / D. Meintel, G. Boucher // The Social Scientific Study of Exorcism in Christianity / Ed. by Giuseppe Giordan and Adam Possamai. – Cham: Springer International Publishing, 2020. – P. 111–35.
25. Raupert, J.G. The New Black Magic and the Truth about the Ouija-Board / J.G. Raupert. – Whitefish: Kessinger Publishing, LLC, 1919. – 252 p.
26. Sundén, Hr. Die Rollenpsychologie Als Heutige Aufgabe Der Religionspsychologie / Hr. Sundén // Archiv Für Religionspsychologie. – 1964. – No. 8 (1). – P. 70–84.
27. Worobec, C. Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia. 1st edition / C. Worobec. – DeKalb: Northern Illinois University Press, 2003. – 303 p.
28. Young, F. A History of Anglican Exorcism: Deliverance and Demonology in Church Ritual / F. Young. – L.: I.B. Tauris, 2018. – 272 p.

29. Young, F. A History of Exorcism in Catholic Christianity / F. Young. – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016. – 288 p.
30. Young, F. The Dangers of Spiritualism: The Roman Catholic Church's Campaign against Spiritualism during and after the First World War / F. Young // Paranormal Review. – 2014. – No. 71. – P. 18–20.

Текст поступил в редакцию 18.01.2023.

Принят к печати 20.03.2023.

Опубликован 29.06.2023.

¹“Viy” is a mystical story by N.V. Gogol, the title of the story is the name of a Slavic demon with whom the plot is connected. Here Wiedemann ironically compares the priest with folk demon.

²All further quotations from Wiedemann's book are a personal translation of the author of the article.

³Videman calls the participants of the esoteric underground, who experimented with psychotropic substances, namely with Soviet tablets “Cyclodol”, *cyclodolers*. Videman describes the effect of this tablets as follows: “Cyclodol (or ‘cycle’ for short) has an effect similar to diphenhydramine. The difference is that in the latter case, the tablets are smaller in size, and the effect is stronger... At one time there was entertainment in our company: to throw a cycle and go for a walk to the ancient cemetery of Alexander Nevsky, where mostly Orthodox people were buried... Immediately at the entrance, as soon as you pass the old stone arch with Orthodox bulbs, there is a black marble coffin on four balls, as if on wheels. God forbid you should have seen him under the cyclodol! It moved from its place, then rose like a silent helicopter into the air and, like a multi-ton stone projectile, began to fly over the graves. When the coffin hovered for a few moments, levitating, in the air, you could see a translucent female figure in a tunic sitting on it... The groans of the buried could be heard from the graves, as from the dungeons of Hades, witches were hiding in the thick bushes, flashing yellow eyes and gritting their teeth, marble and granite statues were filled with inner life, turning into messengers of otherworldly meanings” [Wiedemann, 2019, 102].

⁴About the third wave of charismatic Protestantism and the role that the ministry of deliverance plays in it see Sean McCloud's book [McCloud, 2015].

⁵In this regard, the composition of the late Yuzhinsky circle formed around Yevgeny Golovin is particularly indicative, some of whose members became priests and Orthodox laymen. This tendency is clearly shown in the memoirs of the participants of Yuzhinsky, the main part of which is available as materials for an unreleased film by Sergey Gerasimov: <https://paideuma.tv/course/svidetelstva-o-svidetele-neokonchen-nyy-film-sgerasimova> (accessed on September 9, 2021). Most interesting in this regard are memories of priest Konstantin Skrobotov, S. Semkin, V. Rynkevich and V. Shumov.

⁶For more information about the role of this society in the relationship between science and religion, see works of Shane McCorristine [McCorristine, 2010] and Egil Asprem [Asprem, 2014].

⁷About church condemnation of spiritualism see [Young, 2014].

⁸Raupert was a prolific author and wrote many books both on purely theological issues and of a polemical nature. The transformation of the understanding of exorcism is presented, in particular, in the work: [Raupert, 1919]. A similar position of combining esoteric and Catholic discourses at that time was occupied not only by Raupert, as an example, it is possible to mention Montague Summers.

⁹The most revealing from the point of view of the correlation of the New Age and the practice of exorcism is the study of the practices of exorcism in modern Montreal, when the views on exorcism of local Catholic Charismatics and the spiritualist New Ager group are compared. It is curious that, despite the difference in the composition of the groups and their opposite spiritual self-identification, their views turned out to be close in many respects. Both groups have ideas about the real presence of evil in the world, about its agents of influence (spiritualism, satanism, witchcraft, etc., the spiritualist group here fully shares the aversion to the occult, believing that it is a conductor of the truth spirituality), about possession not only by demons, but also by the spirits of deceased people, about the possibility of exorcising evil spirits from homes, about the need to use sacred artifacts in the process of exorcism and about possession through the influence of the generations. In the Catholic group, there is even a special ritual “Mass of the ancestors”: “A ritual called the ‘Mass of the Ancestors’ is oriented to liberating those present from the harmful effects of their forbears’ contacts with the occult. The ceremony severs the bond with these ancestors as well as the esoteric influences they have transmitted” [Meintel and Boucher, 2020, 119].

¹⁰A good example here is the novel by the Orthodox writer Alesya Nikolaeva “Invalid detstva”, in which its heroine, a woman from the Soviet intelligentsia, encounters a monastic community in which dramatic exorcism rituals take place [Nikolaeva, 2011].

¹¹The following text is a generalization of scattered evidence about modern otchitkas, both obtained as a result of the author's personal observations, and based on sources available on the Internet, recordings of sermons and rituals. First of all, among the sources: videos of ex-abbot Sergius Romanov are available at: <https://www.youtube.com/watch?v=uCeUu9sXOc>; <https://ok.ru/video/1785185767863> (accessed on September 9, 2021); the film about abbot German Chesnokov's otchitka is available at: https://www.youtube.com/watch?v=VA_K3kPFHqw, (accessed on September 9, 2021); videos of father Vladimir Gusev are available at: <https://ok.ru/video/2446091225830>; <https://www.youtube.com/watch?v=vM4yyoXpQRQ>; <https://www.youtube.com/watch?v=K-CXzs59WjU>; <https://www.youtube.com/watch?v=zE5cB1leGk>; <https://www.youtube.com/watch?v=AZ6ZROIQn5o>; <https://www.youtube.com/watch?v=lxw7qDPvX-qY>; <https://www.youtube.com/watch?v=PcMgjcGLxaY> (accessed on September 9, 2021); video of hi-

eromonk Igor Sukhanov is available at: <https://www.youtube.com/watch?v=mnLYLigsKcI>, (accessed on September 9, 2021).

¹² His brief post-mortem bio is available at: <https://stsl.ru/lavra-news/otoshel-ko-gospodu-naselnik-troitse-sergievoy-lavry/> (accessed on September 9, 2021).

¹³ In the last two years, a political and religious scandal has erupted around Sergius Romanov, which involved both church hierarchy and the authorities. Due to a number of anti-government statements, violations of church discipline and denial of measures against COVID-19, he was excommunicated from the church and a criminal case was opened against him. For more information about him, see Eugene Clay article <https://berkeleycenter.georgetown.edu/responses/resurgent-stalinism-and-a-renegade-monk-in-the-urals> (accessed on October 27, 2021). Romanov's story and its political connotations can be compared with the situation with shaman Gabyshev, who was also persecuted by the authorities for his anti-government activities (his goal was to expel demon from the Kremlin).

¹⁴ Dulles plan (План Даллеса) is the central document of conspiracy theory which was widespread in Russia from the late 80-s, according to which the CIA chief Allen Dulles had developed a plan to destroy the USSR during the Cold War by secretly corrupting the Russian culture and moral values of the Soviet nation.

¹⁵ This video is available at https://www.youtube.com/watch?v=oog_sBu3bDI (accessed on September 9, 2021).

¹⁶ From point of view of culture studies, it is curious that here the aesthetics of metal born from the aestheticization of the image of Satan in Western esotericism and the counterculture of the 60s is borrowed by an Orthodox group whose goal is to fight against Satan.

¹⁷ For more information about conspiracy theory in contemporary American evangelicals see [Barkun 2006].

¹⁸ In general, the influence of the esoteric worldview on certain Orthodox circles of pre-revolutionary Russia is a separate and complex topic. For example, A.M. Pentkovsky proved that the extremely authoritative text in Russian and world Orthodoxy, "Candid Stories of a pilgrim to his Spiritual Father", dedicated to the rules of the practice of Jesus prayer, was written under the determining influence of Masonic esotericism [Pentkovsky, 2018].

¹⁹ This is clearly evidenced by the memories of the participants of Yuzhinsky. Thus, Konstantin Skrobotov, one of Golovin's close disciples who became an Orthodox priest, warmly recalls how during Ramadan he and his friends sat at night at a large table at Heydar Dzhemal's and ate lamb, and later, when the USSR collapsed, such warm relations became impossible precisely for religious reasons.

References

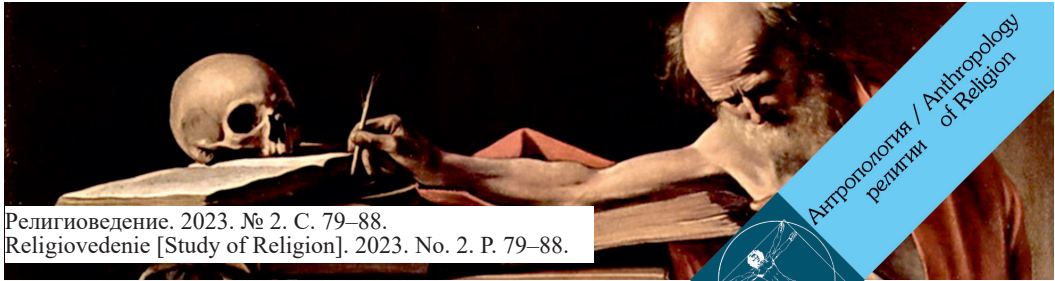
1. Asprem E. *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*. Illustrated Edition. Leiden: Brill, 2014, 631 p.
2. Asprem E. "The Society for Psychological Research". In *The Occult World*, edited by Christopher Partridge. NY: Routledge, 2015, pp. 266–74.
3. Asprem E., Asbjørn D. 2018. "Close Companions? Esotericism and Conspiracy Theories." *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion*. September, pp. 207–33.
4. Barkun M. *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*. New Ed edition. Berkeley, Calif.: University of California Press, 2006, 251 p.
5. Certeau M. de. *The Possession at Loudun*. Translated by Michael B. Smith. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000, 266 p.
6. Davies O. *The Haunted: A Social History of Ghosts*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, 299 p.
7. Giordan G., Possamai A. *Sociology of Exorcism in Late Modernity*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017, 136 p.
8. Giordan G., Possamai A., eds. *The Social Scientific Study of Exorcism in Christianity*. Popular Culture, Religion and Society. A Social-Scientific Approach. Springer International Publishing, 2020, 253 p.
9. Hagemester M. "The Third Rome Against the Third Temple: Apocalypticism and Conspiracism in Post-Soviet Russia." *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion*. Brill: Leiden, 2018, pp. 423–42.
10. Hanegraaff W. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. NY: State University of New York Press, 1997, 594 p.
11. Krainskij N. *Porcha, Klikushi i Besnovatye Kak Javlenija Russkoj Narodnoj Zhizni* [Maleficium, Hysterical Defenders and the Possessed as Phenomena of Russian Folk Life]. Novgorod: Gubernskaja tipografija, 1900, 243 p. (In Russian).
12. Kuraev A. *Okkul'tizm v Pravoslavii* [Occult Practices in Orthodoxy]. Moscow: Blagovest, 1998, 158 p. (In Russian).
13. Levack B. *The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West*. New Haven: Yale University Press, 2013, 346 p.
14. Luijk R. van. *Children of Lucifer: The Origins of Modern Religious Satanism*. NY: Oxford University Press, 2016, 632 p.
15. McCloud S. *American Possessions: Fighting Demons in the Contemporary United States*. NY: Oxford University Press, 2015, 192 p.
16. McCorristine S. *Spectres of the Self: Thinking about Ghosts and Ghost-Seeing in England, 1750–1920*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 288 p.

17. Meintel D., Boucher G. "Doing Battle with the Forces of Darkness in a Secularized Society." In *The Social Scientific Study of Exorcism in Christianity*. Ed. by Giuseppe Giordan and Adam Possamai. Cham: Springer International Publishing, 2020, pp. 111–35.
18. Nikolaeva O. *Invalid detstva* [Disabled since Childhood]. Moscow: Patriarshee podvor'e hrama-domovogo mc. Tatiyan pri MGU g. Moskvyy, 2011, 256 p. (In Russian).
19. Pentkovsky A. *Bogoslovskie Trudy* [Theological Works]. 47–48. 2018, pp. 343–448 (in Russian).
20. Raupert J. G. *The New Black Magic and the Truth about the Ouija-Board*. 1919, 252 p.
21. Razdyakonov V. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofia. Religiovedenie* [Bulletin of St. Tikhon's Orthodox University. Series I: Theology. Philosophy. Religious studies]. 2020, no. 89, pp. 129–148 (in Russian).
22. Sundén Hr. *Archive for the Psychology of Religion* [Archiv Für Religionspsychologie]. 1963, no. 8 (1), pp. 70–84 (in German).
23. Tokarsky A. *Zhurnal nevropatologii i psikiatrii im. S.S. Korsakova* [Journal of Neuropathology and Psychiatry n.a. S.S. Korsakov]. 1904, no. 1, pp. 1–30 (in Russian).
24. Wagner N. *Gosudarstvo, Religii, Tserkov' v Rossii i Za Rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and abroad]. 2015, no. 4 (33), pp. 271–93 (in Russian).
25. Wiedemann V. *Zapreshennyj Sojuz: Hippi, mistiki, dissidenty* [Forbidden Union: Hippies, mystics, dissidents]. Moscow: Ripol Klassik, 2019, 471 p. (In Russian).
26. Wiedemann V. *Zapreshennyj Sojuz-2* [Forbidden Union-2]. Moscow: Ripol Klassik, 2020, 351 p. (In Russian).
27. Worobec C. *Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia*. 1st edition. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2003, 303 p.
28. Young F. "The Dangers of Spiritualism: The Roman Catholic Church's Campaign against Spiritualism during and after the First World War." *Paranormal Review*. 2014, no. 71, pp. 18–20.
29. Young F. *A History of Exorcism in Catholic Christianity*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016, 288 p.
30. Young F. *A History of Anglican Exorcism: Deliverance and Demonology in Church Ritual*. I.B. Tauris, 2018, 272 p.

Submitted for publication: January 18, 2023.

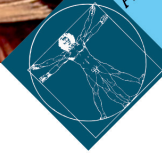
Accepted for publication: March 20, 2023.

Published: June 29, 2023.



Религиоведение. 2023. № 2. С. 79–88.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 2. P. 79–88.

Антропология / Anthropology
религии / of Religion



DOI: 10.22250/20728662_2023_2_79

Шахнович М.М.

Санкт-Петербургский государственный университет
199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5
m.shakhnovich@spbu.ru



Локальные «святые места» и практика борьбы с ними в период советской антирелигиозной кампании 1950-х гг.

Аннотация. В статье на основе архивных материалов демонстрируется, что в середине 1950-х гг. в РСФСР, несмотря на антирелигиозную кампанию конца 1920–1930-х гг., существовало более 60 достаточно широко известных «святых» водных источников, к которым регулярно совершались массовые паломничества православными верующими. Большинство этих источников было связано с культурами местночтимых православных святых или явленных икон. В статье рассматривается предыстория постановления ЦК КПСС «О мерах по прекращению паломничества к “святым местам”», показывается, что его принятие 28 ноября 1958 г. было подготовлено Отделом пропаганды и агитации по союзным республикам ЦК КПСС почти одновременно с постановлением «О записке Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам “О недостатках научно-атеистической пропаганды”» и доказывается, что его следует рассматривать в контексте подготовки к внеочередному XXI съезду КПСС (27 января – 5 февраля 1959 г.), на котором было заявлено, что социализм в СССР одержал полную и окончательную победу и что советская страна вступает в период развёрнутого строительства коммунистического общества, в котором нет места религиозным пережиткам прошлого.

Ключевые слова: святые источники, паломничества, православие в СССР, антирелигиозная кампания 1950-х гг.

Marianna M. Shakhnovich

St. Petersburg State University
5 Mendeleevskaya linya, St. Petersburg, 199034, Russia
m.shakhnovich@spbu.ru

Local “Holy Places” and the Practice of Fighting against Them during the Soviet Anti-Religious Campaign of the 1950s

Abstract. Based on archival materials, the article shows that in the mid-1950s RSFSR, despite the anti-religious campaign of the late 1920s – 1930s, there were more than 60 fairly well-known “holy” water sources, to which Orthodox believers regularly made mass pilgrimages. Most of these sources were associated with the cults of locally venerated Orthodox saints or revealed icons. The article discusses the prehistory of the resolution of the Central Committee of the CPSU “On measures to stop the pilgrimage to the ‘holy places’”. The author shows that its adoption on November 28, 1958 was prepared almost simultaneously with the resolution “On the Note of the Propaganda and Agitation Department of the Central Committee of the CPSU in the Union republics ‘On the shortcomings of scientific and atheistic propaganda’”. The paper proves that it should be considered in the context of the Propaganda and Agitation Department of the Central Committee of the CPSU preparations for the extraordinary XXI Congress of the CPSU (January 27 – February 5, 1959), at which it was stated that socialism in the USSR won a complete and final victory and that the Soviet country was entering a period of extensive construction of a communist society in which there was no place for religious remnants of the past.

Key words: holy sources, pilgrimages, Orthodoxy in the USSR, anti-religious campaign of the 1950s

В современной литературе имеется целый ряд значительных публикаций, посвящённых антирелигиозной кампании 1950-х гг., в том числе рассматривающих борьбу с местными «святынями» и с паломническими практиками [Чумаченко, 1999; Гераськин, 2008; Шкаровский, 2010; Штырков, 2010]. Однако некоторые важные вопросы, отношение к т.н. «народному православию» этого периода, требуют уточнения и более пристального внимания.

Особое значение в «народном православии» имеют водные святыни, связанные с культами местночтимых святых и явленных икон. А.Б. Мороз в своём комментарии к дискуссии о почитании источников, развернувшейся в 2019 г. в журнале «Этнографическое обозрение» в связи с публикацией статьи Е.Е. Ермаковой «Почитаемые водные источники Тюменской области: итоги и платформа исследования» [Ермакова, 2019], указывал, что исследователь должен чётко определять, «где проходит граница между посещением источника, просто чтобы взять из него воды для каких-либо целей, и *почитанием*» [Мороз, 2019, 106]. Он отмечал характерные особенности почитания водного источника, среди которых – связь источника с каким-либо культом, включённость в конфессиональный дискурс, наличие мотивирующих к почитанию нарративов и т.д. Участвовавший в той же дискуссии А.А. Панченко отмечал значение источников и других ландшафтных объектов, являющихся «материальными носителями харизматической силы», которые «воспринимаются (и верующими, и не верующими) сквозь призму более или менее устойчивых сенсуальных форм. <...> Нарративная традиция зачастую подразумевает, что сакральный объект опосредует послания со стороны того или иного агента (икона... и т.п.). Вместе с тем и сам этот объект иногда может восприниматься в качестве независимого агента, служащего источником харизматической силы» [Панченко, 2019, 102].

Например, такими сакральными объектами являются источники в Псковской области в районе Выбутских порогов на р. Великой, связанные с культом святой равноапостольной княгини Ольги как святой-целительницы. Эти источники сохраняются и поддерживаются как значимые элементы природных комплексов несмотря на то, что в период антирелигиозных кампаний они подвергались разрушению или закрытию. Этот культ представляет собой сочетание почитания природных локусов, фольклорных сказаний и православных верований, так как паломничества по местам, связанным с княгиней Ольгой, молитвы над её памятными камнями и употребление святой воды из её источников в надежде на исцеление считаются наиболее благоприятными в день её официального церковного почитания. Природные материальные объекты (камни и источники) создают сеть между паломниками и сверхъестественными агентами, которая проявляется в непосредственных действиях: потирании камней, целовании камней, омовении в источнике или питье воды из него. Укреплению этой связи способствуют соответствующие вотивные подношения в виде монеты, брошенной в источник, тряпочки или ленты, привязанной к дереву у камня. Природные акторы, таким образом, выступают в качестве проводников между естественным и сверхъестественным мирами, осуществляют прямую связь со сверхъестественными агентами (святыми-целителями), которые, по мнению верующего, постоянно присутствуют в священном месте. Природные, в том числе водные, объекты, таким образом, выполняют функцию проводников в сакральное пространство, позволяя выстроить особую сеть между святым-целителем и паломником. Выстраиваемая сеть, которая характеризуется психологической и эмоциональной вовлечённостью паломника, ожидающего защиты, помощи или исцеления, имеет для него важное психологическое значение [Ср.: Kreinath, 2019].

После Великой Отечественной войны в РСФСР сохранилось более 60 водных источников, связанных с культами местночтимых православных святых или явленных икон. По данным на 1949 г., они привлекали десятки тысяч паломников [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. № 642. Л. 80]. Среди считавшихся святыми озёр [Хун, 2011], ключей, колодцев, вода в которых считалась целебной, выделялись водные святыни, находившиеся в монастырях или около них. Предания о большинстве таких источников рассказывали, что они были открыты или вырыты основателями монастырей, или что на их месте явилась когда-то та или иная икона, при этом чудотворными свойствами обладала как сама икона, так и обнаруженный под ней или около неё

источник. К началу 1950-х гг. такие святые источники были: в Киево-Печерской лавре (два колодца, которые согласно преданию, были вырыты основателями монастыря святыми Антонием и Феодосием Печерскими), в Троице-Сергиевой лавре (открытие приписывалось Сергию Радонежскому), в Почаевской лавре (считалось, что колодец выкопан основателем монастыря Иовом), святые источники в Псково-Печерском монастыре (выкопанный основателем монастыря Ионой и источник Иоанна Предтечи, который, согласно легенде, забил на месте чудесным образом ушедшего под землю храма). Сравнительно недалеко от него в Эстонской ССР в православном Пюхтицком Успенском монастыре находился источник, в котором по легенде в начале XII в. была обретена чудотворная икона Успения Божией Матери. Над всеми этими источниками были построены часовни, «в которых в большие праздники совершаются молебны, освящается вода, которой пользуются тысячи паломников» [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 642. Л. 80–81].

В 1952 г. из 30 наиболее почитаемых водных святынь, о которых сообщал в одной из своих записок в ЦК КПСС Председатель Совета по делам Русской православной церкви при Совете Народных Комиссаров (Совете Министров) СССР Г.Г. Карпов, примерно треть была связана с почитанием явленных икон Богородицы, Николы, Ильи-пророка, считавшихся чудотворными, или с культом местных святых. Перечислим некоторые из них, о которых сообщалось в документах Совета и которые существуют и по сей день. Например, в Тульской области у села Туртень Октябрьского района 21 июля в день Казанской Божией Матери совершаются паломничества к источнику на берегу реки, где по легенде некая девушка нашла мироточащую икону Казанской Божией Матери. В Ульяновской области в селе Сурское (бывш. Промзино) на том месте, где по легенде явился святитель Николай и Георгий Победоносец, сохранилось почитание источника св. Николая. В «день летнего Николы» большое количество паломников поднимается на Святую гору, чтобы поклониться тому месту, где, как считают, случилось это чудо, и где была обретена чудотворная икона – каменный резной образ Николы Можайского. В Краснодарском крае у станицы Куринской, Нефтегорского района существует святой источник Ильи Пророка, к которому в Ильин день совершаются паломничества в ожидании исцелений.

В справках Совета по делам РПЦ по паломничествам 1953 г. указывалось, что в Калужской области недалеко от села имени Льва Толстого (бывш. Тихонова Слобода) в день «святого Тихона» 29 (16) июня собиралось большое количество паломников у святого источника [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 17. Д. 452. Л. 98]. Исследовавшая почитание источников в Калужском крае в 1930-х гг. М.Е. Шереметьева писала в своих записках, недавно нами опубликованных: «Многие рассказы вывели сказки, что Тихон <...> поселился здесь один в глубине леса, на берегу речки Вепрейки, в дупле исполинского дуба. Пищей Тихона служили дикорастущие травы <...>, а питьём – вода из колодезя, ископанного самим “святым” при истоках речки Вепрейки. Колодец впоследствии был прославлен как целебный, и о “чудесных исцелениях” после купанья в нем существует множество преданий. Над этим легендарным колодцем, находившемся в 2,5 км от бывшего монастыря стояла деревянная во имя “Животного источника” церковь, посреди которой помещалась большая металлическая водосвятная чаша. Воду из неё монах через краны подавал богомольцам, которые пили её, умывались и пополняли ею запасённые или тут же купленные жестяные или стеклянные сосудцы. <...> Купание верующих происходило рядом с церковью в водоеме <...>. Исцелялись здесь будто бы и от кожных болезней, и от глухоты, и от нервных болезней, от паралича, от заикания, от порчи на свадьбах, но больше всего записано легенд об исцелении “бесноватых”, кликуш и т.п. “Беснование” их выражалось в обычных формах – кричаем на разные голоса, ругательствами, самообнажением, обмороками. Их подводили к источнику связанными, подвозили на телегах и на тачках, обливали и купали. Купанье связано было с магическими числами 3 и 9, требовалось троекратное погружение в воду или: “ходить на св. колодезь до 3-х дней и искупаться до 9 раз”. “Искупаться 3 раза, каждый раз погружаясь по трижды”. Это считалось высшим магическим средством. Помимо купания практиковалось обливание из корцов; брали воду и на дом для питья; воду пили натошак

при болезнях, слабостях, мочили ей голову. По народному поверью, молебен у Тихоновского источника мог вызвать и давно ожидаемый, необходимый для хозяйства дождь» [Шереметьева, 2019, 210–211].

Ещё одним известным водным объектом почитания был источник в Коренной пустыни в Свободненском районе Курской области, ежегодное паломничество к которому стало сюжетом знаменитой картины И.Е. Репина «Крестный ход» в Курской губернии (1880–1883гг.). Ежегодно в девятую пятницу после Пасхи икона «Знамение» из Знаменского монастыря г. Курска при огромном стечении народа уносилась в Коренную пустынь, где произошло её явление, а осенью (25 сентября) возвращалась обратно в Курск. По легенде икона чудесным образом была обретаена в корнях дерева, из которых забил родник после того, как извлекли икону. В письме заведующему Отделом науки и культуры ЦК КПСС А. М. Румянцеву, озаглавленном «О массовом паломничестве к водоисточнику в б. Коренную пустынь в Свободненском районе Курской области» от 2 июля 1953 г. секретарь Курского Обкома КПСС Л. Ефремов сообщал: «Паломничество к источнику в Коренную пустынь возобновилось после Великой Отечественной войны. Число богомольцев, участвовавших в этом шествии, ежегодно колеблется от 5 до 18 тысяч человек, а в 1952 году летом было 12000 человек, осенью – 3000 человек. Среди богомольцев, принимающих участие в шествии, большинство женщин преклонного возраста, встречается и молодежь. В Коренную пустынь стекаются верующие не только Курской области, но и Орловской, Воронежской, Брянской, Смоленской, а также Тамбовской, Киевской, Ростовской и даже Молотовской областей» [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 17. Д. 452. Л. 94].

В трёх километрах от г. Урюпинска (ныне Волгоградская область) в урочище Каменный Баерак на берегу реки Хопер есть родник, в котором, как считается, в первой четверти XIX в. чудесным образом был явлен образ Божией Матери. В справке от 4 июля 1953 г. «О паломничестве на водный источник в г. Урюпинске Сталинградской области в ЦК КПСС», подготовленной для заведующего Отделом науки и культуры ЦК КПСС А. М. Румянцева, сообщалось: «По сообщению Уполномоченного Совета [по делам РПЦ] 21 июня 1953 года в г. Урюпинске как и в прошлом году имело место паломничество верующих к так называемой «явленной» иконе божьей матери, находящейся в местной церкви, и к источнику в балке на Комсомольских горах <...>, где по преданию явилась эта икона. Всего паломников побывало у водного источника около 6-ти тысяч человек. В 1952 году их насчитывалось около 7 тысяч человек. Большая часть верующих прибыла из Воронежской области и прилегающих к Урюпинску районов Сталинградской области... Отдельные верующие были из Ростовской и Саратовской областей. Основную массу паломников составляли женщины разных возрастов... Вначале они группами в 50–100 человек приходили к водному источнику, молились, набирали воду в бутылки и опрыскивались ею. Отдельные верующие привозили на тележках инвалидов, психических больных для исцеления. Таких больных было 15–20 человек в то время, как в прошлом году их было до 50. От источника паломники направились в церковь. За 19 и 20 июня в церкви из числа паломников исповедовались 1323 человека и было крещено 53 подростков. По указанию архиепископа Гурия 21 июня в церкви была совершена только обычная литургия. Никаких специальных служб в честь чтимой иконы не было» [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 17. Д. 452. Л. 114].

В литературе существует мнение, что до Постановления ЦК КПСС по прекращению паломничества от 28 ноября 1958 г. «руководство государства и партии <...> колебалось между инициативами по ликвидации религиозных шествий и восприятием их как клапана для выпуска пара – для той части населения, которая считалась маргинальной» [Хун, 2012, 254]. Чем же вызвано то обстоятельство, что в материалах Отдела по науке и культуре ЦК КПСС имеется большое количество писем и справок из краевых и областных партийных организаций, отчитывающихся о паломничествах к святым источникам весной и летом 1953 г., за пять лет до принятия специального постановления? Этому есть объяснение.

Спустя почти два месяца после смерти Сталина 29 апреля 1953 года Председатель Совета по делам РПЦ при Совете Министров Г.Г. Карпов отправил в ЦК КПСС записку, содержащую подробную информацию о наиболее почитаемых свя-

тх местах и паломничествах к ним. К записке был приложен список 29 святых источников по 14 регионам РСФСР: Марийской АССР, Горьковской, Воронежской, Калужской, Курской, Московской, Орловской, Пензенской, Рязанской, Сталинградской, Тульской, Ульяновской, Чкаловской областях и Краснодарском крае [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 642. Л. 80–87]. Заканчивалась эта записка предложением создать специальную комиссию для разработки мероприятий по ликвидации оставшихся на территории РСФСР источников и прекращению к ним паломничества. Для того, чтобы принять решение по этой записке Отдел науки и культуры ЦК КПСС выяснял мнение секретарей Сталинградского обкома КПСС т. Гришина, Ульяновского обкома т. Скулкова, Московского обкома т. Третьяковой, Калужского обкома т. Полякова, Горьковского обкома т. Морозова, Курского обкома т. Ефремова, поэтому в архиве и сохранились документы, рассказывающие о состоянии дел с паломничествами на местах. В письме, которое было направлено Отделом науки и культуры ЦК КПСС секретарю ЦК КПСС Н.С. Хрущеву от 17 сентября 1953 г., сообщалось, что факты паломничества верующих к водным источникам, о которых сообщается в записке Совета по делам РПЦ, местным партийным и советским органам известны и по ним приняты соответствующие меры: партийные организации разработали и проводят мероприятия по усилению научно-просветительной пропаганды среди населения, организован показ научно-популярных фильмов, принимаются меры к улучшению работы культурно-просветительных учреждений, а в Сурском районе Ульяновской области в 1954 г. будет строится санаторий. В заключении в письме указывалось: «Считали бы возможным ограничиться мерами, принятыми местными партийными органами. Тов. Карпов на своём предложении о создании специальной комиссии по разработке мер, предусматривающих ликвидацию водных источников, не настаивает» [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 642. Л. 112].

Только спустя пять лет 28 ноября 1958 г. ЦК КПСС принял специальное Постановление «О мерах по прекращению паломничества к “святым местам”». Постановление было секретным, но оно было разослано во все руководящие партийные органы союзных республик, краёв и областей страны, и по его реализации необходимо было отчитаться невероятно быстро: к середине 1959 г. местные партийные органы должны были рапортовать о результатах его выполнения. Какие события вызвали это решение? Т.А. Чумаченко полагала, что это постановление «прошло довольно безболезненно и для Совета, и для Московской патриархии – это ликвидация “святых мест”, которые являлись местом массового паломничества верующих. Официальная церковь в то время считала поклонение подобным местам, которые были, в основном, водные источники, проявлением язычества. Патриарх Алексей не раз обращался к верующим и к правящим архиереям с обращением о недопустимости паломничества к так называемым “святым местам” о том, чтобы духовенство не принимало участия в паломничестве и разъясняло верующим пагубность обряда» [Чумаченко, 1999, 186–187]. С.А. Штырков в своей статье «Практическое религиозоведение времён Никиты Хрущева: Республиканская газета в борьбе с «религиозными пережитками» (на примере Северо-Осетинской АССР)», задаваясь вопросом, «С чем мы имеем дело, сталкиваясь с подобными постановлениями?», отвечал на него так: в связи с тем, что «контролировать “народную религиозность” было слишком хлопотно и опасно» было осуществлено «продвижение жёстко зафиксированной границы дозволенного поближе к церковной ограде, в которой духовенство могло хоть в какой-то мере гарантировать руководство регулярной религиозной жизнью» [Штырков, 2010, 327].

На наш взгляд, причины принятия этого постановления были иные. Осенью 1958 г. по сравнению с 1953 г. изменилась политическая ситуация в стране. Постановлению «О мерах по прекращению паломничества к “святым местам”», принятому 28 ноября 1958 г., предшествовала записка Г.Г. Карпова, отправленная 24 сентября 1958 г. в ЦК КПСС, но уже не в Отдел науки и культуры, а – в Отдел пропаганды и агитации. В записке отмечалось, что Совет и ранее ежегодно информировал ЦК КПСС о имеющих место паломничествах к так называемым «святым и целебным» водным источникам (родникам, ключам, колодцам, озёрам) [Записка, 1997, 120]. Содержательная часть этой записки полностью совпадает с упомяну-

той нами выше запиской Карпова от 29 апреля 1953 г., в ней перечисляются те же святыни, указываются те же подробности и даже приводятся те же статистические данные о количестве участников паломничеств на 1952 год (более поздних сведений нет вообще, хотя прошло пять лет; но они, вероятно, и не требовалось, так как скорее всего, решение, которое следовало принять по результатам записки, было принято заранее), и в заключении высказывается предложение просить ЦК КПСС образовать комиссию для закрытия «святых источников». Таким образом, Карпов возвратился к своей идее 1953 г., которая тогда была отклонена. Осенью 1958 г. он вновь предложил «создать комиссию из представителей заинтересованных организаций (ЦК ВЛКСМ, Министерства культуры РСФСР, МВД СССР, Прокуратуры СССР, Министерства здравоохранения СССР, Органов печати и радио, Совета по делам русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов), которой под руководством отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС поручить разработать конкретные мероприятия по ликвидации так называемых «святых источников» и других мест, к которым имеет место паломничество» [Записка, 1997, 124]. С нашей точки зрения, выражение «под руководством отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС» в этой записке является принципиальным. Вполне допускаю, что инициатива её написания исходила именно из Отдела агитации и пропаганды. В отличие от М.В. Шкаровского, который рассматривает постановление о прекращении паломничеств к «святым местам» только в контексте кампании по закрытию монастырей и скитов [Шкаровский, 2010, 362–364], мы полагаем, что его следует рассматривать в широком контексте подготовки к принятию новой Программы КПСС и взятию курса на строительство коммунизма в стране, и если строительство социализма ещё допускало определённые «родимые пятна» прошлого, то на пути к коммунизму борьба с «пережитками» должна была обостриться, чтобы от этих «пережитков» поскорее избавиться. Решение о борьбе с паломничествами было принято в контексте программы идеологического обновления, которая осуществлялась партийным руководством и в котором особую роль играл заведующий Отделом агитации и пропаганды ЦК КПСС и будущий секретарь ЦК Л. Ф. Ильичев [Шахнович, 2022, 436–437].

Следует отметить, что в период между получением записки Карпова и принятием постановления о паломничествах, а именно 24 октября 1958 г., ЦК КПСС принял постановление «О записке Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам “О недостатках научно-атеистической пропаганды”», предписывавшее всем партийным и общественным организациям и государственным органам развернуть решительное наступление на религиозные пережитки [Власть, 2003, № 39–40; РГАНИ. Ф. 4. Оп. 16. Д. 554. Л. 5–13]. Хотя это постановление и было секретным, на места были разосланы через «директивные органы» соответствующие указания. Очевидно, что Отдел работал по чёткому плану.

Ровно через месяц после этого постановления – 28 ноября 1958 г. ЦК КПСС принял постановление «О мерах по прекращению паломничества к “святым местам”», в котором отмечалось, что «ЦК КПСС считает, что многие партийные, советские, профсоюзные и комсомольские организации проходят мимо фактов паломничества отсталой части населения к “святым местам и источникам”, ослабили научно-атеистическую пропаганду и не принимают мер к прекращению паломничества и закрытию “святых мест”. Между тем опыт работы ряда партийных и советских организаций показывает, что при хорошей организации воспитательной работы среди населения стало возможным ограничить, а затем и прекратить паломничество верующих, закрыть некоторые “святые места”» [Выписка, 1997, 127–128; ср.: РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 91. Л. 149–150].

Постановление не было опубликовано в печати, так как было объявлено секретным, но на следующей неделе после его принятия в журнале ЦК КПСС «Коммунист» появилась установочная статья «Усилить научно-атеистическую пропаганду», в которой говорилось следующее: «Церковные организации, обманывая верующих, инсценируют “явления икон”, “открывают” могилы праведников, “святые целебные” источники, ведут там идеологическую обработку людей и вытягивают из них деньги. “Святые места”, о чём уже не раз говорилось в печати, являются очагами бескультурия и безнравственности» [Усилить, 1958, 93]. В статье указывалось,

что для преодоления религиозных суеверий и пережитков прошлого в сознании людей нужны новые усилия, так как религиозные пережитки отмирают не сами собой; они преодолеваются, уступают дорогу научному мировоззрению по мере осуществления социальных преобразований и в результате систематической идейно-воспитательной работы. В статье утверждалось, что особую актуальность борьба против религии «приобретает в настоящее время, когда советский народ мобилизует все свои силы на решение величественных задач развёрнутого строительства коммунистического общества» [Усилить, 1958, 91].

27 января 1959 г., то есть через месяц после принятия постановления о паломничествах к «святым местам», открылся внеочередной XXI съезд КПСС, на котором было заявлено, что социализм в СССР одержал полную и окончательную победу и что советская страна вступает в период развёрнутого строительства коммунистического общества. Почти сразу после съезда, на котором обсуждались в основном вопросы экономического развития страны в условиях принятия нового семилетнего плана, 11 марта 1959 г. было принято и опубликовано постановление ЦК КПСС «О состоянии и мерах улучшения массово-политической работы среди трудящихся Сталинской области», в котором указывалось: «ЦК КПСС обращает внимание партийных организаций на то, что в условиях, когда наша страна вступила в новый, важнейший период своего развития – период развёрнутого строительства коммунистического общества, вопросы коммунистического воспитания трудящихся, массово-политической работы приобретают первостепенное значение... Строительство коммунизма органически связано с непрерывным повышением сознательности всех граждан» [Постановление, 1986, 425–426].

В течение полугода было принято сразу несколько постановлений ЦК КПСС, задача которых – усилить пропагандистскую составляющую идеологической работы: «О журнале “Наука и религия”» (5 мая 1959 г.); «О журнале “Вопросы философии”» (31 июля 1959 г.); «О мерах по улучшению работы Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний» (27 августа 1959 г.).

16 июля 1959 г. был отправлен в ЦК КПСС отчёт о ходе выполнения постановления ЦК КПСС от 28 ноября 1958 г. «О мерах по прекращению паломничества к “святым местам”» [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 125. Л. 132–134]. Он был подписан Л. Ф. Ильичевым, зав. отделом пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам и зав. отделом пропаганды и агитации ЦК КПСС по РСФСР В. Московским. В этом документе были указаны конкретные данные по сокращению числа паломников к «святым местам», а также о закрытии доступа к ним. В частности, там говорилось: «Советы по делам русской православной церкви и религиозных культов разработали и осуществили ряд мер, направленных к прекращению обманной деятельности кликушесствующих элементов и организаторов паломничества. <...> по рекомендации Совета по делам русской православной церкви, патриарх Алексий разослал всем епархиальным управлениям специальное письмо, в котором обязал духовенство вести разъяснительную работу среди верующих о недопустимости паломничества к так называемым “святым местам”, не почитаемым церковью. С подобными же письмами обратились к верующим руководители духовных управлений мусульман¹ глава армянской церкви католикос всех армян...» [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 125. Л. 133.].

В этом письме говорилось, что одновременно с атеистической пропагандой в местах массового паломничества проводятся мероприятия по закрытию «святых мест». Так, в Свободском районе Курской области во всех колхозах, на предприятиях и в учреждениях состоялись собрания трудящихся по поводу закрытия «святого источника» на территории Коренной пустыни. Участники собрания, по сообщению авторов письма, единодушно отметили вред, который приносит паломничество к этому источнику и обратились с просьбой к Свободскому райисполкому запретить отправление религиозных обрядов в этом месте. Райисполком утвердил просьбу и передал земельный участок, где находился источник, ремесленному училищу. Далее указывалось, что Киевский горком партии с помощью общественности принял меры по ограничению деятельности Киево-Печерской лавры, в результате чего были закрыты колодцы Антония и Феодосия Печерских, и паломничество к ним прекра-

тилось. Подобная работа проводилась и в других областях и районах, где были места массового паломничества. Так, «из почти 100 выявленных православных “святых мест”, посещавшихся верующими православного вероисповедания, большинство закрыто, а территории, где они находились, переданы организациям и учреждениям под хозяйственные и культурные нужды. В отношении же 18 “святых мест” приняты меры по ограничению к ним паломничества с тем, чтобы в дальнейшем совсем их закрыть. Имеются факты, когда некоторые партийные и советские органы пытаются прекратить паломничество к “святым местам” только административными мерами, который порой проводятся в такой форме, что оскорбляют чувства верующих. Так, в Жердевском районе Тамбовской области на месте “святого” источника, расположенного в селе Вязовое, решено устроить летний лагерь для свиней. Потребовалось вмешательство вышестоящих организаций, чтобы поправить эту ошибку» [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 125. Л. 135].

Кроме того, в письме указывалось, что в целях устранения имеющихся недостатков в выполнении решения ЦК КПСС «О мерах по прекращению паломничества к так называемым “святым местам”» Отделы пропаганды и агитации ЦК КПСС намерены: а) оказывать партийным организациям более активную помощь в улучшении работы по прекращению паломничества к так называемым “святым местам”, в частности, используя для этого выезды работников Отделов пропаганды и агитации ЦК КПСС в республики, края и области; б) рекомендовать советам по делам русской православной церкви и религиозных культов усилить работу через своих уполномоченных на местах по выявлению организаторов паломничества, привлечению духовенства действующих церквей, молитвенных домов, мечетей к более активному участию в разьяснении вреда паломничества как источника антисанитарии и инфекционных заболеваний, принять меры к улучшению информации партийных органов по этим вопросам; в) рекомендовать центральным и местным газетам журналом чаще публиковать материалы, показывающие вред религиозных предрассудков, разоблачающие легенды о “святости” так называемых “святых мест”» [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 125. Л. 136].

В результате паломнические практики, связанные с почитанием локальных «святых мест», в том числе имеющих в своей структуре водные источники, фактически были прекращены. Их восстановление произошло только в самом конце XX – в начале XXI в.

Подводя итог, следует сказать, что в середине 1950-х гг. в РСФСР, несмотря на антирелигиозную кампанию конца 1920–1930-х гг., существовало более 60 известных «святых» водных источников, к которым регулярно совершались массовые паломничества православными верующими. Большинство из них было связано с культурами местночтимых православных святых или явленных икон. Принятие 28 ноября 1958 г. постановления ЦК КПСС «О мерах по прекращению паломничества к “святым местам”» было обусловлено позицией ЦК КПСС, согласно которой социализм в СССР одержал полную и окончательную победу и советская страна вступает в период развёрнутого строительства коммунистического общества, в котором нет места религиозным пережиткам прошлого. К середине 1959 г. большинство локальных святынь было закрыто или уничтожено, процесс их восстановления и возрождение паломнических практик начался в конце XX в.

Благодарность

Исследование поддержано грантом РФФ – DFG, проект № 21-48-04402

Acknowledgment

The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation – Deutsche Forschungsgemeinschaft, project No. 21-48-04402

Список сокращений

РГАНИ – Российский государственный архив новейшей истории

ЦК ЦКСС – Центральный комитет Коммунистической партии Советского

Союза

Библиографический список

1. Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958 (Дискуссионные аспекты). – М.: Ин-т славяноведения РАН, 2003. – 380 с.
2. Выписка из протокола № 193 заседания Президиума ЦК КПСС от 28 ноября 1958 года. О мерах по прекращению паломничества к так называемым «святым местам» // Старая площадь. Вестник Архива Президента Российской Федерации. – 1997. – № 4. – С. 127–128.
3. Гераськин, Ю.В. Борьба со «святыми источниками» в Рязанской области (1948–1970) / Ю.В. Гераськин // Вопросы истории. – 2008. – № 3. – С. 148–152
4. Ермакова, Е.Е. Почитаемые водные источники Тюменской области: итоги и платформа исследования / Е.Е. Ермакова // Этнографическое обозрение. – 2019. – № 6. – С. 92–105.
5. Записка Совета по делам Русской православной церкви. 24 сентября 1958 г. // Старая площадь. Вестник Архива Президента Российской Федерации. – 1997. – № 4. – С. 120–127.
6. Мороз, А.Б. О почитании источников / А.Б. Мороз // Этнографическое обозрение. – 2019. – № 6. – С. 106–108.
7. Панченко, А.А. «Местные святыни»: «материальная религия», агентность и медиальность / А.А. Панченко // Этнографическое обозрение. – 2019. – № 6. – С. 108–112.
8. Постановление ЦК КПСС «О состоянии и мерах улучшения массово-политической работы среди трудящихся Сталинской области // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций, Пленумов ЦК. 1956–1960. – 9-ое изд. – М.: Политиздат, 1986. – Т. 9. – С. 421–435.
9. РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 642.
10. РГАНИ. Ф. 5. Оп. 17. Д. 452.
11. РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 125.
12. Усилить атеистическую пропаганду // Коммунист. – 1958. – № 17. – С. 91–98.
13. Хун, У. Кому водичка, а кому водочка, или что делают зрители на святом озере? Праздничная культура и религия в советском послевоенном обществе / У. Хун // Cahiers du Monde Russe. – 2011. – № 52/4. – С. 591–618.
14. Хун, У. С иконами и песнопениями, или епископ, сбежавший от своих прихожан. Масовые паломничества в России эпохи Сталина и Хрущева / У. Хун // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 3–4. – С. 232–256.
15. Чумаченко, Т.А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. / Т.А. Чумаченко. – М.: АИРО-XX, 1999. – 244 с.
16. Шахнович, М.М. Концепт «научный атеизм»: история его конструирования и введения в философию и политическую практику (1954–1964) / М.М. Шахнович // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2022. – Т. 38. – Вып. 3. – С. 436–448.
17. Шереметьева, М.Е. Почитание источников в Калужском крае [1934] / М.Е. Шереметьева // Труды по истории и антропологии религии (1929–1946 гг.) / Сост., подгот. М.М. Шахнович, Е.А. Терюковой; под ред. М.М. Шахнович. – СПб.: СПбГУ, 2019. – С. 196–216.
18. Шкаровский, М.В. Русская Православная Церковь в XX веке / М.В. Шкаровский. – М.: Вече, 2010. – 479 с.
19. Штырков, С.А. Практическое религиоведение времен Никиты Хрущева: Республиканская газета в борьбе с «религиозными пережитками» (на примере Северо-Осетинской АССР) / С.А. Штырков // Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: преемственность и разрывы в социокультурных практиках. Сб статей к столетию со дня рождения Л.И. Лаврова. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2010. – С. 306–343.
20. Kreinath, J. Tracing Tombs and Trees as Indexes of Saints' Agency in Veneration Rituals: Bruno Latour's Actor-Network Theory and the Hidirellez Festival in Hatay, Turkey // J. Kreinath // Journal of Ritual Studies. – 2019. – No. 33(1). – P. 52–73.

Текст поступил в редакцию 22.01.2023.

Принят к печати 20.03.2023.

Опубликован 29.06.2023.

¹ В постановлении речь шла не только о закрытии православных «святых мест». В нём сообщалось, что всего по данным уполномоченных Совета по делам религиозных культов в стране насчитывается 593 «святых места», включая водные источники, посещаемых паломниками различных религиозных направлений. Из них закрыто 123, в том числе в Узбекской ССР – 31, Таджикской – 62, Азербайджанской – 20, Туркменской – 4, Украинской – 2, Дагестанской АССР – 3 [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 125. Л. 135].

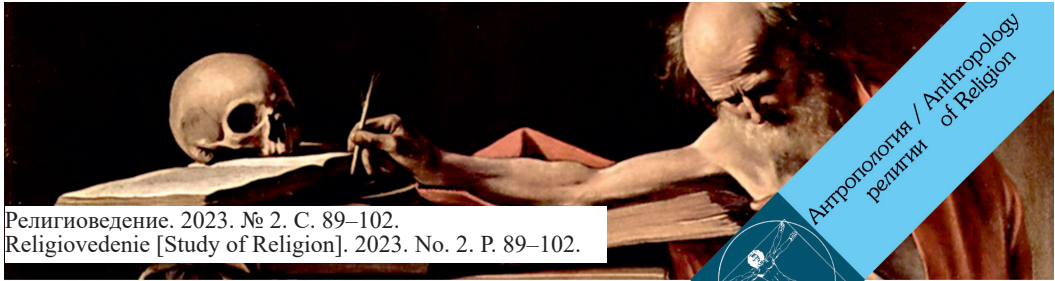
References

1. Chumachenko T.A. *Gosudarstvo, pravoslavnaya tserkov', veruyushchie. 1941–1961 gg.* [The state, the Orthodox Church, and the believers. 1941–1961]. Moscow: AIRO-KhKh, 1999, 244 p. (In Russian).
2. Ermakova E.E. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review]. 2019, no. 6, pp. 92–105 (in Russian).
3. Geras'kin Yu.V. *Voprosy istorii* [Questions of History]. 2008, no. 3, pp. 148–152 (in Russian).
4. Khun U. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. 2012, no. 3–4, pp. 232–256 (in Russian).
5. Khun U. *Notebooks of the Russian World* [Cahiers du Monde Russe]. 2011, no. 52/4, pp. 591–618 (in Russian).
6. *Kommunist* [Communist]. 1958, no. 17, pp. 91–98 (in Russian).
7. *KPSS v rezolyutsiyakh i resheniyakh s"ezdov, konferentsiy, Plenumov TsK. 1956–1960* [CPSU in resolutions and decisions of congresses, conferences, Plenums of the Central Committee. 1956–1960]. Moscow: Politizdat, 1986, vol. 9, pp. 421–435 (in Russian).
8. Kreinath J. Tracing Tombs and Trees as Indexes of Saints' Agency in Veneration Rituals: Bruno Latour's Actor-Network Theory and the Hidirellez Festival in Hatay, Turkey. *Journal of Ritual Studies*. 2019, no. 33(1), pp. 52–73.
9. Moroz A.B. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review]. 2019, no. 6, pp. 106–108 (in Russian).
10. Panchenko A.A. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review]. 2019, no. 6, pp. 108–112 (in Russian).
11. *Rossiyskiy gosudarstvennyy arkhiv noveyshey istorii (RGANI)* [Russian State Archive of Modern History]. Fond 5. Inventory 16. File 642 (in Russian).
12. *Rossiyskiy gosudarstvennyy arkhiv noveyshey istorii (RGANI)* [Russian State Archive of Modern History]. Fond 5. Inventory 17. File 452 (in Russian).
13. *Rossiyskiy gosudarstvennyy arkhiv noveyshey istorii (RGANI)* [Russian State Archive of Modern History]. Fond 5. Inventory 33. File 125 (in Russian).
14. Shakhnovich M.M. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya* [Bulletin of St. Petersburg University. Philosophy and conflictology]. – 2022, vol. 38, no. 3, pp. 436–448 (in Russian).
15. Sheremet'eva M.E. *Trudy po istorii i antropologii religii (1929–1946 gg.)* [Works on the history and anthropology of religion (1929–1946)]. Comp., prepared by M.M. Shakhnovich, E.A. Teryukova; ed. by M.M. Shakhnovich. St. Petersburg: SPbGU, 2019, pp. 196–216 (in Russian).
16. Shkarovskiy M.V. *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v XX veke* [The Russian Orthodox Church in the 20th century]. Moscow: Veche, 2010, 479 p. (In Russian).
17. Shtyrkov S.A. *Traditsii narodov Kavkaza v menyayushchemsya mire: preemstvennost' i razryvy v sotsiokul'turnykh praktikakh. Sb. statey k stoletiyu so dnya rozhdeniya L.I. Lavrova* [Traditions of the peoples of the Caucasus in a changing world: continuity and gaps in socio-cultural practices. Collection of articles dedicated to the centenary of the birth of L.I. Lavrov.]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2010, pp. 306–343 (in Russian).
18. *Staraya ploshchad'. Vestnik Arkhiva Prezidenta Rossiyskoy Federatsii* [The old square. Bulletin of the Archive of the President of the Russian Federation]. 1997, no. 4, pp. 127–128 (in Russian).
19. *Staraya ploshchad'. Vestnik Arkhiva Prezidenta Rossiyskoy Federatsii* [The old square. Bulletin of the Archive of the President of the Russian Federation]. 1997, no. 4, pp. 120–127 (in Russian).
20. *Vlast' i tserkov' v SSSR i stranakh Vostochnoy Evropy. 1939–1958 (Diskussionnye aspekty)* [The government and the Church in the USSR and the countries of Eastern Europe. 1939–1958 (Debatable aspects)]. Moscow: In-t slavyanovedeniya RAN, 2003, 380 p. (In Russian).

Submitted for publication: January 22, 2023.

Accepted for publication: March 20, 2023.

Published: June 29, 2023.



Религиоведение. 2023. № 2. С. 89–102.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 2. P. 89–102.

DOI: 10.22250/20728662_2023_2_89

Ягафова Е.А.

*Самарский государственный социально-педагогический университет
443099, Россия, г. Самара, ул. Горького, д. 59
yagafova@yandex.ru*



«Мы вас поминаем, но вы о нас не вспоминайте»: современные мемориальные практики православных чувашей

Аннотация. В статье рассмотрены современные мемориальные практики православных чувашей: поминальные обычаи после смерти человека, общие ежегодные поминовения предков, жертвоприношение, организация поминальной трапезы, одаривание участников ритуала, устройство кладбищ и могил, новации. В ходе анализа материала охарактеризована взаимосвязь традиционных элементов и новаций, возникших в том числе под влиянием современных информационных технологий, в процессе функционирования и формирования новых культовых практик, связанных с поминовением предков. Работа основана на полевых материалах автора, собранных в разных районах проживания чувашей в Урало-Поволжья. Исследование показало, что в современных мемориальных практиках православных чувашей частично сохраняются элементы традиционных (чувашских) поминальных обрядов, которые особенно заметны в обрядах жителей конфессионально-смешанных (православно-языческих) селений. Однако в своей основе мемориальные практики носят христианский характер и ориентированы на календарные даты, акциональную и атрибутивную стороны православной поминальной культуры. Под влиянием урбанизации, усиливающейся роли РПЦ в российском обществе, глобализационных процессов они трансформируются: смещаются сроки проведения отдельных ритуалов, внедряются новации в атрибутику, мемориальные практики всё больше интегрируются в современное информационно-коммуникационное пространство.

Ключевые слова: православные чуваша, мемориальные практики, поминальные обычаи и обряды, новации

Ekaterina A. Iagafova

*Samara State University of Social Sciences and Education
59 Gorkogo str., Samara, 443099, Russia
yagafova@yandex.ru*

“We Do Commemorate You, but You Should not Remember Us”: Modern Memorial Practices of the Orthodox Chuvash

Abstract. The article examines modern memorial practices of the Orthodox Chuvash: memorial ceremonies after a person's death, general annual commemoration of ancestors, sacrifice, organization of a memorial meal, gifting the ritual participants, arrangement of cemeteries and graves, innovations. While analyzing the material, the author characterizes the interrelation of traditional elements and innovations, which arose, inter alia, under the influence of modern information technologies, in the process of functioning and forming new cult practices associated with the commemoration of ancestors. The research is based on the author's field materials collected in different areas of the Chuvash residence in the Ural-Volga region. The study showed that in modern memorial practices of the Orthodox Chuvash, elements of traditional (Chuvash) memorial rituals are partially preserved, which are especially noticeable in the rituals of people in confessional-mixed (Orthodox-pagan) villages. However, at their core, memorial practices are Christian in nature and are focused on calendar dates, actional and attributive aspects of Orthodox memorial culture. Under the influence of urbanization, increasing role of the ROC in Russian society, as well as globalization processes, they are being transformed: the dates of certain rituals are shifted, innovations are introduced into attributes, memorial practices are increasingly integrated into a modern information and communication space.

Key words: Orthodox Chuvash, memorial practices, memorial rituals and ceremonies, innovations

Введение

Мемориальные практики, несмотря на свою достаточно консервативную природу, адаптируются к новым социальным условиям и технологическим изменениям. Актуальным вопросом исследования современных мемориальных практик в этнической культуре является изучение влияния на них глобализационных процессов и новых информационных технологий. Исследователи склоняются к тому, что влияние глобализации выражено, с одной стороны, в тенденции унификации религиозных практик и поиска новых форм [Городнева, 2015, 15] которые приводят, в частности, к их виртуализации [Белоруссова, 2021; Забияко, Воронкова, Лапин, 2012], в том числе и мемориальных практик [Ксенофонтова, 2011; Зимова, Фомин, 2020], а с другой стороны, отмечается возрастающая взаимосвязь религиозного и этнического факторов в обществе, рост значения религии в культурной, социальной, политической сферах, что стало причиной «религиозного возрождения», десекуляризации общества (П. Бергер) [Яковлев, 2013; 2015; Карпов, 2012; Тициан, 2016].

Современные тенденции в развитии религиозности общества определяются исследователями как «плюрализация» [Бергер, 2011, 106], «религиозный индивидуализм», «бриколаж» (Д. Эрвьё-Леже) [Трофимов, 2016], постсекуляризация [Хабермас, 2002; Узланер, 2013]. Последняя определяется как процесс возвращения религии в публичную жизнь и характеризуется, по мнению исследователей, вариативностью, синкретичностью, неопределённостью (размытостью) религиозных представлений (верований, образов, идей) [Радугин, Радугина, 2017]. Особую значимость в ситуации «ценностной неопределённости» приобретают религии «старых традиций», которые приобретают «новую энергию» [Кырлежев, 2013, 173]. В этой связи представляет интерес исследование религиозности в этноконфессиональных сообществах с традиционными религиями, к которым относятся и чувашаи.

Религиозность в разных этноконфессиональных группах чувашей, представленных православным большинством и малочисленными группами некрещёных чувашей, мусульман и приверженцев других христианских течений, определяется сегодня влиянием социальных трансформаций и общей религиозной ситуации в российском обществе. Как проявляется современные тенденции в развитии религиозности в ритуальных практиках чувашей, в том числе и мемориальных? Данная проблема решена в настоящей статье на примере поминальной обрядности православных чувашей.

Актуальность работы обусловлена тем, что, несмотря на обширную историографию, включающую труды таких известных учёных и краеведов XVIII – середины XX вв., как П.С. Паллас [Палас, 1773], В.А. Сбоев [Сбоев, 2004], С.М. Михайлов [Михайлов, 1972], Д. Месарош [Месарош, 2000], К.П. Прокопьев [Прокопьев, 1903], [Денисов, 1959] и др., по теме похоронно-поминальных обычаев и обрядов до настоящего времени «отсутствуют системные и логически последовательные исследования, из которых можно было бы получить цельное представление о теме» [Салмин, 2007, 281]. Что касается изучения современных мемориальных практик, то научные исследования по этой теме ограничены несколькими публикациями, относящимся к локальным группам чувашей, и представлением её в рамках других тем [Симбирско-Саратовские чувашаи, 2004; Сергеева, 2011; 2021; Чувашаи, 2015; Ягафова, Иванова, 2017; 2019].

Предметом исследования стали современные мемориальные практики православных чувашей, составляющих абсолютное большинство народа. Его основная задача – охарактеризовать взаимосвязь традиционных элементов и новаций в процессе функционирования и формирования актуальных культовых практик, связанных с поминовением предков. Решение этой задачи связано с поиском ответов на следующие проблемные вопросы: Какие элементы традиционного, т.н. «языческого», комплекса поминальной обрядности сохраняются и почему? Какие блоки обрядности, каким образом и почему трансформируются? Какие новации и почему внедряются в современные мемориальные практики православных чувашей?

Исследование основано на полевых материалах автора, собранных в Самарской области (Исаклинский, Похвистневский, Челно-Вершинский, Шенталинский районы), Республике Татарстан (далее – РТ; Аксубаевский, Нурлатский районы) и

Чувашской Республике (далее – ЧР; Марпосадский, Урмарский районы) в 1999–2021 гг. [ПМА 1999–2021].

Поминальные дни

Поминальные обычаи чувашей включают 1) ритуалы по конкретным умершим членам семьи и родственной группы и 2) поминальные обряды по всем умершим родственникам. К первой группе относятся поминовение на 3-й, 9-й, 20-й, 40-й дни, на полгода, год, два и три года и последующие годовщины. Из них поминки на 20-й день в последние десятилетия проводятся только в кругу семьи и под влиянием церкви стали считаться необязательными, а поминовение на 9-й день проходит с участием только ближайших родственников. Годовщины проводят до 3-х лет в обязательном порядке, а в последующие годы – по желанию родственников, но обычно только в кругу семьи.

Наиболее важными считаются «поминки 40-го дня» (*хёрёх кунё*), которые могут провести и на 38-й или 39-й дни. Считается, что до 40-го дня душа умершего ещё пребывает на этом свете, и его земные дела рассматривают на Божьем суде и определяют, какой будет участь покойного на том свете. С этими представлениями связан ряд обычаев: до 40-го дня не выключать свет в доме покойного и оставлять на столе стакан с водой и куском хлеба. На 40-й день душа усопшего прощается с домом и родными, так как ей уже определено место в ином мире. Поэтому по окончании поминок «провожают душу» покойного. Этот обычай существует с разной степенью ритуализированности среди большинства православных чувашей. Общим является выход участников обряда на улицу в сторону кладбища и «прощание» с покойным. Как варианты можно рассматривать вынос зажжённых свечей, выход в переулочек в сторону кладбища с угощениями – домашним пивом *сăра*, выпечкой [ПМА, 1999].

Как правило, душу «провожают» после полночи, но в некоторых сёлах Исакинского района в последнее время ритуал проводится и днём – по окончании поминальной трапезы [ПМА, 2016]. В других селениях того же района (п. Зелёный, сс. Малое Микушкино, Самсоновка) соблюдают обычай ночного бдения, связанный с представлением о том, что душа покойного покидает дом в ночь с 39-го на 40-й день. Поэтому поминают на 39-й день, а на следующий день душу покойного «присоединяют» (*хутайштарасçё*) к другим покойным родственникам [ПМА, 1999].

В сёлах Аксубаевского, Нурлатского, Чистопольского районов РТ оба ритуала проводят на 40-й день, но в одних селах стараются завершить до 12 часов дня, поскольку полагают, что в полдень «душа отправляется на суд», а в других сёлах засиживаются до вечера. Допускается проведение обряда на 37-й или 39-й дни, но обязательно в определённый день – в понедельник, четверг или субботу. При этом православные совершают те же действия, что и их некрещёные соседи: проводят ритуалы «проводов души» и «присоединения» к ранее умершим родственникам, исполняют особую песню *вилёюпа юрри*, зажигают свечи и т.д. [ПМА, 2021аб].

Поминальные обряды по всем умершим родственникам (*ваттисем, радител, родиль*) совершаются в соответствии с православными обычаями: в субботу перед масленичной неделей (Вселенская Родительская суббота), по субботам 2-й, 3-й и 4-й недель Великого Поста, на Радоницу (во вторник после Пасхальной недели), в субботу перед Троицей и в Дмитриевскую субботу. В отдельных селениях сохраняется обычай летнего поминовения в четверг перед Троицей (*Симёк*). В ряде селений Закамья принято поминать на кладбище в среду перед Вознесением [ПМА, 2020а].

Среди поминальных обрядов, справляемым по всем умершим, особо выделяются три, приуроченные к православным праздникам: Пасхе, Троице и св. Дмитрия Солунского. Они известны большинству православных чувашей.

Весеннее поминовение *Мункун ваттисем* совершается обычно на Радоницу, т.е. во вторник после Пасхи, но в ряде чувашских селений в закамских районах Республики Татарстан и в Чувашской Республике поминовение проводят в понедельник пасхальной недели [ПМА, 2020б, 2021а: У, б: А]. Такой порядок соответствует принятой у некрещёных чувашей последовательности отмечать Пасху в среду Страстной недели, а на следующий день поминать предков. У православных чувашей сс. Беловка, Старое Тимошкино Аксубаевского района, проживающих по соседству с некрещёными, сохраняется и традиционное название ритуала – *сұрта*

кун (день свечи). Ритуал, как правило, проводится дома, а на кладбище жители выходят на Радоницу [ПМА, 2002].

Соседство с некрещёными чувашами отразилось и на проведении *Симёк* в четверг в с. Старое Тимошкино, Урмандеево Аксубаевского района, Аксумла, Абрьскино, Ерепкино, Якушкино Нурлатского района [ПМА, 2002; 2005 а, б; 2021б]. Однако в большинстве сёл в последние три десятилетия обряд постепенно смещается с четверга на субботу, с одной стороны, для удобства посещения кладбища городскими родственниками, а с другой – под влиянием православной традиции. В некоторых селениях, например, Нурлатского (с. Егоркино, Салдакаево) и Чистопольского (с. Верхняя Кондрата) районов на кладбище выходят в день Троицы, но этот обычай, как и поминовение предков в понедельник пасхальной недели, местные священники пытаются скорректировать, хотя, например, в Урмандеево проводят панихиду на кладбище в четверг [ПМА, 2021а, б].

Осеннее поминовение предков крещёные чуваше обычно проводят в Дмитриевскую субботу, но в некоторых селениях оно приурочено к местному престольному празднику и проходит накануне [ПМА, 2002: СТ]. В с. Урмандеево часть православных жителей проводит ритуал в соответствии с чувашской традицией в четверг после Покрова Богородицы (14 октября) при убывающей луне. В Савгачево того же района большинство православных поминают в один день с некрещёными, но часть жителей – ещё до Покрова [ПМА, 2021а]. В ряде местностей обряд сохраняет традиционное название – *Кёр сари*, но в большинстве случаев его называют *Ваттисем* или *Радител / кёрхи радител* и т.д. Необычное название обряда *Хуплу каç* (дословно «вечер хуплу») существует в ряде сёл Иса克林ского и Сергиевского районов Самарской области [ПМА, 1999; 2020а]. Оно происходит от названия центрального блюда поминальной трапезы – закрытого мясного пирога *хуплу* – основного атрибута обряда.

Поминальные дни у православных, как и у некрещёных чувашей, сопровождаются гостеванием у родственников – *ретпе сўрени / эртеле кайни*. При этом традиционный порядок, объединявший родственников по мужской линии, в последние десятилетия существенно изменился и включает и женскую линию родства, а иногда и соседей, и друзей. Соблюдается последовательность обхода – из «основного» дома (*тён кил*), т.е. родового гнезда, в сторону кладбища. Однако коронавирусные ограничения 2020–2021 гг. значительно повлияли на обычай, в одних сёлах ограничив масштабы гостеваний, а в других – временно прекратив их [ПМА, 2021б].

Православие и язычество

Некоторые ритуалы православных чувашей, такие как «проводы души», «присоединение» и другие, как указывалось выше, совпадают с обрядами некрещёных чувашей и восходят к общечувашской религиозной традиции – *чаваш тёнё*. Ритуал «проводов души» является одним из элементов обряда *юпа* [Raasonen, 1949, 79], с которым сопоставимы поминки сорокового дня. В с. Урмандеево Аксубаевского района обряд так и называют – *юпа*. Упомянутая выше песня *вилё/юпа юрри* полностью совпадает по тексту и мелодии с *юпа юрри* некрещёных чувашей. В Савгачево, где православные соседствуют с некрещёными, *юпа юрри* исполняют обязательно, поскольку считают, что без неё покойный не обретёт на том свете человеческого голоса и будет вить, как собака: «*Çак юрра юрламаса вилнё сын леш тёнчере йитй сассине сўрет, теçсё* (Говорят, если эту песню не спеть, покойный на том свете лает по-собачьи)» [ПМА, 2021а]. В целом, сохранение языческих обычаев местные жители объясняют тем, что они уже перемешались с некрещёными (*этир кунта чавашсемпе пйтрайанса пётнё*) [ПМА, 2021а, в, г, д].

В некоторых чувашских селениях соблюдается последовательность трапез, принятых на *юпа*. Так, после «проводов души» в с. Мусирмы Урмарского района ЧР проводят трапезу с угощением пивом *Аса курки / ама курки* (дословно «мужской ковш» / «женский ковш»). Мужчина и женщина друг за другом обходят всех участников пивом, а остатки выпивают сами. Кружки, из которых угощали пивом, по окончании трапезы они забирают с собой [ПМА, 2020в].

В отдельных селениях, как, например, в Сидулово-Ерыкле Аксубаевского района, крестившихся в конце жизни стариков на 40 дней поминают и «по-

чувашски» (*чӑвашла*), и «по-кряшенски» (*крешӗнле*), при этом сам обряд называется юпа. Оба ритуала проходят одновременно в разных помещениях, а различие между ними заключается в том, что во время православного ритуала читают Псалтирь, проводят панихиду, в том числе в присутствии священника, и не пьют спиртного [ПМА, 2021а].

Сложные синкретические формы мемориальных практик распространены в конфессионально-смешанных селениях, в которых столетиями соседствуют православные (*крешӗн*) и некрещёные чувашаи (*чӑваш*). Такие примеры известны в сс. Староганькино Похвистневского района, Старое Афонькино Шенталинского района, Чувашское Урметьево Челно-Вершинского района Самарской области, сс. Якушкино Нурлатского района, Савгачево Аксубаевского района РТ [ПМА, 2021а, б, в, г, д]. Православные чувашаи, имеющие в родне некрещёных, поминая их, выполняют ритуал *хывни* – воздаяние пишей предкам: кусочки поминальной еды и напитков собирают в общей посуде и выносят в «чистое место», где накануне в честь покойных была принесена животная жертва (овца / баран, курица / петух). Обязательной частью ритуала является зажжение свечей в честь трёх поколений умерших родственников. В таких родственных группах, как правило, поминают дважды: с крещёными и некрещёными. Обе конфессии вместе участвуют в ритуальных гостеваниях *рет* на весенних и осенних поминках, вместе навещают могилы родственников на обоих кладбищах на *Ҫимӗк*. Особенно часто такое сочетание поминальных практик встречается в конфессионально-смешанных семьях, где один из супругов или его родители некрещёные. При этом православные чувашаи не считают такое поведение греховным (*Вӗсене тунӗ ҫылӑх мар*) [ПМА, 2021г].

Другая часть жителей, предки которых относительно давно, более ста лет назад, приняли христианство, хотя и участвует с некрещёными в обрядах, однако дистанцируется при проведении основных ритуалов как от них, так и от неофитов. Из интервью с Максимовой Ю.Н., 1942 г.р., и Моляновой Е.Т., 1929 г.р., жительницами с. Староганькино:

«Во время поминок они (некрещёные – Е.Я.) проводят хывни, а мы не проводим. Когда мы к ним ходим на похороны, только сидим и смотрим. Сами не выходим. Они всё сами делают. На кладбище после похорон они разжигают костёр и перешагивают через него. Хотя у нас нет такого обычая, мы тоже перешагиваем. Мы не говорим, что нам нельзя этого делать. На юпа во время проводов покойного тоже мы не выходим, а чувашаи выходят. А мы сидим в доме и ждём, пока они не зайдут.

– Ну, например, чувашаи проводят хывни на поминках. Вы тоже в этом участвуете?

– Мы, как и все, отрываем кусочки еды и складываем, потому что неудобно выделяться, ведь. Но на улицу не выходим, не выносим, они сами выходят втроём или впятером» [ПМА, 2021в].

Из интервью с Г.К. Пантериной, 1956 г.р., с. Салдакаево:

«Мы, крещёные, отрываем кусочки, но на улицу особо не выходим. На мой взгляд, это будет нарушением. Но очень близкие родственники выходят» [ПМА, 2021б].

Устойчивое бытование *хывни* среди крещёных чувашей, вероятно, связано со стремлением следовать обычаю предков (*ваттисен йӑли*), которое подкрепляется разного рода назидательными историями, например, о том, что покойные, которых помянули без *хывни*, вынуждены есть на том свете разжёванную еду, а не цельные куски, которые собирают во время *хывни*. В том случае, если в семье не принято выносить ритуальную еду на улицу, на осенние и весенние поминки в доме зажигают свечи, которые могут быть и не связаны с памятью об определённых родственниках, а посвящены дому или семье [ПМА, 2021а].

Таким образом, в религиозном поведении православных жителей конфессионально-смешанных (православно-языческих) селений проявляется двойственность: с одной стороны, желание быть частью единого сельского сообщества, не особо выделяясь из него и игнорируя при этом «запреты» на ритуальное общение с «иноверцами», а с другой стороны – стремление подчёркивать свою конфес-

сиональную принадлежность осознанным «неучастием» в ряде ключевых ритуалов (мы-они). Некрещёные соседи, в свою очередь, также проявляют обособленность от христиан тем, что называют себя «чувашиами» (*чӳваши*), а православных – «кряшенами» (*кряшӳн*), свою веру и всё, что с ней связано – «чувашской», противопоставляя её «русской вере» христиан. Например, в Староганькино языческое кладбище все жители называют «Чувашским кладбищем», а православное – «Русским» [ПМА, 2021в].

В целом, в таких селениях православная поминальная традиция слабая, и жители отмечают отсутствие практики проведения домашних панихид, отсутствие «лидеров» общины [ПМА, 2021в]. Наоборот, включённость православных чувашей в той или иной степени в ритуальные практики некрещёных характеризует религиозную жизнь христианской части селения как двоеверие, которое проявляется, при этом, ситуативно, в совместных ритуалах с некрещёными.

Под влиянием языческих традиций в отдельных селениях православные чувашки совершают еженедельные поминки до 40-го дня, известные у некрещёных как «четверговые» поминки (*эрнекас асӳнни*), проводимые до ритуала *юпа*. Однако христиане перенесли их на субботу, когда обычно топят бани, поскольку мытьё в ней составляет обязательную часть ритуала. Для покойного в предбаннике вешают полотенце, которым во время похорон протирали его лицо, а также гроб и стены дома. Считается, что этим полотенцем покойный «вытирается» после бани, живые им не пользуются. После каждого мытья в бане его стирают, высушивают, а через неделю снова несут в баню. Так же поступают с одеждой для покойного [ПМА, 2021б: С].

Наряду с *Симёк*, *Кёр сӳри* и другими обрядами традиция «субботних поминок» православных чувашей демонстрирует такую особенность поминальных практик в чувашских православно-языческих селениях, как «параллельное» существование обычаев и обрядов, разделённых только временем их проведения, но при этом достаточно устойчивых на сегодняшний день, что объясняется, вероятно, всё той же консервативностью похоронно-поминальных обычаев народов в целом. Однако в рассуждениях о будущем чувашских обычаев информанты нередко высказывают намерение оставить их, в частности, ритуал *хывни*, ссылаясь на заветы старших, которые перед смертью, якобы, даже настаивали на этом: «*Эпӳ ачасене хам виличчен “Урӳх ан хывӳр, малалла пире ваттисене асӳнса кӳна сийӳр”, тесе, хӳварасийӳн. Савӳн нек шухӳш пур-ха манӳн. Халь вӳт пит хывмасӳсӳ. – Пирӳн ани те “Эпир вилсен, пире асӳнакан та пулмӳ”, течӳчӳ* (Я хочу своим детям сказать перед смертью: “Больше не проводите хывни, впредь только поминайте едой”. Вот такая мысль у меня есть. Сейчас ведь особо не проводят хывни. – Наша свекровь тоже говорила: “Когда мы умрём, никто нас не будет поминать”»)» [ПМА, 2021б: Я]. Таким образом, изменения в мемориальных практиках православных чувашей в конфессионально-изменённых селениях, в частности, исчезновение языческих ритуалов в них, может быть связано с сознательным отказом от последних в пользу православной традиции.

Жертвоприношение

Важнейшим элементом подготовки и проведения поминального обряда является жертвоприношение. В честь покойного и в дар ему режут домашнюю птицу (курицу или петуха) или скот (барана или овцу). Это правило соблюдается обязательно на поминках 40-го дня, поскольку считается, что жертва будет служить покойному на том свете в качестве ездового животного. В честь покойного мужчины режут барана, для женщины – овцу, но в некоторых сёлах, например, в Савгачево, стараются в обоих случаях резать овцу, символизирующую, как объясняют жители, «продолжение рода». Из головы и конечностей варят суп – *кукар яшки*, который едят дома, а кости с мясом родственники покойного берут с собой на кладбище, когда ездят «пригласить» покойного на поминки: мясо съедают, а кости оставляют на могиле. Таким образом, на стол подают последовательно два блюда: *кукар яшки* и *сӳрме яшки*. Из баранины также пекут закрытые пироги *хуплу* – от 3-х до 9-ти, но обязательно нечётное число; их подают в течение поминок [ПМА, 2021а].

Кровавое жертвоприношение считается обязательным также во время осенних поминок («*кёркунне юн кӳлармалла, тесӳсӳ, вильӳх пусмалла*») (говорят, осенью

нужно кровь пролить, животное резать)) [ПМА, 2021б: С]. Режут петуха или барана, в больших родственных группах – несколько животных и птиц. На мясном бульоне варят основное блюдо поминального стола – куриный суп с лапшой *салма яшки* или суп из баранины какой *шурпи / аш яшки*, с добавлением внутренностей – сурме яшки [ПМА, 2020б; 2021а: У]. В ряде сёл сохраняется традиция приготовления кровяной колбасы *юн тултармайш* [ПМА, 2020а].

Трапеза

В большинстве случаев православные чувашаи поминают умерших родственников дома блинами с мёдом – по поверью, в такой день непременно в доме должно пахнуть жареными на сковороде блинами («*шатма шярши кълармалла*»), при этом первый блин откладывают и отдают собакам. В храмовых сёлах одобряется участие в поминальной службе в церкви, куда приносят для причта пакеты с поминальной едой, в том числе обязательно приготовленные в доме покойного блины или пироги. Могут также пригласить священника на домашнюю трапезу [ПМА, 2020а].

Трапеза занимает в поминальной обрядности значимое место. На столе присутствуют как обязательные для обряда кушанья (блины из дрожжевого теста с мёдом, кутья из риса с изюмом, кисель, пироги), так и блюда современной кухни: салаты, овощная и мясная нарезка, рыба, фрукты, конфеты. Поминальная пища определяется временем проведения обряда – в пост исключены мясо, молочные продукты, в строгий пост – также рыба и растительное масло. Угощение предполагает подачу супа, второго блюда (гороховая / гречневая каша, картофельное пюре с мясом или рыбой), напитков. Домашнее пиво, традиционно подаваемое чувашами во время поминок, часто заменяется покупным или компотом из сухофруктов (из свежих и замороженных ягод запрещён) и соками; участникам обряда могут поднести кагор или более крепкие напитки. Поминальные трапезы в большинстве случаев совершаются дома, однако в последние десятилетия распространился обычай заказывать для поминок 3-го дня, дня похорон, проводимого с участием большого числа односельчан и родственников покойного, кафе, где предлагается специальное поминальное меню, включающее ритуальные блюда; меню составляется с учётом поста. Для транспортировки участников обряда нанимаются автобусы [ПМА, 2020а].

Более традиционный порядок подачи блюд сохраняется в селениях, где православные чувашаи проживают по соседству с язычниками. Здесь последовательно подают супы *кукар яшки*, *сурме яшки*, кашу из двух видов зерна (гречка, рис) и гороха, куриный суп с блинчиками, пироги *хулу* [ПМА, 2021а: С].

Особый вопрос, часто обсуждаемый чувашами в контексте поминальных обычаев, – распитие крепких спиртных напитков. В целом, православные чувашаи не одобряют его, однако допускают ритуальное угощение небольшим количеством самогона или водки, оправдываясь тем, что и покойный тоже «пропускал рюмку-другую». При этом угощение спиртным проходит не за поминальным столом, а в другой комнате или на улице [ПМА, 2021е]. В с. Мусирмы угощение спиртными напитками является обязательным – каждый житель села, отправляясь на кладбище, несёт с собой бутылку вина или водки/самогона. При этом напиток он может и не пить, а только пригубить поднесённый стакан. Отказ от угощения может обернуться нечаянным недугом, т.е. покойник может «наказать» за непочтение. Считается, что если во время угощения на кладбище или во время домашних поминок кого-то случайно пропустили, то ему самому следует попросить рюмку со спиртным [ПМА, 2020в]. Так подтверждается обычай обязательного участия всех присутствующих в ритуальном угощении.

Поминальная трапеза, в целом, остаётся одним из важнейших ритуалов, участие в котором считается обязательным для родственников и близких покойного. Поэтому отказ от неё порицается и, согласно поверьям, может обернуться для человека, нарушившего обычай, несчастьями. «*Виле нуçĕ хытă* (дословно – «Голова мертвеца жестокая»)), – говорят чувашаи.

Дары

Обычай одаривания – подношение даров участникам обряда от имени покойного, «на память» о нём (*асăнмалăх*). В последние годы он подвергся частичным изменениям. Раздача суровых ниток (по три нитки на человека) проводится редко,

обычай постепенно исчезает по причине резко негативного отношения к обычаю со стороны церкви. В тех сёлах, где он ещё сохраняется, гадают по длине нитей: если все три нитки одинаковой длины, то это предвещает скорую смерть в родне. В некоторых сёлах, наоборот, недобрым предвестием считаются нити разной длины. В любом случае желательнее быстрее употребить их в домашнем хозяйстве – зашить, заштопать, иначе, как полагают местные жители, они могут попасть в руки местных колдунов (*тухатмйшсем*) и использоваться в магических целях; это была одна из причин, по которой перестали раздавать суровые нитки. Вероятно, с этими же свойствами суровых нитей связана практика их ношения на запястье руки или в больном месте, ношения с собой «на удачу» в дорогу [ПМА, 2021б].

Одаривание происходит на всех поминках по конкретным умершим родственникам. Практикуется подношение носовых платков, салфеток, мыла, посуды. Особо строго следят за этим на поминках 40-го дня – должно быть роздано не менее 40 даров, что предполагает присутствие не меньшего числа участников обряда. По другим случаям обычно собираются 20–30 человек. Наибольшее число участников обряда присутствует на поминках 3-го дня, совпадающего, как правило, с похоронами. Им раздают разорванные куски вафельного полотенца, использованного для выноса тела из дома и при погребении, и по кусочку мыла, которое нужно использовать до поминок 40-го дня. В последние десятилетия исчез обычай раздачи родственникам личных вещей покойного [ПМА, 2020а].

Одаривание всегда носит взаимный характер – участники обряда также приносят с собой продукты (крупы, муку, горох), готовые изделия (блины, печенье, пряники, конфеты, консервы, соки и т.д.), либо фрукты. Часть из них сразу выставляется на поминальный стол, оставшееся же употребляется в пищу после поминок. Кроме этого, каждый вручает хозяевам по 2 свечи (обязательно чётное число) или деньги на их покупку (около ста рублей). Близкие родственники подносят крупные суммы, разделяя тем самым с семьёй покойного материальные затраты на организацию поминок [ПМА, 2020а]. Таким образом, во взаимном одаривании проявляется коллективный характер обряда, направленного, в том числе, на укрепление социальных (родственных, соседских) связей.

Церковь и паства

С открытием в чувашских сёлах приходов и храмов в последние десятилетия возросла роль православной церкви в поминальной обрядности. Прихожане стали чаще заказывать в храме требы, в том числе и панихиды. Как выразился священник с. Девлезеркино, о. Олег, «читать усопших для них святое, поминки здесь регулярно устраивают». Отпевание и панихиды в доме покойного, совершавшиеся обычно группой пожилых женщин (*юрлакансем*) на чувашском языке, постепенно вытесняются соответствующими ритуалами, которые проводит священник в сельской церкви на русском языке. Однако это новшество не всегда устраивает прихожан, признающих, что они испытывают больше эмоциональных переживаний во время обрядов на чувашском языке и в домашних условиях. Поэтому по возможности перед трапезой дублируют панихиду на чувашском языке [ПМА, 2020а; 2021ж].

Часть поминальных ритуалов на Радоницу и *Симёк*/Вознесение совершается на кладбище и сопровождается ритуальным «кормлением» предков: принесённую из дома еду (блины с мёдом, крашеные яйца на Радоницу и др.) раскладывают на могилу, кресты/памятники и в специальную посуду, постоянно находящуюся на могиле. В ряде селений существует обычай разбрасывать на могиле пшено. Напитки (пиво, соки) также льют на могилу и оставляют в сосуде. Считается, что обязательно нужно «напоить» покойного чистой водой – по поверью, на том свете вода очень дорога. Именно поэтому в поминальные дни принято выливать ведро чистой воды во дворе; на поминальный стол обязательно ставят стакан с водой, которым обносят всех за столом; стакан с водой стоит все 40 дней после смерти на столе в доме покойного. Еду и воду на кладбище раздают и разливают всю, в том числе и на соседние могилы, её нельзя забирать домой, как и пластиковую посуду и пакеты, которые оставляют в мусорных контейнерах при выходе с кладбища [ПМА, 2020а; 2021а].

Ритуал «кормления» вызывает наиболее частые конфликты между паствой и священниками, убеждающими первых в бессмысленности этого ритуала: «Душу

кормить невозможно, так как душа бестелесная. Душа мирской пищей не питается» [ПМА, 2021ж]. В качестве компромисса священники предлагают раскладывать еду на крестах, а не на земле, последнее сами чувашаи также признают «некультурным» [ПМА, 2021а: У]. Вместе с тем, православными чувашами этот ритуал воспринимается в качестве «своей» традиции («*въл вѣт ѓлѣкрен килекен йӓла, пурте ҫапла тӓва-ҫҫӗ*» (это старый обычай, все так делают)), которой христиане придерживаются так же, как и некрещёные, вопреки увещаниям священников («*Итлместпӗр ҫав, мӗн-иӗн тесен вӓл пиртен тухнӓ йӓла мар. Масар сине ӗҫмелли-ҫимеллисене креиӗнсем те, ҫӓваиӗсем те хураҫҫӗ* (Не слушаемся ведь (батюшку – Е.Я.), потому что обычай не нами заведён. Еду на кладбище раскладывают и кряшены, и чувашаи); «*А пирӗн йӓла-йӗркесем пирӗн юна кӗрсе юлнӓ, эфир вӗсене пурпӗр тӓвапӓр*» (А наши обычаи вошли у нас в кровь, мы их всё равно исполняем)) [ПМА, 2021а: С; 2021б: Я]. Как выразилась жительница с. Савгачево Н.С. Леонтьева, «руки сами тянутся, привыкли» [ПМА, 2021а]. Вера в обязательность и необходимость данного ритуала позволяет православным чувашам противостоять церкви в вопросе о его сохранении или исключении из актуальной практики. Вероятно, тем самым чувашаи признают и демонстрируют приоритет родственных связей и культа предков перед церковными канонами.

Кладбище

Родовой принцип захоронения на кладбище в последние десятилетия сменился рядовой планировкой. Это связано, с одной стороны, с попыткой сельских администраций навести порядок на кладбище, избежать хаотичности захоронений, с другой стороны, с погребением на нём не только жителей села, но и «чужаков» – дальних родственников или свойственников, а в-третьих, с высокой плотностью захоронений в старой части кладбища, что вынуждает родственников хоронить «своих» на свободных участках кладбища.

Посещение кладбища – не только повод помянуть умерших родственников, но и пообщаться с живыми. Это касается, в первую очередь, летнего поминовения предков – *Ҫимӗк*. После визита на кладбище начинаются гостевания родственников, нередко специально приезжающих из других городов, регионов и стран. «На Семик как на ярмарке бывает», – говорят обычно информанты, отмечая также, что *Ҫимӗк*, а вслед за ним и Троица являются главными праздниками села [ПМА, 2021а: У; 2021д]. Такая практика распространена в большинстве районов проживания чувашей.

Благоустройство кладбищ связано с уборкой территории во время субботников, проводимых по инициативе сельских администраций, а также с частным уходом за могилами родственников. На могильные холмики, как правило, сажают цветы; прекратилась посадка деревьев и кустарников, что связано с поверьем о том, что корни деревьев, прорастая в почву, мешают покойным. Принято огораживать могилу и прилегающую территорию для семейных/супружеских захоронений, но последняя не должна пустовать (в противном случае, по поверьям, могут умереть другие члены семьи), поэтому в ограде рядом с могилой часто сооружают стол и скамейку. Данный обычай восходит к чувашской традиции ставить маленькие ритуальные столик и стульчик в ходе обряда установления столба *юна*. Однако если некрещёные чувашаи устанавливают их в специальном месте по дороге на кладбище, то православные ставят прямо на кладбище и в дни поминовений раскладывают на столах еду и рассаживаются на скамейках вокруг него. Промежуточным этапом в эволюции этого обычая является, вероятно, «перенос» ритуальных столиков-стульчиков на могилы, который сегодня наблюдается в конфессионально смешанных (православно-«языческих») селениях чувашей Нурлатского района Республики Татарстан [ПМА, 2021б].

При кладбищах, как правило, существуют домики, где хранится инвентарь для рытья могил, носилки для переноса гроба. В зимнее время они могут отапливаться, в том числе дровами, заготовленными из срубленных на кладбище деревьев [ПМА, 2021а]. В сёлах Нурлатского района РТ такие дома были построены на средства местной администрации [ПМА, 2021б].

Новации

С распространением новых информационных технологий мемориальные практики проникли в социальные сети. В частности, в группах селений в соцсети Одноклассники.ру формируются страницы памяти односельчан, на которых размещаются фотографии в траурных рамках умерших жителей села. В комментариях участники группы могут поделиться воспоминаниями об умершем, выразить соболезнования. Аналогичную форму информирования и обратного контакта с близкими, друзьями по социальной сети можно наблюдать и на личных страницах. Таким образом, формируется новое, виртуальное, пространство социального взаимодействия, дающее возможность заочного «участия» в мемориальных практиках тем, кто отсутствовал на них физически. Данная практика дополнила традицию размещения информации о смерти и соболезнований в печатных СМИ, бытующую, например, в сельских районах Самарской области. При этом сначала размещаются извещение о смерти и соболезнования родственникам и коллег, затем, через определённое время, – благодарность родственникам за помощь, оказанную при организации похорон, а в отдельных случаях – обращение к родным и знакомым с просьбой помянуть по прошествии 40 дней, года и нескольких лет [ПМА, 2021ж].

Важным каналом вовлечения жителей сёл в религиозную жизнь являются страницы приходов в социальных сетях. Местные священники активно размещают информацию о текущих делах прихода и об особых событиях, в том числе напоминают жителям о поминальных днях. В Республике Чувашия такую же роль выполняет журнал «Ырă хыпар» («Добрая весть»), издаваемый Чебоксарской епархией [ПМА, 2021з].

Новацией является посещение кладбища и могил родственников в дни смерти и рождения, а также в случае визита родственников, проживающих в городах. Однако они не одобряются населением, поскольку противоречат чувашскому обычаю не беспокоить лишним раз покойных; навещать могилы следует в поминальные дни. Последнее связано с двойственным отношением к покойным предкам: с одной стороны, как к покровителям, а с другой – как к представителям иного, опасного для живых людей, мира. Это правило закреплено в фразе «Мы вас поминаем, но вы о нас не вспоминайте».

Заключение

Таким образом, в современных мемориальных практиках православных чувашей частично сохраняются элементы традиционных (чувашских) поминальных обрядов, вероятно, вследствие территориальной близости к селениям некрещёных чувашей и влияния со стороны последних, а также из-за консервативного характера самой поминальной обрядности, тяготеющей к устоявшимся, привычным формам ритуального поведения. Особенно зримо эти элементы проявляются в обрядах жителей конфессионально-смешанных (православно-языческих) селений. Однако в своей основе мемориальные практики носят христианский характер и ориентированы на календарные даты, акциональную и атрибутивную стороны православной поминальной культуры. Вместе с тем, под влиянием урбанизации, усиливающейся роли РПЦ в российском обществе, глобализационных процессов они трансформируются в направлении смещения сроков проведения отдельных ритуалов, внедрения новаций в атрибутику (еда, напитки, подарки и т.д.), интеграции в современное информационно-коммуникационное пространство. Мемориальные практики всё больше стремятся выйти за пределы сугубо семейно-родственного социума, с которым они были традиционно связаны, и обосноваться не только в публичном пространстве села, но и в глобальном информационном пространстве.

Благодарность

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 20-09-00127 «Религиозные практики чувашей: традиции и их трансформация (конец XX – первые десятилетия XXI в.)»

Acknowledgement

The study was funded by the RFBR, project number 20-09-00127 “Religious Practices of the Chuvash: Traditions and Transformation (late 20th – first decades of the 21st century)”

Библиографический список

1. Белоруссова, С.Ю. Религия в виртуальном пространстве / С.Ю. Белоруссова // Этнография. – 2021. – № 4 (14). – С. 94–118.
2. Бергер, П. Недоработанная концепция / П. Бергер // Религиоведческие исследования. – 2011. – № 3. – С. 103–109.
3. Денисов, П.В. Религиозные верования чувашей. Историко-этнографические очерки / П.В. Денисов. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1959. – 408 с.
4. Городнева, М.С. Глобализация и феномен религиозного / М.С. Городнева // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия «Философия. Психология. Педагогика». – 2015. – Вып. 3. – С. 13–15.
5. Забияко, А.П. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / А.П. Забияко [и др.]. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2012. – 208 с.
6. Зимова, Н.С. Особенности трансформации религиозных практик в сети Интернет / Н.С. Зимова, Е.В. Фомин // Социология религии в обществе позднего модерна. – 2020. – Т. 9. – С. 160–164.
7. Карпов, В. Концептуальные основы теории десекуляризации / В. Карпов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – Т. 30. – № 2. – С. 114–164.
8. Ксенофонтова, И. Виртуализация мемориальных практик: интернет-сайт как «книга памяти» / И. Ксенофонтова // Inter. – 2011. – № 6. – С. 133–144.
9. Кырлежев, А.И. Секуляризм и постсекуляризм в России и мире / А.И. Кырлежев // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 1 (52). – С. 161–174.
10. Месарош, Д. Памятники старой чувашской веры / Д. Месарош. – Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 2000. – 360 с.
11. Михайлов, С.М. Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов / С.М. Михайлов. – Чебоксары: Науч.-исслед. ин-т при Совете Министров Чуваш. АССР, 1972. – 424 с.
12. Паллас, П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи / П.С. Паллас. – СПб.: Имп. Академия наук, 1773. – Ч. I. – 657 с.
13. Полевые материалы автора (ПМА), 1999. Самарская область, Иса克林ский район. сс. Большое Микушкино, Малое Микушкино, Самсоновка, Саперкино, п. Зелёный.
14. ПМА, 2002. Республика Татарстан, Аксубаевский район, сс. Беловка, Старое Тимошкино (СТ).
15. ПМА, 2005а. Республика Татарстан, Аксубаевский район, с. Урмандеево (У).
16. ПМА, 2005б. Республика Татарстан, Нурлатский район, с. Аксумла, Ерепкино.
17. ПМА, 2020а. Самарская область, Челно-Вершинский район, с. Девлезеркино.
18. ПМА, 2020б. Чувашская Республика, Марпосадский район, с. Арзаматово.
19. ПМА, 2020в. Чувашская Республика, Урмарский район, с. Мусирмы.
20. ПМА, 2021а. Республика Татарстан, Аксубаевский район, сс. Савгачево (С), Сидулово-Ерыкла (СЕ), Урмандеево (У).
21. ПМА, 2021б. Республика Татарстан, Нурлатский район, сс. Абрьскино (А), Салдакаево (С), Якушкино (Я).
22. ПМА, 2021в. Самарская область, Похвистневский район, с. Староганькино.
23. ПМА, 2021г. Самарская область, Челно-Вершинский район, с. Чувашское Урметьево.
24. ПМА, 2021д. Самарская область, Шенталинский район, с. Старое Афонькино.
25. ПМА, 2021е. Самара, информант – Сомова Л.К., 1964 г.р., уроженка с. Старое Ильмово Черемшанского района РТ.
26. ПМА, 2021ж. Самарская область, Челно-Вершинский район, с. Девлезеркино.
27. ПМА, 2021з. Чувашская Республика, Урмарский район, с. Мусирмы.
28. Прокопьев, К.П. Похороны и поминки у чуваш / К.П. Прокопьев. – Казань: Тип. лит. унта, 1903. – 34 с.
29. Радугин, А.А. Постсекуляризм – духовное основание эпохи постмодернизма / А.А. Радугин, О.А., Радугина // Вестник ВГУ. Серия: Философия. – 2017. – № 1. – С. 156–164.
30. Салмин, А.К. Система религии чувашей / А.К. Салмин. – СПб.: Наука, 2007. – 654 с.
31. Сбоев, В.А. Заметки о чувашах: Исследования об инородцах Казанской губернии / В.А. Сбоев. – Чебоксары, 2004. – 144 с.
32. Сергеева, Е.В. Национальная пища низовых чувашей (по материалам экспедиций 2008–2009 гг. / Е.В. Сергеева // Актуальные вопросы истории и культуры чувашского народа. – Чебоксары: ЧГИГН, 2011. – С. 128–157.
33. Сергеева, Е.В. Ритуальные блюда и напитки чувашей в семейной обрядности и их магические функции / Е.В. Сергеева // Исследования по этнологии чувашского народа. Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 2021. – С. 243–261.

34. Симбирско-Саратовские чувашы / Под общ. ред. М. Г. Кондратьева. – Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 2004. – 272 с.
35. Тициан, А.С. Концепция десекуляризации в социологии религии / А.С. Тициан // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2016. – № 4. – С. 105–118.
36. Трофимов, С.В. Особенности формирования современного религиозного индивидуализма по Д. Эрвьё-Леже / С.В. Трофимов // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2016. – № 1. – С. 107–122.
37. Узланер, Д.А. Картография постсекулярного / Д.А. Узланер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 1 (52). – С. 175–192.
38. Хабермас, Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас: Пер. с нем. – М.: Издательство «Весь Мир», 2002. – 144 с.
39. Чувашы Присвияжья: история и культура / Под ред. В.П. Иванова, Г.Б. Матвеева. – Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2015. – 303 с.
40. Ягафова, Е.А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды чувашей Самарского Заволжья (бассейна р. Сок): традиции и современность / Е.А. Ягафова, А.И. Иванова // Традиционная культура. – 2017. – № 2. – С. 45–56.
41. Ягафова, Е.А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды чувашей северо-востока Самарского Заволжья (верховья р. Большой Черемшан): традиции и современность / Е.А. Ягафова, А.И. Иванова // Традиционная культура. – 2019. – Т. 20. – № 1. – С. 79–90.
42. Яковлев, А.И. Религиозный фактор в мировой политике в эпоху глобализации: от секуляризации к фундаментализму / А.И. Яковлев // Вестник Московского университета. Серия 25. Международные отношения и мировая политика. – 2013. – № 4. – С. 4–38.
43. Яковлев, А.И. Религия и религиозный фактор в эпоху глобализации / А.И. Яковлев // Восточная аналитика. – 2015. – № 3. – С. 7–19.
44. Paasonen, H. Gebräuche und Volksdichtung der Tschuwaschen gesammelt von Heikki Paasonen, herausgeben von Eino Karanka und Martti Rässanen / H. Paasonen. – Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1949. – 381 p.

Текст поступил в редакцию 05.12.2022.

Принят к печати 13.02.2023.

Опубликован 29.06.2023.

References

1. Belorussova S.Yu. *Etnografiya* [Ethnography]. 2021, no. 4 (14), pp. 94–118 (in Russian).
2. Berger P. *Religiovedcheskiye issledovaniya* [Religious studies]. 2011, no. 3, pp. 103–109 (in Russian).
3. Denisov P.V. *Religioznye verovaniya chuvashy. Istoriko-etnograficheskiye ocherki* [Religious beliefs of the Chuvash. Historical and ethnographic essays]. Cheboksary: Chuvashskoye knizhnoye izdatelstvo, 1959, 408 p. (In Russian).
4. *Polevye materialy avtora, 1999. Samarskaja oblast', Isaklinskij rajon. ss. Bol'shoe Mikushkino, Maloe Mikushkino, Samsonovka, Saperkino, p. Zelyonyj* [Field materials of the author, 1999. Samara region, Isakli district. Bolshoe Mikushkino, Maloe Mikushkino, Samsonovka, Saperkino, Zeleny] (in Russian).
5. *Polevye materialy avtora, 2002. Respublika Tatarstan, Aksubaevskij rajon, ss. Belovka, Staroe Timoshkino (ST)* [Field materials of the author, 2002. The Republic of Tatarstan, Aksubayevsky district, Belovka, Staroe Timoshkino (ST)] (in Russian).
6. *Polevye materialy avtora, 2005a. Respublika Tatarstan, Aksubaevskij rajon, s. Urmandeevo (U)* [Field materials of the author, 2005a. The Republic of Tatarstan, Aksubayevsky district, Urmandeevo (U)] (in Russian).
7. *Polevye materialy avtora, 2005b. Respublika Tatarstan, Nurlatskij rajon, s. Aksumla, Erepkino* [Field materials of the author, 2005b. The Republic of Tatarstan, Nurlatsky district, Aksumla, Yerepkino] (in Russian).
8. *Polevye materialy avtora, 2020a. Samarskaja oblast', Chelno-Vershinskij rajon, s. Devlezerkino* [Field materials of the author, 2020a. Samara region, Chelno-Vershinsky district, Devlezerkino] (in Russian).
9. *Polevye materialy avtora, 2020b. Chuvashskaja Respublika, Marposadskij rajon, s. Arzamatovo* [Field materials of the author, 2020b. Chuvash Republic, Marposadsky district, Arzamatovo] (in Russian).
10. *Polevye materialy avtora, 2020v. Chuvashskaja Respublika, Urmarskij rajon, s. Musirmy* [Field materials of the author, 2020v. Chuvash Republic, Urmarsky district, Musirmy] (in Russian).
11. *Polevye materialy avtora, 2021a. Respublika Tatarstan, Aksubaevskij rajon, ss. Savgachevo (S), Sidulovo-Erykla (SE), Urmandeevo (U)* [Field materials of the author, 2021a. The Republic of Tatarstan, Aksubayevsky district, Savgachevo (S), Sidulovo-Yerykla (SE), Urmandeevo (U)] (in Russian).
12. *Polevye materialy avtora, 2021b. Respublika Tatarstan, Nurlatskij rajon, ss. Abryskino (A), Saldakaevo (S), Jakushkino (Ja)* [Field materials of the author, 2021b. The Republic of Tatarstan, Nurlatsky district, Abryskino (A), Saldakaevo (S), Yakushkino (Ya)] (in Russian).

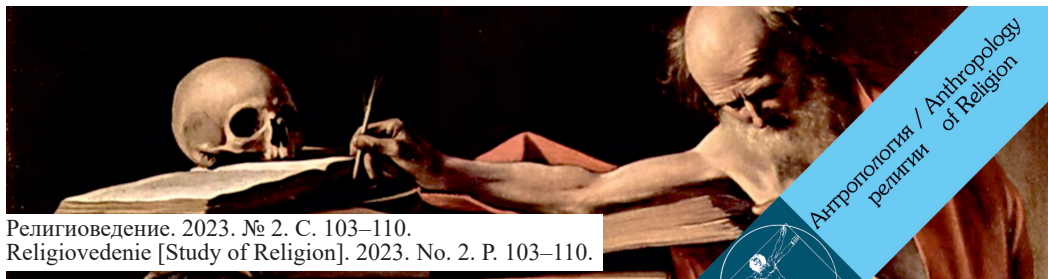
13. *Polevye materialy avtora, 2021v. Samarskaja oblast', Pohvistnevskij rajon, s. Starogan'kino* [Field materials of the author, 2021v. Samara region, Pokhvistnevsky district, Starogankino] (in Russian).
14. *Polevye materialy avtora, 2021g. Samarskaja oblast', Chelno-Vershinskij rajon, s. Chuvashskoe Urmet'evo* [Field materials of the author, 2021g. Samara region, Chelno-Vershinsky district, Chuvash Urmet'evo] (in Russian).
15. *Polevye materialy avtora, 2021d. Samarskaja oblast', Shentalinskij rajon, s. Staroe Afon'kino* [Field materials of the author, 2021d. Samara region, Shentalinsky district, Staroe Afonkino] (in Russian).
16. *Polevye materialy avtora, 2021e. Samara, informant – Somova L.K., 1964 g.r., urozhenka s. Staroe Il'movo Cheremshanskogo rajona RT* [Field materials of the author, 2021e. Samara, informant – Somova L.K., born in 1964, a native of the village of Staroe Il'movo, Cheremshansky district of the Republic of Tatarstan] (in Russian).
17. *Polevye materialy avtora, 2021zh. Samarskaja oblast', Chelno-Vershinskij rajon, s. Devlezerkino* [Field materials of the author, 2021zh. Samara region, Chelno-Vershinsky district, Devlezerkino] (in Russian).
18. *Polevye materialy avtora, 2021z. Chuvashskaja Respublika, Urmarskij rajon, s. Musirmy* [Field materials of the author, 2021z. Chuvash Republic, Urmarsky district, Musirmy village] (in Russian).
19. Gorodneva M.S. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya "Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika"* [Bulletin of the Saratov University. New series. Series "Philosophy. Psychology. Pedagogy"]. 2015, vol. 3, p. 13–15 (in Russian).
20. Habermas J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main, 2001, 125 p. (Russ. ed.: Habermas J. *Budushcheye chelovecheskoy prirody*. Moscow: "Ves' Mir" Publ., 2002, 144 p.).
21. Ivanov V.P., Matveev G.B. *Chuvashi Prisiviyazh'ya: istoriya i kul'tura* [The Chuvash of Prisiviyazhie: history and culture]. Cheboksary: Chuvashskoye knizhnoye izdatel'stvo, 2015, 303 p. (In Russian).
22. Karpov V. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. 2012, vol. 30, no. 2, pp. 114–164 (in Russian).
23. Kondrat'yev M.G. (ed.). *Simbirsko-Saratovskiyе chuvashi* [Simbirsk and Saratov Chuvash]. Cheboksary: Chuvashskiy gosudarstvennyy institut gumanitarnykh nauk, 2004, 272 p. (In Russian).
24. Ksenofontova I. *Inter*. 2011, no. 6, pp. 133–144 (in Russian).
25. Kyrlezhev A.I. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. 2013, no. 1 (52), pp. 161–174 (in Russian).
26. Mészáros, D. *Pamyatniki staroy chuvashskoy very* [Monuments of the old Chuvash faith]. Cheboksary: Chuvashskiy gosudarstvennyy institut gumanitarnykh nauk, 2000, 360 p. (In Russian).
27. Mikhaylov S.M. *Trudy po etnografii i istorii russkogo, chuvashskogo i mariyskogo narodov* [Proceedings on ethnography and history of the Russian, Chuvash and Mari peoples]. Cheboksary: Nauchno-issledovatel'skiy institut pri Sovete ministrov Chuvashskoy ASSR, 1972, 424 p. (In Russian).
28. Raasonen H. *Customs and folk poetry of the Chuvash people collected by Heikki Paasonen, edited by Eino Karanka and Martti Räsänen* [Gebräuche und Volksdichtung der Tschuwaschen gesamt von Heikki Paasonen, herausgeben von Eino Karanka und Martti Räsänen]. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1949, 381 p. (in German).
29. Pallas P.S. *Puteshestviye po raznym provintsiyam Rossiyskoy imperii* [Travel to different provinces of the Russian Empire]. St. Petersburg: Imperatorskaya Akademiya nauk, 1773, vol. I, 657 p. (In Russian).
30. Prokop'yev K.P. *Pokhorony i pominki u chuvash* [Funeral and commemoration at the Chuvash]. Kazan: Tipo-litografiya Universiteta, 1903, 34 p. (In Russian).
31. Radugin A.A., Radugina O.A., *Vestnik VGU. Seriya: Filosofiya* [Vestnik VSU. Series: Philosophy]. 2017, no. 1, pp. 156–164 (in Russian).
32. Salmin A.K. *Sistema religii chuvashy* [The Chuvash system of religion]. St. Petersburg: Nauka, 2007, 654 p. (In Russian).
33. Sboyev V.A. *Zametki o chuvashakh: Issledovaniya ob inorodtsakh Kazanskoy gubernii* [Notes about the Chuvashes: Research on inorodtsy of the Kazan province]. Cheboksary: Chuvashskoye knizhnoye izdatel'stvo, 2004, 144 p. (In Russian).
34. Sergeyeva Ye.V. *Aktual'nyye voprosy istorii i kul'tury chuvashskogo naroda* [Modern questions of the history and culture of the Chuvash people]. Cheboksary: Chuvashskiy gosudarstvennyy institut gumanitarnykh nauk, 2011, pp. 128–157 (in Russian).
35. Sergeyeva Ye.V. *Issledovaniya po etnologii chuvashskogo naroda* [Research on the ethnology of the Chuvash people]. Cheboksary: Chuvashskiy gosudarstvennyy institut gumanitarnykh nauk, 2021, pp. 243–261 (in Russian).
36. Titsian A.S. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya* [Bulletin of Moscow University. Series 7. Philosophy]. 2016, no. 4, pp. 105–118 (in Russian).
37. Trofimov S.V. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Sotsiologiya i politologiya* [Bulletin of Moscow University. Series 16. Sociology and Political Science]. 2016, no. 1, pp. 107–122 (in Russian).
38. Uzlaner D.A. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. 2013, no. 1 (52), pp. 175–192 (in Russian).
39. Yagafova E.A., Ivanova, A.I. *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional culture]. 2017, no. 2, pp. 45–56 (in Russian).
40. Yagafova E.A., Ivanova, A.I. *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional culture]. 2019, vol. 20, no. 1, pp. 79–90 (in Russian).
41. Yakovlev A.I. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 25. Mezhdunarodnyye otnosheniya i mirovaya politika* [Bulletin of Moscow University. Series 25. International relations and world politics]. 2013, no. 4, pp. 4–38 (in Russian).

42. Yakovlev A.I. *Vostochnaya analitika* [Eastern Analytics]. 2015, no. 3, pp. 7–19 (in Russian).
43. Zabiako A.P., et al. *Kiberreligiya: nauka kak faktor religioznykh transformatsiy* [Cyberreligion: science as a factor of religious transformations]. Blagoveshchensk: Amurskiy gosudarstvennyy institut, 2012, 208 p. (In Russian).
44. Zimova N.S., Fomin Ye.V. Osobennosti transformatsii religioznykh praktik v seti Internet [Features of the transformation of religious practices on the Internet]. *Sotsiologiya religii v obshchestve pozdnego moderna* [Sociology of religion in the society of late modernity]. 2020, vol. 9, pp. 160–164 (in Russian).

Submitted for publication: December 12, 2022.

Accepted for publication: February 13, 2023.

Published: June 29, 2023.



Религиоведение. 2023. № 2. С. 103–110.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 2. P. 103–110.

DOI: 10.22250/20728662_2023_2_103

Наурызбаева З.Ж.

Сайт казахской мифологии и культуры *Otuken.kz*
010009, Казахстан, г. Астана, ул. Мустафина, 7/2
zira-n@yandex.ru, otukenkz@gmail.com

Котёл в ритуальных практиках и традиционных верованиях казахов

Аннотация. Статья посвящена реконструкции ранее не рассматривавшегося аспекта символизма котла в казахской традиционной культуре. Обычно котёл рассматривается как символ достатка и благополучия, символ отдельной семьи, а также единства человеческого коллектива и мира, но в ходе анализа обрядов и фольклорных материалов, связанных с котлом, был выделен ранее не раскрывавшийся аспект символизма котла у казахов. Автор статьи приходит к следующим результатам. Сакральность котла, зафиксированная у скифов, гуннов, тюркешей, кипчаков в определённой степени сохранилась у современных казахов, она проявляется не только в семейном быту, но и в разных сферах общественной жизни. Котёл у казахов занимал особое место в ритуалах, связанных с родами и со смертью. Также в обрядах, связанных с браком, можно вычленивать триаду «мужчина – его жена – его котёл». Эту связь автор объясняет путём реконструкции забытого мифологического образа казана. Поскольку котёл как сосуд для приготовления пищи является символом женского, материнского начала, на символическом уровне он может выступать в качестве «супруги» мужчины и «матери» ребенка. Ритуалы и манипуляции с котлом во время родов и после них, возможно, были нацелены на активизацию женского, материнского начала, олицетворяемого котлом, с целью облегчить роды и защитить новорождённого. Результаты исследования важны для понимания истории древних культов тюркских народов, особенностей их проявления в современной культуре народа, несколько веков назад принявшего ислам.



Ключевые слова: казахи, тюрки, древние культы, Великая мать, котёл, обряды, традиционные верования

Zira Zh. Naurzbayeva

Otuken.kz, site of Kazakh mythology and culture
7/2 Mustafin str., Astana, 010009, Kazakhstan
zira-n@yandex.ru, otukenkz@gmail.com

Cauldron in the Ritual Practices and Traditional Beliefs of Kazakhs

Abstract. The article reconstructs the neglected aspect of the cauldron's symbolism in the traditional Kazakh culture. Usually, the cauldron is considered a symbol of wealth and prosperity of an individual family and humanity's unity. However, in the course of the analysis of rituals and folklore materials related to the cauldron, the neglected aspect of Kazakh's symbolism of the cauldron was defined. The author concluded the following results. The sacredness of the cauldron is fixed among the Scythians, Huns, Turgeshs, and Kipchaks. To some extent, the sacredness is preserved among Kazakhs not only in terms of family life but also in different spheres of social life. The cauldron for Kazakhs played a special role in rituals related to childbirth and death. Also, the triad "man – his wife – his cauldron" can be derived from the rituals related to marriage. The author explains this relationship using the reconstruction of the forgotten mythological image of the cauldron. As a pot for cooking, the cauldron is a symbol of the feminine and maternal principle. It plays a role of a "wife" to a husband and a "mother" to a child. Perhaps, rituals and manipulations with the cauldron during and after childbirth aimed at the activation of feminine and maternal principles symbolized by the cauldron to ease childbirth and protect a child. The result of the study is important for understanding the history of ancient cults of the Turkic people and the features of their display in the modern culture of the nation which converted to Islam several centuries ago.

Key words: Kazakhs, Turks, ancient cults, the Great Mother, cauldron, rituals, traditional beliefs

Постановка проблемы

Котёл (каз. *қазан*) – это главный предмет кухонной утвари у тюрко-монгольских кочевников, сохраняющий сакральный статус в традиционной среде. Почти вся пища у казахов проходила тепловую обработку в казане: в нём варили, жарили, тушили, выпаривали и т.д. Исходя из этого, понятен символизм котла, связанный с сытостью, благополучием, процветанием, единством семьи и рода. Котлы играли и играют важную роль в коллективных обрядах, включающих жертвоприношение животного, совместное ритуальное угощение его мясом, поэтому казан символизирует у казахов, шире, тюрков, единство человеческого коллектива, мир в целом. В обычной жизни казахи негативно относились к участию мужчин в кухонных делах. Мужчины готовили только во время походов или охоты, а также во время больших собраний народа. Приготовление пищи у казахов ассоциируется с женским трудом, с женской сферой культуры. Но в средневековых кипчакских захоронениях котёл является атрибутом могилы мужчины-воина, а не женщины. В казахской этнографии котёл также часто связывается с мужчиной, прослеживается триада: мужчина, его жена и его котёл. Котёл не включается в состав приданого невесты, его женившемуся и отделяющемуся от большой семьи сыну обеспечивает отец. Важную роль котёл играет в родильной практике. Как можно объяснить эти аспекты символизма казана?

Цель статьи: реконструировать более древние, мифологические пласты символизма котла в казахской традиционной культуре, позволяющие объяснить символическую связь мужчины и предмета кухонной утвари.

В исследовании применяется классический структурно-семиотический анализ. В качестве источниковой базы используются труды по этнографии, мифологии и истории казахов, а также сборники казахского фольклора, устные сведения.

Новизна исследования заключается в интерпретации связанных с котлом традиционных верований и обрядов казахов и их предшественников – тюрко-кочевников Евразии – через мифологический архетип Великой Матери. Казахи как этнос сформировались в XV веке, их предки задолго до этого приняли ислам. Однако древнейшие доисламские верования продолжают актуализироваться в устном творчестве, они востребованы в общественной жизни, в искусстве и в аналитической психологии.

Актуальность символики котла в современном обществе

Котёл – главный сосуд для приготовления пищи у казахов. Поэтому выражения «*қазан көтеру*» (букв. «поднимать казан»), «*қазан асу*» (букв. «подвешивать казан») и сейчас имеют значение «готовить горячую пищу, варить мясо» [Казан, <https://sozdik.kz/ru/dictionary/translate/kk/ru/%D2%9B%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D0%BD/>]. Малый казан подвешивается к треножнику «*мосы*», а большой – устанавливается на треножник «*таган*», «*үштаган*» (ср. слово «*таган*» с «*тақ*» – трон). Часть немногих продолжающих существовать по сей день обязательных табу традиционной культуры имеет отношение к котлу. Нельзя хранить казан пустым, после мытья в него надо добавить хотя бы ложку масла, нельзя пинать, толкать (сдвигать) ногой стоящий на земле (на полу) котёл, нельзя хранить котёл перевернутым.

Первые два табу достаточно очевидны, их смысл определяется символизмом казана как источника достатка и благополучия. «*Қазан шайқалса, ырыс шамданады*» – «Казан покачнется – достаток (удача, процветание) оскорбится». Ещё одно табу – запрет переворачивать котёл – определяется не только страхом потерять достаток, но и обычаем оставлять перевернутый казан на могиле человека, у которого не осталось наследников, потомства. Перевернуть чей-то казан – это проклятие, пожелание остаться без потомства. Такое могли совершить в ходе войны, после разгрома поселения заклятого врага.

Сакральное значение котла проявляется до сих пор не только в быту, но и общественном сознании, в религиозной практике, в искусстве и даже в политике. Центральный зал главного сакрального места казахов – мавзолея Ходжа Ахмеда Ясави в Туркестане, выполнявшего одновременно функцию пантеона, государственного, религиозного и образовательного центра, библиотеки и т.п. – имеет высоту 39 м и называется «*қазандық*», т.е. помещение для котла. В нём был установлен

ритуальный *тайказан* (букв. «котёл, в котором может плавать стригунок»). Отлитый по приказу Амира Тимура в 1399 году из сплава семи металлов, украшенный орнаментом и куфическим письмом котёл вмещает до трёх тонн воды, его собственный вес – около 2 тонн. Вокруг казана были закреплены 10 копий, символизирующих единство создавших казахский этнос племён (по другой версии, десяти учеников Ходжа Ахмеда). Тайказан был вывезен в Ленинград в 1935 для выставки и оставлен в Эрмитаже. Усилиями энтузиастов и государственных органов он был возвращён на место в 1989 году. До сих пор это возвращение тайказана на родину воспринимается как одно из значимых событий, символизовавших будущую независимость страны. В 2019 году «в Туркестане открылась выставка «Возвращенные экспонаты» в честь 620-летия отлития священного Тайказана и 30-летия его возвращения на историческое место» [Казинформ, 2019].

В 2016 году на фестивале Astana Art Fest была выставлена работа известного современного художника Асхата Ахмедьярова «Әжеңнің көзі» («Память твоей бабушки»). Казаны, скреплённые попарно в виде сфер и нанизанные на веревку наподобие огромных бус, были разложены на центральном бульваре столицы. Первоначально инсталляция вызвала благожелательный интерес зрителей. Но затем популярная в ориентирующей на традиционные ценности среде блогерша Айгуль Орынбек опубликовала в ФБ пост, обвинив художника в кощунстве и призвав руководство города «принять меры», чтобы *перевёрнутые казаны* не навлекли беду на столицу. Пост получил тысячи лайков и 1300 перепостов, что для казахстанского ФБ очень значимая статистика. Автор инсталляции в интервью В. Дергачеву объяснил ситуацию: «До того момента, пока казаны транспортировались в мастерскую, возможно, на подсознательном уровне, они были для меня такими же сакральными предметами, как для моих критиков. Дальше, принявшись за монтаж инсталляции, я как-то позабыл о том, что это посуда, к тому же ещё и культовая. Теперь они стали объектом самовыражения. Я их сверлил, переворачивал, прикручивал болтами к друг другу, опирался о казан ногой. Не скрою, что в такие минуты одна моя часть, в которой остались ещё предрассудки и суеверия, держала за ворот вторую – созидательную» [Дергачев, 2016].

Художница Гаухар Киекбаева поддержала коллегу в открытом письме: «Асхат, привет. Казан всегда был сакральным для казахов. Казаны у тебя не перевёрнуты, как многие с ужасом говорили, и не несут проклятия. Они соединены, скреплены с друг другом... Ажека моя в детстве всегда ругала невесток, когда те после трапезы мыли и переворачивали казан. «*Жаман болады, кайғы шақырма...*» («Не навлекай беду»). В твоём проекте я увидела сознательное или интуитивное предостережение. Что нельзя забывать свои корни, обычаи. Нельзя терять землю, сила в единении...» [Там же].

В личных беседах от казахов полуострова Мангыстау, где в большей мере сохранились традиционные устои, приходилось слышать, что в 2011 года бастующих нефтяников города Жанаозен земляки массово поддержали лишь после того, как силовики опрокинули котёл с мясом жертвенного барана, который был установлен на городской площади забастовщиками. На Мангыстау, который в течение нескольких веков был фронтиром борьбы с калмыками, затем с туркменами и Российской империей, до сих пор рассказываются легенды о том, как в военное лихолетье победитель, захвативший поселение, мог демонстративно перевернуть казан в разгромленном ауле. Силовики – осознанно или неосознанно – повели себя как заклятые враги.

Сакральное значение котла в истории Великой степи

Кульк котла, который остаётся в определённой мере актуальным у казахов в XXI веке, у обитателей Великой степи отмечается историками на всём протяжении истории. Геродот передаёт рассказ о скифском царе Арианте, который приказал каждому скифу принести по наконечнику стрелы, чтобы узнать численность своего войска. Из этих наконечников он повелел отлить огромный медный котёл объёмом 600 амфор, т.е. от трёх тысяч литров и более [Геродот, 1972, 81].

С.А. Плетнева описывает бронзовые литые гуннские котлы, украшенные геометрическим орнаментом. «Готовить пищу в таких котлах вряд ли целесообразно.

Они слишком красивы и дороги для утилитарного использования. Скорее всего, эти котлы несли смысловую нагрузку, а именно были «символами единства»... Очевидно, каждый кошевой обязан был как символом власти обладать котлом. Интересен и тот факт, что много позднее, в XII и XIII веках, котелки (казанки), кованные из медных пластин, попадались в половецких погребениях богатых воинов... Своеобразные гуннские котлы являются наиболее выразительной «этнографической» чертой гуннского сообщества, по которой мы можем судить о его распространении в европейской степи и лесостепи» [Плетнева, 1982, 22–23]. Отметим, что котлы встречаются в мужских захоронениях, а не женских. Атрибутами женских захоронений того периода чаще являются зеркало и гребень. Во времена Тюркешского каганата на одной стороне монеты изображался котёл/сосуд в разрезе, на другой – была выбита надпись «Фарн Божественной Халашской Орды» [Зуев, 1998, 112].

Дж. Уэзерфорд, описывая церемонию избрания Чингис-хана, отмечает: «Большие железные котлы приходилось привозить издалека на гужах, запряженных волами и яками. Это были самые большие металлические предметы на Монгольском плато, некоторые из них были достаточны, чтобы сварить быка или лошадь целиком. Каждый был сокровищем, и собранные вместе они не только давали средства для приготовления пищи тысячам, но и представляли собой впечатляющую демонстрацию богатства и организации, необходимых для их изготовления и перемещения» [Уэзерфорд, 2010].

Котёл остается символом мира и единства рода, племени, народа и у казахов. «*Бір қазаннан ас ішу*» (есть пишу из одного котла), т.е. участвовать в общей трапезе, обязывает и простых людей, и вождей к взаимному важению, поддержке, сотрудничеству. Тот, кто нарушит это обязательство, будет «проклят едой, казаном». О человеке, разжигающем рознь, говорят «*Бір үйге екі қазан астырған*» (побудивший в одном доме варить пишу в двух казанах) [Қазақтың-3, 362]. По мнению исследователя мифологии С. Кондыбая, этимология топонимов, таких как Казань, связана именно с огромными котлами, в которых можно сварить мясо целой лошади, которые использовались для ритуальных угощений и символизировали общность, единство рода, народа, священный центр мира [Кондыбай, 2005, 161].

Котёл в брачной символике в традиционном казахском обществе

Казалось бы, котёл, как кухонная принадлежность, должен был включаться в приданое невесты. Но это не так. Невесте не давали котёл в приданое, потому что считалось, что с ним в чужой род может уйти благополучие и процветание. Более того, у девочки в родительской семье были ограничения в связи с казаном. Например, нежелательным считалось, если девочка скребёт и ест прикипевшее к дну казана молоко «каспақ» – традиционное лакомство казахских детей.

Женатый мужчина получал от отца котёл, когда ему выделялась доля имущества для самостоятельной жизни (*ениші беру*). Отец, который женил сына и выделил ему «*ениші*», желая подчеркнуть, что полностью выполнил отцовский долг, говорил: «*Қойнына қатын салып, бауырына қазан орнаттым*» (букв. «В объятия (букв. за пазуху) положил ему жену, а рядом установил казан») [Қазақтың этнографиялық категориялар, 2012, 361]. Казан отец «устанавливает» не просто рядом, а букв. «*бауырына*» – «у печени», которая символизирует идею родства. Котёл в речи обычно упоминается в связи с очагом: «казан-ошак», и владение собственным котлом – главная характеристика самостоятельной супружеской пары. О выделении молодой семье от родительской говорят: «*қазан-ошағын бөлектеу*» – «отделить очаг-котёл». Казахская пословица гласит: «*Қазаны бөлектің қайғысы бөлек*» (У того, кто имеет отдельный котёл, и горе своё). Котёл нельзя терять и ломать, его не оставляют на ночь за порогом дома, его не дарят и не отдают. Если котёл заимствуется для проведения пиршества, обратно его возвращают с небольшим количеством угощения на дне, «чтобы семья не лишилась достатка».

В этнографической энциклопедии со ссылкой на В.В. Радлова в связи с казаном приводится исторический пример из центрального Казахстана. Хан Абылай (XVIII в.) вступил в конфликт с самым близким ему казахским племенем аргын (поводом для этого стала смерть человека по имени Ботахан), и ему пришлось бежать

из ставки. Три дневных перехода аргынский отряд преследовал хана. Старшая жена Абылая сказала мужу: «Они будут нас преследовать до тех пор, пока не получат твою голову, меня или твой чёрный казан». На стоянке они оставили казан с варящимся мясом и поехали дальше. Возглавлявший аргынов Казыбек би увидев казан, воткнул в землю рядом с казаном свое копьё и остановил погоню. Он, затем – его сын и внук, пользовались этим казаном, до тех пор пока сын Абылая от калмыцкой жены Шама не выменял у внука Казыбека отцовский казан на чёрного верблюда, покрытого чёрным ковром (обязательный компонент *қун* – штрафа за убийство). Объясняется этот эпизод как возвращение в род унаследованного от предков достатка, как пример своего рода «казанного права» [Қазақтың этнографиялық категориялар, 2012, 363]. В этом эпизоде налицо та же триада, что и при выделении доли-енші женатого сына: мужчина, его жена и его казан.

Почему, когда речь идет о женатом мужчине, в паре с женой упоминается казан? В XIX веке поэт и один из руководителей восстания в западном Казахстане Махамбет о цели восстания выразился так: «Қара қазан, сары бала қам үшін қылыш серместік» – «Мы бились на саблях ради чёрного казана и светлых детей» [Ай, заман-ай, 1987, 384], т.е. казан и здесь является символом семьи, а возможно – и жены. Казан называется «қара» (чёрный) не только потому, что он закопчён. Слово «қара» имеет значение «чёрный», но вместе с тем ещё и «огромный, древний, священный». «Қара қазан» – священный казан.

Котёл является таким же сакральным символом семьи, как и купол юрты – шанырақ. Если остов юрты молодожёнов и её войлочное покрытие включалось в приданое невесты, то шанырақ, как и казан, дарился молодой семье родом жениха. При перекочёвке шанырақ и казан грузились на возглавляющего кочевье верблюда. *Шаңырақ* также нельзя переворачивать, и он также мог оставаться на могиле последнего представителя рода в знак прерывания преемственности. Ещё один обычай, связывающий шанырақ и котёл, называется «*ноқтаулы қазан*» – букв. «котёл в недоуздке», «взнузданный котёл». «Взнузданный котёл» использовался во время бури, чтобы укрепить юрту за счет утяжеления *шаңырақа*.

Конструктивно купол *шаңырақа* не просто увенчивает остов юрты, он скрепляет его, также как камень свода в самой верхней точке каменного купола или арки, который вставляется последним, уравнивает давление с разных сторон, являясь «замком» свода. Так же и шанырақ удерживает вместе купольные шесты «*уық*» и всю конструкцию юрты. Чем тяжелее *шаңырақ*, тем лучше он удерживает вместе купольные шесты. Правильно собранную юрту 2–3 человека могут легко перенести с места на место. Но во время бури есть опасность, что она может опрокинуться, сдвинуться и т.д. Есть ряд приемов, позволяющих противостоять сильным порывам ветра: натягивание снаружи юрты веревок «*жел арқан*», привязанных к колышкам (наподобие распорок палатки), подпирание остова раздвоенным на конце шестом и т.д. Но первый приём – «*ноқтаулы қазан*»: котёл вкруговую обвязывают арканом, к этому аркану привязывают ещё четыре, свисающих от купола почти до земли, котёл подвешивают к шаныраку, наполняют его водой. Эта конструкция утяжеляет *шаңырақ*, она медленно раскачивается в такт порывам ветра. По мере того, как вода выплескивается из раскачивающегося казана, его доливают. Иногда вместо казана могут привязать что-то тяжёлое, например, большой валун [Қазақтың, 3, 364].

С практической точки зрения непонятно, почему к шаныраку подвешивают именно наполненный водой казан, а не сундук, например. К тому же этот прием нарушает табу на раскачивание казана. Как представляется, такой способ имел символический характер, сейчас уже забытый. Очевидно, он был связан с дуальностью двух полушфер, находящихся друг над другом и образующих визуальный образ центральной оси юрты.

Символизм котла в ритуалах рождения и смерти

Один из широко известных обрядов, выполнявшихся у казахов во время родов, называется «*жарыс қазан*» (букв. «котёл состязания»). Когда у беременной наступают схватки, в казане начинают варить мясо зарезанного к родам барана и вяленое мясо. Женщина, занимающаяся готовкой, точит нож о кромку казана и приговаривает: «*Қара қазан бұрын пісе ме, қара қатын бұрын туа ма?*» – «Сварится

раньше пища в чёрном котле, или раньше родит чёрная женщина?» [Толеубаев, 1991, 213]. Считается, что выполнение обряда облегчает и ускоряет роды. На вопрос «почему роженица должна “соревноваться” с казаном?» информаторы ответить затрудняются.

Объяснить обряд бытовым значением казана невозможно. По нашему мнению, единственно возможная интерпретация связана с мифологическим символизмом: котёл является полым пространством, в котором нечто сырое, непригодное к употреблению, превращается в готовое, зрелое, и потому он – символ женского начала. «По очевидным причинам женщина переживает как сосуд *par excellence*. Женщина как тело-сосуд – это естественное выражение человеческого переживания женщины, носящей детей “внутри” себя и мужчины, входящего “в” неё во время полового акта» [Нойманн, 2012, 96]. Таким образом, казан символизирует Великую мать, которая рождает одновременно с реальной женщиной.

Казан во время родов использовался не только для «состояния с роженицей», иногда, во время трудных родов, роженицу сажали внутрь казана, по казану стучали (действия, табуированные в обычное время). Эти действия, как нам представляется, должны были активизировать женское начало на помощь роженице. Конечно, в этнографический период этот мифологический символизм не осознавался. Так же как не осознавался мифологический подтекст триады «мужчина – его жена – его котёл». По аналогии с представлениями о второй, «небесной», супруге шамана [Элиаде, 1998, 70] можно предположить существование в древности представления о котле как второй, мифологической, жене мужчины.

Один из ритуалов после родов – «казан ұшық»¹: сажу с боков котла наносят ниже пупка новорождённого и делают движение по часовой стрелке. Сажей с боков котла защищали детей и девушек и в других ситуациях. Моя бабушка А.Т. Бекбулатова (1914–1991) рассказывала, что в годы лихолетья гражданской войны ей и её младшей сестре мать мазала лицо сажей с казана, когда к их дому подъезжали белые, красные или просто бандиты. Такие истории приходилось слышать и от других старых женщин, детство и юность которых пришлось на тот период. Конечно, здесь преобладал прагматический смысл – сделать девочек непривлекательными для посторонних мужчин, но и элемент магии «казан ұшық», связанной с сакральностью котла и огня, как нам представляется, присутствовал.

Перевернутый казан, как уже отмечалось, символизирует поражение, бедствие, прервавшийся род. Но «в казахском фольклоре сохранился мотив “перевернутого котла”, суть которого состоит в том, что герой, когда наступает угроза, скрывается под котлом (подобный сюжет повторяется в эпосе “Ер Кенес” и в эпической сказке “Желькильдек”). В мангыстауской версии предания о Коркуте говорится, что Коркут скрывался от вечно преследующей его смерти под перевернутым котлом, но и здесь смерть настигла его, она пронзила котле в виде молнии-стрелы и убила Коркута» [Кондыбай, 2005, 162–163].

На Мангыстау до сих пор сохраняются напоминающие сказочный мотив былички о предке, который во время разгрома аула был спрятан матерью под казаном, остался незамеченным врагом, выжил и продолжил род, отомстил врагу. Некогда такие истории рассказывали и в других регионах Казахстана. Так символ поражения и утраты становится символом возрождения, когда под казаном спрятан ребенок. «Скрываться под котлом – это значит скрываться в некой сакральной пещере» [Кондыбай, 2005, 162–163]. Исследователь также сравнивает мотив укрытия под казаном с мотивом укрытия после сокрушительного поражения в священной пещере Отукен или горной долине Ергенекон. Пословица гласит: «Елу жылда ел жаңа, жүз жылда – казан» – «За пятьдесят лет обновляется народ, за сто – (обновляется) котёл (т.е. мир в целом)». Перевернутый котёл символизирует смерть, это негативная сторона архетипа матери, дающей жизнь и забирающей её. И вместе с тем перевернутый казан может символизировать возрождение через смерть.

Название «ноқтаулы казан» – «взвезданный котёл» – подразумевает сходство образа котла с образом головы (лошади). По нашему мнению, лингвистическая реконструкция позволяет говорить об антропо- или зооморфности казана, но ассоциируется он не столько с телом, сколько с головой. Ручки казана называются

«құлақ» (уши), пословица гласит: «Қазан қайнап тұрса, ақыл сайрап тұрады» – «Когда закипает казан, ум бурлит» [Кейкін, 2002, 224]. Большую голову называют «қазанбас» (голова-котёл), при этом большой живот могут сравнить с сундуком, но не с котлом (при том, что желудок по-казахски «асқазан» – «котёл для пищи»). Это несколько противоречит реконструируемому нами мифологическому символизму казана. Более того, функция казана как сосуда для приготовления пищи и его форма казана должны были бы привести к ассоциации котла с утробой вообще и материнским лоном в частности, а не с головой. Этот вопрос требует более тщательного изучения.

Заключение

Сакральность котла в культуре степных кочевников уходит корнями в глубокую древность и сохраняет в некоторой степени свою значимость в XXI веке не только в быту, но и в искусстве, политике, общественном сознании. В нашем исследовании о символизме котла в традиционной культуре казахов сделан акцент на связь котла и мужчины, котла и рождения, котла и смерти. Предпринята попытка интерпретировать эту связь на основе реконструкции мифологического образа казана. Поскольку котёл как сосуд для приготовления пищи является символом женского, материнского начала, то на символическом уровне он может выступать в качестве «супруги» мужчины и «матери» ребенка. Ритуал «состояния роженицы с котлом» и других манипуляции с котлом, как нам представляется, призваны были активизировать женское начало, олицетворяемое казаном, на помощь роженице. В этнографический период в обрядах, связанных с браком, мы вычленили триаду «мужчина – его жена – его котёл». По аналогии с представлениями о второй, «небесной», супруге шамана, можно предположить существование в древности представления о котле как второй, мифологической, жене мужчины. Перевернутый котёл символизирует смерть, это негативная сторона архетипа матери. Но вместе с тем он может символизировать возрождение через смерть.

Конечно, мифологический символизм котла как олицетворения женского начала давно забыт, но он продолжает актуализироваться в фольклоре и обрядовой практике казахов. В эту схему, однако, не укладывается наш вывод о том, что в языковых материалах котёл ассоциируется не столько с телом, сколько с головой.

Благодарность

Работа подготовлена в рамках научной программы «Традиционная обрядность как манифестация помнящей культуры: ресурсы и стратегии символического капитала степной Евразии» (BR10164218).

Acknowledgement

The work was written as part of the scientific program “Traditional rituals as a manifestation of the memory of culture: resources and strategies for the symbolic meaning of the steppe Eurasia” (BR10164218).

Библиографический список

1. Геродот. История / Геродот. – Ленинград: Наука, 1972. – 600 с.
2. Дергачев, В. Казаны раздора [Электронный ресурс] / В. Дергачев. – Рател, 2016. – URL: https://ratel.kz/scandal/kazany_razdora_ (дата обращения 25.04.2022).
3. Зуев, Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии / Ю.А. Зуев. – Алматы: Дайк-пресс, 1998. – 338 с.
4. Кондыбай, С.А. Казахская мифология: Краткий словарь / С.А. Кондыбай. – Алматы: Нур алем, 2005. – 282 с.
5. Нойманн, Э. Великая Мать / Э. Нойманн; пер. с англ. – М.: Изд-во «КДУ», 2012. – 412 с.
6. Плетнева, С.А. Кочевники Средневековья. Поиски исторических закономерностей / С.А. Плетнева. – М.: Наука, 1982. – 188 с.
7. Толлеубаев, А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов: (XIX – нач. XX в.) / А.Т. Толлеубаев. – Алма-Ата: Гылым, 1991. – 213 с.
8. Тридцать лет назад Тайказан вернули в Туркестан [Электронный ресурс] // Kazinform. – 2019. – URL: https://www.inform.kz/ru/30-let-nazad-taykazan-vernuli-v-turkestan_a3568088 (дата обращения 25.04.2022).

9. Элиаде, М. Шаманизм: архаические техники экстаза / М. Элиаде. – Киев: София, 1998. – 384 с.
10. Weatherford, J.M. *The Secret History of the Mongol Queens: How the Daughters of Genghis Khan Rescued His Empire* / J.M. Weatherford. – New York: Crown, 2010. – 336 p.
11. Ай, заман-ай, заман-ай... (Бес ғасыр жырлайды). – Алматы: Жазушы, 1987. – 880 с.
12. Кейкін, Ж. Қазақтың 7777 мақалы мен мәтелі / Ж Кейкін. – Алматы: Өлке, 2002. – 448 с.
13. Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі. Энциклопедия, 3 том. – Алматы: РПК «Слон», 2012. – 736 с.
14. Қазан. Онлайн сөздік [Электронный ресурс]. – URL: <https://sozdik.kz/ru/dictionary/translate/kk/ru/%D2%9B%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D0%BD/> (дата обращения 25.04.2022).

Текст поступил в редакцию 26.10.2022.

Принят к печати 09.01.2023.

Опубликован 29.06.2023.

¹ «Ұшық» – это способ традиционного целительства, чаще всего от сглаза, от злых сил и пр., природными силами. Обычно используются огонь и вода.

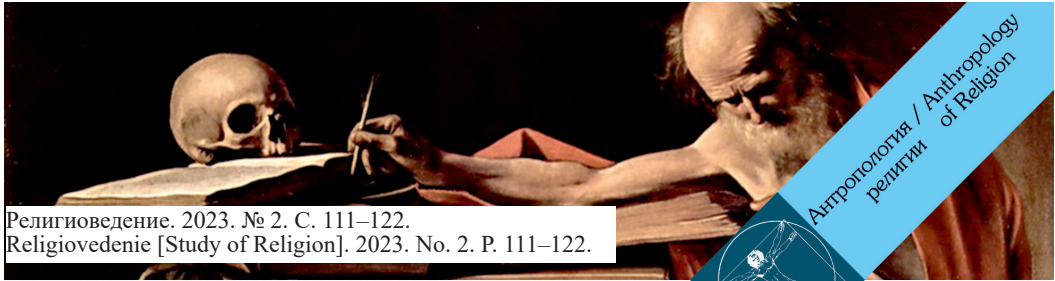
References

1. Herodotus. *Istoriya* [The History]. Leningrad: Nauka, 1972, 600 p. (In Russian).
2. Dergachev V. *Ratel-2016*. Available at: https://ratel.kz/scandal/kazany_razdora_ (accessed on April 25, 2022) (in Russian).
3. Zuev Ju.A. *Rannie tjurki: ocherki istorii i ideologii* [Early Turks: Essays on the history and ideology]. Almaty: Dajk-press, 1998, 338 p. (In Russian).
4. Kondybay S.A. *Kazahskaja mifologija: Kratkij slovar'* [Kazakh mythology: Brief dictionary]. Almaty: Nur alem, 2005, 272 ps. (In Russian).
5. Neumann E. *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, 1955 (Russ. ed.: Neumann E. *Velikaja Mat'*. Moscow: "KDU" Publ., 2012, 412 p.).
6. Pletneva S.A. *Kochevniki Srednevekov'ja. Poiski istoricheskikh zakonomernostej* [Medieval Nomads. Searching the Historical Consistency]. Moscow: Nauka, 1982, 188 p. (In Russian).
7. Toleubaev A.T. *Relikty doislamskih verovanij v semejnoj obrjadnosti kazahov: (XIX – nach. XX v.)* [The Relics of Pre-Islamic Beliefs and Domestic Rituals of Kazakhs (19th – early 20th centuries)]. Alma-Ata: Gylm, 1991, 213 p. (In Russian).
8. *Tridcat' let nazad Tajkazan vernuli v Turkestan* [Thirty Years Ago Tajkazan Was Returned to Turkestan]. Available at: https://www.inform.kz/ru/30-let-nazad-taykazan-vernuli-v-turkestan_a3568088 (accessed on April 25, 2022) (in Russian).
9. Eliade M. *Shamanizm: arhaicheskie tehniki jekstaza* [Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy]. Kiev: Sofiya, 1998, 384 p. (In Russian).
10. Weatherford J.M. *The Secret History of the Mongol Queens: How the Daughters of Genghis Khan Rescued His Empire*. New York: Crown, 2010, 336 p.
11. Ai, zaman-ai, zaman-ai... (Bes gasyr zhyrlajdy) [Ai, zaman-ai, zaman-ai... (Five centuries sing)]. Almaty: Zhazushy, 1987, 880 p. (In Kazakh).
12. Kejkin Zh. *Kazaktyn 7777 makaly men mateli* [7777 Kazakh Proverbs and Sayings]. Almaty: Olke, 2002, 448 p. (In Kazakh).
13. *Kazaktyn jetnografijalyk kategorijalar, ygymdar men ataularynyn dastyrlı zhyjesi. Jenciklopedija* [Traditional System of Kazakh Ethnographic Categories, Concepts and Names: Encyclopedia]. Almaty: RPK "Slon", 2012, vol. 3, 736 p. (In Kazakh).
14. *Kazan. Onlajn sozdik* [Cauldron. Online Dictionary]. Available at: <https://sozdik.kz/ru/dictionary/translate/kk/ru/%D2%9B%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D0%BD/> (accessed on April 25, 2022) (in Kazakh).

Submitted for publication: October 26, 2022.

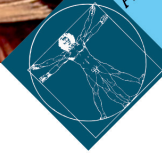
Accepted for publication: January 09, 2023.

Published: June 29, 2023.



Религиоведение. 2023. № 2. С. 111–122.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 2. P. 111–122.

Антропология / Anthropology
религии / of Religion



DOI: 10.22250/20728662_2023_2_111

Забияко А.А.¹, Е Янян²

^{1,2} Амурский государственный университет

^{1,2} 675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21

¹ sciencia@yandex.ru; ² yanyan.ye@mail.ru

Именования женьшеня народами Северо-Востока Китая: морфология фитолатрии

Аннотация. С древности люди наделяют женьшень чудодейственными свойствами. В сознании жителей дальневосточного фронта женьшень является растительным воплощением Духа Леса и Гор. Фитолатрия как неотъемлемая часть религиозного сознания жителей Северо-Востока Китая связана с тотемизмом, анимизмом и антропоморфизмом – в фольклорных сказаниях чудо-корешок обретает зооморфный, орнитоморфный, тероморфный, энтоморфный, антропоморфный облики. Встреча с эманациями женьшеня чревата для человека испытанием его праведности и знания Закона тайги. В данной публикации морфология мифологической сюжетки, сопровождающей женьшень, исследуется на основе лексико-семантического анализа именовании растения, проецируется на фольклорные нарративы, собранные в первой половине XX русскими и китайскими исследователями на территории дальневосточного фронта. Авторы делают вывод о том, что, невзирая на разницу идеологических посылов изучаемых фольклорных собраний (русская дореволюционная публицистика, китайские хроники, издания Маньчжу-диго, сборники 1960-х гг.), мифология женьшеня, его священных атрибутов, разнообразных воплощений демонстрирует свою универсальную архетипическую устойчивость, отражая региональную специфику синкретической религиозности населения дальневосточного фронта.

Ключевые слова: женьшень, дальневосточный фронт, китайский фольклор, священное, фитолатрия, анимизм, антропоморфизм, мифема



А.А. Забияко



Е Янян

Anna A. Zabiako¹, Ye Yangyang²

^{1,2} Amur State University

^{1,2} 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveschensk, 675027, Russia

¹ sciencia@yandex.ru; ² yanyan.ye@mail.ru

Naming Ginseng by the Peoples of the Northeast of China: Morphology of Phytolatry

Abstract. Since ancient times, people have endowed ginseng with miraculous properties. Among the inhabitants of the Far Eastern frontier, ginseng is a plant embodiment of the Spirit of the Forest and Mountains. Phytolatry, as an integral part of perception of the consciousness of the inhabitants of the northeast of China, meets with totemism, animism and anthropomorphism – in folklore indications, the miracle root acquires a zoomorphic, ornithomorphic, theromorphic, entomomorphic, anthropomorphic appearance. Meeting with the emanations of ginseng threatens a person with testing for righteousness and knowledge of the Taiga law. In this publication, the morphology of the mythological plot that accompanies ginseng is concluded on the basis of lexical-semantic analysis of plant names, projected onto folklore narratives collected in the first half of the 20th century by Russian and Chinese researchers on the territory of the Far Eastern frontier. The authors conclude that despite the individual constitutional promises of the studied folklore collections (pre-revolutionary journalism, Chinese chronicles, Manchukuo publications, collections of the 1960s), the mythology of ginseng, its sacred attributes and various incarnations demonstrates its universal archetypal stability, reflecting the regional specifics of the syncretic religiosity of the population of the Far Eastern frontier.

Key words: ginseng, Far Eastern frontier, Chinese, folklore, sacred, phytolatry, animism, anthropomorphism, mytheme

Введение

Женьшень относится к семейству аралиевых, растёт в северной Корее и на Северо-Востоке Китая, а также в районе реки Уссури. С древнейших времён растение получило признание в китайской народной медицине. В «Травнике Шэнь-нуна» («*神农本草经*») династии Восточная Хань, известном уже более 2000 лет, читаем: *«Женьшень сладкий, питает пять внутренних органов, успокаивает дух, успокаивает душу, улучшает зрение и улучшает интеллект. Гарантирует долгую работоспособность, продлевает жизнь»* [Гу, 2007, 21]. Сюй Шэнь (100 г. н. э., династия Восточная Хань) в «Происхождении китайских иероглифов» («*说文解字*») – первом китайском словаре, лёгшем в основу китайского классического языкознания, также упоминает «шень, женьшень, лекарственные травы из Шаньдана» («*葠, 人葠, 药草, 出上党*») [Сюй, 2018, 17].

В Россию знание о женьшене приходит в эпоху географических открытий [Маак, 1861; Максимов, 1864]. На рубеже XIX–XX вв. появляются и первые публикации, обращённые к фольклорному образу женьшеня [Бадмаев, 1903; Врядий, 1903, 2–3] – однако до поры до времени они не имели широкого хождения.

В начале XX в. Уссурийскую тайгу наводняют китайцы-промысловики, среди которых женьшеньщики – одна из самых распространённых таёжных профессий. В эти годы представление о женьшене как о панацее захватывает культурное сознание приморской интеллигенции [Арсеньева, 2006, 295]. В 1907 г. представление о женьшене уже зафиксировано солидными русскими словарями [Брокгауз, 1907].

Наиболее известным источником начала XX в., касающимся натуралистических характеристик растения, его целебных свойств, особенностей произрастания, выращивания, правил сбора, а также образов самих собирателей, до сего дня считается работа В.К. Арсеньева «Китайцы в Уссурийском крае» (1914) [Арсеньев, 2007, 435–444]. В меньшей степени – по причине эмиграции – известны работы Н.А. Байкова («В горах и лесах Маньчжурии», 1914; «Женьшень», 1926) [Байков, 1914; Байков, 1926]. Выполняя поручения Русского географического общества, практически в одно и то же время русские офицеры-исследователи – один в Приморском крае, другой в Северной Маньчжурии – обращаются к данной теме на территории дальневосточного фронта сквозь призму географических и натуралистических изысканий [Забяко, Е, 2022, 61–72].

Этнографический посыл русских учёных напрямую связал фармакологические свойства женьшеня с религиозными представлениями таёжных жителей и шире – дальневосточников [Забяко, 2016, 13]. Специфические особенности произрастания женьшеня, трудности его добывания и необыкновенная популярность в качестве панацеи в народной среде способствовали складыванию вокруг этого растения разветвлённой системы религиозной ритуальности: *«Чем больше лишений, чем больше опасностей, чем угрюмее и неприступнее горы, чем глуше тайга и чем больше следов тигров, тем с большим рвением идёт китаец-искатель! Он убеждён, он верит, что все эти страхи только для того, чтобы напугать человека и отогнать его от того места, где растёт дорогой пан-цуй»*.

Тут где-нибудь в ущелье, в тени, куда он заглядывает солнце, растёт этот удивительный корень жизни, возвращающий истомленному старческому телу бодрость и исцеляющий все недуги» [Арсеньев, 2007, 440].

Ритуальный комплекс, сопровождающий правила добывания и сохранения женьшеня, отражает мифологические представления о женьшене как дендроморфном воплощении Духа леса и гор (наряду с тигром, священными деревьями и источниками, драконами, чудесными птицами) [Забяко, Е, 2023, 93–106]. Мифология женьшеня – часть разветвлённой сюжетики фронтальной таёжной мифологии, вращающейся вокруг категории *священное*. Фитолатрия как неотъемлемая часть религиозного сознания жителей Северо-Востока Китая связана с тотемизмом, анимизмом, антропоморфизмом и находит многообразное воплощение в фольклорных сказаниях.

Разнообразные сюжеты заключены уже в множественных именовании чудесного растения, представляя в сгущённой форме морфологию (В.Я. Пропп) мифологических представлений о Корне жизни.

Материалом исследования послужили этимологические и толковые словари китайского языка [Сюй, 2018; Словарь Синьхуа, 1954; Чжу, 1914]; древние трактаты по китайской медицине [Гу, 2017; Ли, 2004], фольклорные тексты, собранные русскими этнографами [Врадий, 1903; Арсеньев, 2007; Байков, 1914; Байков, 1926; Байков, 2004], китайские фольклорные материалы, опубликованные в Северной Маньчжурии в 1908 г. в «Летописи рек и гор на горе Чанбайшань», в изданиях «Новая Маньчжурия» (1942), «Цилинь» (1943), а также в сборнике «Фусунские сказки» [Фусунские сказки, 1962].

Степень изученности проблемы

Проекции категории священного на свойства женьшеня осуществляются с опорой на работы А.П. Забияко [Забияко, 2006]. Сквозь призму научных положений, выдвинутых этим учёным, исследуются реалии дальневосточного порубежья и религиозного сознания его жителей [Забияко, 2017].

Исследование образа женьшеня в русской художественной этнографии (В.К. Арсеньев, Н.А. Байков, М.В. Щербаков и др.) опирается на работы А.А. Забияко [Забияко, 2014; Забияко, 2016]. Сунь Вэньцай осуществил систематизацию основных названий женьшеня в китайском языке [Сунь, 1995], Сунь Вэньцай, Ван Яньцзюань, Чжан Вэньхун [Сунь, Ван, 1994; Чжан, 2013] исследовали религиозную основу китайской культуры женьшеня.

Новизна исследования и постановка гипотезы

Впервые в российской науке осуществляется лексико-семантический анализ названий женьшеня, содержащих краткое определение не только фармакологических свойств, но его мифологии. Китайская народная мифология, сопровождающая образ женьшеня и эксплицируемая из многочисленных перифрастических наименований растения, проецируется на фольклорные сюжеты о женьшене.

На основе анализа труднодоступных русских и китайских архивных материалов (собраний русских этнографов, художественно-этнографических произведений, китайских публикаций периода Маньчжу-диго, послевоенных китайских фольклорных сборников о женьшене) определяются основные персонажи женьшеневой мифологии, присущие народной религиозности населения дальневосточного фронта.

Методы и методология

Работа выполнена на основе историко-генетического, историко-культурного, мифологических реконструкций методов, структурно-семантического и имманентного анализа художественного текста.

Обсуждение результатов исследования

Один из воплощённых образов *священного пространства* тайги – женьшень – имеет разнообразие названия на языках многих этносов – носителей фронтально-религиозного сознания, населяющих территории Дальнего Востока и Северо-Востока Китая. Свои фитонимы есть у дауров, эвенков, нанайцев, маньчжуров. В «Хрониках округа Мэнцзян» («濛江县志略») зафиксировано: «Женьшень называется “Эрхедо” (额尔赫多) у маньчжуров» [Сунь, 1995, 23]. «Эрхедо» («额尔赫多»); «Ауэрхуда» («窝尔霍达» (orhoda) – *трава-вождь, князь-трава* (Фу Юйгуан, маньчжурский ученый) [Сунь, 1995, 23].

Так как культура добывания, обработки, употребления женьшеня пришла из внутреннего Китая, наиболее развитой системой смыслов и образов обладает ономастика чудо-корня на китайском языке. Известно около 70 китайских названий корня и его разновидностей. В зависимости от места произрастания, размера, количества листьев и времени сбора, функциональной направленности, а также в соответствии с региональной спецификой растение будет отличаться и по цене, и по популярности [Сунь, 1995, 22–23]. Нас в первую очередь интересуют имена, присущие богатой и разветвлённой мифологии женьшеня – то есть фитонимы-мифемы.

Как известно, «трудность китайского языка совсем не в иероглифическом оформлении, а именно в ли хэнь шэнь – “глубине китайской мысли”, в литературном намёке и в последовательности логической, засложнённой до неузнаваемости образности» [Алексеев, 2003, 147]. Фраза обращена, в первую очередь, к криптограмматичности китайской поэзии, но – будем исходить из потебнианской теории

внутренней формы слова и рассматривать её как посыл к расшифровке перифрастических именовании женьшеня. Ведь «дополнительный смысл способны создавать как сами иероглифы, так и те элементы, из которых они состоят, поэтому часто бывает необходимо ещё глубже структурировать текст, обращая внимание и на согласование иероглифов, и на согласование, параллелизм их ключей, создающий то братские, то враждебные пары» [Городецкая, 2002, 5–24].

В медицине наиболее распространённым и узаконенным названием является 人參, (упр. 人參, пиньинь *rénshēn*, палл. *жэньшэнь*). На русский это слово переводится как «корень жизни» [Этимологический словарь, 1973, 285; Шапошников, 2010, 268], хотя буквально означает «человек-растение (трава)». Учёные находят несколько коннотативных значений, связывающих это название с семей «растение» (參, трава): «Женьшень растёт много лет, и когда он вырастает, его корни похожи на человека и он выглядит как живой, поэтому его называют “Жень Шень” (“人蔘”) и “волшебная трава” – “Шэнь Цао” (“神草”) (другое название – “Жэнь Вэй” (“人微”), “вэй” (“微”) происходит от иероглифа “漫”) [Ли, 2004, 563]. Существует пять видов шеней: белый шень «Ша-шень» («沙參»), буквально – «песчаный женьшень» (沙 – *мелкие каменные зерна*) [Современный китайский словарь, 2016, 926; 1131], «Жень-шень» («人參»), чёрный шень «Сюань-шень» («玄參»), красный шень «Дань-шень» («丹參») и горький шень «Ку-шень» («苦參»). Их форма не совсем одинаковая, но основные функции мало различаются, поэтому во всех используется сема «шень». Однако фиолетовый женьшень именуется «Му Мэн» («牡蒙») [Ли, 2004, 573]; буквально – «Му (牡) – мужской (относится к птицам и зверям); Мэн (蒙) – обман (кляуза), забытье (заблуждение)» [Современный китайский словарь, 2016, 926; 893]. Пять видов шеня имеют пять цветов и используются для лечения различных внутренних органов [Ли, 2004, 615].

Существует классификация женьшеня по количеству листьев. Стебли и листья женьшеня называют от малого к большому: Саньхуа (三花), Уе (五叶), Эрцзяцзы (二角子, букв. «два угла»), Дентай (Саньпие) (灯台 (三匹叶)), Сыпие (四匹叶), Упие (五匹叶), Люпие (六匹叶). При нормальных обстоятельствах женьшень с шестью листьями является самым крупным, но встречаются экземпляры с семью, восемью или даже девятью листьями [Ван, 2016, 61]. Стремление найти женьшень с наибольшим количеством листьев также обросло фольклорными легендами: в сказке «Дракон кусает женьшень» один женьшеньщик находит корень с шестью листьями, спасает и корень, и змею, его охраняющую, получая взамен долголетие, богатство и прекрасное здоровье [Фусунские сказки, 1962, 39–41]. Правда, В.К. Арсеньев подчёркивал, что, несмотря на «листовую мифологию», он не встречал человека, нашедшего семипалый или восьмипалый женьшень [Арсеньев, 2007, 436].

Многие письменные названия, возникшие в древности, изменялись вместе с иероглификой, смысл названий также стирался. К примеру, название «Жень Сянь» («人衍» – буквально «человек-статус», «человек-достоинство»), встречающееся в «Травнике Шен-нуна», интерпретируется китайскими учёными как выражение многообразия видов растения в зависимости от его сорта, размера, цвета, возраста и т.д. [Сунь, 1995, 22], что, в свою очередь, определяет его стоимость. Однако мы можем реконструировать семантику «人衍» из того, что обладание дорогим человекоподобным растением определяет и *статус (достоинство)* самого владельца, чему находим подтверждение в дальнейших синонимических названиях женьшеня и сопровождающих их легендах.

Способность женьшеня прятаться от посторонних глаз, запутывать ищущих его, иногда приводя к смерти, мотивировала появление метафорического именовании «Гуй Гай» («鬼盖», букв. «скрывающийся призрак (черт)»). Правда, утилитарное китайское сознание даёт весьма прозаическое объяснение столь образному названию: «Растение обращено в сторону от солнца и обращено в тень, поэтому его <так> называют» [Ли, 2004, 563]. При этом следующие именовании напрямую связывают женьшень с «духами, которые вышли из земли» и указывает на его хтоническую природу: «Ту Цзин» («土精», букв. «земная сущность») и «Ди Цзин» («地精», «дух земли», «подземный демон»). С этими номинациями связана фольклорная легенда «Гуан У Син Цзи» (广五行记) – «Собрание пяти элементов», которая гласит,

что «во время правления императора Вэнь династии Суй приближенные к монарху люди стали вдруг слышать чьи-то настойчивые крики о помощи. Найдя место, откуда исходили крики, люди увидели ненормального размера и вида растение женьшеня, стали в этом месте копать. Выкопав пять футов земли, они нашли корень размером с человеческое тело и такого же вида. Этот корень и был источником крика. Тело выкопали, голос его угас. Эта история подтверждает название женьшеня “Ту Цзин” (“土精”)) [Ли, 2004, 563].

В «Ли Доу Вэй И» (礼·斗威仪), старинной записи из «Компендиума лекарственных трав», подчёркивается космогоническая связь растения с энергией ци: «внизу – женьшень, а сверху – фиолетовая ци» (ци – жизненная сила в виде газа). В другой записи космогония женьшеня связана с небесным происхождением императорской власти и праведностью правителя: «Звезды Яо Гуан (摇光星) рассыпаются по земле и становятся женьшенем. Если поведение монарха не должное, звезды Яо Гуан не падают, женьшень не растёт, отсюда его и зовут “Шэнь Цао” (神草, волшебная трава)» [Ли, 2004, 563].

В «Цюнь Фан Пу» («群芳谱» «Собрание разнотравий», эпоха Мин), китайский исследователь Сунь Вэньцай обнаруживает загадочное определение женьшеня – «Хай Юй» (海腴, совр. букв. «морская птица»), добавляя, что смысл названия ему не ясен. Маринистические атрибуты в фитониме не выглядят непонятными, если мы вспомним о метафорическом обозначении тайги – священного пространства фронта среди её обитателей – «Шу-хай» (树海), «море деревьев» (Н.А. Байков «Шу-Хай», 1942 г.). Возможно, китайский учёный – человек урбанистической культуры – не смог понять смысл данной метафоры. Ко времени собирания материала он не имел возможности погрузиться в полевое исследование и оказаться в гуще таёжной жизни. Да и сами реалии жизни Северо-Востока к концу XX в. серьезно изменились. Подтверждение связи с «морем» – в данном случае – с «морем деревьев», Шу-хаем, находим в региональных северо-восточных хрониках («Фэнтянь Тунчжи» 奉天通志¹)), где указано, что на профессиональном сленге собирателей-таёжников женьшень именуется «морской товар» – «Хай Хо» (海货) [Сунь, 1995, 23].

Лексико-семантический анализ иероглифической структуры слова 海腴 позволяет предположить, что это название означает «приносящий бесконечное 海 богатство/плодородие/бессмертие 腴». С другой стороны, это слово может быть обозначением орнитоморфной эманации женьшеня – загадочной птицы, о которой упоминается во многих легендах, собранных, к примеру, Н. Байковым и Арсеньевым – об этом ниже [Байков, 2004, 218; Арсеньев, 2007, 437].

Возможно, из северо-восточных диалектов и пришёл в русский язык не прямой перевод названия женьшеня – «Корень жизни», так как только там расхожим среди жителей являлось именование «Гэнь Цзы» 根子 (ребенок-корень) («Лю Бянь Цзилуэ» 柳边纪略) «Запись за Ивовым палисадом» [Сунь, 1995, 23].

Связь чудодейственных свойств женьшеня с даосской концепцией бессмертия обнаруживается в названиях, указанных в трактате «Фармакология» «药谱»: «Женьшень также известен как Чжоу Мянью Хуань Дань (皱面还丹) («эликсир возвращения с морщинистой поверхностью»)). «Хуань Дань» (还丹 эликсир возвращения) – другое имя «Цзинь Дань» (金丹 – золотой эликсир. «Хуань» («还»)) – буквально «возвращение», «возрождение, бессмертие». Согласно классическому даосскому трактату «Бао Пу Цзы – часть Цзинь Дана» «抱朴子·金丹篇», «Хуань Дан имеет функцию возвращения, которая может сделать старое сильным, воскресить мёртвых, а увядшее немедленно сделать пышным. Женьшень обладает силой бессмертия и омоложения, которая схожа с действием Хуань Дана, поэтому даосы называют женьшень “Чжоу Мянью Хуань Дань”. Именование “морщинистое лицо”, очевидно, относится к сухой коже корня женьшеня» [Сунь, 1995, 22] – а также к даосскому архетипу Мудрого старца.

Мифема о даосском даре женьшеня связана с мифом о культурном герое – Лао-цзы – и медицинскими практиками даосизма: «Раньше женьшень жил в Китае, и никто не знал о его существовании. Но вот великий пророк Лао-цзы открыл его целебную силу и указал людям его приметы» [Арсеньев, 2007, 438].

Связь женьшеня с даосскими практиками достижения долголетия прослеживается в северо-восточных фольклорных источниках. В «Народной сказке о женьшене» читаем о двух монахах – старом и молодом, которым явился женьшень в виде мальчика в набрюшнике (традиционный образ народных картин нянь-хуа). Молодой неискушённый монах терпеливо сносил побои старшего монаха и простодушно дружил с мальчиком-женьшенем. А чудо-ребёнок прикасался к нему и залечивал его раны. Когда же старый монах уяснил, что это за чудесный ребёнок, и решил сварить женьшень – молодой монах А Лиан снова бесхитростно съел всю мякоть. В результате А Лиан обрёл бессмертие, стал божеством и вознёсся на небеса вместе с хижинкой [Е, 1943, 137].

Примечательны ещё два уже региональных именованья женьшеня, наиболее употребительные на Северо-Востоке среди самих женьшеньщиков. На первое указал один из самых ранних исследователей, В.П. Вradий – «И Шень» [Вradий, 1903, 2]. И по сей день люди, родившиеся и выросшие в местах, близких маньчжурской тайге, привыкли именно к такому словоупотреблению, что означает «единственное (уникальное) растение (корень)», «первоклассное растение (корень)». С этой данностью связана одна из расхожих легенд, рассказывающая о полиморфизме женьшеня: *«Женьшень – это корень, который есть только один на всей Земле. Он обладает удивительной способностью превращаться в человека, и в тигра, и в птицу, и во всякое другое животное. Поэтому его никогда никто не может найти. Если человек увидел в лесу какого-нибудь зверя, какое-нибудь растение или даже неодушевлённый предмет, например, камень, и сильно его испугался, и, если этот предмет тотчас же пропал из глаз – это был женьшень. Тогда надо молиться, запомнить это место и в будущем году прийти сюда за корнем»* [Арсеньев, 2007, 437].

Мифология женьшеня, связанная с его человеческим обликом и приписываемыми ему человеческими качествами, напрямую отразилась в названии «пан-цуй» (棒槌) [Вradий, 1903, 2–3; Байков, 1914; Арсеньев, 2007, 440–441]. В настоящее время фитоним «пан-цуй» (棒槌) переводится как «деревянная скалка» (в основном используемая для стирки одежды) [Современный словарь, 2016, 40]. Однако буквальное толкование «棒槌» означает «молодец-палка», «молодец-скалка». Очевидно, в таком народном словоупотреблении отразилась не только внешняя форма женьшеня (его веретенообразный вид, напоминающий скалку), но и внешнее сходство с органом, отвечающим за продолжение рода. Название является эвфемистической метонимией, обозначающей способность женьшеня влиять на мужскую потенцию и плодовитость: *«Чтобы спастись от преследования людей, женьшень наплодил множество корней себе подобных – “пан-цуй”, как говорят китайцы. Вот почему такой “пан-цуй”, чем ближе он будет к истинному женьшеню, тем больше он похож на человека, тем больше он размерами, сильнее в нём сила и тем дороже он ценится»* [Арсеньев, 2007, 438].

Название 棒槌 стало именем птицы пан-цуй – орнитоморфа Духа Гор и Леса и апеллятива женьшеня: *«Когда ты услышишь пение птицы пан-цуй, ты обязательно получишь пан-цуй»* (听见棒槌鸟叫, 棒槌准拿到). *Есть ещё одна: «Когда ты услышишь пение ган-шан-ван, ты обязательно получишь пан-цуй»* (听到赶山王叫, 棒槌准拿到). *Если женьшеньщики следуют зову птицы пан-цуй (птицы-женьшеня), они обязательно его найдут. Это явление не легенда, оно очень эффективно и в наше время»* [Ван, 2016, 64]. Расхожим персонажем народных сказок о женьшене становится Девушка Пан-цуй – женская эманация женьшеня: *«На горе Чанбай находится Лунвань, в хорошую погоду там можно увидеть красивую девушку, отражающуюся в воде, в красной фуфайке и зелёных брюках, с большим красным цветком в ухе. Все говорят, что это Девушка Пан-цуй, а рядом с девушкой – золотистокрасная бусина»* («Девушка в Лунване») [Фусунские сказки, 1962, 118–122]. Появление девушки сулит находку женьшениевых плантаций, Девушка Пан-цуй может вылечить раны, возродить умирающего (илл. 1).

В фольклоре Северо-Востока регионально закреплённый образ Девушки Пан-цуй в характерной северо-восточной одежде контаминировался с образом Гуаньнинь, Женщины в белом, даосской эманацией женьшениевой благодати, помогающей праведным женьшеньщикам: *«В какой-то момент перед ним внезапно появи-*

лась молодая и красивая Женщина в Белом с мальчиком лет четырёх или пяти <...> Затем он увидел, что Женщина в Белом держит за руку ребенка и протыкает его большой иглой. Через некоторое время вышло много белой мякоти, и женщина быстро положила её в рот Хань Бяньвая!» («Тайная история Хань Бяньвая – основателя золотого рудника Шисаньдаоган») [Ни, 1942, 77] В свою очередь, образ Женщины в белом тесно связан с образом Белой змеи. Когда герой выше цитируемой легенды Хань Бяньвай нашёл женьшень, рядом он тотчас увидел Белую змею, охраняющую женьшень [Ни, 1942, 75]. Змеи – хранители женьшеня в северо-восточных легендах о женьшене, они же – тероморфные апеллятивы женьшеня («Дядя и племянник») [Фусунские сказки, 1962, 53–57]. Есть множество поговорок про людей, копающих женьшень, как они будут счастливы, если столкнутся со змеями. Эту змею женьшеньщики называют Цяньсхуаньцзы («верёвка, которая нанизывает медные монеты» – 穿铜钱的绳子 [Современный словарь, 2016, 1043], 钱串子) [Юй, 2019, 32]. Нельзя ранить змею – она гений-охранитель сокровища (женьшеня) Лао Бато (Духа Леса и Гор) [Юй, 2019, 38; Ван, 2017, 61].

Образ Женщины в белом, преображённой от Белой Змеи, в свою очередь, весьма распространён в китайской литературе – начиная с «Легенды о белой змее» («白蛇传»). Безусловно, в этом легендарном образе – отражение древних тотемистических представлений китайцев (тероморфная Ньюва – богиня творения) [Юань, 2003, 80].

Самая ранняя запись легенды о Белой Змее, которую можно найти сейчас, – в тексте «Пагода Лэйфэн в городе Юнчжэн уезда Бай Нянцзы», записанном Фэн Мэнлуном в «Цзин ши тунь янь» (период Тяньци, династия Мин) [Ли, 2002, 11]. Образ змеи здесь – Женщина в белом. В 1927 г. по легенде был снят фильм «Легенда о Белой Змее» (义妖白蛇传) (илл. 2). Образ и внешний облик Белой Змеи в фильме аналогичны иллюстрациям к цитируемой легенде в журнале «Новая Маньчжурия» (илл. 3). Судя по иллюстрациям, образ Женщины в белом подобен образу Гуаньинь, как её изображали с 1840 по 1949 гг. (илл. 4, 5).

Таким образом, от тотемистического образа Белой Змеи, несущей благо и исцеление, обеспечивающей продолжение рода, возникает коннотативная цепочка к образу Женщины в белом, изображение которой совпадает с обликом буддистского и одновременно даосского андрогинного божества Гуаньинь, функции этих чудесных персонажей замыкаются на образе Девушки Пан-цуй – региональном народном божестве, одновременно являющимся апеллятивом женьшеня. В свою очередь, Белая Змея как древнекитайское тероморфное божество в мифологии женьшеня контаминируется с образом Дракона («Дракон кусает женьшень») [Фусунские сказки, 1962, 39–41].



Илл. 1. Обложка комикса «Девушка Пан-цуй». Художник Чжао Дин, 2009 г.



Илл. 2. Фото актрисы, которая играла роль змеи-оборотня. Фильм «Легенда о Белой Змее» («义妖白蛇传», 1927 г.).



Илл. 3. Ни Кун. Художник Юй Юй. Иллюстрация к легенде «Тайная история Хань Бяньвая – основателя золотого рудника Шисаньдаоган». Журнал «Новая Маньчжурия», 1942 г.
 Илл. 4. Буддийская живопись. Гуаньинь с веткой ивы и кувшином для омовения рук, 1840–1949. Из книги «Изображение и легенды Бодхисаттвы Гуаньинь», 2005 г.
 Илл. 4. Хроматическая версия Гуаньинь с веткой ивы и сладкой росой, 1840–1949 гг. Из книги «Изображение и легенды Бодхисаттвы Гуаньинь», 2005 г.

Заключение

Каждый из рассмотренных фитонимов-мифем в образно-символической форме метонимически отражает одно из чудодейственных качеств уникального корня («И Шень» yì shen), напоминающего человека («Жень Шень» 人蔘), воплощения загадочной природы Духа леса и гор («Шэнь Цао» 神草), хтонических божеств-полудемонов («Ту Цзин» 土精 и «Ди Цзин» 地精), корня, способного не только продлевать жизнь, но и воскрешать мёртвых («Чжоу Мян Хуань Дань» 皱面还丹), усиливать мужскую потенцию («Пан-цуй» 棒槌), скрываться от непосвящённых, испытывать ищущих его («Гуй Гай» 鬼盖), но воздавать по мере праведности и награждать избранных («Жен Сянь» 人衍) и т.д.

Сознание таёжников тщательно оберегает сакральные объекты священного пространства тайги от профанного внимания и посягательств неправедных людей. Потому руководствуются женьшеньщики не только иррациональным ужасом перед встречей с хищником (зооморфным воплощением женьшеня – самим Владыкой гор, Властелином леса – тигром) или другими эманациями Духа леса и гор. Страх нарушить табу – неписаный «Закон тайги» – сопряжён с рациональным опасением потерять свою выгоду, ведь обретение корня жизни способно подарить удачливому женьшеньщику богатство и успех, бессмертие и здоровье. Отсюда – криптограмматичность именований женьшеня, понятная только посвящённым – профессиональным собирателям, настоящим таёжникам, чтящим Закон Шу-Хая. Не случайно в рассказах о птице-панцуй информанты-китайцы намеренно запутывали русских собирателей (В.К. Арсеньева, Н.А. Байкова), сообщая о том, что крик птицы может привести искателей в лапы к тигру [Забяко, Е, 2023, 93–106].

Ономастика женьшеня и его разновидностей в концентрированной форме представляет собой морфологию легендарной сюжетки Корня жизни. Дальнейшее исследование северо-восточных легенд, преданий, сказок о женьшене позволит проследить эволюцию религиозного сознания жителей дальневосточного фронта и определить универсальные основы его онтологии.

Благодарность

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

Acknowledgement

The study was carried out under the financial program of strategic academic leadership "Priority-2030", as part of the implementation of the scientific topic FZMU-2022-0008, reg. number 1022052600017-6.

Библиографический список

1. Арсеньев, В.К. По Уссурийскому краю / В.К. Арсеньев. – Владивосток, 1921. Цит. по: Арсеньев, В.К. Собрание сочинений в 6 т. / В.К. Арсеньев / Под ред. ОИАК. – Владивосток: Альманах «Рубеж», 2007. – Т. 1. – 704 с.
2. Арсеньева, А. Арсеньев и женьшень // Арсеньева А. Мой муж – Володя Арсеньев. Воспоминания // Рубеж. Тихоокеанский альманах, 2006. – № 6 (868). – С. 295.
3. Алексеев, В.М. Труды по китайской литературе: в 2 т. / В.М. Алексеев. – М.: Вост. лит. РАН, 2003. – Т. 2. – 147 с.
4. Байков, Н.А. Женьшень / Н.А. Байков // Рубеж. Тихоокеанский альманах. – 2004. – № 5 (867). – С. 209–223.
5. Байков, Н.А. Корень жизни (Жень-шень). Издание Общества Изучения Маньчжурского Края / Н.А. Байков. – Харбин, 1926.
6. Байков, Н.А. Женьшень / Н.А. Байков // Вестник Маньчжурии. – 1926. – № 5.
7. Байков, Н.А. В горах и лесах Маньчжурии / Н.А. Байков. – СПб., 1914.
8. Бадмаев, П.А. «Чжуд-ши: Основы тибетской медицинской науки» / П.А. Бадмаев. – 1903.
9. Ван, Дэфу. Культура женьшеня – легенды о женьшене / Ван Дэфу // Исследования женьшеня. – 2017. – № 2. – С. 60–64 (王德富. 人参文化之人参故事 // 人参研究. 2017. 第2期. 页 60–64).
10. Ван, Дэфу. Таинственные отношения между дикими женьшенями и людьми / Ван Дэфу // Исследования женьшеня. – 2016. – № 6. – С. 61–64 (王德富. 野山参与人类的神秘关系 // 人参研究. 2016. 第6期. 页 61–64).
11. Ван, Шуцунь. История китайских новогодних картинок / Ван Шуцунь. – Пекин: Пекинское издательство искусств и ремесел, 2002. – С. 171 (王树村. 中国年画史. 北京: 北京工艺美术出版社, 2002. 页171).
12. Врадий, В.П. Китайские легенды и поверья / В.П. Врадий // Русский инвалид. – 1903. – № 214. – С. 2–3.
13. Городецкая, О.М. Поэтика иероглифа (Размышления переводчика) / О.М. Городецкая // Восток. – 2002. – № 6. – С. 5–24.
14. Гу, Гуаньгуан (династия Цин). Травник Шэнь-нуна / Гу Гуаньгуан (династия Цин), Ю Тунмэн. – Харбин: Издательство Харбина, 2007 (顾观光 (清), 于童蒙编译. 神农本草经. 哈尔滨: 哈尔滨出版社, 2007).
15. Е, Фэн. Народная сказка о женьшене / Е Фэн // Цилян. – 1943. – № 5.3. – С. 132–137 (野风. 人参的故事 // 麒麟. 1943. 第3卷第5号. 页132–137).
16. Забияко, А.А. Художественная этнография Дальнего Востока: советский и эмигрантский текст / А.А. Забияко // Традиционная культура Востока Азии. – Благовещенск, 2014. – С. 270–290.
17. Забияко, А.А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина: Монография / А.А. Забияко // М-во образ. и науки РФ, Амурский гос. ун-т. – Новосибирск: Издательство Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. – 437 с.
18. Забияко, А.П. Святое, священное, сакральное / А.П. Забияко // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 962–963.
19. Забияко, А.П. Священное время / А.П. Забияко // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 964–966.
20. Забияко, А.П. Священное пространство / А.П. Забияко // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 966–968.
21. Забияко, А.А. Сюжет о поедании женьшеня и вознесении Бессмертного в «Народной сказке о женьшене» (журнал «Цилян», 1943 г.) / А.А. Забияко, Е Янъян // Мир русскоговорящих стран. – 2022. – № 2 (12). – С. 61–72.
22. Забияко, А.А. «Чудо-корешок» женьшень: от китайских легенд к художественной этнографии дальневосточных писателей (В.К. Арсеньев, Н.А. Байков и др.) / А.А. Забияко, Е Янъян // Русская словесность. – 2023. – № 2. – С. 93–106.
23. Красников, А.Н. Табу / А.Н. Красников // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 1027.
24. Ли, Гэн. Исследование трансформации легенды о Белой Змее / Ли Гэн // Столичный педагогический университет, 2002. – С. 11 (李耕. 白蛇传故事嬗变研究. 首都师范大学, 2002. 页 11).

25. Ли, Шичжэнь. Компендиум лекарственных веществ / Ли Шичжэнь. – Пекин: Народное медицинское издательство, 2004 (李时珍 (明). 本草纲目 中. – 北京: 人民卫生出版社, 2004).
26. Лю, Сяоли. Исследование литературных журналов Северо-Восточного Китая с 1939 по 1945 год. дис. ... канд. филол. н. / Лю Сяоли. – Шанхай: Восточно-китайский педагогический университет, 2005. – С. 17–85 (刘晓丽. 1939–1945年东北地区文学期刊研究. 华东师范大学, 2005. 页17–85).
27. Лю, Цзяньфэн (династия Цин). Летописи рек и гор на горе Чанбайшань / Лю Цзяньфэн. – Чанчунь: Издательство литературы и истории Цзилиня, 1987 (刘建封 (清). 长白山岗志略. – 长春: 吉林文史出版社, 1987).
28. Маак, Р.К. Путешествие в долине реки Уссури: в 2 т. / Р.К. Маак. – СПб.: Тип. В. Безобразова и компании, 1861. – Т. 2. – С. 6.
29. Максимов, С.В. На востоке. Поездка на Амур (в 1860–1861 годах). Дорожные заметки и воспоминания / С.В. Максимов. – СПб.: Тип. тов-ва «Общественная польза», 1864.
30. Ни, Кун. Тайная история Хань Бяньвая – основателя золотого рудника Шисаньдаоган / Ни Кун // Новая Маньчжурия. – 1942. – № 4.1. – С. 73–78 (倪空. 韩边外十三道岗金矿创业秘话记 // 新满洲. 1942. 第4卷第一号. 页 73–78).
31. Словарь Синьхуа / Под ред. Словаря Синьхуа. – Пекин: Народное образование «Пресса», 1954 (新华辞书社编. 新华字典. 北京: 人民教育出版社, 1954).
32. Современный китайский словарь / Под ред. Института лингвистики, Китайская академия общественных наук. – Пекин: Коммерческая пресса, 2016. – С. 1420 (中国社会科学院语言研究所词典编辑室. 现代汉语词典. 北京: 商务印书馆, 2016).
33. Сунь, Вэньцай. Культура китайского женьшеня / Сунь Вэньцай, Ван Яньцзюань. – Пекин: Издательство Синьхуа, 1994. – 391 с. (孙文采, 王嫣娟. 中国人参文化. 北京: 新华出版社, 1994. 391页).
34. Сунь, Вэньцай. Обсуждение названий женьшеня / Сунь Вэньцай // Исследование женьшеня. – 1995. – № 2. – С. 22–23 (孙文采. 琐谈人参的名字 // 人参研究. 1995. 第2期. 页 22–23).
35. Сюй, Шэнь. Происхождение китайских иероглифов / Сюй Шэнь. – Пекин: Исследовательская пресса, 2018. – 435 с. (许慎. 说文解字. 北京: 研究出版社, 2018. 435页).
36. Фусунские сказки о женьшене / Под ред. Федерации литературных и художественных кругов округа Фусун, 1962. – 318 с. (抚松县文联辑. 抚松人参故事选, 1962. 318页).
37. Цзоу, Имэн. Память о Туньхойских новогодних картинках / Цзоу Имэн. – Чанчунь: Издательство Цзилиньского университета, 2012. – 148 с. (邹义勤. 通榆年画记忆. – 长春: 吉林大学出版社, 2012. 148页).
38. Чжан, Вэньхун. История женьшеня в горах Чанбайшань и даосский экологический взгляд, воплощенный в обычаях сбора женьшеня / Чжан Вэньхун // Исследование женьшеня. – 2013. – Вып. 1. – С. 60–64 (张雯虹. 长白山人参故事与采参习俗所体现的道家生态观. 人参研究. 第一期. 2013. 页 60–64).
39. Чжоу, Дань. Исследование эволюции современной одежды «лудо» / Чжоу Дань. – Хунаньский педагогический университет, 2011. – 148 с. (周丹. 当代肚兜服饰的演变研究. 湖南师范大学. 2011. 148页).
40. Чжу, Зу. Новый словарь / Чжу Зу. – Пекин: Коммерческая пресса, 1914 (朱祖. 新字典. – 北京: 商务印书馆, 1914).
41. Шаньчуаньский литературный клуб [Электронный ресурс]. – URL: <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1677691798707976563&wfr=spider&for=pc> (дата обращения 27.10.2022).
42. Шапошников, А.К. Этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. / А.К. Шапошников. – М.: Флинта: Наука, 2010. – Т. 1. – 584 с.
43. Этимологический словарь русского языка / Под ред. Н.М. Шанского. – М.: Изд-во МГУ, 1973. – Т. 1. – Вып. 5. – С. 285.
44. Юань, Имэй. Культурное происхождение легенды о Белой Змее / Юань Имэй // Академический журнал Инь Ду. – 2003. – С. 80–84 (袁益梅. 白蛇传故事的文化渊源. 殷都学刊. 2003. 页 80–84).
45. Юй, Цянь. Предварительное исследование культуры выращивания женьшеня в северо-восточных народах / Юй Цянь. – Хуачжунский университет науки и технологий, 2019. – С. 15–97 (余茜. 东北民间采参文化初探. 华中科技大学, 2019. 页97).

Текст поступил в редакцию 11.01.2023.

Принят к печати 14.03.2023.

Опубликован 29.06.2023.

¹ Фэнтянь – ныне Шэньян (沈阳).

References

1. Alekseev V.M. *Trudy po kitayskoy literature: v 2 t.* [Works on Chinese literature: in 2 volumes]. Moscow: Vost. lit. RAN, 2003, vol. 2, 147 p. (In Russian).
2. Arsen'ev V.K. *Po Ussuriyskomu krayu* [Along the Ussuri region]. Vladivostok, 1921. Cited by: Arsen'ev V.K. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes]. Vladivostok: Al'manakh "Rubezh", 2007, vol. 1, 704 p. (In Russian).
3. Arsen'eva A. *Rubezh. Tikhookeanskiy al'manakh* [Frontier. Pacific Almanac]. 2006, no. 6 (868), p. 295 (in Russian).
4. Badmaev P.A. *Chzhud-shi: Osnovy tibetskoy vrachebnoy nauki* [Zhud-shi: Fundamentals of Tibetan medical science]. 1903 (in Russian).
5. Baikov N.A. *Koren' zhizni (Zhen'-shen')*. *Izдание Obshchestva Izucheniya Man'chzhurskogo Kraya* [Root of life (Ginseng). Edition of the Society for the Study of the Manchurian Territory]. Harbin, 1926 (in Russian).
6. Baikov N.A. *Rubezh. Tikhookeanskiy al'manakh* [Frontier. Pacific Almanac]. 2004, no. 5 (867), pp. 209–223 (in Russian).
7. Baikov N.A. *V gorakh i lesakh Man'chzhurii* [In the mountains and forests of Manchuria]. St. Petersburg, 1914 (in Russian).
8. Baikov N.A. *Vestnik Man'chzhurii* [Bulletin of Manchuria]. 1926, no. 5 (in Russian).
9. *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka* [Etymological dictionary of the Russian language]. Ed. N.M. Shansky. Moscow: Izd-vo MGU, 1973, vol. 1, iss. 5, p. 285 (in Russian).
10. *Fusun tales about ginseng*. Ed. Federation of Literary and Artistic Circles of Fusong County. 1962, 318 p. (in Chinese).
11. Gorodetskaya O.M. *Vostok* [The East]. 2002, no. 6, pp. 5–24 (in Russian).
12. Gu Guangang (Qing Dynasty), Yu Tongmeng. *Herbalist Shen-nong*. Harbin: Harbin Publishing House, 2007 (in Chinese).
13. Krasnikov A.N. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskii slovar'* [Religious Studies. Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2006, p. 1027 (in Russian).
14. Li Geng. Study of the transformation of the legend of the White Snake. *Capital Normal University*. 2002, p. 11 (in Chinese).
15. Li Shizhen. *Compendium of medicinal substances*. Beijing: People's Medical Publishing House, 2004 (in Chinese).
16. Liu Jianfeng (Qing Dynasty). *Chronicles of rivers and mountains on Mount Changbaishan*. Changchun: Jilin Literature and History Publishing House, 1987 (in Chinese).
17. Liu Xiaoli. *A study of the literary journals of Northeast China from 1939 to 1945: PhD Thesis in Philology*. Shanghai: East China Normal University, 2005, pp. 17–85 (in Chinese).
18. Maak R.K. *Puteshestvie v doline reki Ussuri: v 2 t.* [Journey in the valley of the Ussuri River: in 2 volumes]. St. Petersburg: Tip. V. Bezobrazova i kompanii, 1861, vol. 2, p. 6 (in Russian).
19. Maksimov S.V. *Na vostoke. Poezdka na Amur (v 1860–1861 godakh). Dorozhnye zametki i vospominaniya* [In the east. A trip to the Amur (in 1860–1861). Travel notes and memories]. St. Petersburg: Tip. tov-va "Obshchestvennaya pol'za", 1864 (in Russian).
20. *Modern Chinese Dictionary*. Ed. Institute of Linguistics, Chinese Academy of Social Sciences. Beijing: Commercial Press, 2016, p. 1420 (in Chinese).
21. Ni Kong. The secret history of Han Bianwai, the founder of the Shisandaogang gold mine. *New Manchuria*. 1942, no. 4.1, pp. 73–78 (in Chinese).
22. *Shanchuan literary club*. Available at: <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1677691798707976563&wfr=spider&for=pc> (accessed on October 27, 2022) (in Chinese).
23. Shaposhnikov A.K. *Etimologicheskii slovar' sovremennogo russkogo yazyka: v 2 t.* [Etymological Dictionary of the Modern Russian Language: in 2 volumes]. Moscow: Flinta; Nauka, 2010, vol. 1, 584 p. (in Russian).
24. Sun Wencai, Wang Yanjuan. *Chinese Ginseng Culture*. Beijing: Xinhua Publishing House, 1994, 391 p. (in Chinese).
25. Sun Wencai. Discussion of the names of ginseng. *Research of ginseng*. 1995, no. 2, pp. 22–23 (in Chinese).
26. Vradiy V.P. *Russkii invalid* [Russian Invalid]. 1903, no. 214, pp. 2–3 (in Russian).
27. Wang Defu. Ginseng culture – legends about ginseng. *Ginseng Research*. 2017, no. 2, pp. 60–64 (in Chinese).
28. Wang Defu. Mysterious relationship between wild ginsengs and humans. *Ginseng Research*. 2016, no. 6, pp. 61–64 (in Chinese).
29. Wang Shucun. *The history of Chinese New Year pictures*. Beijing: Beijing Arts and Crafts Publishing House, 2002, p. 171 (in Chinese).
30. *Xinhua Dictionary*. Ed. Xinhua Dictionary. Beijing: Public Education Press, 1954 (in Chinese).
31. Xu Shen. *Origin of Chinese characters*. Beijing: Research Press, 2018, 435 p. (In Chinese).
32. Ye Feng. Folk tale about ginseng. *Qilin*. 1943, no. 5.3, pp. 132–137 (in Chinese).
33. Yu Qian. Preliminary study of ginseng culture in northeastern peoples. *Huazhong University of Science and Technology*. 2019, 97 p. (in Chinese).
34. Yuan Yimei. The Cultural Origins of the White Snake Legend. *Yin Du Academic Journal*. 2003, pp. 80–84 (in Chinese).

35. Zabayako A.A. *Mental'nost' dal'nevostochnogo frontira: kul'tura i literatura russkogo Kharbina: Monografiya* [The mentality of the Far Eastern frontier: culture and literature of Russian Harbin: Monograph]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Sibirskogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk, 2016, 437 p. (In Russian).
36. Zabayako A.A. *Traditsionnaya kul'tura Vostoka Azii* [Traditional Culture of East Asia]. Blagoveshchensk, 2014, pp. 270–290 (in Russian).
37. Zabayako A.A., Ye Yangyang. *Mir russkogovoryashchikh stran* [World of Russian-speaking countries]. 2022, no. 2 (12), pp. 61–72 (in Russian).
38. Zabayako A.A., Ye Yangyang. *Russkaya slovesnost'* [Russian literature]. 2023, no. 2, pp. 93–106 (in Russian).
39. Zabayako A.P. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Religious Studies. Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Akademicheskiy proekt, 2006, pp. 962–963 (in Russian).
40. Zabayako A.P. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Religious Studies. Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Akademicheskiy proekt, 2006, pp. 964–966 (in Russian).
41. Zabayako A.P. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Religious Studies. Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Akademicheskiy proekt, 2006, pp. 966–968 (in Russian).
42. Zhang Wenhong. The history of ginseng in the Changbaishan Mountains and the Taoist ecological view embodied in the customs of ginseng harvesting. *Ginseng study*. 2013, iss. 1, pp. 60–64 (in Chinese).
43. Zhou Dan. A study of the evolution of modern “dudo” clothing. *Hunan Normal University*. 2011, 148 p. (in Chinese).
44. Zhu Zu. *New dictionary*. Beijing: Commercial Press, 1914 (in Chinese).
45. Zou Yimeng. *The memory of the Tongyu New Year's pictures*. Changchun: Jilin University Press, 2012, 148 p. (in Chinese).

Submitted for publication: January 11, 2023.

Accepted for publication: March 14, 2023.

Published: June 29, 2023.



Религиоведение. 2023. № 2. С. 123–133.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 2. P. 123–133.

DOI: 10.22250/20728662_2023_2_123

Truong Anh Thuan¹, Le Thi Thu Hien²

^{1,2} *The University of Danang, University of Science and Education*
^{1,2} *No. 459, Ton Duc Thang st., Danang city, 550000, Vietnam*
¹ *tathuan@ued.udn.vn;* ² *lthien@ued.udn.vn*

Reactions of Social Classes toward Christianity during the 17th and 18th Centuries: a Study in Vietnam and China

Abstract. The article studies and clarifies the complicated happenings in the reaction of social classes in China and Vietnam to Christianity during the 17th and 18th centuries. To study this issue, the authors used the original historical materials related to Christianity of the Qing dynasty (China) and the monarchies in Vietnam in the 17th and 18th centuries. Besides, the authors also inherit some research achievements by Chinese and Vietnamese scholars on Christianity history in both countries. Moreover, the authors also exploit the original historical materials recorded by Western missionaries working in the two countries during the 17th century to 18th century. The authors combine two main research methods of History Science (historical and logical) with other research methods (systemic, analysis, synthesis, and comparison) to complete the study of this issue. The article will have a specific contribution in terms of academics, such as clarifying the attitude of kings, royalty, nobles, intelligentsia, officials, and civilians in China and Vietnam towards Christianity and providing a more multi-dimensional, objective, comprehensive and profound perspective in the study of Vietnam and China history in general as well as the history of spreading Christianity in the two countries in particular during the 17th and 18th centuries.

Key words: social classes, China, Vietnam, Qing dynasty, Christianity, missionary



Truong Anh Thuan



Le Thi Thu Hien

Чуонг Ань Тхуан¹, Ле Тхи Тху Хиен²

^{1,2} *Университет Дананга, Университет науки и образования*
^{1,2} *550000, Вьетнам, г. Дананг, ул. Тон Дук Тханг, 459*
¹ *tathuan@ued.udn.vn;* ² *lthien@ued.udn.vn*

Реакция социальных классов на христианство в 17 и 18 веках: исследование во Вьетнаме и Китае

Аннотация. В статье исследуются и проясняются сложные явления в реакции социальных классов Китая и Вьетнама на христианство в XVII и XVIII веках. Для изучения данного вопроса авторы использовали оригинальные исторические материалы, связанные с христианством династии Цин (Китай) и монархий во Вьетнаме XVII и XVIII вв. Кроме того, авторы также обращались к более ранним исследованиям китайских и вьетнамских учёных по истории христианства в обеих странах. Также, авторы также используют оригинальные исторические материалы, записанные западными миссионерами, работавшими в двух странах в XVII–XVIII веках. Для полноты изучения данного вопроса авторы сочетают два основных метода исследования исторической науки (исторический и логический) с другими методами исследования (системным анализом, синтезом, сравнительным методом). Статья вносит вклад в прояснение отношения королей и императоров, а также членов их семей, знати, интеллигенции, чиновников и гражданских лиц в Китае и Вьетнаме к христианству и в изучение истории Вьетнама и Китая в целом, а также в изучение истории распространения христианства в двух странах – в частности, в XVII–XVIII веках.

Ключевые слова: социальные классы, Китай, Вьетнам, династия Цин, христианство, миссионерство

Introduction

Christianity was introduced and developed strongly in China and Vietnam during the 17th and 18th centuries. This process was always associated with the role of Western missionaries. However, it did not occur as quickly and smoothly as they wanted for various reasons. One of the leading causes was that when the “seeds of Christianity” had just been “cultivated” in China and Vietnam, it was immediately encountered with multi-dimensional reactions of the social classes, from the native ruling class to the civilians. The unique thing is that while the kings of the two countries refused to accept Christianity, on the contrary, some royalty and nobles believed in Christianity. Within the Chinese and Vietnamese intelligentsia and official class also a fierce struggle between the two trends of anti-Christianity and pro-Christianity. Meanwhile, in the society of China and Vietnam in this period, the civilians were the largest force that believed in Christianity. All of these have created a colorful picture of the attitudes of classes in Chinese and Vietnamese society towards Christianity in the 17th and 18th centuries.

The emperor refused, and the royalty and nobles welcomed

Since the beginning of the mission in Vietnam and China during the 17th century, Western missionaries have tried to entice the indigenous ruling class to convert to Christianity. Missionaries wanted to rely on their social status and political and economic power to expand the spread of Christianity. Therefore, after arriving in the two countries, the missionaries sought to approach and convert the native Emperor – the head of the central authoritarian monarchy. However, all their efforts seemed to fail. In China, from the end of the Ming Dynasty to the end of the 18th century, researchers could not find any historical record of the Ming and Qing Emperors’ belief in Christianity. Not to mention the periods of Kangxi 康熙, Yongzheng 雍正, and Qianlong 乾隆 when Christianity was banned, even under the period of Shunzhi 順治 Emperor, the relationship between the Western missionaries, especially Johann Adam Schall von Bell with the emperor was good. Still, this Jesuit missionary could not persuade Shunzhi 順治 to believe in Christianity [Tang Kaijian, 2001, 126]. In Vietnam, from the 17th century to the 18th century, there aren’t documents recorded by Vietnamese mentioning the Nguyen Lords in Cochinchina or Le Kings – Trinh Lords in Tonkin believed in Christianity. Meanwhile, based on several Western missionaries’ records, some literature on Vietnam’s Church history mentioned that Nguyen Hoang Lord thought in Christianity after coming to Cochinchina (1558) [Romanet du Caillaud, 1915, 148–150; Ordonez de Ceballos, 1691, 207–209]. However, Vietnamese and foreign researchers have confirmed that these are only mythical and unfounded records [Borri, 1931, 338; Bonifacy, 1929, 4–5; Truong Ba Can, 2008, 34–36].

Although it was impossible to entice the Qing Emperor in China and the Vietnamese rulers to believe in Christianity, Jesuit missionaries were relatively successful in conquering the faith of others. In China, several royalty and nobles converted to Christianity at the end of the Ming and early Qing dynasties. Among them, the royal family of Sunu 蘇努 was the most famous case. Although he was not religious, his descendants were mainly Christian believers. They maintained this tradition until the end of the Qing Dynasty [Feng Zuozhe, 1990, 9; Chen Yuan, 1980, 161–162].

In Vietnam, from the 17th century to the 18th century, there were no records of royalty and noble as Christians in the historical sources of the monarch dynasties. However, this issue was mentioned in the Vietnam missionary history literature. In 1625, in Cochinchina, Minh Duc Vuong, wife of Nguyen Hoang Lord, was baptized and converted to Christianity with the Holy name Maria Mandalena [Rhodes, 1953, 57]. In the letter in Sinoa (Cochinchina) on August 6, 1741, the Jesuit missionary Jean Siebert said that many Christians in this kingdom belonged to the upper class. Two brothers of the late Lord converted to Christianity with all their family members [Montézon et al., 1858, 266–267]. Meanwhile, from 1723 to 1765, the missionary of the Foreign Missionary Society of Paris, Louis Nééz – Vicar Apostolic of Western Tonkin, was protected by many princes and brothers of the Trinh Lord. The sixth brother of the Trinh Lord’s wife was a Christian believer and was baptized before his death. Another brother of the Trinh Lord had all of his children receive baptism. Another brother or uncle of the Trinh Lord who received the baptism in his youth and had long forgotten the religious obligations also was encouraged by Bishop Nééz to return to Christianity [Launay, 1894, 577–578].

Thus, during the first period of introduction and development in Vietnam and China, Christianity was more or less welcomed by a part of the royalty and noble class. Their acceptance of Christianity might be because they expected to learn more about the Christian doctrine as an alternative way to satisfy their spiritual needs or merely curiosity towards this religion, which was not similar to their previous traditional cultural values. Besides, for some nobles, it was a way of showing their admiration for the quality and erudite of Jesuits.

Anti-Christianity and pro-Christianity: The division and struggle within the intelligentsia and official class in China and Vietnam

In addition to the royalty and the nobles, to fulfill the goal of penetrating the network of social relations of the upper society [Li Tiangang, 1998, 18], the missionaries also had the ambition to dominate the spiritual life of the intelligentsia and official class to provide support for Christian development at the court and localities, as well as forming a counterbalance with the anti-religious forces.

In Vietnam and China society during the monarchy period, the intelligentsia and officials were a class who trained methodically through the imperial examinations. They attached importance to academic learning. Therefore, theological philosophy and the other sciences of the Jesuits made the class of intelligentsia, officials, and missionaries of this religious order share the same voice. The missionaries also sought to meet the officials, offer gifts, and associate with celebrities for missionary purposes. Meanwhile, the intelligentsia and officials wanted to see the “strange items” [Shi Jinghuan, 1983, 76–77], i.e., items of Western origin, especially products related to science and technology, or directly interacted with the missionaries to understand their Western knowledge. Therefore, when they heard the missionaries set foot in the area they governed, they summoned or sometimes actively invited them to their headquarters. It created a good premise for Western missionaries to spread Christianity to this class.

In fact, in Vietnam and China, with constant efforts, missionaries attracted the attention of intelligentsia and officials for Christianity. However, the missionaries' approach to this class and its successful degree differed in both countries. In China, missionaries used a variety of methods to connect with the intelligentsia and officials, such as establishing relations with Chinese officials [Pfister, 1932, 226]; meeting some of the mandarins' requirements [Cui Weixiao, 2006, 182]; visiting houses, giving poetry or discussing with the Chinese intelligentsia. Especially they also collaborated with Chinese intelligentsia to compile and translate documents [Truong Anh Thuan, Nguyen Van Sang, 2020, 410–411]. The effective application of these methods helped missionaries to establish an extensive network of social relations, enhance their social status, and attract a part of the Chinese intelligentsia and officials who wanted to convert to Christianity. The three mandarins of Xu Guangqi 徐光啟, Yang Tingyun 楊廷筠, and Li Zhizao 李之藻 [Yan Kejia, 2001, 47–57], along with a series of famous intelligentsia and officials believing in Christianity in the late Ming dynasty and early Qing dynasty [Du Hede, 2005, 253; Yan Kejia, 2001, 57; Zhongguo di yi lishi dang'an guan, 2003b, 844–865] were some typical examples. Meanwhile, ways of establishing relations between the Western missionaries with the intelligentsia and officials in Vietnam were not as abundant as in China. The missionaries mainly used three measures, including taking advantage of the relationship with the officials and their relatives to attract others to believe in Christianity, visiting and giving gifts, and arguing with the heads of other religions (Buddhism, Taoism) and Confucian intellectuals [Bartoli, 1663, 751–754, 765–766; Rhodes, 1651, 146–147]. As a result, the spread of Christianity to the intelligentsia and officials in Vietnam had some achievements. Based on data recorded by Jesuits in the XVII century in Cochinchina, several intelligentsia and officials, after understanding the Gospel, became baptized and joined Christianity, such as Jeanne's husband, who was the ruler of an area near Faifo (Quang Nam province), or Paul – an advisor of Quang Nam Governor, or Peter – a retired official, or Ursula's husband – a Cochinchina's ambassador to Cambodia, or Joseph and his disciples in Quang Nam town [Luis, 1628, 128–129; Truong Ba Can, 2008, 45–52].

However, researchers cannot just rely on some of the above cases to conclude that attracting the class of intelligentsia and officials in Vietnam and China to believe in Christianity was easy. From the perspective of scholar Truong Ba Can, rich and noble people

found it challenging to accept Christianity. Wealthy people often had enough money and power to have many wives, while Christianity only allowed monogamy. Besides, those authorities must regularly participate in sacrifices as required by civil society, while Catholics only will enable the worship of one God [Truong Ba Can, 2008, 555]. In fact, the intelligentsia and officials in China and Vietnam either because they wanted to learn Western science and Catholic doctrine or obey the orders of the central court through missionaries to establish trade relations with Western merchants [Chappoulie, 1943, 173, 237; Baldinotti, 1903, 71–78; Maybon, 1919, 93], which at times showed a caring attitude towards Christianity and a small part follow this religion [Luis, 1628, 131–132]. Meanwhile, the majority are afraid and refuse to accept this religion. In the *Divers Voyages et Missions*, missionary Alexandre de Rhodes also acknowledged the difficulties of attracting Vietnamese intelligentsia and officials to believe in Christianity [Rhodes, 1653, 135–137].

From the 17th century to the 18th century, in Vietnamese society, Christianity faced the opposition of the class of intelligentsia and anti-religious officials in the court and local areas. Although there was still the existence of other anti-Christianity forces in the society of Vietnam at that time, with political and economic power, intelligentsia and officials had greatly influenced the planning of Vietnam rulers' policy toward Christianity. The birth of the decrees prohibiting Christianity in 1625, 1630, 1635, 1661, 1664, 1690 [Rhodes, 1653, 93; Vo Phuong Lan, 2008, 18–31] in Cochinchina or in 1628, 1632, 1643, 1649, 1658, 1663, 1712 [Rhodes, 1651, 211; Vu Khanh Tuong, 1956, 352, 369, 478; Truong Ba Can, 2008, 162–166; Launay, 1927, 543] in Tonkin were from one of the leading causes, which were the urging and appeal of the intelligentsia and officials. In China, the differentiation of attitudes toward Christianity between the intelligentsia and the officials class was more profound than in Vietnam. From the end of the Ming dynasty, that differentiation was expressed with two opposite trends. There are some intelligentsia and officials who think that “Tianxue 天学” (i.e., Christian doctrine) and “Confucianism” have the same nature or because they admire the pragmatism of Western knowledge and ethical qualities of the Jesuits, so had shown tolerant, friendly attitude towards Christianity, frequently exchanging, establishing relationships with missionaries, and some even believe in Christianity. Meanwhile, at the end of the Ming Dynasty, the Chinese intelligentsia and officials class also appeared as part of mandarins saying that “Tianxue” had many contradictions with “Confucianism” and threatened the leading position of Confucianism. They argued that the presence of missionaries in China was a potential risk to national security. This, plus the conservative and extreme view on the superiority of Chinese culture, ignoring or deliberately refusing to acknowledge the erudition of the Jesuits, had made several intelligentsia and officials have an antagonistic attitude towards Christianity and the missionaries. All of these causes led to the consequences that a part of the intelligentsia and official class publicly expressed opposition to Christianity at the end of the Ming dynasty. Although at that time they still did not account for the overwhelming number, the anti-Christianity intelligentsia and officials forces at the end of the Ming dynasty also created many negative influences on the missionaries of Jesuits, among which the Nanjing Christianity case 南京教案 in 1616 [He Xiaorong, 2013, 303–311; Pan Qun, Zhou Zhibin, 2012, 216–225] was the event that marked the first time that Chinese Christianity had encountered persecution.

By the time of the Qing dynasty, except for the period of the Shunzhi 順治 Emperor, from Emperor Kangxi 康熙 onwards, the trend of anti-Christianity in the class of intelligentsia and officials became more and more apparent. Under the reign of the Kangxi Emperor, the introduction and robust development of Christianity in China, along with the growing influence of some Western missionaries on the Qing court, especially Johann Adam Schall von Bell (Chinese named Tang Ruowang 湯若望), encountered fierce opposition from the intelligentsia and officials class. And with “the calendar case” (1665) [Pingyi Chu, 1997, 7–34; Huang Yi-long, 1991, 1–20; Wang Yamin, 2008, 22], the forces of the anti-Christianity mandarin in the royal court headed by Yang Guangxian 楊光先 played an essential role in “firing the first cannon” on Christianity and the missionaries. This case about the form was a debate on the calendar field between Western missionaries and a group of Qing dynasty intelligentsia and officials. Still, in essence, it reflected the resistance of the intelligentsia and officials to Christianity, the knowledge of Western missionaries, and their influence on the Qing emperor.

After this event, in the 8th year of the Kangxi 康熙 Emperor (1669), a national ordination that banned Christianity was announced [Ma Qi et al., 1985, 417], marking the victory of the anti-Christianity forces in the Qing royal court. However, from 1669 to 1692, with the perseverance and effort of the Jesuits, primarily through the relationship with mandarin Su Etu 索額圖 – who regularly dealt with Jesuits and had shown some sympathetic to Christianity, the missionaries gradually persuaded the Kangxi 康熙 Emperor to promulgate the decree allowing Christianity to spread freely in China (1692) [Han Qi, Wu Min, 2006, 185]. Thus, the birth of two anti-religion ordinances and the freedom of religious propagation in the same period essentially reflected the pulling struggle between the anti-Christianity intelligentsia and officials with the missionaries and the pro-Christianity intelligentsia and officials. This phenomenon only happened under the Kangxi 康熙 Emperor period.

In the successive emperors, although the struggle between the two pro-Christianity and anti-Christianity factions in Chinese intelligentsia and officials class continued, the advantage became closer and closer to the anti-Christianity forces that the emperor was the representative. In particular, from the Kangxi 康熙 reign onwards, the attack on Christianity and the missionaries not only took place at the central court and also flared up in many parts of the country, which showed anti-Christianity forces increasingly more vital, not only present in the central royal court and also in the localities. At the time, stemming from the perception of Christianity's harm to national security and some other causes, the officials of the Han and Manchu people at the central and local continuously submitted reports on the Christian situation. They proposed several measures to solve this problem [Li Tiangang, 1998, 73–74; Jiang Lianghai, 1980, 374, 414–415; Zhongguo di yi lishi dangan guan, 2003a, 120, 162; Zhongguo di yi lishi dangan guan, 1999, 133–137].

Besides, the success of the anti-Christianity movement of the mandarins of the Qing dynasty was also reflected by the arisen of a series of Christianity cases. Especially in the 60 years of Qianlong's reign (1736–1796), there were 11 minor Christian cases nationwide and two major cases (1746, 1784) [Ma Zhao, 1998, 55–56; Liu Fang, 2006, 16–64] in which local mandarins, through their report, had greatly influenced the Qianlong 乾隆 Emperor's plan to deal with Christian problems. They also became a powerful force in implementing imperial policies for this religion. Also, if it was viewed overall, it could be seen that the influence of the anti-Christianity mandarins in the royal court and localities at a certain level also changed the policies of the Qing dynasty toward Christianity through the reigning periods. From the policy of “limiting the growth of Christianity” in the last years of the Kangxi 康熙 dynasty to the policy of “banning Christianity but not strictly” during the Yongzheng 雍正 period, followed by a policy of “sometimes strictly forbidden, sometimes tolerant” in the Qianlong 乾隆 period and the peak was the policy of “extermination of Christianity” in Jiaqing 嘉慶 period [Zhang Yingshun, 2016, 131–132], the above evolutions in the Christian policy of the Qing Dynasty not only stem from the awareness of the Qing emperor but also reflect the power and influence of the anti-Christianity intelligentsia and officials class in China at the time.

The civilians – The largest Christian force in China and Vietnam

In their missionary strategy, the Western missionaries in Vietnam and China always paid particular attention to the Emperors, the royalty and nobility, and the intelligentsia and official class to attract these people to believe in Christianity. According to documents of missionaries in the 17th and 18th centuries, several people in the royal family of the monarchical dynasties, along with a section of the mandarins and their family members in China and Vietnam, converted to Christianity. However, at that time, the presence of Christianity in China and Vietnam led to the conflict between kingship and theocracy. Besides, the Christian doctrine also had many differences between the two countries' dominant ideological systems and traditional cultures. Therefore, to protect the rights of the dynasty and themselves, the majority of the ruling and upper classes in Chinese and Vietnamese society refused to accept the Gospel.

Despite this, the missionaries in China and Vietnam succeeded in conquering the spiritual life of the civilian class. Most Christians in Cochinchina and Tonkin (Vietnam) were poor farmers and craftsmen. They earned their living through daily hard work. They have been heavily exploited by high taxation and hard physical labor [Montézon et al.,

1858, 266–267]. In a report on missionary work in Ke Ngoi village (Tonkin) during the year 1765–1766, Bricart missionary said that two-thirds of this village’s population was non-Christian. The Christians were often the poorest and most miserable people [Montézon et al., 1858, 266–267]. In China, the letters and records of missionaries also indicated that the believers of Christianity were mainly civilians. Their occupation was relatively diverse. They possibly were the farmers, hirelings, caregivers of the children, tailors, small traders, musicians, boat builders, fishermen, painters, artisans, and soldiers [Pfister, 1934, 587; Zhang Ze, 1992, 54; Du Hede, 2001, 46].

Therefore, why did the civilians believe in Christianity in Vietnam and China? The historical data of the Qing dynasty in China, the monarchical dynasties in Vietnam, and the Western missionaries’ records did not mention this issue. However, through indirect exploitation from different documents, researchers can know that the belief in the Christianity of the civilians in two countries, China and Vietnam, was influenced by the fluctuations in both countries’ political and economic situations. The poverty caused by war, natural disasters, and epidemics made the lives of poor people more difficult. In that situation, missionaries could easily conquer their faith through material support or advice on finding happiness in heaven.

Meanwhile, in the 17th and 18th centuries, Vietnamese society was troubled, uncertain, poor, and backward. Besides, wars, natural disasters, epidemics, and heavy taxes made human life miserable. For the poor people dominated by the ruling class, Christianity would be an effective solution to free them [Truong Ba Can, 2008, 554]. In China, at the end of the Ming dynasty, after the fierce persecution in the Nanjing Christian case 南京教案, the missionary in China still achieved positive results, attracting many civilians to convert to Christianity [Pfister, 1932, 90, 128–129, 138–139]. Many civilians wanted to find spiritual support because of the hard life at that time. The tax officials in locals were brutal, like the “tigers” or “wolves” [Zhou Pingping, 2004, 101]. The inflationary currency increased grain prices significantly, which led to severe consequences for residents in cities and towns. From 1626 to 1640, natural disasters devastated China and caused people to scatter everywhere. Crop failure, locust infestation, and smallpox made the lives of Chinese civilians tragic. They felt the end of the world approaching. Many people went into the city to make a living, and some had to take begging or robbery as a livelihood. Therefore, civilian discontent increased incessantly [Zhou Pingping, 2004, 101]. It was why they placed many expectations on Christianity which was a new factor and had many differences from traditional morality. Moreover, it was considered spiritual support and an effective solution to free them from cruel lives.

Besides, the Christian beliefs of the people in the two countries, China-Vietnam, also came from the characteristic of “family evangelism” [Zhang Yingshun, 2016, 57], i.e., members of the same family kept their belief in Christianity over generations. Based on the historical data on the operation of Western Christianity in China during the Qing dynasty, researchers may know that many Chinese families followed Christianity, mainly because their ancestors were Christians [Zhongguo di yi lishi dang’an guan, 2003c, 270, 295, 549, 877, 1039, 1063–1064, 1079, 1100, 1127, 1147, 1177–1179, 1202, 1232–1236]. In Vietnam, in historical documents, although there were not many specific records of Vietnamese families believing in Christianity, however, in fact, this phenomenon has been preserved in the Christian community up to now. It had become a collective tradition of Vietnamese Christians. Even non-Christians who want to get married to Christians must study the doctrines and follow Christianity. Moreover, in some documents of Western missionaries, there was a mention of the “hộ đạo (parish)” of Vietnamese people. The term “hộ đạo (parish)” appeared in the 17th century when Jesuit missionaries came to Vietnam to preach the Gospel. They went into the villages of Vietnamese people to evangelize and establish pastoral communities, attracting more and more followers and laying the foundation for the birth of the parish. Therefore, the “hộ đạo (parish)” was founded based on traditional Vietnamese villages [Nguyen Hong Duong, 2000, 32], bringing together Christian families living close to each other, having the same bloodline or the same place of practice Christian rituals. Thus, the existence of the “hộ đạo (parish)” organization was proof to confirm the tradition of Christian beliefs of members of the families living in Vietnamese villages.

Conclusion

From the 17th to the 18th centuries, the attitudes of the classes in Chinese and Vietnamese society towards Christianity were manifested in different directions. Even within each social class, there was a conflict of behavior toward this religion. The ruling force, the emperor, was the supreme representative, aware of the conflict between Christians with traditional culture and Confucianism that governed contemporary society's ideological life. In addition, with the skepticism and worry about the intimidation of religious power, they refused to accept Christianity and implemented more and more fiercely the policy of anti-Christianity. Meanwhile, the attitude toward Christianity of the Vietnamese and Chinese intelligentsia and officials had a deep differentiation. It led to the formation and struggle between "anti-Christianity" and "pro-Christianity" factions. In this struggle, the "anti-Christianity" forces became more and more dominant. It combined closely with the increasingly fierce Christian ban policy of the Qing dynasty in China and monarchial dynasties in Vietnam to become the mainstream in the attitude of conduct toward contemporary Christianity.

However, in contrast to the anti-Christianity process, from the 17th century to the 18th century, the royalty and nobles of the Qing in China and monarchial dynasties in Vietnam, there were still some people who converted to Christianity. In particular, through many ups and downs in the development process, the most significant Christian believers force in Vietnam and China remained civilians, especially the poor. Each country's economic, political, and cultural upheaval was the main reason which promoted this social force to convert to Christianity. Especially when the policy of banning Christianity was strictly enforced by the Qing in China and monarchial dynasties in Vietnam, the missionaries found it difficult to entice the ruling class and the mandarins to believe in Christianity. Therefore, they had to change the missionary object from "Christianizing" all social classes to conquering the spiritual life of civilians. Thus, Christianity came to the civilians in Vietnam and China as a process of resonance from both sides.

Thus, from the 17th century to the 18th century, the attitudes of the classes in Vietnam and China societies towards Christianity were relatively complicated. The attitude towards Christianity of each social class is influenced by political, economic, cultural, and social fluctuations in each country. It also depended on each class's political status, economic realities, and educational level. Attitudes towards Christianity of the upper classes, especially of the ruling and intellectual forces in contemporary Chinese and Vietnamese society, do not merely reflect conflicts in the religious sphere; it is also the reaction of the Eastern culture that this force represents with the Western culture that Christianity is typical. And this reaction became one of the critical factors leading to the development of the ups and downs of Christianity in the two countries of Vietnam and China in the period of the 17th – 18th centuries.

Библиографический список

1. Baldinotti, G. La Relation sur le Tonkin du P. Baldinotti / G. Baldinotti // Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. – 1903. – Vol. 3. – P. 71–78.
2. Bartoli, D. Dell' historia della Compagnia di Giesu, la Cina, Terza parte / D. Bartoli. – Rome: Nella Stamperia del Varefe, 1663. – 1152 p.
3. Bonifacy, A. Les débuts du christianisme en Annam des origines au commencement du XVIIIème siècle / A. Bonifacy. – Hanoi: Imprimerie Tonkinoise, 1929. – 96 p.
4. Borri, C. Relation de la nouvelle mission des pères de la compagnie de Jésus au royaume de la Cochinchine / C. Borri // Bulletin des Amis du Vieux Hué. – 1931. – Vol. 3–4. – P. 279–405.
5. Chappoulie, H. Aux origines d'une église. Rome et les missions d' Indochine au XVIIe siècle / H. Chappoulie. – Paris: Bloud et Gay, 1943. – Vol. 1. – 452 p.
6. Chen, Yuan. Collection of Chen Yuan's academic papers / Chen Yuan. – Beijing: Zhonghua shuju Publ., 1980. – Vol. 1. – 561 p. (陳垣. 陳垣學術論文集, 第01集. 北京: 中華書局, 1980, 561 p.).
7. Cui, Weixiao. The Spanish Franciscan Mission in the Late Ming and Early Qing Periods of China (1579–1732) / Cui Weixiao. – Beijing: Zhonghua shuju Publ., 2006. – 530 p. (崔維孝. 明清之際西班牙方濟會在華傳教研究 (1579–1732). 北京: 中華書局, 2006, 530 p.).

8. Du, Hede. Jesuit missionaries letter collection in China: China memoirs / Du Hede. – Chinese translated by Zhu Jing. Zhengzhou: Daxiang chubanshe, 2001. – Vol. 3. – 342 p. (杜赫德. 耶穌會士中國書簡集: 中國回憶錄, 第03卷. 朱靜譯. 鄭州: 大象出版社, 2001, 342 p.).
9. Du, Hede. Jesuit missionaries letter collection in China: China memoirs / Du Hede. Chinese translated by Lu Yimin, Chen Jian, Zheng Dedi. – Zhengzhou: Daxiang chubanshe, 2005. – Vol. 5. – 265 p. (杜赫德. 耶穌會士中國書簡集: 中國回憶錄, 第05卷. 呂一民, 沈堅, 鄭德弟譯. 鄭州: 大象出版社, 2005, 265 p.).
10. Feng, Zuozhe. Su Nu's whole family was adherent to Catholicism / Feng Zuozhe // Zijincheng. – 1990. – No. 1. – P. 8–9 (馮佐哲. 清宗室蘇努舉家信奉天主教. 紫禁城, 1990, 第01期, pp. 8–9).
11. Han, Qi. Xi chao chongzheng ji Xi chao ding'an (wai san zhong) / Han Qi, Wu Min. – Beijing: Zhonghua shuju Publ. – 2006. – 437 p. (韓琦, 吳旻校注. 熙朝崇正集熙朝定案(外三種). 北京: 中華書局, 2006, 437 p.).
12. He, Xiaorong. The religious situation during the Ming Dynasty. Nanjing: Nanjing chubanshe / He Xiaorong. – 2013. – 376 p. (何孝榮. 明朝宗教. 南京: 南京出版社, 2013, 376 p.).
13. Huang, Yi-long. Court Divination and Christianity in the K'ang-Hsi Era / Huang Yi-long // Chinese Science. – 1991. – Vol. 10. – P. 1–20.
14. Jiang, Lianghai. Records from within the Eastern Gate of the palace compound / Jiang Lianghai. – Beijing: Zhonghua shuju Publ, 1980. – 557 p. (蔣良駭. 東華錄. 北京: 中華書局點校本, 1980, 557 p.).
15. Launay, A. Histoire de la mission du Tonkin: Documents historiques / A. Launay. – Paris: Librairie Orientale et Américaine Maisonneuve Frères, Éditeurs, 1927. – Vol. 1. – 600 p.
16. Launay A. Histoire Générale de La Société Des Missions Étrangères / A. Launay. – Paris: Tequi, Libraire – Éditeur, 1894. – Vol. 1. – 595 p.
17. Li, Tiangang. Chinese Rites controversy: History, Documents, and Significance / Li Tiangang. – Shanghai: Shanghai Guji chubanshe, 1998, – 403 p. (李天綱. 中國禮儀之爭——歷史, 文獻和意義. 上海: 上海古籍出版社, 1998, 403 p.).
18. Liu, Fang. The Catholics during the Prohibition Against the Catholicism in the Reigns of Qianlong. Master's Thesis / Liu Fang. – Guangdong: Jinan University, 2006. – 83 p. (劉芳. 乾隆禁教時期的天主教活動. 廣東: 暨南大學碩士學位論文, 2006, 83 p.).
19. Luis, G. Histoire de ce qui s'est passé en Éthiopie, Malabar, Brasil, et les Indes Orientales / G. Luis. – Paris: Chez Sebastien Cramoisy, 1628. – 451 p.
20. Ma, Qi et al. Qing shilu. Shengzu Ren Huangdi shilu / Ma Qi et al. – Beijing: Zhonghua shuju Publ, 1985. – Vol.4. – 1256 p. (馬齊等奉敕修. 清實錄. 聖祖仁皇帝實錄. 北京: 中華書局, 1985, 1256 p.).
21. Ma, Zhao. High Level and Local Officials and the Ban on Christian Activities during the Qianlong Reign / Ma Zhao // Qing shi yan jiu. – 1998. – No. 4. – P. 55–63 (馬釗. 乾隆朝地方高級官員與查禁天主教活動. 清史研究, 1998, 第04期, pp. 55–63).
22. Maybon, C.B. Histoire moderne du pays d'Annam (1592–1820) / C.B. Maybon. – Paris: Plon-Nourrit et Cie Éditeurs, 1919. – 418 p.
23. Montézon F. Mission de La Cochinchine et Du Tonkin Avec Gravure et Carte Géographique / F. Montézon, E. Estève, A. Rhodes, J. Tissanier, M. Saccano. – Paris: Charles Douniol Éditeur, 1858. – 412 p.
24. Nguyen Hong Duong. Study the parish and archdiocese organization of the Catholic in North Vietnam from the 17th to the early 20th centuries / Nguyen Hong Duong // Study of Religion. – 2000. – No. 4. – P. 30–36 (Nguyễn Hồng Dương. Tìm hiểu tổ chức xứ, họ đạo của Công giáo ở miền Bắc từ thế kỉ XVII đến đầu thế kỉ XX. Nghiên cứu Tôn giáo, 2000, số. 4, pp. 3036).
25. Ordonez de Ceballos P. *Viaje del Mundo. Hecho y compuesto por el licenciado Pedro Ordóñez de Ceballos, natural de la insigne ciudad de Jaén* / P. Ordonez de Ceballos. – Madrid: Por Jvan Garcia Infanzon, 1691. – 432 p.
26. Pan, Qun. General history of Jiangsu, vol. Ming and Qing Dynasties / Pan Qun, Zhou Zhibin. – Nanjing: Fenghuang chubanshe, 2012. – 6566 p. (潘群, 周志斌. 江蘇通史, 明清卷. 南京: 鳳凰出版社, 2012, 6566 p.).
27. Pfister, L. Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine / L. Pfister. – Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique, 1932. – Vol. 1. – 561 p.
28. Pfister, L. Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine / L. Pfister. – Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique, 1934. – Vol. 2. – 430 p. (562–991).
29. Pingyi Chu. Scientific Dispute in the Imperial Court: The 1664 Calendar Case / Pingyi Chu // Chinese Science. – 1997. – No. 14. – P. 7–34.
30. Rhodes, A. Divers Voyages et Missions / A. Rhodes. – Paris: Sebastien Cramoisy, Imprimeur ordinaire du Roy & de la Reyne, 1653. – 358 p.
31. Rhodes, A. Histoire du Royaume de Tunquin / A. Rhodes. – Lyon: Chez Iean Baptiste Devenet, 1651. – 326 p.

32. Romanet du Caillaud, F. Essai sur les origines du Christianisme au Tonkin et dans les autres pays annamites / F. Romanet du Caillaud. – Paris: Augustin Challamel Éditeur, 1915. – 210 p.
33. Shi, Jinghuan. The missionary academic of Jesuits in China during the Ming and Qing dynasties / Shi Jinghuan // Neimenggu Shida xuebao (Zhhexue shehui kexue ban). – 1983. – No. 3. – P. 73–78 (史靜寰. 談明清之際入華耶穌會士的學術傳教. 內蒙古師大學報 (哲學社會科學版), 1983, 第03期, pp. 73–78).
34. Tang, Kaijian. The spread and development of Catholicism in China during the period of Shunzhi / Tang Kaijian // Qingshi luncong. – 2001. – No. 16. – P. 123–141 (湯開建. 順治時期天主教在中國的傳播與發展. 清史論叢, 2001, 十六號, pp. 123–141).
35. Truong Anh Thuan. A comparison of the missionary method and cultural integration of Jesuits: A study in China and Vietnam during the 16th and 17th centuries / Truong Anh Thuan, Nguyen Van Sang // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. – 2020. – Vol. 36. – Is. 2. – P. 407–421.
36. Truong, Ba Can. History of Catholic development in Vietnam / Truong Ba Can. – Hanoi: Religious Publishing House, 2008a. – Vol. 1. – 601 p. (Trương Bá Cẩn. Lịch sử phát triển Công giáo Việt Nam, tập 1. Hà Nội: Nhà xuất bản Tôn giáo, 2008, 601 p.).
37. Vo, Phuong Lan. The Nguyen Lords and the disseminate of Catholic in Cochinchina / Vo Phuong Lan // Study of Religion. – 2008. – No. 10. – P. 18–31 (Võ Phương Lan. Các Chúa Nguyễn và sự truyền bá Công giáo tại Đàng Trong. Nghiên cứu Tôn giáo, 2008, số 10, pp. 18–31).
38. Vu, Khanh Tuong. Les missions jésuites avant les Missions étrangères au Việt Nam, 1615–1665 / Vu Khanh Tuong. – Paris: Institut Catholique de Paris, 1956. – 940 p.
39. Wang, Yamin. The Impact of “Kangxi Calendar Lawsuit” on Scholars in the Early Qing Dynasty / Wang Yamin // Heilongjiang shizhi. – 2008. – No. 23. – P. 22–23+30 (王亞敏. “康熙曆獄”對清初士人的影響. 黑龍江史志, 2008, 第23期, pp. 22–23+30).
40. Yan, Kejia. A brief history of Catholicism in China / Yan Kejia. – Beijing: Zongjiao Wenhua chubanshe, 2001. – 272 p. (晏可佳. 中國天主教簡史. 北京: 宗教文化出版社, 2001, 272 p.).
41. Zhang, Yingshun. From the 17th century to the 19th century, Vietnam Ruan Dynasty Catholic policy research – Concurrently discussed the China Qing Dynasty Catholic policy of the similarities and differences. Ph.D. Thesis / Zhang Yingshun. – Wuhan: Central China Normal University, 2016. – 195 p. (張英順. 十七世紀至十九世紀越南阮氏王朝天主教政策研究—兼論與中國清朝天主教政策之異同. 武漢: 華中師範大學博士學位論文, 2016, 195 p.).
42. Zhang, Ze. Catholicism in the Period of Prohibition in the Qing Dynasty / Zhang Ze. – Taipei: Guangqi chubanshe, 1992. – 229 p. (張澤. 清代禁教期的天主教. 臺北: 光啟出版社, 1992, 229 p.).
43. Zhongguo di yi lishi dangan guan [The First Historical Archives of China] // Historical Archives of Western Catholic Activities in China in the Early and Middle Qing Dynasty. – Beijing: Zhonghua shuju Publ., 2003a. – Vol. 1. – 500 p. (中國第一歷史檔案館編. 清中前期西洋天主教在華活動檔案史料, 第01冊. 北京中華書局, 2003a, 500 p.).
44. Zhongguo di yi lishi dangan guan [The First Historical Archives of China] // Historical Archives of Western Catholic Activities in China in the Early and Middle Qing Dynasty. – Beijing: Zhonghua shuju Publ., 2003b. – Vol. 2. – 932 p. (中國第一歷史檔案館編. 清中前期西洋天主教在華活動檔案史料, 第02冊. 北京: 中華書局, 2003b, 932 p.).
45. Zhongguo di yi lishi dangan guan [The First Historical Archives of China] // Historical Archives of Western Catholic Activities in China in the Early and Middle Qing Dynasty. – Beijing: Zhonghua shuju Publ., 2003c. – Vol. 3. – 1369 p. (中國第一歷史檔案館編. 清中前期西洋天主教在華活動檔案史料, 第03冊. 北京: 中華書局, 2003c, 1369 p.).
46. Zhongguo di yi lishi dangan guan [The First Historical Archives of China] // Compilation of archives of the Macao Issue during the Ming and Qing Dynasties. – Beijing: Renmin chubanshe, 1999. – Vol. 1. – 839 p. (中國第一歷史檔案館等編. 明清時期澳門問題檔案文獻彙編, 第01冊. 北京: 人民出版社, 1999, 839 p.).
47. Zhou, Pingping. Reasons and Causes for the Ordinary People Believing in Catholicity During the Period of Ming and Qing Dynasties / Zhou Pingping // Nanjing Xiaozhuang Xueyuan xuebao. – 2004. – No.1. – P. 100–104 (周萍萍. 明清間平民信奉天主教原因之探析. 南京曉莊學院學報, 2004, 第01期, pp. 100–104).

Текст поступил в редакцию 16.12.2022.

Принят к печати 20.02.2023.

Опубликован 29.06.2023.

References

1. Baldinotti G. *Bulletin of the French School of the Far East* [Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient]. 1903, vol. 3, pp. 71–78 (in French).
2. Bartoli D. *The history of the Company of Giesv, China* [Dell' historia della Compagnia di Giesv, la Cina]. Terza parte. Rome: Nella Stamperia del Varefe, 1663, 1152 p. (In Italian).
3. Bonifacy A. *The beginnings of Christianity in Annam from the origins to the beginning of the eighteenth century* [Les débuts du christianisme en Annam des origines au commencement du XVIIIème siècle]. Hanoi: Imprimerie Tonkinoise, 1929, 96 p. (In French).
4. Borri C. *Bulletin of the Friends of Old Hue* [Bulletin des Amis du Vieux Hué]. 1931, vol. 3–4, pp. 279–405 (in French).
5. Chappoulie H. *On the origins of the church. Rome and the missions d' Indochina in the seventeenth century* [Aux origines d'une église. Rome et les missions d' Indochine au XVIIe siècle]. Vol. I. Paris: Bloud et Gay, 1943, 452 p. (In French).
6. Chen Yuan. *Collection of Chen Yuan's academic papers*. Vol. 1. Beijing: Zhonghua shuju Publ., 1980, 561 p. (In Chinese).
7. Cui Weixiao. *The Spanish Franciscan Mission in the Late Ming and Early Qing Periods of China (1579–1732)*. Beijing: Zhonghua shuju Publ., 2006, 530 p. (In Chinese).
8. Du Hede. *Jesuit missionaries letter collection in China: China memoirs*. Vol. 3. Chinese translated by Zhu Jing. Zhengzhou: Daxiang chubanshe, 2001, 342 p. (In Chinese).
9. Du Hede. *Jesuit missionaries letter collection in China: China memoirs*. Vol. 5. Chinese translated by Lu Yimin, Chen Jian, Zheng Dedi. Zhengzhou: Daxiang chubanshe, 2005, 265 p. (In Chinese).
10. Feng Zuozhe. Su Nu's whole family was adherent to Catholicism. *Zijin Cheng*, 1990, no. 1, pp. 8–9 (in Chinese).
11. Han Qi, Wu Min. *Xi chao chongzheng ji Xi chao dingan (wai san zhong)*. Beijing: Zhonghua shuju Publ, 2006, 437 p. (In Chinese).
12. He Xiaorong. *The religious situation during the Ming Dynasty*. Nanjing: Nanjing chubanshe, 2013, 376 p. (In Chinese).
13. Huang Yi-long. Court Divination and Christianity in the K'ang-Hsi Era. *Chinese Science*. 1991, vol. 10, pp. 1–20.
14. Jiang Lianghai. *Records from within the Eastern Gate of the palace compound*. Beijing: Zhonghua shuju Publ, 1980, 557 p. (In Chinese).
15. Launay A. *History of the Tonkin Mission: Historical documents* [Histoire de la mission du Tonkin: Documents historiques]. Vol. I. Paris: Librairie Orientale et Américaine Maisonneuve Frères, Éditeurs, 1927, 600 p. (In French).
16. Launay A. *General History of The Society Of Foreign Missions* [Histoire Générale de La Société Des Missions Étrangères]. Vol. 1. Paris: Tequi, Libraire – Editeur, 1894, 595 p. (In French).
17. Li Tiangang. *Chinese Rites controversy: History, Documents, and Significance*. Shanghai: Shanghai Guji chubanshe, 1998, 403 p. (In Chinese).
18. Liu Fang. *The Catholics during the Prohibition Against the Catholicism in the Reigns of Qianlong*. Master's Thesis. Guangdong: Jinan University, 2006, 83 p. (In Chinese).
19. Luis G. *History of what happened in Ethiopia, Malabar, Brasil, and the East Indies*. [Histoire de ce qui s'est passé en Éthiopie, Malabar, Brasil, et les Indes Orientales]. Paris: Chez Sebastien Cramoisy, 1628, 451 p. (In French).
20. Ma Qi et al. *Qing shilu. Shengzu Ren Huangdi shilu*, vol. 4. Beijing: Zhonghua shuju Publ, 1985, 1256 p. (In Chinese).
21. Ma Zhao. High Level and Local Officials and the Ban on Christian Activities during the Qianlong Reign. *Qing shi yan jiu*, 1998, no. 4, pp. 55–63 (in Chinese).
22. Maybon C.B. *Modern history of the country of Annam (1592–1820)* [Histoire moderne du pays d'Annam (1592–1820)]. Paris: Plon-Nourrit et Cie Éditeurs, 1919, 418 p. (In French).
23. Montézon F., Estève E., Rhodes A., Tissanier J., Saccano M. *Mission of Cochinchina and Tonkin with Engraving and Geographical Map* [Mission de La Cochinchine et Du Tonkin Avec Gravure et Carte Géographique]. Paris: Charles Douniol Éditeur, 1858, 412 p. (In French).
24. Nguyen Hong Duong. Study the parish and archdiocese organization of the Catholic in North Vietnam from the 17th to the early 20th centuries. *Religious Studies*, 2000, no. 4, pp. 30–36 (In Vietnamese).
25. Ordóñez de Ceballos P. *A Journey Round the World. Made and composed by the licentiate Pedro Ordóñez de Ce-ballos, a native of the famous city of Jaén* [Viaje del Mundo. Hecho y compuesto por el licenciado Pedro Ordóñez de Ceballos, natural de la insigne ciudad de Jaén]. Madrid: Por Jvan Garcia Infanzon, 1691, 432 p. (In Spanish).
26. Pan Qun, Zhou Zhibin. *General history of Jiangsu*, vol. Ming and Qing Dynasties. Nanjing: Feng-huang chubanshe, 2012, 6566 p. (In Chinese).
27. Pfister L. *Biographical and bibliographical notes on the Jesuits of the ancient mission of China* [Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine]. Vol. 1. Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique, 1932, 561 p. (In French).
28. Pfister L. *Biographical and bibliographical notes on the Jesuits of the ancient mission of China* [Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine]. Vol. 2. Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique, 1934, 430 p. (In French).
29. Pingyi Chu. Scientific Dispute in the Imperial Court: The 1664 Calendar Case. *Chinese Science*. 1997, no. 14, pp. 7–34.

30. Rhodes A. *Various Trips and Missions* [Divers Voyages et Missions]. Paris: Sebastien Cramoisy, Imprimeur ordinaire du Roy & de la Reyne, 1653, 358 p. (In French).
31. Rhodes A. *History of the Kingdom of Tunquin* [Histoire du Royaume de Tunquin]. Lyon: Chez Iean Baptiste Devenet, 1651, 326 p. (In French).
32. Romanet du Caillaud F. *Essay on the origins of Christianity in Tonkin and in other countries annamites* [Essai sur les origines du Christianisme au Tonkin et dans les autres pays annamites]. Paris: Augustin Challamel Editeur, 1915, 210 p. (In French).
33. Shi Jinghuan. The missionary academic of Jesuits in China during the Ming and Qing dynasties. *Neimenggu Shida xuebao (Zhaxue shehui kexue ban)*. 1983, no. 3, pp. 73–78 (in Chinese).
34. Tang Kaijian. The spread and development of Catholicism in China during the period of Shunzhi. *Qingshi luncong*, 2001, no. 16, pp. 123–141 (in Chinese).
35. Truong Anh Thuan, Nguyen Van Sang. A comparison of the missionary method and cultural integration of Jesuits: A study in China and Vietnam during the 16th and 17th centuries. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*. 2020, vol. 36, iss. 2, pp. 407–421.
36. Truong Ba Can. *History of Catholic development in Vietnam*. Vol. 1. Hanoi: Religious Publishing House, 2008a, 601 p. (In Vietnamese).
37. Vo Phuong Lan. The disseminate of Catholic in Cochinchina. *Religious Studies*, 2008, no. 10, pp. 18–31 (in Vietnamese).
38. Vu Khanh Tuong. *Jesuit missions before foreign Missions in Vietnam, 1615–1665* [Les missions jésuites avant les Missions étrangères au Viêt Nam, 1615–1665]. Paris: Institut Catholique de Paris, 1956, 940 p. (In French).
39. Wang Yamin. The Impact of “Kangxi Calendar Lawsuit” on Scholars in the Early Qing Dynasty. *Heilongjiang shizhi*. 2008, no. 23, pp. 22–23+30 (in Chinese).
40. Yan Kejia. *A brief history of Catholicism in China*. Beijing: Zongjiao Wenhua chubanshe, 2001, 272 p. (In Chinese).
41. Zhang Yingshun. *From the 17th century to the 19th century, Vietnam Ruan Dynasty Catholic policy research – Concurrently discussed the China Qing Dynasty Catholic policy of the similarities and differences*. Ph.D. Dissertation. Wuhan: Central China Normal University, 2016, 195 p. (In Chinese).
42. Zhang Ze. *Catholicism in the Period of Prohibition in the Qing Dynasty*. Taipei: Guangqi chubanshe, 1992, 229 p. (In Chinese).
43. Zhongguo di yi lishi dang'an guan [The First Historical Archives of China]. *Historical Archives of Western Catholic Activities in China in the Early and Middle Qing Dynasty*. Vol. 1. Beijing: Zhonghua shuju Publ., 2003a, 500 p. (In Chinese).
44. Zhongguo di yi lishi dang'an guan [The First Historical Archives of China]. *Historical Archives of Western Catholic Activities in China in the Early and Middle Qing Dynasty*. Vol. 2. Beijing: Zhonghua shuju Publ., 2003b, 932 p. (In Chinese).
45. Zhongguo di yi lishi dang'an guan [The First Historical Archives of China]. *Historical Archives of Western Catholic Activities in China in the Early and Middle Qing Dynasty*. Vol. 3. Beijing: Zhonghua shuju Publ., 2003c, 1369 p. (In Chinese).
46. Zhongguo di yi lishi dang'an guan [The First Historical Archives of China]. *Compilation of archives of the Macao Issue during the Ming and Qing Dynasties*. Vol. 1. Beijing: Renmin chubanshe, 1999, 839 p. (In Chinese).
47. Zhou Pingping. Reasons and Causes for the Ordinary People Believing in Catholicity During the Period of Ming and Qing Dynasties. *Nanjing Xiaozhuang Xueyuan xuebao*. 2004, no. 1, pp. 100–104 (in Chinese).

Submitted for publication: December 16, 2022.

Accepted for publication: February 20, 2023.

Published: June 29, 2023.



Религиоведение. 2023. № 2. С. 134–146.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 2. P. 134–146.

DOI: 10.22250/20728662_2023_2_134

Болдырева Е.М.¹, Лётин В.А.²

¹ Юго-Западный университет КНР

² Ярославский государственный театральный институт им. Фирса Шишигина

¹ 400715, КНР, г. Чунцин, район Бэйбэй, ул. Тяньшэн, 2

² 150000, Россия, г. Ярославль, ул. Депутатская, 15/43

¹ e71mih@mail.ru; ² liotin@yandex.ru



Болдырева Е.М.



Лётин В.А.

Кухня в эзотерическом универсуме императорской резиденции XVIII века

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению структурно-семантических, символических и смыслогенерирующих функций кухонных ансамблей в эзотерическом универсуме императорской резиденции XVIII века. Авторы исходят из гипотезы, что феномен усадебной кухни следует не столько рассматривать в аспекте гастрономических предпочтений владельцев или в качестве одного из помещений общего дворцового ансамбля, сколько актуализировать его глубинные символические смыслы, раскрывая эзотерическую природу символики кухонных комплексов, поскольку исключительное художественное оформление этих сооружений в пространстве ансамблей загородных императорских резиденций и резиденций высшей аристократии представляет собой m'essage для посвящённых, что делает их важным элементом эзотерического универсума. Именно в контексте религиозной и масонской символики в статье проанализированы здания кухонь петербургских императорских резиденций (помещения кухни в петергофском Монплезире и кухонный корпус Елагиноостровского ансамбля) и Хлебного дома в подмосковном Царицыне. Кухня в диалектическом универсуме петровского Монплезира рассматривается в статье в аспекте концепции тройственной системы мироздания, характерной для масонских учений, когда в трёх главных помещениях дворца воплощается соответственно идея триединства мироздания, состоящего из царств духа (центральный зал), души (опочивальня) и тела (кухня). В статье рассматривается Хлебный дом в Царицыно как тайный

храм, анализируется масонская символика царицынского ансамбля, а также осмысливаются символические и композиционные функции кухонного флигеля в пространстве репрезентационно-эзотерического палимпсеста елагиноостровского ансамбля. Делается вывод о важной символической и композиционной роли кухни в символическом универсуме ряда императорских резиденций XVIII – начала XIX вв.: в контексте эзотерической символики, доступной лишь посвящённым, кухня как функциональный объект наделяется сакральными качествами и становится метафорой духовного преображения человека, его самосовершенствования и приближения к свету истины.

Ключевые слова: усадебная кухня, эзотерическая символика, религиозная культура, масонская символика, эзотерический палимпсест, тайный храм, духовное преображение, петергофский Монплеzir, Елагиноостровский дворец, Хлебный дом в Царицыно

Elena M. Boldyreva¹, Vyacheslav A. Letin²

¹ Southwest University, China; ² Yaroslavl State Theatre Institute n.a. Firs Shishigin

¹ 2 Tyanshen str., Beibei region, Chongqing, 400715, China; ² 15/43 Deputatskaya st., Yaroslavl, 150000, Russia

¹ e71mih@mail.ru; ² liotin@yandex.ru

Cuisine in the Esoteric Universe of the Imperial Residence of the 18th Century

Abstract. The article considers structural-semantic, symbolic and sense-generating functions of kitchen ensembles in the esoteric universe of the imperial residence of the 18th century. The authors proceed from the hypothesis that the phenomenon of manor cuisine should not so much be considered in the aspect of the gastronomic preferences of the owners or as one of the premises of the general palace ensemble, as to actualize its deep symbolic meanings, revealing the esoteric nature of the symbolism of kitchen complexes, since the exceptional decoration of these structures in the space of ensembles of suburban imperial residences and residences of the highest aristocracy is m'essage is for initiates, which makes them an important element of the esoteric universe. It is in the context of religious and Masonic symbolism that the article analyzes

the buildings of the kitchens of the St. Petersburg imperial residences (the kitchen premises in the Peterhof Monplaisir and the kitchen building of the Yelaginoostrovsky ensemble) and the Bread House in Tsaritsyn near Moscow. Cuisine in the dialectical universe of Petrovsky Monplaisir is considered in the article in the aspect of the concept of triple system of the universe, characteristic of Masonic teachings, when the idea of the trinity of the universe, consisting of the realms of the spirit (central hall), soul (bedchamber) and body (kitchen) is embodied respectively in the three main rooms of the palace. The article considers the Bread House in Tsaritsyno as a secret temple, analyzes the Masonic symbolism of the Tsaritsyno ensemble, and also comprehends the symbolic and compositional functions of the kitchen wing in the space of the representational-esoteric palimpsest of the Yelaginoostrovsky ensemble. The article concludes about the important symbolic and compositional role of the kitchen in the symbolic universe of a number of imperial residences of the 18th – early 19th centuries: in the context of esoteric symbolism, accessible only to initiates, the kitchen as a functional object is endowed with sacred qualities and becomes a metaphor for the spiritual transformation of a person, his self-improvement and approach to the light of truth.

Key words: manor cuisine, esoteric symbolism, religious culture, Masonic symbolism, esoteric palimpsest, secret temple, spiritual transfiguration, Peterhof Monplaisir, Elaginoostrovsky Palace, Bread House in Tsaritsyno

*Беру кусок жизни, грубой и бедной,
и творю из него сладостную легенду,
ибо я – поэт.
Ф. Сологуб*

Введение

Кухня – важный элемент усадебной жизни. В зависимости от масштабов усадьбы она может быть и небольшим помещением в доме и небольшим зданием с различными функциональными помещениями, и даже небольшим комплексом сооружений. В кухонную «инфраструктуру» входили тафельдекерская (хранение столовых принадлежностей), ледник/погреб (хранение охлаждённых продуктов), буфетная (раскладка пищи на порции перед подачей на стол), кофешентская (для заваривания кофе и чая) и прочие виды помещений.

При этом в усадебном универсуме кухня занимала особое место, обусловленное спецификой её функционирования. С одной стороны, кухня являлась важной частью хозяйственной зоны. Насыщенное запахами, шумом, грязью и суетой, пространство кухни всячески обособлялось от «чистых» зон репрезентативного и жилого назначений. С другой стороны, кухня должна была располагаться в непосредственной близости от них, чтобы обеспечивать быструю подачу кушаний на стол, чтобы те не успели остыть или застояться.

Поэтому кухонные помещения или сооружения зачастую «маскировались», оформляясь в единой стилистике с основными сооружениями ансамбля, только гораздо скромнее.

Степень изученности проблемы

Однако и в историческом, и в современном (в основном – музейном) бытовании усадьбы роль кухни в контексте художественного универсума усадьбы не вполне осмысленна. В научной литературе усадебные кухни рассматриваются, прежде всего, в свете гастрономических интересов их владельцев [Бородина, 2015], реже – в функционально-типологическом аспекте [Шапарина, 2016]. Чаще всего в научной литературе кухня упоминается либо в общем исследовательском контексте как одно из помещений репрезентативного пространства интерьера дворца (петергофский Монплеизир [Голдовский, 1986]), либо о кухне пишут как об отдельном сооружении, входящим в петербургский ансамбль дворцово-паркового комплекса, как, например, кухонный корпус на Елагинском острове в Санкт-Петербурге [Беренштам, 1911] – или же «египетская» кухня в голицынской усадьбе [Пушкарева, 2022], «готический» Хлебный дом в Царицыно [Минеева, 1988] и барочный кухонный корпус в шереметевском Кусково [Хворых, 2016] под Москвой. Подобный исследовательский вектор обусловлен исключительными объёмно-пространственными и стилевыми решениями как самих усадебных ансамблей, так и непосредственно зданий кухонь, входящих в их состав. Таким образом, при неспадающем научном интересе к феномену кухонных ансамблей в русской архитектуре на настоящий момент отсутствует концептуально-комплексное осмысление данного

феномена, учитывающее не только собственно эстетический аспект проблемы, но и сложный комплекс тайных символических смыслов, манифестируемых кухонными ансамблями известных дворцовых комплексов и ориентированных на воссоздание тайной эзотерической символики.

Новизна исследования и постановка гипотезы

Таким образом, наша работа призвана восполнить существующую на сегодняшний день исследовательскую лауну в осмыслении семантики и символического потенциала кухонных комплексов как одного из знаковых элементов дворцовых резиденций XVIII века. Новизна предпринятого нами исследования определяется выбором нового методологического ракурса интерпретации кухни в структуре общего дворцового ансамбля: резюмируя степень исследованности проблемы, отметим, что если художественная сторона этих памятников, явленная миру, достаточно подробно рассмотрена в значительном корпусе научных работ, то их более глубокая семантика и символический потенциал до сих пор ускользали от внимания исследователей. Важным обстоятельством в нераскрытости этих смыслов была эзотерическая природа их символики. Мы полагаем, что исключительное художественное оформление этих сооружений в пространстве ансамблей загородных императорских резиденций и резиденций высшей аристократии представляет собой один из *m'essage* для посвящённых, что делает их важным элементом эзотерического универсума. В этом ключе мы и проанализируем здания кухонь петербургских императорских резиденций: помещения кухни в петергофском Монплезире (И.-Ф. Браунштайн, 1714–1721); кухонного корпуса Елагиноостровского ансамбля (К. Росси, 1818–1822) – и Хлебного дома в подмосковном Царицыне (В.И. Баженов, 1784–1785).

Созданные в различные эпохи, выполненные в различных художественных стилях, естественно, для различных августейших владельцев, они выполняли двойную задачу: явную – репрезентативную и тайную – просветительскую. Идея духовного Просвещения, лежащая в основе тайных эзотерических обществ XVIII – начала XIX вв., содержит в своей основе идею пути [Холл, 2006]. Преодолевая различные искушения и трудности, душа адепта на пути к свету претерпевала различные трансформации и, наконец, достигала совершенства. В этом символическом универсуме заключены кульминация духовной работы, преодоление «грубости» и «бедности» бренной человеческой природы и раскрытие духовного потенциала ищущего Абсолюта.

Методы и методология

Для осмысления семантики феномена кухонных комплексов в контексте символического универсума усадебного пространства как внутренне целостного и одновременно многогранного феномена оптимально использование вариативного и динамичного исследовательского инструментария, комплексного сочетания разнообразных технологий, методов и стратегий исследования, актуализируемых самим материалом. Методы исследования представляют собой культурологический синтез вариантов анализа художественного произведения: историко-культурного, историко-функционального, историко-искусствоведческого сравнительно-исторического (компаративистского) и семиотического, позволяющего проявить план означаемого, предназначенный создателями этих объектов исключительно для посвящённых.

Обсуждение результатов исследования

1. Кухня в диалектическом универсуме петровского Монплезира

Любимый дворец Петра Великого является одним из сегментов «аполлонической сюиты», развернувшейся по воле императора в пространстве «Его двора» [Летин, 2006] (илл. 1). Дворец представляет собой символический «храм Аполлона». Декор его центрального помещения подчинён идее гармонии, который решается вполне традиционными для эпохи барокко аллегорическими катренами: стихий, сезонов, человеческих характеров. В самой высокой точке центрального зала – сам Аполлон.

Этот центральный объём фланкирован с севера и юга небольшими галереями, состоящими из трёх помещений. Уникальность Монплезира среди прочего заключается в том, что кухня включена в репрезентативное пространство. И, конечно же, это связано не только с желанием августейшей супруги потчевать мужа «домашней» едой.



Илл. 1. Дворец Монплеzier в Петергофе.
А. Шлютер, И.-Ф. Браунштейн,
Ж.-Б. Леблон, Николо Микетти, 1714–1723.



Илл. 2. Дворец Монплеzier. Кухня.

В Монплезиере кухня – центральное помещение восточной анфилады (илл. 2). Её фланкируют «Китайский кабинет» и буфетная. В соответствии с росписями-аллегориями времён года на плафонах этих помещений, её место находится между аллегориями «Зимы» и «Осени». Поэтому кухня с «согревающим» огнём вполне соответствует этой «холодной» стороне монплезиерного универсума.

Главная антитеза – спальня Государя и кухня его супруги.

Кухня здесь – это апофеоз идеи чувственности. Здесь «работают» все органы чувств. А символическое преобразование природы (приготовление продуктов) происходит в пределах физического мира.

Спальня Государя – пространство духовного преобразования. В религиозной культуре сон синонимичен смерти, поэтому пробуждение ото сна всегда есть своего рода воскресение. Восстание ото сна – это пробуждение не только физическое, но и духовное, поскольку связано с идеей обновления, очищения. А «окружение» опочивальни двумя кабинетами акцентирует внимание на рациональной природе этой части универсума.

Пространство Монплезира оказывается детерминировано и по гендерному признаку. Так интеллектуальное начало связывается с образом императора, а чувственное – с «деятельностью» супруги императора – Екатерины Алексеевны. Кстати сказать, «китайский» декор в городском Летнем дворце Петербурга также располагается в женской его части. Однако этот опыт включения кухни в репрезентативное пространство усадебного универсума оказывается уникальным.

Таким образом, две анфилады представляют собой две сферы человеческой жизни: чувственную и интеллектуальную. Их диалектичность преодолевается символикой гармонии центрального зала. В целом эзотерическом универсуме проявляется тройственная система мироздания, характерная для масонских учений (и их визуализаций) [Перфильева, 2000].

В трёх главных помещениях дворца воплощается, соответственно, идея триединства мироздания, состоящего из царств духа (центральный зал), души (опочивальня) и тела (кухня).

2. Хлебный дом как тайный храм

Кухонный корпус, или Хлебный дом, в Царицыне – самое крупное сохранившееся сооружение В.И. Баженова в Москве (1784–1785) (илл. 3). К тому же это одна из самых совершенных хозяйственных построек императорских дворцовых резиденций [Егорычев, 2008, 46]. На фоне россыпи богато декорированных белым камнем миниатюрных павильонов Хлебный дом кажется ещё более монументальным, а его декор – лаконичным.

В композиционном решении парадного двора этой резиденции (илл. 4) Кухонному корпусу отводится роль композиционной доминанты. Наряду со Средним дворцом (илл. 5) и III-им кавалерским корпусом (илл. 6) это одна из трёх вершин



Илл. 3. Кухонный корпус (Хлебный дом) в Царицыно В.И. Баженов, 1784-1785. Фото В.А. Лётина, 2014.



Илл. 4. Хлебный дом в панораме парадного двора. Фото В.А. Лётина, 2014.



Илл. 5. Декор Среднего дворца (Оперного дома). Царицыно. Фото В.А. Лётина, 2014.



Илл. 6. III Кавалерский корпус. Царицыно. Фото В.А. Лётина, 2014.

композиционного треугольника, объединяющего по замыслу архитектора все сооружения ансамбля. Связь этих трёх объектов друг с другом обусловлена схожими декоративными мотивами: парапетом в виде перевёрнутых сердец (кухонный корпус и кавалерский корпус) и формой окон (кухонный корпус и Средний дворец). Два здания отмечены символической связью с образом императрицы: с места кавалерского корпуса она наблюдала за фейерверком, над входом в Оперный дом – двуглавый орёл.

Его массивный архитектурный объём был призван замыкать перспективу парадного двора, которая открывалась при въезде в резиденцию из-под Фигурного моста. Здание-«куб» с закруглёнными углами и плоской крышей контрастировало с «живописными» фасадами трёх миниатюрных кавалерских флигелей слева и трёх корпусов дворцов справа.

Доминирующее положение Хлебного дома в ансамбле парадной части баженовского замысла подтверждается и усиливается его размещением на самой высокой точке рельефа местности усадьбы. На парадный двор дворцового ансамбля здание выходит углом. Такая постановка, конечно, дала возможность зрительно расширить его фасад, но эстетическая задача здесь не была для архитектора первостепенной. Важным условием было соотнесение направления углов здания со сторонами света. Это делает его смысловым центром всего архитектурного комплекса, с которым со-

относятся все расположенные перед ним постройки. Стоит обратить внимание и на то, что ни на одной из видимых сторон нет входа. Проезд во внутренний двор находится со стороны парка. Функционально это обусловлено невозможностью появления признаков хозяйственной жизни на парадном дворе.

Фасады Баженов украшает эмблемой в виде каравая и солонки. Над ними – вензель из букв «Х» и «С» («хлеб» и «соль») (илл. 7).

Масонская символика же царицынского ансамбля – вопрос дискуссионный. В популярной литературе и многочисленных Интернет-источниках варьируются «масонские легенды». Однако их «версии» оказываются по меньшей мере неубедительными.

В официальной версии музейной политики и части исследовательских работ масонская символика оценивается как «искусствоведческие» инсинуации – и не позиционируется как объект для исследования [Наумкин, 2004].

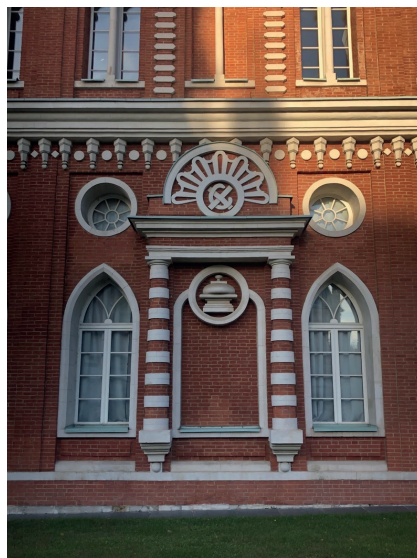
На официальном же сайте музея помещён компромиссный вариант, возводящий к масонской символике набор геометрических форм, положенных в основу корпусов, но несколько их не объясняющий. При этом утверждается, что «в XVIII в. символика “вольных каменщиков” воспринималась отсылкой к готической традиции как таковой, к архитектурному наследию русского средневековья» [Андреева, 2005].

Однако в центре внимания исследователей оказывается комплекс дворцовых сооружений, в котором видится парафраз дома Екатерины II на Пречистенке [Рахматуллин, 2009]. При этом отмечается только лишь важное композиционное значение кухонного корпуса. Между тем, семантика самого композиционного треугольника, в который входит Кухонный корпус, с точки зрения его особой символики никак не рассматривалась. Между тем его символическое значение, на наш взгляд, лежит на поверхности и обусловлено функциональным назначением сооружений. Прежде всего, это символика числа «три». В современном масонстве божество символизируется равносторонним треугольником, три стороны которого представляют первичные проявления Вечного.

Из богатого диапазона его значений наиболее актуальным является представление о троичности мироздания, каждая часть которого озарена светом собственного солнца. Эти сферы мироздания напрямую связаны с тремя важными в эзотерической практике познавательными способностями, которые реализуются органами восприятия.

В царицынском универсуме представленное таким образом «Материальное солнце» озаряет физический мир. Это орудие Бога Духа Святого оживляющего и развивающего мир Натуры. Его символ – III Кавалерский корпус. Сам корпус стоит на видной точке, откуда раскрывается панорама на пруд и окрестности. Тем более, что именно отсюда сама императрица любовалась устроенным в честь её приезда фейерверком. В панораме раскрывались различные стихии Натуры: воздух, вода, земля, а с учётом знаменитого фейерверка – ещё и огонь. В архитектурной форме «зрительская» семантика проакцентирована башней-бельведером. А в планировке здания в двух симметричных овальных залах, оформленных снаружи закруглёнными углами, можно увидеть сходство с глазами яблоками.

«Духовное солнце», соответственно, озаряет мир духа. Это манифестация силы Бога, которая проявляется через пробуждение в душе человека стремления к высокому идеалу. Духовный мир человека раскрывается и развивается под воздействием сферы прекрасного, художественного творчества. Знаком же совершенного



Илл. 7. Декор Хлебного дома в Царицыно. Фото Д.Р. Гильманишина. Октябрь 2022.

искусства как способа познания высшего мира в культуре XVIII века была музыка. Таким образом, символом духовной стороны мира здесь является Средний дворец (Оперный дом), предназначенный для театральных представлений, концертов, малых приёмов. Так, в архитектуре этого сооружения акцентируется его «интровертность», камерный зал, скорее зал капеллы, чем дворца, с двумя рядами окон, варьирующих тему света. Архитектурный декор имеет два выразительных акцента: императорский и эзотерический. Двуглавые орлы на торцевых сторонах крыши проявляют «дворцовый» характер сооружения. А на аттике фасада, идущего вдоль Берёзовой перспективы, – орнамент из кругов и двойного ряда полумесяцев, фланкированный двумя лучистыми звёздами. Эта явная астрономическая композиция указывает на высший мир, в котором по воле Творца движутся Солнце и другие звёзды.

III Кавалерский флигель и Средний дворец находятся в основании треугольника, вершина которого отмечена Кухонным корпусом. Это знак интеллектуального солнца, воплощением которого является ипостась Бога-Сына. Здесь в истине света милосердия человеком преодолеваются страсти телесного мира и для него раскрывается полнота бытия.

В центральных частях сторон, обращённых на парадный двор, в специальных нишах помещены белокаменные горельефы: каравай хлеба с солонками. Ниша оформлена двухколонным портиком с карнизом. Горельеф помещён в круг, расположенный в верхней части ниши. Над карнизом расположен полукруглый сандрик с рельефом из семи лепестков-лучей. В центральной части круг с буквами «С» (соль) в виде калача и «Х» (хлеб) в виде двух линеек. Так, на первый взгляд, в символике этого здания акцентируется способ восприятия мира через вкусовые ощущения.

Однако символика кухонного флигеля, несмотря на скромность его оформления, более изощрённая. По древнерусской традиции хлеб и соль помещены в символический Красный угол двора – Восточную часть. Однако Восток в эзотерической системе – это ещё и источник Света высшей мудрости. Символические значения хлеба и соли в эзотерических практиках вполне соотносятся с идеей Бога Сына, сферой которого и является интеллект – познание высшей истины. Соль символизирует мудрость и уравновешенность, верность и бессмертие. Её кристаллы интерпретируются как знаки кубического камня – души человека, преобразованной в ходе духовной работы. Важным качеством соли в алхимической практике является способность соединять противоположности: активное и пассивное начало, дух и душу.

Из всего обширного диапазона символических значений хлеба здесь, вероятно, актуально то, что связано с телом, в том числе – с телом Христа («...Я есмь хлеб жизни...») Ин 6:35; «...Иисус, взяв хлеб, благословил, преломил, дал им и сказал: примите, ядите; сие есть Тело мое», Мк 14: 22).

В верхней части композиции символического алтаря эти же образы представлены в переосмысленном «буквенном» варианте.

Таким образом, знак древнерусского гостеприимства обретает христианские обертоны. Каравай и солонка символизируют двуединую природу человека: тело и душу. Буквы над сандриком, обрамлённые семью лепестками-лучами, интерпретируются как «хлеб-соль». Но именно так сокращалась вторая часть имени Иисуса – «Христос».

Христос – титул, указывающий на характер миссии Иисуса. Греч. слово «христос» означает «помазанник» (Мессия). В Израиле помазание елеем было условием возведения царей на трон и священников на служение (Исх 29:7; Цар 10:1 и др.). Так изначально в Ветхом Завете именовали царей (Цар 24:7). Обрамлённая лучами-лепестками, эта часть имени соответствует «царственной» природе Христа.

Таким образом, два яруса композиции показывают преобразование человека. Вкус здесь оказывается не просто физическим ощущением, а способом приобщения к Высшему миру. Сам же процесс приготовления пищи становится метафорой преобразования – достижения совершенства через осознание и преодоление земной природы человеком, прозрения им высшего разума, воплощённого в Царе Небесном Второго пришествия.

Высокие трубы Кухонного флигеля должны были завершить для посвящённых его образ как образ святилища. А его кубический объём представлял не только «цель» маршрута, который начинался из-под моста, но и знаменитый масонский куб – символ человеческой души, достигшей совершенства в ходе постоянной работы.

В иерархии ценностей эпохи Просвещения Большой Кавалерский корпус, уподобленный местоположением и архитектурой храму, символизировал «дух общности», а императорские дворцы – «кротость правления», как писал о том времени Н.М. Карамзин.

3. Кухонный флигель в пространстве репрезентационно-эзотерического палимпсеста елагиноостровского ансамбля

Кухонный корпус в ансамбле Елагиноостровского дворца сооружён по проекту К. Росси в 1818–1822 (илл. 8). Это полукруглое в плане двухэтажное здание.



Илл. 8. Вид на дворцовый ансамбль через Масляный луг. Елагин остров. К.И. Росси, 1818–1822. Фото А.Д. Яркина. Май 2023.

С обеих сторон здание имеет по шестиколонному портику. Со стороны Масляного луга в середине портика – массивные деревянные ворота. На этой же выгнутой стороне отсутствуют окна. Стены монументального полуциркульного объёма расчленены массивными нишами, в которые поставлены статуи из пудостского камня, изображающие античных божеств и героев, выполненные С. Пименовым [Елагин остров, 1999].

Отсутствие окон на главном фасаде в исследовательской литературе историко-искусствоведческого характера объясняют функциональной необходимостью. Во-первых, при таком решении фасада солнце не попадает в помещения кухни и не может способствовать порче продуктов. Во-вторых, отсутствие окон микширует и локализует запахи, не позволяя им распространяться по репрезентативной территории. Перемещение готовых блюд во дворец осуществлялось по подземному входу [Немчинова, 1982].

Кухонный корпус входит в ансамбль дворцовой части усадьбы [Иванова, 2022], является вторым в ряду сооружения парадного двора усадьбы – Масляного луга. Он занимает место между Конным двором и дворцом. При этом за ним располагается оранжерея. Здания создавались одновременно, подчиняясь единому архитектурному замыслу. Так что вполне естественно предположить, что ансамбль имеет и общую символическую программу.

Постройки дворцовой группы выстроены вдоль северной (Конный двор и Кухонный флигель) и восточной границ (дворец) Масляного луга (илл. 9). С южной стороны – луг ограничивает сплошная стена деревьев пейзажного парка. Причём дорожка здесь проложена с внутренней стороны парка, так что архитектурная панорама оказывается скрытой от наблюдателя [Николаева, 2022]. Так здесь мир непросвещённой, «дикой» природы противопоставляется рациональному преобразованию мира и духовного просвещения, символом чего и выступает архитектура.

Композиционно два служебных корпуса-павильона и непосредственно дворец выстроены в логике гегелевской триады: тезис-антитезис-синтез. Геометрия прямых форм фасада конного двора (пропилеи входа, соединяющие два боковых

корпуса) контрастирует с криволинейным фасадом кухонного корпуса. Но эти противоположности находят гармоническое согласование в объёмах дворца.

Три объекта парадного двора символически могут быть прочитаны так же, как три этапа познания человеком себя, природы и бога.

Первым этапом является укрощение физических страстей. И знаком этого выступает конный двор. Мотив укрощения коня, как символ победы разума над стихией, известен со времён античности. В петербургском контексте он использовался в важных конных монументах от памятника Петру I на Сенатской площади (Э. Фальконе, 1785) до скульптурной группы «Укрощение дикого коня» на Аничковом мосту (К. Клодт, 1841–1851 гг.).

Второй этап – это работа над совершенством духа. Здесь Кухонный корпус представляет как раз метафору преобразования человеческой природы в результате духовной работы над собой. Это кульминация процесса духовного совершенствования. Человеческая душа раскрывает свой божественный потенциал, основу которого составляет любовь – высший дар Бога.

В елагиноостровском ансамбле эзотерическое тесно переплетается с репрезентативным. Так в символике оформления кухонного флигеля перед нами разворачивается целая симфония душевных качеств не отвлечённого человека, а августейшей хозяйки усадьбы.

14 скульптур являются символами различных проявлений морально-нравственных качеств. Символично число статуй. Спектр символических значений 14: умеренность, герметическое равновесие; четырнадцать обозначает слияние и организацию, а также справедливость и сдержанность.

14° в Древнем и принятом шотландском уставе является последним градусом, которым заканчивается прохождение ложи Совершенствования. Он также учит нас тому, что, если человек посвятил свою жизнь – умом и сердцем – приготовлению к жизни вечной, награда ждёт его в конце строительства Храма.

14 мифологических персонажей выражают три эти темы, связанные с образом правительницы, – царственности, вдовства, материнства – это воплощены в скульптурах-аллегориях. Наиболее важные грани души императрицы представлены в нишах портика западного фасада. Симметричная композиция сооружения отразилась и на симметрии символических значений образной системы его декора. Мы предлагаем оригинальную интерпретацию скульптурного декора Кухонного флигеля елагиноостровского ансамбля. Семантика этих мифологических персонажей в контексте репрезентативной и эзотерической программ усадебного универсума раскрывается впервые.

Итак, первая пара крайних фигур представляет аллегии верности (Жрица) и мудрости (Афина). Священный сосуд в левой руке Жрицы, прижатый к груди со стороны сердца – символ жертвы, служения, а колонна – традиционный знак стойкости, верности.

Афина – богиня мудрости. Причём это мудрость в государственных делах (Plat. Prot. 321d), просветительница – покровительница ремёсел, врачевания. Так что, почитая память о супруге-императоре, она является хранительницей его государственных заветов.

Центральная пара портика – это Церера/Деметра и Психея.

Первая воплощает собой идею плодородия, являясь Богиней-матерью. Зачастую она отождествлялась с Небесной девой Астреей, с образом которой связано представление о Золотом веке.



Илл. 9. Кухонный флигель. Южный фасад. Елагин остров. Фото А.В. Лётиной. Май 2023.

Психея традиционно интерпретируется как аллегория странствия души в поисках божественной любви, что соответствует идее кухни как аллегории трансформации человеческой природы. Итогом пути страданий Психеи стал брак с Эротом и обретение бессмертия. Так что в образе этого персонажа в контексте репрезентативной программы Марии Фёдоровны воплощено обретение Психеей бессмертия, брак, союз души и Бога, мистическая природа брака в духе неоплатонизма [Котариди, 2020].

Четвёрка античных женских персонажей намечает основные темы репрезентативной программы Марии Фёдоровны: брака как мистического союза, роли жены в браке как продолжательницы рода и мудрой советчицы, помощницы в государственных делах и хранительницы памяти и верности умершему супругу.

Далее эти темы так же симметрично будут развиваться контрапунктом на обоих крыльях дуги фасада. Первая пара – это Адонис (илл. 10) и Мелеагр. Обоих персонажей объединяет сюжет с вепрем. Адонис гибнет от клыков зверя. Мелеагр же, наоборот, во время Калидонской охоты убивает чудовище. Оплакивающая Адониса Афродита умолила Зевса о его временном возвращении на землю. С ним связано пробуждение природы, её расцвет. В контексте репрезентативной программы Марии Фёдоровны это аллегория рано умершего совершенного возлюбленного.

Образ победителя вепря Мелеагра – это аллегория старшего сына Марии Фёдоровны – императора Александра I – как победителя в недавней Отечественной войне 1812–1815 гг. Она мать не только императора, но героя-победителя, спасителя Отечества.

За ними следуют парные женские персонажи: Латоны – аллегии богини-матери, прославленной в детях, и Флоры – аллегии изобилия, знаком чего служит рог изобилия у ног богини, и процветания (илл. 11). Розан, который держит богиня в правой руке, может служить как «биографическим» штрихом к образу императрицы, любительницы этих цветов, так и знаком царственности.



Илл. 10. Адонис. С.С. Пименов. Аллегория Павла I. Елагин остров. Фото А.В. Лётиной. Май 2023.



Илл. 11. Флора. С.С. Пименов. Аллегория «процветания» страны стараниями Марии Фёдоровны. Елагин остров. Фото А.В. Лётиной. Май 2023.

Так что здесь перед нами предстаёт мать-государыня, приведшая семью/страну к изобилию и процветанию.

Меркурий и Вакх – центральные фигуры «крыльев» корпуса. Они не имеют отношения к репрезентации Марии Фёдоровны. Но им отведены в композициях

крыльев здания центральные места. Оба бога – проводники. Правда, Гермес – психопомп, который уводит души в Аид, а Вакх, наоборот, дарует бессмертие (миф об Ариадне). С обоими связаны важные блоки эзотерических учений. Характерно, что в центральной части корпуса – в портике – вход в здание и внутренний двор, и этот вход является единственным. Тем более, что для посвящённых вино являлось «спиритусом» – духом, который должен поднимать человека к высотам бессмертия. Так что через Меркурия для души открывается низший мир, через Вакха – высший, а вот в центральной части – срединный.

Центральные фигуры мифологических персонажей здесь объединены между собой темой перехода из одного мира в другой. Образы Юноны/Геры и Дианы/Артемиды используются как аллегория императрицы. Юнона/Гера – олицетворяет ипостась императрицы-супруги верховного бога. К тому же Гера считалась хранительницей святости и нерушимости брака. Значение этой аллегии дополняется значением парной к ней фигуры – Дианы. Благословием брака являются дети. В императорской семье вопрос о рождении наследника имел первостепенное значение. И образ Дианы/Артемиды акцентирует именно эту сторону брака, поскольку богиня – покровительница деторождения.

Следующая пара – Аполлон и Веста, персонажи, связанные со светом. Аполлон символизирует духовное Просвещение с помощью искусств, утверждая искусство как совершенствование души. Для художницы-дилетантки Марии Фёдоровны это имело значение, тем более, что в Михайловском замке именно женская половина императрицы (равно как и покои Великой княжны Елизаветы Алексеевны) были проакцентированы произведениями искусства (в её Тронной в Михайловском замке были живописные десюдепорты над дверями восточной и северной стен работы С.А. Бессонова, представлявшие аллегии Живописи, Ваяния и Зодчества, отметим также Рафаэлю галерею и коллекция античных скульптур). Солярная тема использовалась в связи с образом Марии Федоровны в картине И.И. Олешкевича «Благодетельное призрение и попечение Императрицы Марии Фёдоровны о бедных» (1812, ГРМ).

Весталка, несущая огонь, противопоставлена Аполлону. Это огонь храма Весты, жрицами которой он должен был поддерживаться в качестве символа стабильности государства.

Таким образом, западное крыло проявляет душевные качества Марии Фёдоровны как женщины (просвещённая благотворительница, мать семейства и безутешная вдова лучшего из супругов), а восточное – как императрицы (поддержка императора-сына в его государственных делах, забота о процветании и изобилии своего государства, мать царя-героя).

Наконец, путь Просвещения заканчивается в пространстве дворца. Его символическая манифестация – царство духа. Интерпретация символической программы дворца, безусловно, открывает огромные перспективы для дальнейших научных изысканий. Здесь же мы ограничимся лишь констатацией того обстоятельства, что в архитектурной композиции (ротондальные формы) и декоративном убранстве дворца присутствует множество символов, относящихся к теме духовной гармонии: аполлонические атрибуты, кадуцеи, тирсы, венки, грифоны и прочее, благодаря чему дворец воспринимается как пространство гармонии и Просвещённого духа, а инструментом и камертоном духовного совершенствования здесь выступают искусства.

Заключение

Таким образом, кухня в символическом универсуме ряда императорских резиденций XVIII – начала XIX вв. играет важную композиционную и символическую роли. Их центральное местоположение в двух из трёх рассмотренных нами примерах позволяет говорить о кульминационном значении процессов, связанных с ними. Кухня же как метафора духовного преображения человека является залогом постоянной духовной работы, в результате которой душа человека, совершенствуясь, приближается к свету истины. В контексте эзотерической символики, адресованной посвящённым, эти, казалось бы, сугубо функциональные объекты наделяются сакральными качествами.

Благодарность

Статья выполнена в рамках деятельности Центра по изучению русскоговорящих стран Юго-Западного университета при Министерстве Образования КНР

Acknowledgement

The article was written within the framework of the activities of the Center for the Study of Russian Speaking Countries of the Southwestern University at the Institution of Education of the China

Библиографический список

11. Андреева, Л.В. Баженова архитектурный ансамбль в Царицыне [Электронный ресурс] / Л.В. Андреева. – URL: https://tsaritsyno-museum.ru/the_museum/tsaritsynskaya-entsiklopediya/arhitekturnye-kompleksy/?ysclid=15wfq4itbh666490697 (дата обращения 29.04.2023).
12. Беренштам, Ф.Г. Елагин дворец. / Ф.Г. Беренштам. – СПб.: Имп. С.-Петерб. о-во архитекторов, 1911. – 20 с.
13. Бородина, С. О прихотях и вкусах: история гастрономической культуры русской усадьбы / С. Бородина // Усадьба: прошлое, настоящее и будущее. – 2015. – № 2 (10). – С. 80–92.
14. Голдовский, Г.Н. Дворец Монплеизр в нижнем парке Петродворца / Г. Н. Голдовский. – Л.: Лениздат, 1981. – 88 с.
15. Егорычев, В. Золотое Царицыно. Архитектурные памятники и ландшафты музея-заповедника «Царицыно» / В. Егорычев. – М.: «Трэвел-Дизайн», 2008. – 149 с.
16. Елагин остров. Императорский дворец: история и архитектура / Сост. Б.Е. Шмидт. – СПб.: Арт-Палас, 1999. – 170 с.
17. Иванова, Е.Б. Несколько замечаний о чертежах К.И. Росси для Елагиноостровского ансамбля в собрании НИМ РАХ / Е.Б. Иванова // 200 лет Елагиноостровскому дворцово-парковому ансамблю, Санкт-Петербург, 2 сентября – 20 ноября 2022 года: каталог выставки / Комитет по культуре Правительства Санкт-Петербурга, Центральный парк культуры и отдыха им. С. М. Кирова. – СПб.: Первый ИПХ, 2022. – С. 50–58.
18. Котариди, Ю.Г. Философские версии об Амуре и Психее: от неоплатонизма к христианству / Ю.Г. Котариди // Проблемы исторической поэтики. – 2020. – Т. 18. – № 1. – С. 36–56.
19. Лётин, В.А. Царство северного Аполлона: Аллегорические программы Дроттингхольма (Швеция) и Петергофа (Россия) / В.А. Лётин // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. – 2006. – № 6. – С. 135–139.
20. Минеева, К.И. Царицыно: Дворцово-парковый ансамбль / К.И. Минеева. – М.: Искусство, 1988. – 133 с.
21. Наумкин, Г.И. Архитектурная иконография Царицынского ансамбля В. И. Баженова / Г.И. Наумкин. – М.: Компания Спутник+, 2004. – 164 с.
22. Немчинова, Д.И. Елагин остров. Дворцово-парковый ансамбль / Д.И. Немчинова. – Л.: Искусство, 1982. – 136 с.
23. Николаева, Н.С. Джозеф Буш – садовый мастер Елагина острова / Н.С. Николаева // 200 лет Елагиноостровскому дворцово-парковому ансамблю, Санкт-Петербург, 2 сентября – 20 ноября 2022 года: каталог выставки / Комитет по культуре Правительства Санкт-Петербурга, Центральный парк культуры и отдыха им. С.М. Кирова. – СПб.: Первый ИПХ. – 2022. – С. 65–68.
24. Перфильева, Л.А. Сад Вяземских в Остафьево / Л.А. Перфильева // Русская усадьба. Сборник ОИРУ. – М.: Изд-во «Жираф», 2000. – № 6 (22). – С. 196–197.
25. Пушкарёва, А. Египетская тайнопись московской старины. Легенды, имена, эпохи / А. Пушкарёва. – М.: Издательский дом «Арт-Собрание», 2022. – 340 с.
26. Рахматуллин, Р.Э. Облюбование Москвы: топография, социология и метафизика любовного мифа / Р.Э. Рахматуллин. – М.: Олимп: Астрель, 2009. – 350 с.
27. Хворых, Т.О. Архитектурная утопия Василия Баженова: ансамбль села Царицына / Т.О. Хворых // Наше наследие. – 2015. – № 113. – С. 128–135.
28. Хворых, Т.О. Московский любимый вертоград: феномен подмосковного Кускова / Т.О. Хворых // Наше наследие. – 2016. – № 117. – С. 2–21
29. Холл, М.П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии / М.П. Холл; пер. с англ. В. Целищева. – М.: АСТ : Астрель, 2006. – 478 с.
30. Шапарина, Е.В. Научно-исследовательская работа в области русской дворянской кулинарии первой половины XIX века: реконструкция званных усадебных обедов / Е.В. Шапарина // Современные проблемы сервиса и туризма. – 2016. – Т. 10. – № 3. – С. 108–113.

Текст поступил в редакцию 27.02.2023.

Принят к печати 24.04.2023.

Опубликован 29.06.2023.

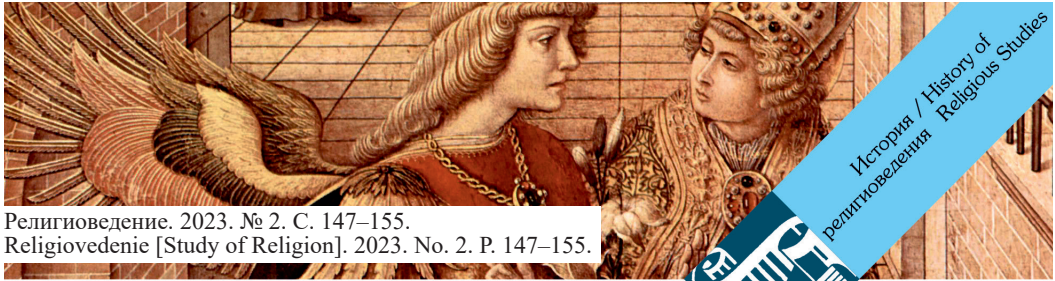
References

1. Andreeva L.V. *Bazhenova arkhitekturnyi ansambl' v Tsaritsyne* [Bazhenova architectural ensemble in Tsaritsyno]. Available at: https://tsaritsyno-museum.ru/the_museum/tsaritsynskaya-entsiklopediya/arkhitekturnye-komplekсы/?ysclid=15wfq4itbh666490697 (accessed on April 29, 2023) (in Russian).
2. Berenshtam F.G. *Elagin dvorets* [Elagin Palace]. St. Petersburg: Imp. S.-Peterb. o-vo arkhitektorov Publ., 1911, 20 p. (In Russian).
3. Borodina S. *Usad'ba: proshloe, nastoiashchee i budushchee* [Manor: Past, Present and Future]. 2015, no. 2 (10), pp. 80–92 (in Russian).
4. Goldovskii G.N. *Dvorets Monplezir v nizhnem parke Petrodvortsya* [Monplaisir Palace in the Lower Park of Petrodvorets]. Leningrad: Lenizdat Publ., 1981, 88 p. (In Russian).
5. Egorychev V. *Zolotoe Tsaritsyno. Arkhitekturnye pamiatniki i landshafty muzeia-zapovednika "Tsaritsyno"* [Golden Tsaritsyno. Architectural Monuments and Landscapes of the Tsaritsyno Museum-Reserve]. Moscow: "Trevel-Dizain" Publ., 2008, 149 p. (In Russian).
6. *Elagin ostrov. Imperatorskii dvorets: istoriia i arkhitektura* [Elagin Island. Imperial Palace: History and Architecture]. Comp. by B.E. Shmidt. St. Petersburg: Art-Palaz Publ., 1999, 170 p. (in Russian).
7. Ivanova E.B. *200 let Elaginoostrovskomu dvortsovo-parkovomu ansambl'iu, Sankt-Peterburg, 2 sentiabria–0 noiabria 2022 goda: katalog vystavki. Komitet po kul'ture Pravitel'stva Sankt-Peterburga, Tsentral'nyi park kul'tury i otdykha im. S.M. Kirova* [200 years of the Elaginoostrovsky Palace and Park Ensemble, St. Petersburg, September 2 – November 20, 2022: exhibition catalog. Committee for Culture of the Government of St. Petersburg, Central Park of Culture and Recreation n.a. S.M. Kirov]. St. Petersburg: Pervyi IPKh Publ., 2022, pp. 50–58 (in Russian).
8. Kotaridi Iu.G. *Problemy istoricheskoi poetiki* [Problems of Historical Poetics]. 2020, vol. 18, no. 1, pp. 36–56 (in Russian).
9. Letin V.A. *Vestnik KGU im. N.A. Nekrasova* [Bulletin of the N.A. Nekrasov KSU]. 2006, no. 6, pp. 135–139 (in Russian).
10. Mineeva K.I. *Tsaritsyno: Dvortsovo-parkovyi ansambl'* [Tsaritsyno: Palace and Park Ensemble]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1988, 133 p. (in Russian).
11. Naumkin G.I. *Arkhitekturnaia ikonografiia Tsaritsynskogo ansambliia V.I. Bazhenova* [Architectural Iconography of the Tsaritsyn Ensemble by V.I. Bazhenov]. Moscow: Kompaniia Sputnik + Publ., 2004, 164 p. (in Russian).
12. Nemchinova D.I. *Elagin ostrov. Dvortsovo-parkovyi ansambl'* [Elagin Island. Palace and Park Ensemble]. Leningrad: Iskusstvo Publ., 1982, 136 p. (In Russian).
13. Nikolaeva N.S. *200 let Elaginoostrovskomu dvortsovo-parkovomu ansambl'iu, Sankt-Peterburg, 2 sentiabria – 20 noiabria 2022 goda: katalog vystavki. Komitet po kul'ture Pravitel'stva Sankt-Peterburga, Tsentral'nyi park kul'tury i otdykha im. S.M. Kirova* [200 years of Elaginoostrovsky Palace and Park ensemble, St. Petersburg, September 2 – November 20, 2022: exhibition catalog / Committee for Culture of the Government of St. Petersburg, Central Park of Culture and Recreation n.a. S. M. Kirov]. St. Petersburg: Pervyi IPKh Publ., 2022, pp. 65–68 (in Russian).
14. Perfil'eva L.A. *Russkaia usad'ba. Sbornik OIRU* [Russian Manor. Collection of OIRU]. Moscow: "Zhiraf" Publ., 2000, no. 6 (22), pp. 196–197 (in Russian).
15. Pushkareva A. *Egipetskaia tainopis' moskovskoi stariny. Legendy, imena, epokhi* [Egyptian Cryptography of Moscow Antiquity. Legends, Names, Epochs]. Moscow: Izdatel'skii dom "Art-Sobranie" Publ., 2022, 340 p. (In Russian).
16. Rakhmatullin R.E. *Obliubovanie Moskvy: topografiia, sotsiologiia i metafizika liubovnogo mifa* [The Love of Moscow: Topography, Sociology and Metaphysics of a Love Myth]. Moscow: Olimp: Astrel' Publ., 2009, 350 p. (In Russian).
17. Khvorykh T.O. *Nashe nasledie* [Our Heritage]. 2015, no. 113, pp. 128–135 (in Russian).
18. Khvorykh T O. *Nashe nasledie* [Our Heritage]. 2016, no. 117, pp. 2–21 (in Russian).
19. Hall M.P. *The Secret Teachings of All Ages: An Encyclopedic Outline of Masonic, Hermetic, Qabbalistic and Rosicrucian Symbolical Philosophy*, 1928 (Russ. ed.: Hall M.P. *Entsiklopedicheskoe izlozhenie masonskoi, germeticheskoi, kabbalisticheskoi i rozenkreitserovskoi simvolicheskoi filosofii. Transl. by V. Tselishchev*). Moscow: AST; Astrel' Publ., 2006, 478 p.).
20. Shaparina E.V. *Sovremennye problemy servisa i turizma* [Modern Problems of Service and Tourism]. 2016, vol. 10, no. 3, pp. 108–113 (in Russian).

Submitted for publication: February 27, 2023.

Accepted for publication: April 24, 2023.

Published: June 29, 2023.



Религиоведение. 2023. № 2. С. 147–155.
Religiovedenie [Study of Religion], 2023. No. 2. P. 147–155.

DOI: 10.22250/20728662_2023_2_147

Савчук Р.А.

*Издательский совет Русской Православной Церкви
119435, Россия, г. Москва, ул. Погодинская, д. 20/3, стр. 2
russ_sav@mail.ru*

Этос украинской атеистической интеллигенции второй половины 1980-х годов (по материалам журнала «Человек и мир»)



Аннотация. Предметом настоящей публикации является исследование особенностей системы ценностей, профессиональной этики, общественной позиции украинской атеистической интеллигенции второй половины 1980-х годов. Актуальность темы определяется значительным влиянием общественных процессов конца 1980-х – начала 1990-х годов на формирование современных взаимоотношений общества и религиозных организаций на Украине. Основу методологии составляют историко-системный анализ, структурный и типологический методы. Новизна исследования определяется как недостаточным освещением проблемы в историографии, так и практическим значением полученных результатов при анализе современной общественно-политической ситуации в соседнем государстве. Обосновываются выводы о восприятии научного атеизма его украинскими апологетами как универсальной «духовной ценности», которая представлялась единственно возможной общественной опорой для нравственности в условиях развития науки. Особое значение имел пафос защиты народа от идеологического и духовного порабощения, от попыток подорвать добытые тяжёлым трудом народа культурные и общественные устои. Научному атеизму приписывалось глубокое гуманистическое содержание. В условиях беспрецедентных общественных трансформаций в среде украинской атеистической интеллигенции формируется представление о её особой ответственности за судьбу страны, идея её уникальной «мессианской роли».

Ключевые слова: Украинская ССР, этос, научный атеизм, религия, ценности, христианство, перестройка

Ruslan A. Savchuk

*Publishing Council of the Russian Orthodox Church
build. 2, 20/3 Pogodinskaya str., Moscow, 119435, Russia
russ_sav@mail.ru*

The Ethos of the Ukrainian Atheistic Intelligentsia of the Second Half of the 1980s (Based on the Materials of the Journal “Man and the World”)

Abstract. The subject of the publication is the study of the features of the value system, professional ethics, and the public position of representatives of the Ukrainian atheistic intelligentsia of the second half of the 1980s. The relevance of the topic is determined by the significant influence of social processes of the late 1980s – early 1990s on the formation of modern relations between society and religious organizations in Ukraine. The methodology is based on historical and system analysis, structural and typological methods. The novelty of the research is determined both by the insufficient coverage of the problem in historiography and by the practical significance of the results obtained in analyzing the current socio-political situation in a neighboring state. The conclusions about the perception of scientific atheism by its Ukrainian apologists as a universal “spiritual value”, which seemed to be the only possible social support for morality in the conditions of the development of science, are substantiated. Of particular importance was the pathos of protecting the people from ideological and spiritual enslavement, from attempts to undermine the cultural and social foundations obtained by the hard work of the people. Scientific atheism was given a deep humanistic content. In the context of unprecedented social transformations among the Ukrainian atheistic intelligentsia, the idea of its special responsibility for the fate of the country, the idea of its unique “messianic role” is being formed.

Key words: Ukrainian SSR, ethos, scientific atheism, religion, values, Christianity, perestroika

Введение

Актуальность. Религиозная жизнь современного Украинского государства является сферой, где влияние общественных процессов конца 1980-х – начала 1990-х годов ощущается особенно остро. Изменения, связанные с развитием гласности и демократизацией, привели к «возвращению» религии в общественную жизнь. Национальная интеллигенция, воспитанная в традициях научного атеизма, во второй половине 1980-х годов начала активно вырабатывать внутреннюю мировоззренческую позицию относительно присутствия религии в светском обществе. В дальнейшем именно внутренний кодекс норм, ценностей атеистической интеллигенции, её отношения к наиболее значимым проблемам, который мы объединяем под общим понятием этос, сыграли ключевую роль в формировании мировоззренческих подходов к осмыслению религиозного прошлого и настоящего Украины и, впоследствии, выбора дальнейшего пути развития церковно-общественных отношений уже после провозглашения независимости. Журнал «Человек и мир» в советское время был рупором атеистической интеллигенции, а с сентября 1990 г. стал главным религиоведческим журналом Украины. Таким образом, материалы данного издания наиболее точно передают мировоззренческие настроения позднесоветских украинских атеистов и соответствующие их изменения в связи с общественными трансформациями.

Историография. Общие черты советского религиоведения и отношения к религии в обществе второй половины 1980-х гг. рассматривались в разных контекстах в современной отечественной и зарубежной историографии [Элбакян, 2011, 141; Наука, 2015; Колмакова, 2017; Колодный, Филипович, Яроцкий, 2010], [Смолкин, 2021]. Собственно украинское измерение «возвращения» религии в общественно-политическое пространство позднесоветского периода активно осмысливается религиоведами и учёными современной Украины в связи с возрастающей поляризацией общества соседнего государства в религиозном вопросе после событий 2014 г. [Бокоч, 2021, 2]. Среди исследований современных украинских авторов в контексте проблемы общественного измерения бытия религии в конце 1980-х гг. особый интерес представляют работы О. Киселева [Кисельов, 2016, 43] и Е. Панич [Панич, 2015, 21]. Последняя, в частности, выделяет основные черты научного атеизма как культурной системы. Авторы издания, посвящённого юбилею П.Ю. Сауха, указывали, что концептуальные основы полесской научной школы «Философия и феноменология религии» оформились ещё в начале 1980-х гг. и с того времени благодаря деятельности коллег и воспитанников юбиляра религиоведческие исследования проблем «науки и религиозной картины мира, разделения веры и разума, онтологии религии, места религий в процессах глобализации мира» проходили в намеченном ещё во второй половине 1980-х гг. русле [Поліський Сократ, 2015, 13]. В целом украинские академические религиоведы декларируют в качестве основополагающих принципов «объективность, мировоззренческий плюрализм, внеконфессиональность, историзм, открытость, системность» [Колодный, 2015, 5]. Однако фактически в контексте осмысления истории и настоящего государственной политики в религиозной сфере Украины идёт активный процесс обоснования «политического значения движения украинского православия к независимости», абсолютно положительного «религиозно-церковного, внутри- и внешнеполитического значения создания Православной церкви Украины и получения ею автокефалии, которые стали следствием длительной борьбы и победы проукраинских религиозных и политических сил над русскими и пророссийскими», разделение религиозных организаций по признаку их отношения «к Майдану как масштабному общественно-политическому протесту народа против власти» и «евроинтеграции» [Бокоч, 2021, 6]. В настоящем исследовании показано, как формировалась особая нравственно-этическая система украинской атеистической интеллигенции, позволившая в дальнейшем активно использовать религию в качестве инструмента государственной политики.

Пафос защиты народа

Одним из главных нравственных стержней позднесоветского атеизма вполне обосновано можно считать идею защиты простого народа, его образа жизни от разных форм клерикализма. Для украинской атеистической интеллигенции второй половины 1980-х гг. «не политический клерикализм <...>, а светский характер поли-

тики, культуры, народного быта, мышления, секуляризм и атеизм стали неотъемлемыми атрибутами цивилизации, общественного бытия и обыденного сознания сотен миллионов европейцев» [Яроцкий, 1986, 31]. Это были не просто характеристики общественно-политической ситуации в конкретный исторический момент, а цивилизационные устои, освящённые пусть и не столь глубокой, но всё же исторически сложившейся традицией, омытые народной кровью. Защита атеистического мировоззрения, советской идеологии перед «буржуазной» идеологией представлялась не как защита идей, а в большей мере как защита ценностей простого народа – солидарности, свободы, прогресса, ответственности. Отсюда, по замечанию В. Танчера, следовала та «нетерпимость», к которой «вынуждали» «буржуазные» нападки на социалистические принципы интернационализма [Танчер, 1985, 25].

В публикациях, касающихся исторического прошлого страны, весьма часто приводились пассажи о неприятии простым народом вначале христианства, а затем и клерикализма в целом, делался акцент на «кровавых столкновениях на религиозной почве» и «борьбе населения против религии и клерикализма, развитию свободомыслия и атеизма» [Кралюк, 1985, 32]. Именно «близость к простому народу» разного рода религиозных вольнодумцев, распространение их взглядов среди низших слоёв общества, отображение в их сочинениях «идеологических взглядов угнетённых слоёв общества», по мнению атеистических авторов, были мерилем их прогрессивности [Кралюк, 1987, 55]. Отталкиваясь от подобного представления о роли церкви в истории Руси, выводилась линия непримиримого противостояния, с одной стороны, культуры простого народа, а с другой – церковного мировоззрения: «Церковно-христианской догматике народ противопоставлял свою духовную культуру, в том числе и её неотъемлемый атрибут – обрядовость» [Брудный, 1985, 29], – писал В. Брудный. Атеистическая интеллигенция в данном противостоянии безусловно занимала позицию защитника простого народа и его культуры. Поскольку, согласно атеистическому взгляду на отечественную историю, «именно церковь приложила руку к уничтожению самобытного искусства наших предков» и «памятников культуры так называемого языческого периода» [Возняк, 1987, 35], то естественной становилась забота о сохранении уникального культурного наследия народа от дальнейшего разрушительного влияния «хмурой» церковной идеологии.

Убеждённости в том, что народная культура имела «антиклерикальную атеистическую направленность» [Брудный, 1985, 31], придавала дополнительную нравственную силу идее защиты народной культуры. По сути, исходя из одного факта противостояния «официальной церкви», нравственно положительным считалось то, что ближе к народной стихии. Естественно, атеистическая интеллигенция здесь выступала в роли защитника «широких народных масс», искусство которых претерпело «постоянные гонения» со стороны «официальной религиозной идеологии». Характерным является и противопоставление «творческого гения украинского народа», выраженного в произведениях народных мастеров, и «прокрустова ложа религиозной идеологии» [Хмілювський, 1989, 44]. Важным для учёных-атеистов было и то, что, по их мнению, народное искусство, в отличие от профессионального церковного, «устремлённостью на разрешение реальных проблем общественного бытия» утверждало «здоровое основание народного духа, неприятие им мистических религиозных спекуляций» [Хмілювський, 1989, 47]. Вполне возможно, что в попытках показать «бурное слияние элементов “языческой” и христианской (византийской) культур» и «переплавку их в новейшие восточнославянские формы» [Возняк, 1987, 36] атеистическая интеллигенция стремилась обосновать свои права на тысячелетнюю историческую традицию, через идею изначально присущей «народной стихии» показать связь атеистов с христианским наследием предков.

Борьба с церковным мировоззрением, как чуждым истинной любви к простому народу, предполагала и заботу о восстановлении исторической правды о роли народных масс в общественной жизни. В этом смысле утверждалось, что попытки церковных деятелей показать, что исторические личности действовали «под непосредственным влиянием божественного провидения или церковно-политических иерархов» принижают «роль народных масс и выдающихся деятелей» [Белов, Зоц, 1987, 53].

Важным аспектом реализации атеистической интеллигенцией своей миссии защитника народных масс было убеждение о донесении исторической правды, которую целенаправленно фальсифицируют церковники. Священнослужители, в представлении атеистов, «не пренебрегают перекручиванием фактов, свободно интерпретируют события прошлого» [Фартушний, 1987, 30]. Борьба с разного рода церковными традициями и «культами» также обосновывалась нетерпимостью к «фальсификациям духовенства», искажением исторических реалий [Петрів, 1986, 46], недопустимой подменой политической истории делами «божьего провидения» [Ульяновский, 1987, 42].

Кроме «фальсификаций» вызывало негодование у атеистических авторов и преднамеренное умолчание, частичное сокрытие исторической правды со стороны церкви: «Вопреки исторической правде идеологи православия изображают святых народными заступниками, поборниками социальной справедливости и благочестия, в то же время умалчивая их реакционную социально-политическую деятельность» [Белов, Зоц, 1987, 53], – писали А. Белов и В. Зоц. Пытались защитить атеисты простой народ и от «вредного влияния» устаревших традиций и обрядов, связанных с церковными праздниками, которые «отвлекали от производства или неправильно ориентировали человека в реалиях окружающей действительности» [Белов, Зоц, 1987, 50].

Наконец, не менее важным для понимания пафоса защиты простого народа от религиозного влияния, который был характерен для ценностной системы позднесоветского атеизма, является осознание того факта, что украинская советская интеллигенция второй половины 1980-х годов в целом воспринимала религию исключительно как идеологический инструмент, часть политической системы. При этом её личностным измерением практически полностью пренебрегали. Следовательно, вопрос о религии был вопросом прежде всего идеологической безопасности общества, а не личным делом индивида. В связи с этим религиозно-просветительские программы вызывали особую обеспокоенность. Авторы указывали, что они «выходят далеко за пределы исключительно теологического, “евангелизаторского” содержания и направления» [Яроцкий, 1986, 31]. К примеру, В. Суярко в публикации «Ставка на “молодёжную” религию и церковь» проводил прямую параллель между вовлечением молодёжи в религиозную деятельность и распространением деструктивных культов и религиозных течений, приводя в пример ситуацию в США, где «каждую неделю появляется новая оккультная секта» [Суярко, 1986, 51]. К внешнему фактору агрессивного империализма автор апеллировал с целью более рельефной демонстрации обеспокоенности судьбой подрастающих поколений, поэтому статью пронизывает пафос заботы интеллигента о будущем граждан. Нередко отторжение религиозного мировоззрения было связано и с тем, что «эту точку зрения охотно поддерживают и распространяют наши идеологические противники на Западе» [Возняк, 1987, 35]. Таким образом, в представлении украинской позднесоветской интеллигенции идея защиты народа, его духовной культуры, ценностей светского общества восполнялась и заботой о сохранении своего «цивилизационного кода» перед лицом внешней культурно-идеологической экспансии.

Профессионализм и религия

Если рассматривать феномен позднесоветского атеизма как продукт определённой эпохи, то необходимо указать на ещё один важный мировоззренческий аспект, связанный с устоявшейся традицией противопоставлять материалистические взгляды как истинно научные собственно религиозному мировосприятию – как иллюзорному, искажённому отображению действительности. Следствием воспитания поколений учёных в подобном идеологическом фарватере стало формирование особой профессиональной этики, согласно которой честная объективная наука, как, собственно, и научный профессионализм, однозначно связывались с материалистическим мировоззрением. Советский учёный второй половины 1980-х годов уже не выступал в роли воинствующего пропагандиста атеизма. Однако профессиональная этика, сложившаяся культура научной работы подталкивала его к оппозиции по отношению к религиозному мировоззрению. Главной задачей профессиональных учёных теперь была не апология атеизма, а защита исторической истины в том виде, в

котором они её понимали в силу своей принадлежности к атеистической традиции. Авторы-профессионалы не уклонялись в обвинения о целенаправленных идеологических искажениях, но пытались проследить «естественную историю» зарождения тех или иных легенд, традиций, без заведомого обвинения кого-либо в идеологической диверсии. Учёный атеист вполне спокойно мог признавать, что «было бы неправомерно отрицать исторические факты положительного влияния некоторых церковных центров, как-то монастыри, а также отдельных священнослужителей на развитие культуры» [Возняк, 1987, 34]. Однако отсутствие заострённой полемичности не означало принятие религиозного прочтения истории. Речь шла скорее о спокойном изложении с атеистических позиций. Характерной при этом была достаточно частая апелляция авторов к термину «профессионализм» [Котляр, 1988, 22].

Религиозное мировоззрение зачастую ассоциировалось с недопустимой для профессионалов односторонностью. С церковным миропониманием дискутировали, «поскольку оно крайне тенденциозное и совсем не соотносится с действительности» [Фартушный, 1987, 31]. «Признавая благотворное влияние христианской цивилизации на культуру Древней Руси, нельзя в то же время согласиться с упрощённым и прямолинейным подходом к истории, когда её пытаются делить на дохристианскую “тьму” и христианский “свет”» [Толочко, Устюжаніна, 1988, 31], – говорил П. Толочко. Атеистические авторы называли характерной для «клерикально-богословских фальсификаций» попытку «полностью отрицать какое-бы-то ни было культурное развитие Руси в дохристианский период». Поэтому профессиональный долг вынуждал учёных-атеистов противостоять «попыткам богословско-клерикальной литературы чрезмерно преподносить роль православия в развитии культуры Руси» [Возняк, 1987, 35]. Характерным для украинской позднесоветской научной интеллигенции можно считать и противопоставление «некорректного отношения некоторых церковных деятелей к истории» и «громадных усилий отечественных учёных», благодаря которым «собран богатый материал, который разносторонне характеризует жизнь в Киевской Руси и до, и после введения христианства» [Фартушный, 1987, 33]. Научный атеизм как система корректного поиска и верификации истины в этом смысле противопоставлялся религиозному догматизму: «Мы за атеизм принципиальный и чёткий, но против атеистического снобизма, за атеизм последовательный и научно обоснованный, но не догматический и узкий, за атеизм активный, но не назойливый и бесцеремонный. Мы – за научный атеизм» [Танчер, 1988, 6].

В то же время следует признать, что даже в контексте профессионального отношения к науке во второй половине 1980-х годов намечаются некоторые тенденции для примирения атеистов с верующими. Здесь можно отметить факт принятия церковного прочтения истории как взгляда, который имеет право на существование и не предлагает преднамеренного искажения действительности, но раскрывает «церковный аспект» понимания той или иной проблемы. В данном контексте научно-материалистическое прочтение истории предполагало не противостояние церковному, а расширение анализа, раскрытие других сторон и аспектов исторических явлений, позволяющее «в полной мере» оценить события прошлого [Толочко, Устюжаніна, 1988, 30].

Научный атеизм как «духовная ценность»

Для украинских учёных-атеистов второй половины 1980-х годов «вульгарный атеизм» с его пропагандистской риторикой был нравственно и профессионально недопустимым явлением, пережитком прошлого. В противовес ему научный атеизм воспринимался как «громадная духовная ценность, веками выстраданная человечеством» [Танчер, 1988, 6]. Представлялось, что декрет об отделении церкви от государства «на деле реализовывал многовековую борьбу передовых умов человечества за свободу совести». «Именно отделение церкви от государства лишало церковь права и возможностей навязывать религиозные убеждения принудительными методами, ставило все церкви и группы верующих всех конфессий в равноправное положение, без привилегий Русской православной церкви и ограничений представителей неправославных церквей» [Дремлюга, 1989, 7]. Кроме освобождения от религиозного гнёта, декрет, в представлении атеистов, препятствовал церкви «вмешиваться в дела государства, навязывать гражданам вопреки их воле свою социально-политическую доктрину» [Сленський, 1988, 13].

В широком смысле «решение религиозного вопроса» мыслилось как «путь к духовной свободе», который «обуславливается также и гуманистическим подходом к проблеме свободы совести» [Танчер, 1988, 2]. Освобождение от религиозных предрассудков для позднесоветской интеллигенции было не столько борьбой с церковью, сколько борьбой за свободу от порабощения человеческого духа религиозной идеологией. Признавая «перегибы» административно-командной государственной системы в атеистической пропаганде, интеллигенты говорили о необходимости возвращения к её гуманистическому началу: «Стремление свести атеизм к культурно-просветительской или – ещё хуже – к исключительно естественно-научной пропаганде принесло большой ущерб нашей атеистической работе, потому что в ней терялось главное – гуманистическое её содержание» [Танчер, 1988, 4].

Интересны размышления в то время академика АН УССР В. Шинкарука о соотношении духовной культуры и религии. Ученый указывал, что «антикоммунизм одолжил и принял на вооружение старую реакционную теологическую идею: будто бы без религии невозможный прогресс человечества; только религия, вера в бога, якобы, являются духовной опорой нравственности, атеизм же “аморальный” – тем, что лишает личность и общество этой опоры» [Шинкарук, 1985, 13]. И поскольку этические феномены коренятся в «самой общественной природе человеческого сознания, человеческих чувств и приверженностей, форм и способов их удовлетворения», то, по мысли автора, именно научный атеизм является истинным стражем и опорой нравственности в обществе [Шинкарук, 1985, 15]. В связи с таким пониманием ценностного измерения атеизма, убеждением в его глубоко гуманистическом содержании, становится понятным, почему нередко в работах позднесоветских атеистов именно апелляция к нравственной ущербности тех или иных поступков «церковников» становилась едва ли не главным аргументом в полемике с церковью [Чертков, 1987, 30].

Мессианская идея

Свой вклад в формирование этоса позднесоветского научного атеизма на Украине внесли особенности исторического периода. С перестройкой связывались большие надежды на изменения в обществе: «Наше время выдвинуло беспрецедентные по новизне и масштабности задачи, которые должны быть развязанные в сжатые исторические сроки» [Сришев, 1988, 6]. При этом для украинской советской интеллигенции, которая мыслила себя хранительницей «громальной духовной ценности» – научного атеизма, вопрос о роли в назревавших переменах был чрезвычайно актуален. Между строк видна спешка, призыв к тому, чтобы не медлить, а действовать прямо сейчас: «Теперь у нас нет в запасе тех десятков тысяч поколений... Нам опущено слишком мало времени... Наступил тот грозный рубежный период...» [Сришев, 1989а, 25].

Пафос особой ответственности пронизывал практически все публикации философов на злободневные темы: «Вопрос стоит так: наступило время практических дел, возрастающей ответственности каждого» [Сришев, 1989б, 54]; «Время для этого пришло, его было вдоволь – перестройку должны делать мы с вами» [Петренко, 1989, 7].

Если проанализировать такой тон публикаций в общем контексте развития идейной и общественно-политической ситуации на Украине во второй половине 1980-х годов и в контексте всего сказанного выше, то становится очевидным, что научная атеистическая интеллигенция во многом мыслила себя в качестве «духовных» лидеров, которые несут особую ответственность за сохранение цивилизационного облика общества. Вполне обоснованно можно сказать, что украинские апологеты позднесоветского научного атеизма были носителями особого представления о своей «мессианской» роли для страны в тот исторический период.

Заключение

Проанализированные материалы позволяют сделать вывод, что украинский позднесоветский научный атеизм представлял собой сложный культурный феномен и мыслился его защитниками, прежде всего, как универсальная «духовная ценность». Важно подчеркнуть, что этос атеизма второй половины 1980-х годов на Украине складывался в рамках устоявшейся традиции, профессиональной корпора-

тивной этики учёных-атеистов. Среди главных нравственных стержней системы научного атеизма особо выделяется пафос защиты народа как от идеологического, духовного порабощения, так и от попыток подорвать добытые тяжёлым трудом и даже кровью народа культурные и общественные устои. Научному атеизму придавалось глубокое гуманистическое содержание. Он представлялся в качестве единственно возможной в условиях развития современной науки опоры нравственности. В условиях беспрецедентных общественных трансформаций, такое понимание сущности научного атеизма как универсальной «духовной ценности» подталкивало его апологетов к мысли об особой ответственности за судьбу страны, способствовало формированию представлений о своей уникальной «мессианской роли».

Библиографический список

1. Колмакова, М.В. Направления исследований религиозного сектантства в трудах советских учёных 60–80-х гг. XX в.: диссертация... кандидата философских наук: 09.00.14 / М.В. Колмакова. – СПб., 2017. – 229 с.
2. Колодный, А.Н. Религиоведение Украины в советское время / А.Н. Колодный, Л.А. Филипович, П.Л. Яроцкий // Вопросы религии и религиоведения. Религиоведение Украины. Часть I: Феномен советского религиоведения: украинский контекст / Колект. работа. Под ред. А. Колодного, Л. Филипович, В. Шмидта и П. Яроцкого. – М., 2010. – С. 9–21.
3. «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX - начала XXI в.: коллективная монография / К.М. Антонов [и др.]; [науч. ред.: К. М. Антонов, С. А. Воронцов]; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т. 2-е изд. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. – 263 с.
4. Смолкин, В. Святое место пусто не бывает. История советского атеизма / В. Смолкин. – М.: Новое литературное обозрение, 2021. – 552 с.
5. Элбакян, Е.С. Феномен советского религиоведения / Е.С. Элбакян // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 141–162.
6. Белов, А. Культ святых у богослужбовій практиці сучасного православ'я / А. Белов, В. Зоц // Людина і світ. – 1987. – № 9. – С. 48–53.
7. Бокоч, В.М. Взаємозв'язок суспільно-політичних і релігійно-церковних трансформацій. Дисертація... доктора політичних наук: 23.00.02 / В.М. Бокоч. – Одеса, 2021. – 455 с.
8. Брудний, В. Глибинне народне коріння. Стихійно-матеріалістичні, антиклерикальні ідеї в обрядовості X – XIX століть / В. Брудний // Людина і світ. – 1985. – № 11. – С. 28–32.
9. Возняк, Н. Церква і культура / Н. Возняк // Людина і світ. – 1987. – № 10. – С. 34–39.
10. Дремлюга, М. Вчимося демократії / М. Дремлюга // Людина і світ. – 1989. – № 11. – С. 7–8.
11. Єленський, В. «Радянська влада відокремлює церкву від держави...» / В. Єленський // Людина і світ. – 1988. – № 1. – С. 10–13.
12. Єришев, А. Гуманізм і моральне оновлення суспільства / А. Єришев // Людина і світ. – 1989. – № 11. – С. 24–28.
13. Єришев, А. Карл Маркс і пріоритети сучасного атеїзму / А. Єришев // Людина і світ. – 1988. – № 5. – С. 2–7.
14. Єришев, А. Релігія і сучасність / А. Єришев // Людина і світ. – 1989. – № 2. – С. 52–55.
15. Кисельов, О. Монографія «Культура. Релігія. Атеїзм» як документ часів перебудови / О. Кисельов // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. – 2016. – № 2–3. – С. 43–50.
16. Колодный, А. Актуальні проблеми української релігієзнавчої науки. До 25-тиліття Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ / А. Колодный // Українське релігієзнавство. – 2015. – № 76. – С. 5–13.
17. Котляр, М. Літописні легенди про «хрещення Русі» та історична дійсність / М. Котляр // Людина і світ. – 1988. – № 5. – С. 22–27.
18. Кралюк, П. Перший український полеміст / П. Кралюк // Людина і світ. – 1987. – № 9. – С. 54–55.
19. Кралюк, П. У тіні церковних склепінь / П. Кралюк // Людина і світ. – 1985. – № 11. – С. 32–34.
20. Панич, О. Науковий атеїзм як культурна система / О. Панич // Українське релігієзнавство. – 2015. – № 76. – С. 21–35.
21. Петренко, М. Говорити й писати правду / М. Петренко // Людина і світ. – 1989. – № 5. – С. 2–7.
22. Петрів, І. Культ Богородиці / І. Петрів // Людина і світ. – 1986. – № 10. – С. 46–52.

23. Поліський Сократ (до 65-річного ювілею професора П. Ю. Сауха): науково-популярне видання / Укладачі: Л.В. Горохова, В.М. Заглада, М.А. Козловець, О.І. Свінцицька, В.М. Слюсар. – Житомир: Вид. Євенок О. О., 2015. – 80 с.
24. Суярко, В. Ставка на «молодіжну» релігію і церкву / В. Суярко // Людина і світ. – 1986. – № 12. – С. 51–54.
25. Танчер, В. Шлях до духовної свободи / В. Танчер // Людина і світ. – 1988. – № 2. – С. 2–7.
26. Танчер, В. Як буржуазні націоналісти і клерикали перекручують сутність національної культури / В. Танчер // Людина і світ. – 1985. – № 7. – С. 21–26.
27. Толочко, П. В чому увічнить себе душа / П. Толочко, О. Устюжаніна // Людина і світ. – 1988. – № 1. – С. 28–34.
28. Ульяновський, В. «І знехотя рукопоклон Росії патріарха». Заснування патріархату: правда і вигадки / В. Ульяновський // Людина і світ. – 1987. – № 6. – С. 39–42.
29. Фартушний, М. Чому загинули Борис та Гліб / М. Фартушний // Людина і світ. – 1987. – № 8. – С. 30–33.
30. Хмільовський, М. Священний догмат і художній образ. Пам'ятки народного культового мистецтва у Львівському музеї історії релігії та атеїзму / М. Хмільовський // Людина і світ. – 1989. – № 3. – С. 44–47.
31. Чертков, О. Церква і революція / О. Чертков // Людина і світ. – 1987. – № 11. – С. 29–32.
32. Шинкарук, В. Історія духовної культури і релігія / В. Шинкарук // Людина і світ. – 1985. – № 6. – С. 13–20.
33. Яроцький, П. Апостоли папського престолу чи слов'янські просвітителі? / П. Яроцький // Людина і світ. – 1986. – № 11. – С. 34–39; № 12. – С. 30–36.

Текст поступил в редакцию 30.01.2023.

Принят к печати 03.04.2023.

Опубликован 29.06.2023.

References

1. Antonov K. M. et al. “*Nauka o religii*”, “*Nauchnyi ateizm*”, “*Religiovedenie*”: *aktual'nye problemy nauchnogo izucheniiia religii v Rossii XX – nachala XXI v.: kollektivnaia monografiia* [“Science of Religion”, “Scientific atheism”, “Religious Studies”: actual problems of scientific study of religion in Russia of the 20th – beginning of the 21st century: collective monograph]. Moscow: PSTGU Publ., 2015, 263 p. (in Russian).
2. Bjelov A., Zoc V. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1987, no. 9, pp. 48–53 (in Ukrainian).
3. Bokoch V.M. *Vzajemozv'jazok suspil'no-politychnyh i religijno-cerkovnyh transformacij. Diss. doct. politic. nauk* [Interrelation of socio-political and religious-ecclesiastical transformations. D.Sc. Thesis in Political Sciences]. Odesa, 2021, 455 p. (in Ukrainian).
4. Brudnyj V. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1985, no. 11, pp. 28–32 (in Ukrainian).
5. Chertkov O. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1987, no. 11, pp. 29–32 (in Ukrainian).
6. Dremljuga M. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1989, no. 11, pp. 7–8 (in Ukrainian).
7. Elbakian E.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, no. 3, pp. 141–162 (in Russian).
8. Fartushnyj M. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1987, no. 8, pp. 30–33 (in Ukrainian).
9. Hmil'ovs'kyj M. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1989, no. 3, pp. 44–47 (in Ukrainian).
10. Jaroc'kyj P. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1986, no. 11, pp. 34–39; no. 12, pp. 30–36 (in Ukrainian).
11. Jelens'kyj V. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1988, no. 1, pp. 10–13 (in Ukrainian).
12. Jeryshev A. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1989, no. 11, pp. 24–28 (in Ukrainian).
13. Jeryshev A. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1988, no. 5, pp. 2–7 (in Ukrainian).
14. Jeryshev A. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1989, no. 2, pp. 52–55 (in Ukrainian).
15. Kolmakova M.V. (2017) *Napravleniia issledovaniu religioznogo sektantstva v trudakh sovetskikh uchenykh 60–80-tykh gg. XX v. Diss. kand. philos. nauk* [Directions of research of religious sectarianism in the works of soviet scientists of the 60–80s. of the 20th century. Ph.D. Thesis in Philosophy]. St. Petersburg, 2017, 229 p. (in Russian).
16. Kolodnyi A.N., Filipovich L.A., Iarotskii P.L. (eds.). *Voprosy religii i religiovedeniia. Religiovedenie Ukrainy. Chast' I: Fenomen sovetskogo religiovedeniia: ukrainskii kontekst* [Questions of religion and religious studies. Religious studies of Ukraine. Part I: The Phenomenon of Soviet Religious Studies: the Ukrainian Context]. Moscow, 2010, pp. 9–21 (in Russian).
17. Kolodnyj A. *Ukrai'ns'ke religijeznavstvo* [Ukrainian religious studies]. 2015, no. 76, pp. 5–13 (in Ukrainian).
18. Kotljars M. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1988, no. 5, pp. 22–27 (in Ukrainian).
19. Kraljuk P. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1987, no. 9, pp. 54–55 (in Ukrainian).
20. Kraljuk P. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1985, no. 11, pp. 32–34 (in Ukrainian).

21. Kysel'ov O. *Istorija religij v Ukrai'ni: Naukovyj shhorichnyk* [History of religions in Ukraine: scientific yearbook]. 2016, no. 2–3, pp. 43–50 (in Ukrainian).
22. Panych O. *Ukrai'ns'ke religijeznavstvo* [Ukrainian religious studies]. 2015, no. 76, pp. 21–35 (in Ukrainian).
23. Petrenko M. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1989, no. 5, pp. 2–7 (in Ukrainian).
24. Petriv I. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1986, no. 10, pp. 46–52 (in Ukrainian).
25. *Polis'kyj Sokrat (do 65-richnogo juvileju profesora P.Ju. Sauha): naukovo-populjarne vydannja* [Polesky Socrates (dedicated to the 65th anniversary of Professor P.Yu. Saukh): A popular science publication]. L.V. Gorokhova et al. Zhytomyr: Evenok O.O. Publ., 2015, 80 p. (in Ukrainian).
26. Shynkaruk V. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1985, no. 6, pp. 13–20 (in Ukrainian).
27. Smolkin V. *Sviato mesto pusto ne byvaet. Istoriiia sovetskogo ateizma* [The holy place is never empty. History of Soviet Atheism]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2021, 552 p. (in Russian).
28. Sujarko V. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1986, no. 12, pp. 51–54 (in Ukrainian).
29. Tancher V. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1985, no. 7, pp. 21–26 (in Ukrainian).
30. Tancher V. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1988, no. 2, pp. 2–7 (in Ukrainian).
31. Tolochko P., Ustjuzhanina O. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1988, no. 1, pp. 28–34 (in Ukrainian).
32. Ul'janovs'kyj V. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1987, no. 6, pp. 39–42 (in Ukrainian).
33. Voznjak N. *Man and the world* [Ljudyna i svit]. 1987, no. 10, pp. 34–39 (in Ukrainian).

Submitted for publication: January 30, 2023.

Accepted for publication: April 03, 2023.

Published: June 29, 2023.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Болдырева Елена Михайловна – доктор филологических наук, профессор Института иностранных языков, Юго-Западный университет КНР; e71mih@mail.ru

Горбатов Алексей Владимирович – доктор исторических наук, профессор кафедры всеобщей истории и международных отношений, Кемеровский государственный университет; gorbn1965@yandex.ru

Дашковский Петр Константинович – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений, заведующий лабораторией этнокультурных и религиоведческих исследований; Алтайский государственный университет; dashkovskiy@fpn.asu.ru

Е Янян – младший научный сотрудник Лаборатории фронтальных исследований, аспирант кафедры литературы и мировой художественной культуры, Амурский государственный университет; yanyan.ye@mail.ru

Емельянов Владимир Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры семитологии и гебраистики, Санкт-Петербургский государственный университет; banshur69@gmail.com.

Забияко Анна Анатольевна – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой литературы и мировой художественной культуры; Амурский государственный университет; sciencia@yandex.ru

Каландаров Тохир Сафарбекович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, Москва; tohir_s70@mail.ru

Ле Тхи Тху Хиен – Ph.D. (Культурология), Университет Дананга, Университет науки и образования, Дананг, Вьетнам; lthien@ued.udn.vn

Лётин Вячеслав Александрович – кандидат культурологии, доцент кафедры общих гуманитарных наук и театроведения, ФГБОУ ВО «Ярославский государственный театральный институт им. Фирса Шишигина»; liotin@yandex.ru

Наурызбаева Зира Жетибаевна – кандидат философских наук, главный редактор сайта казахской мифологии и культуры Otuken.kz; zira-n@yandex.ru, otukenkz@gmail.com

Носачев Павел Георгиевич – Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; Pavel_Nosachev@bk.ru

Попова Ольга Дмитриевна – доктор исторических наук, заведующий кафедрой истории России, историографии и источниковедения, профессор кафедры социологии; Рязанский государственный университет им. С.А. Есенина; od-porova@mail.ru

Савчук Руслан Александрович – Ph.D. в области теологии, кандидат богословия, научный рецензент; Издательский совет Русской Православной Церкви; russ_sav@mail.ru

Синьян Хуан – магистр (государственное управление), Школа бизнеса Университета науки и технологий Макао, Китай; xingyanhello@outlook.com

Хохлов Александр Анатольевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры антропологии и этнографии, Казанский (Приволжский) федеральный университет; kazan_molodezh@mail.ru

Чуонг Ань Тхуан – Ph.D. (История), Университет Дананга, Университет науки и образования, Дананг, Вьетнам; tathuan@ued.udn.vn

Шахнович Марианна Михайловна – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения, Санкт-Петербургский государственный университет; m.shakhnovich@spbu.ru

Ягафова Екатерина Андреевна – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой философии, истории и теории мировой культуры; Самарский государственный социально-педагогический университет; yagafova@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Alexander A. Khokhlov – Ph.D. (History), Assistant Professor of the Department of Anthropology and Ethnography, Kazan (Volga Region) Federal University; kazan_molodezh@mail.ru

Alexey V. Gorbatov – Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of General History and International Relations, Kemerovo State University; gorbn1965@yandex.ru

Anna A. Zabiyako – Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Literature and World Art Culture, Amur State University; sciencia@yandex.ru

Ekaterina A. Iagafova – Doctor of History, Professor, Head of the Chair of Philosophy, History and the Theory of World Culture, Samara State University of Social Sciences and Education; yagafova@yandex.ru

Elena M. Boldyreva – Doctor of Philological Sciences, Professor of the Institute of Foreign Languages, Southwest University, China; e71mih@mail.ru

Le Thi Thu Hien – Ph.D. (Culture), The University of Danang, University of Science and Education, Vietnam; lthien@ued.udn.vn

Marianna M. Shakhnovich – DSc (Philosophy), Professor, Chair of the Department of the Philosophy of Religion and Religious Studies, St. Petersburg State University; m.shakhnovich@spbu.ru

Olga D. Popova – Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of History, Historiography and Source Studies, Professor of the Department of Sociology; Ryazan State University n.a. S.A. Yesenin; od-popova@mail.ru

Pavel G. Nosachev – St. Tikhon's Orthodox University; HSE University; Pavel_Nosachev@bk.ru

Petr K. Dashkovskiy – Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of Regional Studies of Russia National and State-Confessional Relations, Head of the Laboratory for Ethnocultural and Religious Studies; Altai State University; dashkovskiy@fpn.asu.ru

Ruslan A. Savchuk – Ph.D. (Theology), Scientific Reviewer; Publishing Council of the Russian Orthodox Church; russ_sav@mail.ru

Tokhir S. Kalandarov – PhD (History), Senior Research Fellow, The Institute of Ethnology and Anthropology RAS; tohir_s70@mail.ru

Truong Anh Thuan – Ph.D. (History), The University of Danang, University of Science and Education, Vietnam; tathuan@ued.udn.vn

Vladimir V. Emelianov – Dr.Sc. (Philosophy), Professor at the Department of Semitic and Hebrew Studies, St. Petersburg State University; banshur69@gmail.com.

Vyacheslav A. Letin – Candidate of Cultural Studies, Assistant Professor of the Department of General Humanities and Theatre Studies, Yaroslavl State Theatre Institute n.a. Firs Shishigin; liotin@yandex.ru

Xingyang Huang – Master (Public Administration), School of Business, Macau University of Science and Technology, China; xingyanhello@outlook.com

Ye Yangyang – Junior Research Fellow at the Laboratory of Frontier Studies, postgraduate student of the Department of Literature and World Art, Amur State University; yanyan.ye@mail.ru

Zira Zh. Naurzbayeva – Ph.D. (Philosophy), Chief editor of Otuken.kz, site of Kazakh mythology and culture; zira-n@yandex.ru, otukenkz@gmail.com

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Уважаемые авторы!

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 зн.). Статьи объемом от 20000 до 40000 зн. принимаются на рецензирование после предварительного согласования. Студенческие и аспирантские статьи – не более 20000 зн.

Статьи принимаются на русском или английском языках. Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского или английского языков, с соблюдением правил орфографии, пунктуации, грамматики и стилистики. Статья, содержащая орфографические, пунктуационные, грамматические и стилистические нарушения, на рецензирование не принимается. Написание религиозных понятий, названий конфессий и религиозных организаций должно соответствовать общим нормам правописания, принятым в письменной научной речи (например: католицизм, а не Католицизм). Рекомендуется правильно употреблять знак дефис (-) и знак тире (–).

Все статьи проверяются членами редакционной коллегии на плагиат и дублирование с помощью систем Антиплагиат.vuz <https://www.antiplagiat.ru> и Plagiarisma <http://plagiarisma.net>. Статьи, опубликованные ранее (в печатном или электронном варианте), не принимаются. Все статьи проходят двойное слепое рецензирование.

Шрифт основного текста – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сноска – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т. д. допускается применение жирного или курсивного начертания. При необходимости использования специальных шрифтов (санскрит и т. п.) предоставляется соответствующая шрифтовая база.

Статья и прилагающиеся к ней материалы направляются в электронном варианте по адресу sciencia@yandex.ru. Текстовые файлы принимаются редакцией исключительно в формате RTF.

Файл с текстом статьи называется по названию статьи; если название слишком длинное, то первые пять-шесть словами названия статьи (например, Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации.rtf.). Другие файлы называются по фамилии автора (например, Иванов.Фото.jpg).

Сведения об авторе (на русском и английском языках) должны содержаться в отдельном файле. Сведения об авторе в тексте статьи не присутствуют, что обусловлено правилами двойного «слепого» рецензирования статей (Double-blind review).

Структура статьи на русском языке:

- 1) Название статьи на русском языке.
- 2) Аннотация (не менее 200 слов; ок. 1200 знаков с пробелами) на русском языке.
- 3) Ключевые слова или словосочетания на русском языке (от 6 до 10).
- 4) Название статьи на английском языке.
- 5) Аннотация (не менее 200 слов; ок. 1200 знаков с пробелами) на английском языке.
- 6) Ключевые слова или словосочетания на английском языке (от 6 до 10).
- 7) Основное содержание статьи (раздел «Заключение» обязателен).
- 8) Раздел «Благодарность» (по желанию автора), где указываются наименование фонда и номер проекта, при финансовой поддержке которого подготовлена публикация (если она имеется), а также излагаются другие выражения признательности. Ниже даётся перевод на английский в разделе «Acknowledgement».
- 9) Список сокращений, условных обозначений и т. п., если они присутствуют в тексте.
- 10) Библиографический список, пронумерованный в алфавитном порядке.
- 10) Транслитерированный библиографический список в романском алфавите (латинице) – References.
- 11) Подписи к иллюстрациям (если таковые включены в статью).
- 12) Примечания (если таковые имеются) К статье также прилагается фотография автора, которая должна представлять собой портретное изображение, стилистически близкое документальному фото. Формат фотографии – jpg, разрешение – не менее 300 dpi.

К обязательным файлам могут быть приложены иллюстрации.

Полная информация о правилах представления статей с образцами и комментариями располагается на сайте журнала <https://religio.amursu.ru> в разделе «Авторам».

INFORMATION FOR AUTHORS

Articale Submission Guidelines

Dear authors,

The submitted manuscript must be prepared in accordance with the requirements for publication in Russian Scientific Journals and the Scientific Electronic Library (project “Russian Science Citation Index”).

The Editorial Board accepts for consideration articles of no more than 40,000 characters. The standard volume of the article is 20,000 characters. Articles ranging from 20,000 to 40,000 characters accepted for review after prior approval. Articles written by undergraduate and postgraduate students ought to be no more than 20,000 characters.

The language of manuscripts is either **Russian or English**. The article should be written in strict accordance with the norms of the Russian or English languages, in compliance with the rules of spelling, punctuation, grammar and stylistics. Articles containing spelling, punctuation, grammatical and stylistic errors are not accepted for review. The spelling of religious concepts, names of denominations and religious organizations must comply with the general spelling standards adopted in written scientific speech.

The font of the main text is **Times New Roman**, the size is **14 points** (the size of notes is **10 points**), the line spacing is single. To highlight selected terms, foreign words, etc., the use of bold or italics is allowed. If it is necessary to use special fonts (Sanskrit, etc.), an appropriate font base is provided. The only acceptable format of the submitted text files is **RTF**.

Please use the article title as the file’s name; if the title is too long, then the first 5 or 6 words of the title are used (for example: Interreligious Dialogue and Cultural Accommodation.rtf).

We do not tolerate plagiarism therefore all manuscripts undergo **plagiarism checking** using the appropriate checking tools (<https://www.antiplagiat.ru/> и Plagiarisma <http://plagiarisma.net/>).

Articles published previously (in print or electronic form) are not accepted. All articles undergo **double blind peer review**.

The name of the fund or organization, with financial support from which the publication was prepared, is indicated in the section: “**Acknowledgment**”.

Links are made in square brackets. A transliterated bibliographic list in Latin is attached to the text of the article. Notes (explanations, comments of the author, etc.) are drawn up in the form of endnotes numbered in Arabic numerals.

Information about the author must be presented in Russian and English and contain full name, academic degree, academic rank (or position), affiliation (place of employment, full postal address of the organization, postal code), and e-mail. To conform with double blind peer review, this information should be presented in a separate file, not in the article file.

In case of specifying several places of employment, it is necessary to mark (e.g. in bold) the place that will be indicated as the affiliation.

The author’s photo is also attached to the article, which should be a portrait image stylistically close to the documentary photo. The format of the photo is jpg, the resolution is at least 300 dpi.

Obligatory files can be accompanied by **illustrations** (photographs of objects, tables, graphs, etc.). The format of the illustration is jpg, the resolution is at least 300 dpi. Illustrations are numbered in the order of their location in the text of the article. The numbered list of illustrations (with titles) must appear at the end of the article.

Submission to this journal proceeds totally by email: sciencia@yandex.ru.

Detailed rules and the template for preparing the manuscript are provided for your use here: <https://religio.amursu.ru> in the section «**Submission**».

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

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 20236Х50560)

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)

Вниманию подписчиков!

Уточнить реквизиты можно на сайте журнала

<https://religio.amursu.ru> или по адресу: 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) 00000000000000000130 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**

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. № 2.

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 01.05.2023. Подписано к печати 26.06.2023.
Дата выхода в свет 29.06.2023.
Формат 70 x 108/8. Цифровая печать. Усл. печ. л. 28,17. Уч.-изд. л. 16,18.
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!

