



# РЕЛИГИО

научно-теоретический журнал

# ВЕДЕНИЕ

4  
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](mailto:sciencia@yandex.ru)  
<https://religio.amursu.ru>*

# РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

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

4  
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

**Чирков Н.В.** Опыт инкультурации христианства в китайскую культуру: деятельность Чжэн Маню – первого рукоположенного в священнический сан китайского иезуита.....5

### Религии России

**Турьгина Н.В.** Храмы во имя благоверного князя Александра Невского на рубежах Российской империи: миграция и трансформация культа в XIX–XX вв.....23

**Винокурова И.Ю.** Православный ландшафт вепского Шимозерья.....31

**Ярыгин Н.Н.** Религиозная ситуация в Калининградской области в советский период.....43

### Религии Востока

**Данчай-оол Аяс А.** Религиозно-философский анализ монотеизма тенгрианства.....51

**Цмыкал О.Е., Зиненко Я.В.** Китайский религиозный синкретизм в рассказе (новелле) о необычайном (на материале цикла «Китайская быль» И.Г. Баранова).....59

### Антропология религии

**Бутов И.С., Томин Н.В.** «Игра в кикимору»: затейный народный обман в сфере демонического в XVIII–XIX вв.....71

**Степанова О.Б.** «Его называли красным шаманом»: к вопросу о трансформациях селькупского шаманизма в советский период.....80

**Сиразетдинова М.Ф.** Потеря благодати «*кото юк*» как контаминация несчастьем.....91

### Сравнительное религиоведение

**Шахнович М.М.** Культ святого Христофора в контексте сравнительного религиоведения.....101

**Гаспарян Л.А., Варданян Л.Ю., Саркисян Н.Г.** Особенности перевода библейских цитат в «Истории» Арисаткеса Ластиверци.....111

**Брук Е.Г.** Восприятие католицизма в периодических изданиях духовных академий Российской Империи конца XIX – начала XX в. (по материалам библиотеки ГМИР).....117

### Философия религии

**Карабыков А.В.** Религия и мораль в эволюционной перспективе: критика натуралистического подхода.....126

## Религиозная философия

<b>Бичеев Б.А.</b> Обет Прибежища как символ буддийской веры.....	134
<b>Моргунов Г.В., Хандогин Р.В.</b> Религиозные основы мировоззрения Григория Сковороды.....	142

## Религия и культура

<b>Федотов О.И.</b> Мадонна («Гений чистой красоты» и Сонетиана Пушкина).....	152
<b>Никольская Т.К.</b> Повседневная жизнь «сектантов» в советском художественном кино.....	164

<b>Информация об авторах</b> .....	175
<b>К сведению авторов</b> .....	177
<b>Оформление подписки</b> .....	179

### Учредитель:

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

### Адрес редакции и издателя журнала:

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

*Сайт журнала:* <https://religio.amursu.ru>

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

# R

# RELIGIO

# SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

# VEDENIE

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

4  
2023



**Editor in Chief**  
*Andrey P. Zabyako*

**Executive Editor**  
*Ekaterina S. Elbakyan*

**International Council**  
*Anatoly P. Derevianko* (Russia)  
*Maurice Godelier* (France)  
*Tim Jensen* (Denmark)  
*Tomas Bubik* (Czech Republic)  
*Wang Yulang* (PRC)  
*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. Trubnikov*  
*S.V. Filonov*  
*N.V. Shaburov*  
*M.M. Shakhnovich*  
*I.N. Yablokov*

## C O N T E N T S

### History of Religion

**Nikolai V. Chirkov.** The Experience of Inculturation of Christianity into Chinese Culture: The Work of Zheng Mano, the First Ordained Chinese Jesuit Priest.....5

### Religions of Russia

**Natalia V. Turygina.** Temples in Honor of the Blessed Prince Alexander Nevsky on the Borders of the Russian Empire: Migration and Transformation of the Cult in the 19th – 20th Centuries.....23

**Irina Yu. Vinokurova.** Orthodox landscape of the Vepsian Shimozero.....31

**Nikolay N. Yarygin.** Religious Situation in the Kaliningrad Region during the Soviet Period.....43

### Religions of the East

**Ayas A. Danchay-ool.** Religious and Philosophical Analysis of the Monotheism of Tengrism.....51

**Olga E. Tsymkal, Yana V. Zinenko.** Chinese Religious Syncretism in a Story (Novel) about the Extraordinary (Based on the Cycle “Chinese True Story” by I.G. Baranov).....59

### Anthropology of Religion

**Ilya S. Butov, Nikita V. Tomin.** “The Game of Kikimora”: An Intricate Folk Deception in the Sphere of the Demonic in the 18th – 19th Centuries.....71

**Olga B. Stepanova.** “He Was Called a Red Shaman”: On the Question of the Transformations of Selkup Shamanism in the Soviet Period....80

**Miliausha F. Sirazetdinova.** The Loss of Grace (*Koto Yik*) as a Contamination by Misfortune.....91

### Comparative Religion

**Marianna M. Shakhnovich.** The Cult of Saint Christopher in the Context of Comparative Religion.....101

**Luiza A. Gasparyan, Lusine Yu. Vardanyan, Nara Gh. Sargsyan.** Peculiarities of translation of Biblical quotations in Arisatkes Lastivertsi's “History”...../111

**Elizaveta G. Bruk.** Perception of Catholicism in the Periodicals of the Theological Academies of the Russian Empire in the Late 19th – Early 20th Centuries (Based on the Materials of the Library of the State Museum of the History of Religion).....117

### Philosophy of Religion

**Anton V. Karabykov.** Religion and Morality in an Evolutionary Perspective: A Critique of the Naturalistic Approach.....126

## Religious Philosophy

<b>Baazr A. Bicheev.</b> Refuge as a Symbol of Buddhism.....	134
<b>Georgy V. Morgunov, Ruslan V. Khandogin.</b> The Religious Foundations of Gregory Skovoroda's Worldview.....	142

## Religion and Culture

<b>Oleg I. Fedotov.</b> Madonna (“Genius of Pure Beauty” and Pushkin's Sonnetiana).....	152
<b>Tatiana K. Nikolskaya.</b> Everyday Life of “Sectarians” in Soviet Fictional Films.....	164

<b>Information about the authors</b> .....	176
<b>Information for authors</b> .....	178
<b>Subscription</b> .....	180

**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. № 4. С. 5–22.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 4. P. 5–22.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_4\_5

**Чирков Н.В.**

Отделение Папского Салезианского Университета (Турин, Италия)  
10129, Италия, г. Турин, ул. Себастьяна Кабото, 27  
chirkovniko@gmail.com

### **Опыт инкультурации христианства в китайскую культуру: деятельность Чжэн Мано – первого рукоположенного в священнический сан китайского иезуита**



**Аннотация.** Чжэн Мано (Вэйсинь), более известный по сохранившимся историческим очеркам как Эммануэль де Секейра (*кит.* 鄭瑪諾, *португ.* Emmanuel de Sequeira (1633–1673 гг.), был первым китайским священнослужителем и членом монашеской конгрегации Общества Иисуса (иезуиты). Один из первых китайцев в истории, отправившихся в Европу для обучения. Помимо успешного усвоения богословских и философских дисциплин, преподаваемых на итальянском и латинском языках, после окончания обучения и рукоположения он стал первым китайским профессором, начавшим преподавать теологию для европейского общества. После своего возвращения в Китай он умело применял полученные знания, приобретённые в Европе, выстраивая стратегию инкультурации христианства, учитывающую культурные и религиозные особенности собственного народа, и транслируя основы католического вероучения на родном языке. В статье предпринята попытка анализа опыта культурного взаимодействия между Китаем и Европой Чжэна Мано на основе реконструкции сохранившихся немногочисленных архивных записей конгрегации иезуитов. В отечественном религиоведении и синологии его имя практически не упоминается, и, следовательно его деятельность и вклад в развитие межкультурного взаимодействия между Китаем и Европой остаются малоизученными.

**Ключевые слова:** Римско-католическая церковь, инкультурация христианства, межкультурный диалог, межрелигиозный диалог, евангелизация, миссионерская деятельность, теология, культура, Китай, Европа, иезуиты, Чжэн Мано

**Nikolai V. Chirkov**

Department of the Pontifical Salesian University (Turin, Italy)  
27 Sebastiana Caboto str., Torino, 10129, Italy  
chirkovniko@gmail.com

### **The Experience of Inculturation of Christianity into Chinese Culture: The Work of Zheng Manuo, the First Ordained Chinese Jesuit Priest**

**Abstract.** Zheng Manuo (Weixin), better known from extant historical sketches as Emmanuel de Sequeira (*Chinese:* 鄭瑪諾, *Portuguese:* Emmanuel de Sequeira, 1633–1673), was the first Chinese clergyman and a member of the monastic Congregation of the Society of Jesus (Jesuits). Zheng Manuo was one of the first Chinese in history to travel to Europe to study. In addition to successfully absorbing the theological and philosophical disciplines taught in Italian and Latin, upon graduation and ordination he became the first Chinese professor to begin teaching theology to European society. After his return to China, he skillfully applied the knowledge acquired in Europe, building a strategy of enculturation of Christianity, considering the cultural and religious peculiarities of his own people and transmitting the basics of Catholic doctrine in his native language. This article attempts to analyze the experience of cultural interaction between China and Europe in the life of Zheng Manuo based on the reconstruction of the few archival records of the Jesuit Congregation that have survived. Unfortunately, his name is practically not mentioned in Russian religious studies and sinology, and, consequently, his activity and contribution to the development of intercultural interaction between China and Europe remains understudied, thus acquiring its novelty.

**Key words:** Roman Catholic Church, inculturation of Christianity, intercultural dialogue, interreligious dialogue, evangelization, missionary work, theology, culture, China, Europa, Jesuits, Zheng Manuo

**Предпосылки создания духовной формации и  
обучения теологии местных китайцев для миссионерской  
деятельности РКЦ в Китае в XVII в.**

Макао (более известный как Саншань, Гуандун) стал первым местом, куда в эпоху династий Мин и Цин прибыли иезуитские миссионеры. Последующие четыреста лет Макао являлся форпостом столкновения, диалога и интеграции между китайской и европейской культурами. Кроме того, именно в Макао в первые годы существования миссии большая часть из первых китайцев приняла крещение в католической церкви, некоторые из них получили богословское образование и также осуществили сбор необходимых материальных и финансовых средств для последующей миссионерской деятельности на материковой части Китая.

Стратегия инкультурации христианства, выстроенная иезуитским миссионером Маттео Риччи в восприятии и использовании религиозных, культурных и этических ценностей китайцев для проповеди христианства, не была характерна для миссионерской деятельности РКЦ того времени. В силу своей новизны позиции и методы инкультурации христианства в Китае стали вызовом для католической церкви и не нашли одобрения у большинства духовенства РКЦ<sup>1</sup> [Чирков, 2023, 53–54].

При этом атмосфера, возникшая в результате культурного конфликта, получившего своё название «спор о китайских ритуалах», повлияла на отношения между католической церковью и китайским обществом, которые начали заметно ухудшаться [Чирков, 2023, 53–54]. В конце правления династии Мин, во времена которой христианство было введено в Поднебесной империи, произошли десятки гонений. Трудности, последовавшие за Нанкинским инцидентом (1616 г.)<sup>2</sup> и инцидентом Ян Гуансяня (1664 г.)<sup>3</sup>, отчётливо проиллюстрировали, что миссию иезуитов ожидают непростые времена. Миссионеры начали осознавать, что защита и покровительство, которую им оказывали высокообразованные чиновники, интеллектуалы и даже некоторые императоры, является непрочной, что, в свою очередь, лишило их уверенности в будущем миссии. В случае, если происходило что-то подозрительное или сомнительное со стороны иностранных католических священнослужителей, их попросту изгоняли и вся их миссионерская деятельность оказывалась под угрозой запрещения и ликвидации. Нестабильное положение, вызванное рядом причин во время развития миссионерской деятельности иезуитов<sup>4</sup>, оказало существенное влияние на постановку и разрешение вопроса о необходимости формирования, воспитания и рукоположения в священнический сан местных китайцев, принявших католицизм. В этом иезуиты отчётливо видели возможное решение возникающих конфликтных ситуаций и дальнейшее закрепление миссии в Поднебесной [Jiang, 2022, 525–526].

В связи с этим интересным представляется архивная запись первого рукоположенного в священнический сан китайца Чжэн Мано (*Zheng Manuo*), который также явился первым китайцем, получившим теологическое образование в Европе. Несмотря на актуальность вопроса, обозначенную ещё до его рукоположения, он, будучи священником и анализируя в ретроспективе пройденные этапы и положение миссии иезуитов, писал в своих заметках: «В этот момент я хочу, чтобы местные верующие продолжали принимать таинства; нет другого способа способствовать этому, кроме как послать местных священников. Если они китайцы и одеты как китайцы, они могут легко передвигаться, что невозможно для европейцев. Местный провинциал<sup>5</sup> уже осознал это, но послать некого, потому что Общество Иисуса не хочет принимать и рукополагать китайских священников. В этот критический момент только местные священники могут предотвратить кризис»<sup>6</sup> [Jiang, 2022, 526]. Особый интерес представляет его позиция и взгляд на миссию как китайца, который прошёл путь принятия католической веры, и, более того, монашеской формации и теологического обучения для рукоположения в священнослужители католической церкви. Этому феномену будет посвящена остальная часть статьи.

Также следует отметить, что спустя десять лет после смерти Чжэна Мано в 1678 г. генеральный настоятель Общества Иисуса о. Джованни Паоло Олива<sup>7</sup> официально разрешил провинциалам китайских территорий принимать в конгрегацию некоторых кандидатов из местного населения, особенно из числа более зрелых в



христианской вере и предрасположенных к обучению теологии. Каждый кандидат должен был быть одобрен генеральным советом ордена и утверждение его кандидатуры визировалось викарием конгрегации Общества Иисуса. Идею обучения и рукоположения китайского духовенства ради развития евангелизации поддерживал первый китайский Римско-католический епископ Ло Вэньцао (羅文藻, *Luó Wénzǎo*)<sup>8</sup>, принадлежавший ордену доминиканцев [Jiang, 2022, 527].

В 1689 г. фламандский иезуит Филипп Купле, известный в Китае под именем Бай Инли (*кит.* 柏應理, Bai Yingli)<sup>9</sup>, был делегирован Фердинандом Вербистом<sup>10</sup> в Рим, где подготовил отчётный документ, получивший название «Воспоминания об условиях и качествах китайского миссионерского округа около 1671 г.», написанный под влиянием деятельности Чжэна Маню, в котором особо подчёркивает важность и актуальность вопроса рукоположения местных китайцев: «до сих пор иностранным миссионерам не удавалось создать прочную основу для распространения христианства в Китае. Потому что это можно сделать только путём рукоположения местного духовенства» [Jiang, 2022, 527].

Стратегия привлечения в орден местных китайцев для помощи в христианской проповеди принесла ожидаемые плоды – постепенно появлялись новообращённые католики из числа китайцев, преимущественно из конфуцианского общества, которые раскрывали в себе призвание к монашеской и священнической жизни.

Важно отметить, что Чжэн Маню был принят в орден иезуитов ещё до того, как вышли официальные постановления о разрешении принимать в орден китайцев. В этом плане он стал пионером, отправившимся в Европу для обучения теологии и монашеской формации и ставшим одной из ключевых фигур в культурном взаимодействии между двумя цивилизациями, Китаем и Европой.

#### **Чжэн Маню: проблематика реконструкции биографии**

Начать следует с реконструкции имени Чжэн Маню. Необходимо признать, что сохранившиеся данные, раскрывающие его биографию, крайне скудны. Известно, что его настоящее китайское имя Чжэн Маню (*кит.* 鄭瑪諾, *пиньинь:* Zhèng Mǎnuò), но в немногочисленных сохранившихся исторических записях иезуитских архивов он более известен под португальским именем Эммануэль де Секейра (*португ.* Emmanuel de Sequeira, реже как Manoel de Sequeira). Одним из дошедших до нас источников о том, кем был Чжэн Маню, является надпись на надгробном камне<sup>11</sup> [Notices biographiques, 1932, 381]. Однако до 2018 г. считалось, что оригинальное надгробие до наших дней не сохранилось, так как иезуитское кладбище Чжалань<sup>12</sup>, на котором был похоронен Чжэн, во время Боксёрского восстания и культурной революции было разрушено – и единственная сохранившаяся часть информации с надгробия была представлена в форме эстампажа, сделанного до революции (илл. 1). В 2018 г. в Пекине была обнаружена оригинальная надгробная плита, информация на которой полностью соответствует сведениям, представленным на эстампаже<sup>13</sup> (илл. 3).

Данные, написанные на латинском и китайском языках на надгробии, сообщают нам в общих чертах биографию Чжэн Маню (илл. 2). В середине надгробия написано: «Гробница отца Чжэна, иезуита» (*дословно:* «члена Общества Иисуса», *кит.* «耶穌會士鄭公之墓»). С правой стороны расположена китайская надпись. С левой стороны – надпись на латыни. Китайская надпись гласит: «鄭先生諱瑪諾, 號惟信, 中國廣東香山人也。自幼入會真修。康熙十二年癸丑四月十一日卒於京師, 壽三十八」。 В переводе на русский это значит следующее: «Отец Чжэн, по имени Маню, называемый Вэйсинь, был человеком из Сяншаня, провинции Гуандун, Китай. С детства вступил в Общество [иезуитов] и был верным. Умер одиннадцатого числа четвёртого месяца двенадцатого года правления Канси в Пекине, прожив тридцать восемь лет». Текст с информацией на латинском отличается от китайского. Так в латинском варианте говорится: «P. EMANUEL SEQUEIRA NATIONE SINA, PATRIA MACAENSIS; ADOLESCENS ROMA PROFECTUS; IBIQVE INGRESS. SOC IESU; PRIMUS SINARU EX EADEM SOC. SACERDOTIO DECORAT. EST. PHILOSOPHIAE AC THEOLOGIAE STUDIIS, CULAVDE, ABSOLUTIS PRAEDICANDI EVAGELII CAUSA REDIT AD SVOS. OBIT PEKIM AN.. AL. MDCLXXIII DIE XXVI MAII. AET VERO XXXVIII». В переводе это означает, что его звали отец Эммануэль



Илл. 1. Эстампаж надгробия Чжэна Маню.



MORTUARY INSCRIPTION ON FATHER EMMANUEL DE SIQUEIRA'S TOMBSTONE IN SHALA CEMETERY, PEKING.

Илл. 2. Надпись на надгробии Чжэна Маню на кладбище Чжалань, Пекин.

де Секейра – китаец из Макао, который в юности отправился в Рим и вступил там в Общество Иисуса. Он был первым китайцем в конгрегации, который был рукоположен [дословно: «удостоен священства»]. Завершив с отличием изучение философии и теологии, он вернулся на родину, чтобы проповедовать Евангелие. Умер в Пекине 26 мая 1673 г. в возрасте 38 лет. По сравнению с китайской надписью латинская часть более детализирована и подчёркивает его опыт обучения в Европе.

Информация, содержащаяся на надгробии, оставляла нерешёнными несколько вопросов. Во-первых, долгое время не могли определиться относительно имени. Точно установлено китайское имя: Чжэн Маню, – но нет консенсуса в отношении его так называемого китайского «вежливо-го имени»<sup>14</sup> или псевдонима (*др.-кит.* 號) – Вэйсинь. Некоторые источники указывают вариант «惟信, пиньинь: Wéixìn», в то время как в других источниках упоминается вариант «維信, пиньинь: Wéixìn»<sup>15</sup>. Также существуют различные формы латинизации китайского имени Чжэна. В фундаментальной работе по реконструкции биографии Чжэна Маню историк, посвятивший значительную часть своей деятельности работе с историческими архивами иезуитов, Франциск Руло<sup>16</sup> указывает



Илл. 3. Надгробие Чжэна Маню.

фамилию Чжэна как «Чэн», имя вместо «Мано» – как «Ма-но», а вежливое имя – «Вэйхсин», которое было дано ему родителями и использовалось в дальнейшем [Ruolo, 1959, 4]. Следует отметить, что имя Мано является формой китаизированной транслитерации христианского имени Эммануэль и в таком виде используется до сегодняшнего дня.

Существуют также разные версии возникновения португальского имени Чжэна (Эммануэль де Секейра). По одной из версий, французский монах иезуит Александр де Род, наставник Чжэна, дал ему португальское имя в своих миссионерских записях при крещении. В реконструкциях биографии, составленной Франциском Руло, указывается, что фамилия «Де Секейра» была собственной подписью Чжэна, данной ему при крещении в католической церкви, и в последующем использовалась в ходе подготовки его путешествия в Европу для изучения теологии. Она закрепились в истории благодаря латинской надписи на надгробии Чжэна [Ruolo, 1959, 5]. Китайский историк Фан Хао в работе «Биографии деятелей китайской католической истории» привёл несколько реестров, в которых используется португальское имя Чжэна [Fang, 1988, 188]. Эти реестры указывают, что Эммануэль сам подписывался фамилией «де Секейра» и в таком виде полное имя использовалось в первых миссионерских каталогах, а также в более поздних точных китайских архивных записях.

Отдельно следует отметить географические наименования, упомянутые на надгробии. В частности, там указывается, что Чжэн родился в Саншане. Так назывался уезд на южном берегу провинции Гуандун (ныне территория города Чжухай, *кит.* 珠海), к которой принадлежал Макао. Административный центр этого района располагался на материке в пятидесяти километрах к северо-западу от португальской колонии. Поскольку в надписи на латыни говорится, что Чжэн был рождён в Макао «*patus Mасао*», очевидно, китайские индикации относятся к округу, а не к административному центру, то есть данная надпись указывает на Саншань [Ruolo, 1959, 5].

Также существуют разногласия между историками относительно возраста Чжэна. В надписи на надгробии указано, что отец Чжэн прожил 38 лет, но большинство историков сходятся во мнении, что он прожил 40 лет. Китайский историк Фан Хао<sup>17</sup> в «Истории связей между Китаем и Западом» подсчитал, что Чжэн прожил ровно 40 лет и один день [Fang, 1988, 188]. Франциск Руло<sup>18</sup> также подтверждает, что Чжэн умер в возрасте 40 лет [Ruolo, 1959, 4].

Таким образом, благодаря надгробному камню, установленному на иезуитском кладбище Чжалань в окрестностях Пекина, можно установить китайское имя и место его происхождения: Чжэн Мано Вэйсинь, уроженец Саншаня, провинции Гуандун. Так его звали и такие сведения сообщали о нём местные китайцы, однако, нигде в сохранившихся документах того времени, в которых бы не встречалось упоминание о нём, он не обозначается этими китайскими именами. В то время для многих китайцев, принявших католическую веру в Макао, являвшемся форпостом португальской колонии, а также для новообращённых в материковой части Китая, исконные китайские фамилии и имена были изменены на западный манер или латинизированы, и далее использовались в контакте с иностранцами. Точно так же произошло и с отцом Чжэна, которого крестившие его иезуитские миссионеры нарекли Антонио де Секейра. Когда у него родился сын, его крестили под именем Эммануэль (или китайский вариант Мано). Именно это имя зафиксировано во всех имеющихся на сегодняшний день записях, в том числе и документах, подписанных им самим, в частности, его запись относительно важности рукоположения китайцев [Ruolo, 1959, 38]. В статье будет использовано его китайское имя Чжэн Мано.

Реконструируя общую биографию Чжэна Мано, следует отметить, что его отец Антоний был китайским католиком и состоял в дружеских отношениях с французским священником-иезуитом Александром де Родом<sup>19</sup>, который крестил Чжэна [Fang, 1988, 189]. Чжэн Мано рос в условиях распространения западной культуры, пришедшей вместе с католическими миссионерами в Китай. Александр де Род, ставший его другом и впоследствии наставником, оказал на него значительное влияние. От него Чжэн приобрёл западные научные и культурные знания, недоступные большинству китайцев того времени.

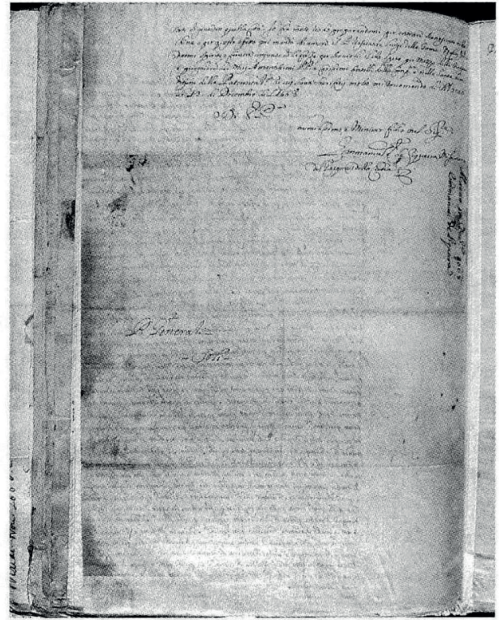
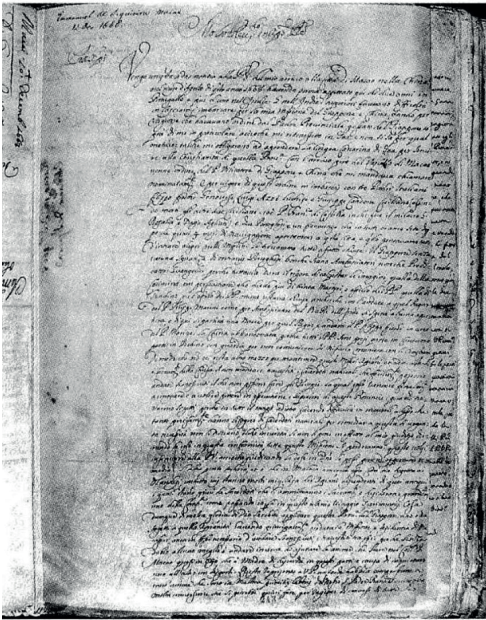
Александр де Род прежде работал во Вьетнаме и хотел познакомить Святой Престол с этим регионом, после своего перевода в Китай он предложил настоятелю иезуитского монастыря в Макао организовать общую группу и взять с собой в Европу нескольких детей из Китая и Вьетнама для обучения теологии в Риме. Он выбрал трёх подростков, среди которых был Чжэн Мано из Китая, остальные два из Вьетнама (Тонкина (Бакбо) и Кохинхина (Намбо)) [Ruolo, 1959, 13]. Поскольку конгрегация испытывала финансовые трудности, для организации путешествия в Европу трёх молодых людей местный настоятель из Макао согласился отправить вместе с Родом только Чжэна. Отец Чжэна дал согласие на это путешествие. Франциск Руоло подмечает, что Александр де Род имел большую надежду на создание комплексной программы индигенизации, то есть «отуземливания» для вьетнамской (аннамитской) и южно-китайской миссии, когда выбирал кандидата для обучения в Европе. Кроме того, большую ценность представляют его путевые записки «*Voyages et Missions*»<sup>20</sup>, в которых китайский мальчик по имени Эммануэль де Секейра стал героем увлекательного приключения, которому не хватило трагического финала. В дневнике, где он фиксировал путешествие, он часто называл Чжэна «*mon petit Chinois*» (*фр.* Мой маленький китаец) [Ruolo, 1959, 9]. Также встречается запись, в которой он хвалит мальчика, говоря, что у него «очень хороший характер и чудесный дух»<sup>21</sup> [Ruolo, 1959, 8].

Путешествие из Макао в Рим началось 20 декабря 1645 г. В тот момент Чжэну было всего двенадцать лет. 14 января 1646 г. корабль путешественников достиг Малакки (Малайзия), после чего они были захвачены в плен голландскими пиратами и отправлены в Джакарту, где пробыли три месяца. После их освобождения они добрались до Гоа, откуда отплыли до Ормуза (современный Иран). 1 марта 1648 г. от Ормуза они отправились сухопутным путём через Персию в Армению, в Ереван, куда прибыли 1 сентября 1648 г. [Ruolo, 1959, 9]. Согласно записям Рода, группа турок, ехавшая в том же караване, приняла Чжэна за мусульманина-татарина из-за его восточных черт и планировала организовать его похищение, как только экспедиция пересечёт границу с Османской империей, в частности, перейдёт в Оман<sup>22</sup>. О готовящемся похищении Александра де Рода предупредили друзья-армяне, и, чтобы уберечь Чжэна, де Род тайно передал его на попечение в доминиканский монастырь в Армении, располагавшийся в горах в стороне от восточного маршрута, а сам отправился в дальнейший путь. Чжэн пробыл в монастыре около полугода и за это время успел выучить армянский язык, что ему значительно помогло в дальнейшем путешествии. На границе его несколько раз вызывали в турецкие суды для установления личности – из-за того, что на армянина он не был похож, но, так как он хорошо говорил на армянском языке, его отпускали без дальнейшего допроса. В конечном счёте его выпустили окончательно. Чжэн проехал через Турцию и Измир и по Средиземному морю, добрался до Рима, где встретился с Александром де Родом в 1650 г.<sup>23</sup> [Cramoisy, 1653, 419]. Так закончилась необыкновенная одиссея молодого китаецца из Макао. После обоснования в Риме Чжэн был принят в новициат Общества Иисуса, где начал знакомиться с богословскими дисциплинами, а также с уставом и порядком ордена. Так начинается его жизненный опыт культурного взаимодействия между Китаем и Западом.

### Деятельность Чжэн Мано в Европе

Важным и единственным источником информации об обучении, формировании и миссионерской деятельности Чжэна Мано является письмо, хранящееся в Римском архиве Общества Иисуса под наименованием *Jap-Sin. 162, f. 243* (илл. 4). Письмо написано Чжэном на итальянском языке, датировано 12 декабря 1668 г., отправлено из Макао спустя несколько месяцев после возвращения на родину из Европы [Ruolo, 1959, 5]. Оно адресовано генеральному настоятелю Общества Иисуса отцу Джованни Паоло Олива. Это письмо способствует дальнейшей реконструкции пути Чжэна в Европу, изучению теологии и его опыта культурного взаимодействия.

Франциск Руоло в своей работе, анализируя доступные архивные данные, указывает, что, предпринимая попытку проследить ранний период жизни Чжэна Мано, можно установить две точные даты, бывшие ранее неизвестными, однако теперь подтверждённые официальными реестрами Общества Иисуса. В реестре ука-



Илл. 4. Письмо, написанное Чжэном Мано в Макао 12 декабря 1668 г.  
 Главный Архив Общества Иисуса, Рим (Jap-Sin. 162, f. 243).

зывается, что 25 мая 1633 г. Чжэн родился в семье китайцев в Макао. Спустя несколько месяцев после своего совершеннолетия (после 18 лет), 17 октября 1651 г., он поступил в новициат<sup>24</sup> в Св. Андрея в Риме [Ruolo, 1959, 6]. Первым источником, содержащим эти сведения, является трёхгодичный каталог Римской провинции 1651 г., в котором новиций из Китая фигурирует под номером 34 в общем перечне<sup>25</sup>. Важной деталью следует считать возраст Чжэна. На момент отплытия из Макао в Европу ему было двенадцать лет – что было уникальным случаем – буквально мальчиком он отправился на Запад, ему ранее знакомый только из рассказов европейских миссионеров. Когда в конечном итоге он добрался до Рима и вступил в новициат, ему было около восемнадцати лет. Новициат, согласно уставу иезуитов, составлял около двух лет, и к моменту принесения первых монашеских обетов Чжэн уже был совершеннолетним<sup>26</sup>. Помимо армянского языка, успешно усвоенного им на протяжении путешествия до Италии, в Риме Чжэн быстро освоил латынь и итальянский язык, согласно установленным требованиям начала монашеской формации в ордене.

Быстро изучивший итальянский язык Чжэн смог интегрироваться в местную культуру. Это вызвало восхищение у западного общества и способствовало развенчанию многих предрассудков в отношении способности к обучению китайцев. За время его новициата Александр де Род, встречаясь с представителями Святого Престола, рассказывал об успехе иезуитской миссии в Макао и быстром росте веры среди китайцев. Несколько раз он ходатайствовал у Ватикана о создании учреждения, которое могло бы использовать успешные результаты миссии иезуитов для организации программы для ускоренной подготовки, духовного воспитания и формации среди новокрещённых китайцев в качестве местного духовенства. Несомненно, Чжэн Мано своим присутствием и примером придавал вескости в этом вопросе. Александр де Род познакомил Чжэна с кардиналами, отвечающими за конгрегацию пропаганды веры (*lat. Sacra Congregatio de Propaganda Fide*), а также представил его понтифику Иннокентию X<sup>27</sup>. Следует также отметить, что факт того, что китаец, преодолев более десятка тысяч километров для обучения теологии и монашеской формации, являлся частью стратегии инкультурации христианства в Китае, предпринятой Александром де Родом.

Об этапе монашеской формации и обучения теологии из документов – в том виде, в каком они существуют с учётом определённых пробелов, – известны толь-

ко зафиксированные последовательные этапы обучения Чжэна. Информация представлена ежегодными справочниками, «короткими каталогами» (*lat. Catalogi breves*)<sup>28</sup> и несколькими более насыщенными фактически «трёхлетними каталогами» (*lat. Catalogi triennalis*). После новициата он поступает в Collegio Romano<sup>29</sup>, где в течение года изучает риторику (1653–1654 гг.), а затем продолжает трёхгодичное обучение по направлению «философия», где изучает логику (1654–1655 гг.), естественную теологию (1655–1656 гг.)<sup>30</sup> и метафизику (1656–1657 гг.) [*Catalogus brevis*, 1651: 91v, 118v, 149v, 176v]. Однако эти документы практически ничего не сообщают о самом субъекте и его личном опыте в космополитической студенческой жизни, составляющей большую часть его пребывания в Европе. Исходя из того, что Италия была важным центром обучения в Европе, можно заключить, что Чжэн имел возможность получить самое престижное образование, возможное в то время.

После окончания обучения на философском факультете, согласно нормам монашеской формации Общества Иисуса, Чжэн начинает этап регентства (*lat. magisterium*) – обязательный период экспериментальной педагогики, осуществляющийся между курсами изучения философии и теологии (*lat. tirocinium*). Говоря иными словами, ему предстояло преподавать в течении последующих трёх лет некоторые из гуманитарных дисциплин. Так, с 1657 по 1660 г. он числится в составе Римского колледжа в качестве профессора грамматики и «*litterae humaniores*» – классической литературы. Удивительным фактом является то, что впервые в западном сообществе, в частности, в Италии, китаец преподавал грамматику латинского и греческого языков, а также классическую европейскую литературу. Случай, когда китаец преподаёт классику европейской молодёжи в одном из престижных западных научных учреждений, безусловно, является необычным и заслуживает того, чтобы остановиться на его более подробном описании, так как именно здесь можно проследить опыт Чжэна Мано во взаимодействии китайской и западной культур. Эта беспрецедентная ситуация иллюстрирует, что суровень образования Чжэна вполне соответствовал должности молодого профессора – «маэстро». Более того, настоятели не сделали для него исключения по национальному признаку и происхождению, а, наоборот, поспособствовали интеграции и инкультурации кандидата с Востока в систему образования, выходя за рамки конгрегации на европейский уровень. В то время в истории миссии иезуитов встречались редкие случаи подготовки местного духовенства, которые ограничивались «экспресс-курсом», интенсивной программой на локализованных территориях миссии, в рамках которых предполагалось изучение теологии в течении не более трёх лет, чтобы они как можно быстрее могли стать полезными на местах миссионерской деятельности. С этой точки зрения Чжэн Мано прошёл классический этап (приблизительно равный одиннадцати годам) монашеской формации, прежде чем принял вечные монашеские обеты и был рукоположен в священнический сан. Что касается его рукоположения, то тут стоит отметить пробел в его истории. В архиве отсутствуют каталоги, необходимые для реконструкции данного периода жизни Чжэна. Однако из имеющихся в распоряжении фрагментарных источников всё же вырисовывается один неожиданный момент.

В 1660 г. Чжэн завершает свою преподавательскую карьеру, оставляет свой пост в Римском колледже и переезжает в Болонью для дальнейшего изучения теологии в местном колледже в рамках подготовки к священству [*Catalogus brevis*, 1660: Ven. 73, ff.49r, 39 r]. Двадцатисемилетний Чжэн Мано начинает изучать теологию на первом курсе, однако спустя год его переводят в столицу Португалии. Этот перевод был связан с тем, что настоятели ордена решили поскорее вернуть Чжэна в Китай, посчитав, что его присутствие в миссии будет предпочтительным и поможет в развитии миссии. В Лиссабоне располагался порт, из которого отправлялся корабль в Макао, и одновременно этот порт был местом приписки португальских миссий. Следует признать, что переезд из Болоньи в Лиссабон отчасти нарушал привычный ритм учёбы Чжэна, но ожидая своего отплытия<sup>31</sup> в Лиссабоне, он продолжил обучение теологии в течении следующих трёх лет в Коимбрском университете – одном из крупнейших научных центров иезуитов того времени [*Catalogus brevis*, 1662: Ven. 73, f. 76n.]. Вновь ему пришлось осваивать следующий язык –

португальский – для возможности изучать теологию, а также для повседневного использования в быту. В конце третьего курса богословия в первом (осеннем) семестре 1664 г. Чжэн Мано был рукоположен в священнический сан [Ruolo, 1959, 20]. Став первым китайским рукоположенным священником и иезуитом, он должен был отправиться в качестве миссионера на свою родину. Об этом свидетельствует составленный каталог, в котором сказано: «Отец Эммануэль де Секейра, уроженец Макао, 30 лет; Общество 14: Студент теологии, пункт назначения: китайская миссия» (*лат.* «P. Emmanuel de Sigr.a, patria Machao, indigena chinensis, aetatis 30: Societatis 14: Studet theologiae. Chinensem missionem destinatus») [Catalogus primus 1665. Lus. 45 f.312n.]. В год рукоположения Чжэна ответственному за привлечение на миссию в Азию новых миссионеров ректору колледжа иезуитов в Макао, иезуиту отцу Джованни Филиппо де Марини<sup>32</sup>, всё же удалось собрать желающих отправиться для миссии в Китай. Филиппо де Марини оформил все надлежащие документы и получил разрешение от королевства для отправки миссии. 13 апреля 1666 г. группа миссионеров на борту корабля «Nossa Senhora da Ajuda» покинула порт Лиссабона и отправилась в Гоа [Ruolo, 1959, 25]. Так завершился важный этап жизни и опыта культурного взаимодействия отца Чжэна Мано в Европе. Имея возможность получить престижное образование в одной из ведущих мировых научных столиц того времени, он успешно освоил учебную и формационную программу, ориентированную на европейского студента: несколько языков, включая два античных; европейская классическая литература и культура; философия и теология, которые концептуально по своему содержанию были совершенно отличными от китайских моделей философского знания, мировоззрения и религиозных систем. Успешно прошедший процесс инкультурации в европейскую культуру, он достиг успеха, став профессором Болонского колледжа. Помимо этого, его пример способствовал развенчанию многих предрассудков в отношении способностей к обучению китайцев. Ведь Чжэн смог овладеть всеми изучаемыми дисциплинами на высоком уровне, то есть он мог свободно ориентироваться и использовать полученные знания не только для своего личного развития, но и в образовательных целях для европейской аудитории (ученики колледжа) – и, более того, в последующем распространять приобретённые знания среди китайцев. Став первым рукоположенным священником иезуитом, обладая одиннадцатилетним опытом религиозной жизни в конгрегации, он твёрдо был уверен в своём религиозном призвании и видел своё предназначение в помощи братьям иезуитам в миссионерской деятельности по распространению христианства среди своего народа.

### Возвращение в Китай

Путешествие обратно в Макао стало не менее захватывающим, чем дорога до Рима. В отчётах о путешествии говорится, что во время стоянки у берегов Гвинеи на палубу проникла инфекция и вызвала эпидемию, от которой погибло большое количество пассажиров и членов экипажа, включая хирурга и доктора, сопровождавших каравеллу. Группа миссионеров приняла участие в спасении путешественников: они предприняли попытки установить санитарные правила, улучшить гигиену, ухаживать за больными, а также сопровождать в последний путь умирающих, согласно их прямой священнической обязанности, а именно, совершать таинства последней исповеди и елеопомазания больных [Ruolo, 1959, 26]. 13 октября 1666 г. корабль остановился на побережье Гоа. Отцу Чжэну пришло письмо от провинциала иезуитов, отвечавшего за азиатскую часть миссии (Япония, Китай, Вьетнам), с наставлением остаться для миссионерского служения на неопределённое время в Гоа. В связи с тем ему было предписано выучить местный диалект, чтобы быть полезным для миссии. Сохранился фрагмент записи отца Чжэна Мано, в котором он подтверждает приказ остаться в Гоа: «В Индии настоятели создали трудности для дальнейшего пути назначения моей миссии в Японии и Китае, мотивируя это тем, что у них есть приказ предыдущего отца-провинциала Японии оставить меня в Гоа – и неизвестно, по какой причине. Таким образом, они обязали меня начать изучение канарского языка Гоа, чтобы послужить в проповеди христианства в этой провинции» (*перевод автора*)<sup>33</sup> [Fang, 1988 195].

В письме не сказано, почему его оставили для служения в Индии [Fang, 1988, 195]. Очевидно, что отцу Чжэну не была известна причина его пребывания в Гоа, однако фактически она была связана с тем, что в 1665 г. миссия иезуитов в Китае переживала острый кризис. В результате императорского указа от 4 января 1665 г. практически весь состав полевых миссий был переведён в Кантон [Ruolo, 1959, 28]. В стране, в особенности в южных районах, начались массовые гонения на христианство. Это привело к тому, что многие священнослужители подверглись изгнанию с мест, где осуществляли свою проповедь. Одновременно в стране происходили политические, экономические и военные реформы. Всё это напрямую отражалось на деятельности иезуитов в Китае: в частности, были введены санкции против иностранных миссионеров на материковой части Китая. В связи с чем миссионеры локализовались в Макао до разрешения и стабилизации возникшей ситуации. Таким образом, религиозно-политическая обстановка в Китае характеризовалась различного рода трудностями ещё задолго до прибытия корабля с миссионерами из Португалии в Гоа. Это объясняет решение оставить первого китайского священнослужителя в Гоа с целью уберечь его от возможных репрессий на своей родине. Повинуясь своим настоятелям, отец Чжэн начал миссионерское служение в Гоа, в городе-порте Чаул<sup>34</sup>, расположенном в сорока километрах от Бомбея по пути из Гоа. Он начал преподавать в иезуитском колледже и служить в местной церкви, возведённой иезуитами. Его пребывание в Чауле продлилось более года, прежде чем он смог отправиться в конечный пункт своего следования в – Макао. Поводом к переменам послужила деятельность его земляка, члена ордена доминиканцев Ло Вэньцао (*кит.* 羅文藻), являвшегося в то время единственным человеком, ответственным за католические миссии в Китае. Во время нахождения Чжэна в Индии в Китае доминиканскому священнику в силу этнической принадлежности удалось проникнуть на материковую часть Китая, избежав санкции против иностранных миссионеров. Он смог свободно перемещаться по государству, посещая христианские общины, поддерживать верующих и наставлять их в сложившейся ситуации конфликта. Помимо этого, он делегировал многих катехизаторов из числа китайцев, представлявших отдельные общины, продолжать осуществлять проповедь и развивать миссию. Это свидетельствует, во-первых, о наличии большого количества католических общин в Китае, а во-вторых, демонстрирует стратегию развития миссионерской деятельности, предпринимаемую католическими миссионерами в рамках ограниченных возможностей. Поскольку католическая церковь в Китае была преимущественно основана иезуитами и находилась под их юрисдикцией, составляя не менее девяти десятых от общего числа, то было необходимо получение разрешения на посещение многих крупных общин у визитатора конгрегации иезуитов в Макао – Луиса да Гамы<sup>35</sup>. Луис да Гама был восхищён этой возможностью и решил незамедлительно воспользоваться случаем вернуть отца Чжэна Ману на родину для развития миссии, в связи с чем вызвал его в Макао<sup>36</sup> [Ruolo, 1959, 32]. Отцу Чжэну было суждено служить в качестве миссионера среди своего народа, оказывая помощь многочисленным оставленным без попечения христианским общинам до тех пор, пока императорский двор не снимет санкции и не изменит отношение к иностранным миссионерам. Так, 14 мая 1668 г. отец Чжэн и его спутники отплыли из Гоа с остановкой в Малакке для исполнения религиозных нужд местных жителей и доплыли до Макао 19 августа 1668 г. [Ruolo, 1959, 36]. Таким образом, после двадцатитрёхлетнего отсутствия китайский юноша Чжэн Ману из Макао, известный как Эммануэль де Секейра, теперь уже взрослый тридцатипятилетний мужчина и первый священнослужитель иезуит, наконец-то вернулся на родину.

### **Миссионерская деятельность отца Чжэна Ману среди китайцев**

По возвращении на родину в новом статусе отцу Чжэну пришлось снова учить язык, на этот раз – уже родной китайский (включая элементарные знания письменности), который он отчасти утратил в силу того, что в Европе практически не использовал его для общения. Он начал проходить курс китайского языка, который на тот момент изучали иностранные миссионеры в колледже св. Павла,



вместе с этим он углубился в изучение катехитического словаря, терминологии и церковного языка, используемого в проповеди, который заметно обогатился с момента его последнего посещения Китая. В Макао отец Чжэн встретился с итальянским собратом отцом Просперо Инерчетта, известным в Китае под именем Инь Дуодзе<sup>37</sup>, который сумел выбраться из тюрьмы в Гуанчжоу, благополучно добравшись до Макао 3 июля 1668 г. Просперо был избран генеральным домом иезуитов в Риме прокуратором вице-провинции Китая для обеспечения жизнедеятельности миссии. Он подробно рассказал о ситуации среди местных католических общин и о положении христианства в Китае в целом [Fang, 1988: 197]. Просперо оказал сильное влияние на отца Чжэна, в частности, в вопросе о возможности представления членов китайских католических групп к священству. Спустя четыре месяца в Макао отец Чжэн написал письмо генеральному настоятелю иезуитов отцу Павлу Оливе. Это письмо представляет особую ценность, так как демонстрирует желание Чжэна осуществлять своё миссионерское служение среди китайцев, проповедуя Евангелие и совершая таинства церкви: «В этот момент я хочу, чтобы местные верующие продолжали принимать таинства; нет другого способа способствовать этому, кроме как послать местных священников. Если они китайцы и одеты как китайцы, они могут легко передвигаться, что невозможно для европейцев. Местный провинциал уже осознал это, но послать некого, потому что Общество Иисуса не хочет принимать и рукополагать китайских священников. В этот критический момент только местные священники могут предотвратить кризис». В конце письма он добавляет: «поэтому я готовлюсь вступить в неизвестный Китай [материковый – *замечание автора*], ведь для этого меня и посылает отец визитатор Луджи да Гама»<sup>38</sup> [Jap-Sin. 162, f. 243]. Отец Чжэн передал письмо Просперо, чтобы тот взял его с собой в Рим. 21 января 1669 г. Проспери отплыл в Европу, взяв с собой на судно багаж, в котором находилось обширное досье с отчетами и письмами китайских миссионеров, включая единственное письмо отца Чжэна Мано с его подписью [Ruolo, 1959, 37]. Отец Чжэн остро понимал необходимость предпринять всевозможные шаги для того, чтобы разрешить рукополагать в священнослужители местных китайцев, проявлявших интерес к служению в РКЦ. В противном случае это бы грозило полному уничтожению миссии, а также всего того, что было уже достигнуто до этого момента. Его энтузиазм в этом вопросе демонстрирует рвение и солидарность со своими братьями в развитии миссии на материковой части Китая, сохраняя труд своих предшественников (собратьев иезуитов). Настоятели, осознавая острую потребность в местном духовенстве, соглашались с приводимыми доводами отца Чжэна, но проблема заключалась в ином. Иезуиты видели сложность в поиске кандидатов, удовлетворяющих их требованиям в ответственности вести христианскую общину, которая была ещё относительно небольшой и погруженной в огромное общество, далёкое от христианских идей, обычаев, традиции, и имеющие немногочисленные зарождающиеся призвания. В сложившихся обстоятельствах иезуитам потребовались долгие годы и мучительные споры чтобы выработать нормы и найти решение проблемы формирования местного духовенства. Однако следует признать, что отец Чжэн Мано в данной ситуации внёс огромный вклад в спасение и развитие миссии в самый критический момент. После годового курса китайского языка в Макао настоятели приняли решение послать его в материковую часть Китая. В 1669 г. его посылают в Гуанчжоу под видом странствующего учёного [Ruolo, 1959, 39]. Изначально планировалось, что отец Чжэн будет посещать все католические общины Китая, как и Ло Вэньцао. Решение послать его в южную часть Китая было обусловлено двумя причинами: во-первых, иезуитская провинция хотела отдать приоритет своим собственным миссиям, а во-вторых, у отца Чжэна начали проявляться признаки туберкулёза, что оказало влияние на способность совершать частые переезды. Таким образом, с 1669 по 1671 гг. отец Чжэн осуществлял своё миссионерское служение в основном в Гуандуне, а также в Хайнани и Гуанси, проповедуя Евангелие и совершая таинства церкви. В 1669 г. он вместе со своими китайскими помощниками-катехизаторами крестил около пятисот китайских детей в Гуанчжоу. В 1670 г. он в катехизации принял в церковь ещё около ста пятидесяти китайцев [Hsieh, 2021, 70].

За это время ажиотаж вокруг ненависти к христианам Ян Гуансяна утих, и пришло время смягчения политики в отношении преследуемых иностранных миссионеров. В 1671 г. с указом императора Канси католическим иностранным миссионерам было позволено вернуться на места миссии [Jap-Sin. 162, ff. 324–325]. После споров между китайским и западным календарями император заинтересовался западной наукой и техникой, по этой причине он потребовал отправить в Пекин двух миссионеров-иностранцев, преуспевающих в прикладных науках, чтобы они присоединились к тем трем, кто на тот момент уже состоял на государственной службе при дворе. Призванные на службу миссионеры становились людьми императора и, следовательно, пользовались всеми привилегиями, связанными с этим высоким положением. Иезуиты, пользуясь этим приказом, осознавая преимущество перед миссиями других конгрегаций в Китае, выстраивали стратегию инкультурации христианства в Китае. Они предполагали, что, заполучив расположение императора и высокий статус при его дворе, можно будет развивать миссию не только в столице, но также на всей материковой части Поднебесной империи. Выбор пал на иезуитов, итальянца Клаудио Филиппо Гримальди<sup>39</sup> и австрийца Христиана Хердтриха<sup>40</sup> [Litian, 2021, 76]. В состав группы был также включён отец Чжэн в качестве сопровождающего китайский секретаря (*кит.* 相公, *пиньинь*: xiānggōng) двух иностранных священнослужителей-учёных.

Стратегия послать отца Чжэна в качестве секретаря оказалась успешной. Будучи священником-китайцем, он, по соображениям настоятелей, мог бы заниматься проповеднической деятельностью, заботясь о духовных нуждах многочисленных христианских групп Пекина и его окрестностей.

8 сентября 1671 г. группа миссионеров покинула Гуанчжоу. Вследствие того, что императорский канал над рекой Янцзы замёрз, им пришлось идти по суше. Здоровье отца Чжэна заметно ухудшалось, из-за чего его пришлось оставить на несколько месяцев в одном из городов маршрута (название остаётся неизвестным) для реабилитации. В начале февраля 1672 г. миссионеры добрались до Пекина [Ruolo, 1959, 47]. Отец Чжэн был слишком слаб, чтобы присутствовать на торжественной аудиенции, устроенной императором Канси для новых математиков. Спустя несколько месяцев отец Чжэн присоединился к своим собратьям при дворе императора. Деятельность отца Чжэна поддерживала его братьев-учёных, которые не могли осуществлять религиозную службу в силу своей занятости при императорском дворе, решая многочисленные научные задачи и тем самым укрепляя и расширяя шаткое положение иезуитов в глазах правителей империи. Также стоит отметить, что и для отца Чжэна, обеспокоенного своим физическим состоянием, более сухой северный воздух оказывал благотворное влияние на здоровье. Однако туберкулёз позволил ему послужить миссии в Пекине лишь год. Чжэн умер 26 мая 1673 г. в Пекине, на следующий день после своего сорокалетия. Он был похоронен за пределами ворот Фучэнмэнь (*кит.* 阜成门, *пиньинь*: Fùchéngmén), на иезуитском кладбище Чжалань [Ruolo, 1959, 47]. Его могилу разместили рядом с могилой одного из величайших апостолов-первопроходцев Китая – Николо Лонгобардо. Надгробие было украшено струящимися облаками, в центре был размещён иероглиф, означающий слово «жизнь» и латинский крест с христоматомой, используемой иезуитами в качестве своей эмблемы. Это подчёркивало сочетание китайской и западной культур [陈欣雨, 2023].

Документов, фиксирующих миссионерскую деятельность отца Чжэна Маню в Пекине, не сохранилось, однако имеется более поздний документ, который помогает раскрыть по косвенным признакам значимость его евангелизации. Это письмо-отчёт о персонале и деятельности миссии пекинского настоятеля Габриэля де Магальяш, написанное 19 сентября 1673 г. вице-визитатору Жаку Ле Форма спустя несколько месяцев после смерти отца Чжэна, в котором он называет его «достойным чести, славы и выдающимся среди своего народа». В письме он также призывает воспитывать китайское духовенство в подражании наследию отца Чжэна [Jap-Sin. 162, f. 356]. Спустя тридцать лет после его смерти некоторые миссионеры обратили внимание на несколько примечательных явлений: пекинские христиане, которые были крещены или обращены в веру ещё во время деятельности отца

Чжэна, развили особый культ благочестия по отношению к своему духовному отцу, почитая его как святого и приписывая ему чудеса, совершённые по его ходатайству. По инициативе главного настоятеля конгрегации было дано поручение визитатору миссии иезуитов в Китае отцу Джиамполо Гозани<sup>41</sup> углубиться в более точную биографию отца Чжэна [Ruolo, 1959, 46]. Факт наличия такой записи демонстрирует, что отец Чжэн, несмотря на короткий период пастырского служения, смог впечатлить пекинских католических верующих своим подходом к служению среди них, что отразилось в том, что спустя десятилетия после смерти память о нём продолжала сохраняться среди верующих, даже более того – вдохновляла их обращаться к нему как к небесному заступнику. Франциск Руоло приводит примеры ассоциирования отца Чжэна со святым чудотворцем [Ruolo, 1959, 47].

Его безвременная смерть была большой потерей в истории культурного обмена между Китаем и Западом. Несмотря на весь богатый опыт межкультурного взаимодействия, престижного образования в области философии и теологии, освоенных четырёх языков помимо своего родного китайского отец Чжэн выбрал путь скромного монашествующего, служащего духовным потребностям китайских верующих. Осознавая своё призвание и оставившись верным ему до конца своей жизни (как написано в латинской надписи на надгробии), он значительную часть времени посвятил своей пастве, катехизируя и совершая таинства церкви. Примечательным является то, что Чжэн происходил из бедной семьи и, несмотря на свои достижения, выбрал путь служения христианам, также происходившим из бедных сословий. По сравнению со своими собратьями-учёными при дворе императора, он оставался практически в неизвестности на фоне «астрономов и математиков с Запада», пользующихся привилегиями своего статуса и одновременно прокладывающих путь для РКЦ в Поднебесной империи. Их имена и достижения были общепризнаны по всей Европе и с тех пор составляют часть великой истории РКЦ в Китае. Отец Чжэн Мано – скромный китайский священник, находившийся с ними и являющийся членом той же монашеской конгрегации, практически едва упоминается, а после смерти его имя практически кануло в забвение. Письмо отца Чжэна, в котором он выражал беспокойство по поводу миссионерской работы в Китае, ходатайствуя о разрешении обучать, формировать и рукополагать китайцев для развития евангелизации в Китае, было удовлетворено после его смерти. Постепенно рождались новые призвания (немногочисленные) и китайские кандидаты отправлялись для обучения и монашеской формации в Европу, а после своего возвращения в Китай становились основой католической локализации среди своего народа.

### Заключение

Может показаться, что образ Чжэна Мано – первого рукоположенного в священнический сан китайца в истории после первоначального проникновения иезуитов в Поднебесную империю – дошёл до нас в виде малознакомого имени и смутной легенды. Однако запись о необходимости рукоположения китайцев говорит о нём как о стороннике формирования местного духовенства. Этот автограф, оставленный под указанной записью, представляет большую ценность, потому как сам по себе является ценным документом для реконструкции биографии Чжэна. Несмотря на скудность источников и обескураживающие лакуны в тех, что существуют, удаётся обнаружить достаточно, чтобы собрать воедино кусочки, обрисовывающие основные контуры его биографии. Многие детали нам всё же остаются неизвестными, и по этой причине общая картина выглядит фрагментарной, однако из того, что имеется в наличии, вырисовывается личность, уверенная в своём призвании в проповеди христианства среди своего народа [Ruolo, 1959, 5].

Успешно пройдя процесс инкультурации в европейскую культуру, он достиг успеха, став профессором. Помимо того, что его пример способствовал развенчанию многих предрассудков в отношении способностей к обучению китайцев, он смог овладеть всеми изучаемыми предметами на высоком уровне, то есть мог свободно ориентироваться и использовать полученные знания не только для своего личного развития, но и в образовательных целях для европейской аудитории (ученики колледжа), и, более того, в последующем транслировать приобретённые знания среди китайцев. Его можно обозначить как одного из наиболее влиятельных иезуитов,

которые своей деятельностью в Китае оставили неизгладимый отпечаток в истории культурного взаимодействия между Западом и Востоком. Опыт Чжэна, выраженный в выстраивании диалога между культурами, оказал влияние на сближение двух миров. Спустя столетия деятельность отца Чжэна Мано была оценена собратями иезуитами, а также другими миссионерами, продолжавшими работать в этом направлении после него. Ставший первопроходцем в эпоху, когда миссионерская деятельность РКЦ ещё только зарождалась в Китае, а вопрос о необходимости привлечения местных китайцев для проповеди христианства только начал очерчивать своё проблемное поле, он заслуживает достойного места в истории китайского католического духовенства, а также в истории культурного взаимодействия между Китаем и Западом в XVII веке.

### Благодарность

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

### Acknowledgement

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

### Список сокращений

РКЦ – Римско-католическая церковь  
Jap-Sin – The Janonica-Sinica Collections I-IV In the Roman Archives of the Society of Jesus

### Библиографический список

1. Чирков, Н.В. Особенности инкультурации христианства в миссионерской деятельности китайского иезуита У Ли: встреча и путь диалога европейской и китайской культуры / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2023. – № 1. – С. 52–64.
2. Annual catalogues of the Province of Japan for these years. Jap-Sin. 25, ff. 179r, 180r and 184r.
3. Cramoisy, S. Divers voyages et missions du P. Alexandre de Rhodes en la Chine, et autres royaumes de l’Orient, avec son retour en Europe par la Perse et l’Armenie / S. Cramoisy. – Paris, 1653. – 358 p.
4. Catalogus brevis 1651, Rom, 81, ff. 41–42r. 91v, 118v, 149v, and 176v.
5. Catalogi breves Provinciae Romanae. Rom. 81, ff. 91v, 118v, 149v, and 176v.
6. Catalogus brevis 1660. ARSI, Ven. 73, ff. 49r and 39r.
7. Catalogus brevis 1662: Ven. 73, f. 76n.
8. George, D.H. What Happened to the Chinese Liturgy?. The Catholic Historical Review, 47 (1) / D.H. George. – Catholic University of America Press, 2023. – P. 1–14.
9. Fang Hao. 鄭瑪諾. 中國天主教史人物傳. 中華書局 / Fang Hao. – Beijing, 1988. – P. 186–99.
10. Jap-Sin. 25, ff. 179r, 180r, 184r.
11. Jap-Sin. 69, ff. 201–295.
12. Jap-Sin. 162, f. 356. f. 243, ff. 324–325.
13. Hsieh Chia-wen. Forgotten Assistants behind the Scenes & Assessment and Case Studies of Xiangong in the Late Ming, early Qing Catholic Church. Monumenta Serica / Hsieh Chia-wen. – Journal of Oriental Studies. – 2021. – Vol. 69 (1). – P. 49–95.
14. Litan Swen. Jesuit Mission and Submission: Qing Rulership and Fate of Christianity in China, 1644–1735 / Litan Swen. – East and West, Brill, 2021. – Vol. 9. – P. 75–106.
15. Minglong Xu. 旅歐中國人. 歐洲十八世紀中國熱 / Minglong Xu // The Commercial Press, 2022. – P. 14–15.
16. Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l’ancienne Mission de Chine, 1552–1773 (Chang-hai). – Shanghai, 1932. – P. 381.
17. Rule A. Paul. The Chinese Rites Controversy: A Long Lasting Controversy in Sino-Western Cultural History [Электронный ресурс]. – Pacific Rim Report, 2004. – No. 32. – URL: <https://web.archive.org/web/20170202065304/https://dgfmssnschws7.cloudfront.net/sites/default/files/pdfs/report-32-feb-2004.pdf> (дата обращения 20.04.2023).

18. Ruolo, A. The first Chinese priest of the society of Jesus Ammanuel De Siqueira. 1633–1673 Cheng Ma-no Wei-hsin 郑玛诺 惟信 / A. Ruolo, S.J. Francis // Archivum Historicum Societatis Iesu. – Vol. XXVIII, Rome, 1959. – P. 3–25.
19. Wu Paul. Brief Biography of Emmanuel de Sequeira, The Earliest Chinese Student Studying Abroad [Электронный ресурс] / Wu Paul // China Christian Daily. – 7 May, 2021. – URL: <http://www.chinachristiandaily.com/news/china/2021-05-07/brief-biography-of--emmanuel-de-sequeira--the-earliest-chinese-student-studying-abroad> 10117 (дата обращения 22.04.2023).
20. 罗莹. 第一位中国籍耶稣会神父 澳门人 郑维信 生平考略. 北京外国语大学中国, 2015. – P. 151–163.
21. 陈欣雨. 耶稣会第一位华裔司铎郑玛诺墓碑再现. 发布时间[Электронный ресурс]. – Beijing Municipal Cultural Heritage Bureau, 2020. – URL: <https://wwj.beijing.gov.cn/bjww/wwjzz/wwjapp/wwgs71/10861742/index.html> (дата обращения 07.04.2023).

Текст поступил в редакцию 15.06.2023.

Принят к печати 10.07.2023.

Опубликован 21.12.2023.

<sup>1</sup> Особое внимание было сконцентрировано на китайских ритуалах почитания предков, практику которых М. Риччи интерпретировал как приемлемую локальную традицию для новообращённых, но лишь с позиции социально-культурных, а не религиозных церемоний. Оппозиция в лице францисканцев и доминиканцев критиковала методологию М. Риччи, противоречащую миссионерской деятельности РКЦ. Спор о китайских ритуалах привёл к тому, что папа римский Урбан VIII издал буллу «Ex illa die», в которой поклонение китайцев в семейных святилищах и другие ритуальные практики китайцев объявлялись несовместимыми с христианством. В 1704 г. указом папы римского Климента XI конфуцианские ритуалы, используемые в христианстве, были осуждены. По: Дубровская Д.В. Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552–1775 гг.). М., 2000. С. 184.

<sup>2</sup> Нанкинский инцидент (*кит.* 南京教案), спровоцированный вице-министром и исполняющим обязанности министра обрядов при поддержке иных приближенных чиновников стал препятствием для развития миссии иезуитов в Китае в следствии конфликта из-за традиционных китайских ритуалов, к которым последующие иезуиты после смерти Маттео Риччи изменили отношения и выражали своё несогласие в толерантности к использованию их в практике церкви. Из-за чего иезуиты были преданы суду в Пекине и Нанкине. Из присутствующих в то время в Китае двенадцать иезуитов четверо были сосланы в Макао, а остальные приостановили свою общественную деятельность при императорском дворе, а также ограничили свою религиозную практику в проповеди христианства среди китайцев до 1622 г.

<sup>3</sup> Ян Гуансянь, *кит.* 楊光先 (1597–1669 гг.) – конфуцианский астроном и писатель. В период с 1665 по 1669 гг. написал ряд петиций с обвинениями против миссии иезуитов, мотивируя необходимость защиты и сохранения конфуцианских ценностей от чуждой религии «Небесного Господа» – так официально переводилась на китайский язык католическая вера (*кит.* 天主實義, Tian Zhu Shi Yi). Главной из петиций стала «Жалоба с просьбой о наказании за злую религию» (*кит.* 請誅邪教狀, Qing zhu xiejiao zhuang), поданной в 1664 г.

<sup>4</sup> Император Канси объявил, что все конфуцианские ритуалы имеют светский характер, а не религиозный. Однако, это не повлияло на решение понтифика, который осудил подчинение иезуитов китайской светской власти. РКЦ сохраняла своё официальное присутствие при императорском дворе в Пекине (учёные, переводчики, астрономы), а также продолжила полуправильное и нелегальное присутствие в иных частях китайского государства. Подробнее см: Чирков Н.В. Особенности инкультурации христианства в миссионерской деятельности китайского иезуита У Ли: встреча и путь диалога европейской и китайской культуры // Религиоведение. 2023. № 1. С. 52–54.

<sup>5</sup> Главный настоятель, отвечающий за определённую территорию осуществления деятельности миссии, конгрегации – *замечание автора*.

<sup>6</sup> Оригинал текста на итальянском языке: «*Dimodoche non vi resta altro mezzo per mantenere questi cristiani et amministrarli i sacramenti della Chiesa, si non mandare travestiti i sacerdoti naturali, che facilmente possono andare sconosciuti, il che non possono fare gli europei <...> adesso che tanto precisamente hanno bisogno di sacerdoti naturali per rimediare a questa si urgente necessita non li trovano <...> durando le cose in questa conformita, tutte queste missioni si perderanno*».

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

<sup>8</sup> Рукоположен в 1685 г. Ло Вэньцао (1616–1691 гг.) – член ордена доминиканцев, стал первым китайским священником, рукоположенным в 1656 г. и первым китайским епископом в 1685 г.

<sup>9</sup> Филипп Купле (1623–1693 гг.), известный в Китае как Бай Инли. Фламандский иезуитский миссионер, осуществлявший деятельность в Китае во времена империи Цин. Вместе с собратьями-миссионерами работал над составлением труда: «Конфуций: китайский философ», опубликованного в Париже в 1678 г.

<sup>10</sup> *Фр.* Le Pere Ferdinand Verbiest, (1623–1688 гг.) – фламандский иезуит, миссионер, учёный, осуществлявший своё служение в Китае во времена империи Цин.

<sup>11</sup> В биографических записках об миссионерской деятельности иезуитов в Китае раздел, посвящённый Эммануэлю де Сейкейра, содержит всего десять строк, в которых указано: «Почти всё, что мы знаем об этом священнике, сохранилось до нашего времени благодаря надписи, сделанной на его могиле (*фр.* Presque tout ce que nous savons de ce Pere nous a été conservé par l'inscription placée sur sa tombe)». Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne Mission de Chine, 1552–1773. Shanghai, 1932, 381.

<sup>12</sup> Кладбище Чжалань (*кит.* 滕公柵栏, *пиньинь:* ténggōng zhàlán) – бывшее иезуитское кладбище в Пекине. Основано Маттео Риччи в конце династии Мин. На кладбище были похоронены многие известные католические миссионеры, внесшие вклад в развитие культурного диалога между Западом и Китаем, такие как Маттео Риччи, Иоганн Адам Шаль Фон Белл, Николо Лонгобардо, Фердинанд Вербист и др. Большинство надгробий сочетали в себе западные и китайские черты. Каждое из них было украшено драконом, обрамляющим монограмму Общества Иисуса. Надписи были сделаны на латинском (слева) и на китайском (справа) и отражали краткую биографию погребённого. Во время Боксёрского восстания 1950-х годов и Культурной революции кладбище отчасти было разрушено. Впоследствии останки, включая сотни надгробий, были перемещены в район Сибэйванг (*кит.* 西北旺地区, *пиньинь:* Xībēiwàng Dìqū) в Пекине, где ныне располагается католическое кладбище (*кит.* 北京天主教陵园). Большинство могил и надгробий восстановлено на основе оригинальных резных надгробий, а другая была реставрирована благодаря эстампажам.

<sup>13</sup> В конце июня 2018 г. среди недавно собранных религиозных реликвий в партийной школе Пекинского муниципального партийного комитета было восстановлено надгробие Эммануэля де Сейкейра (1635–1673 гг.), первого китайского священника иезуита. В предыдущих исследованиях считалось, что его надгробие было утеряно, и сохранился лишь отпечаток, сделанный с плиты. Поэтому открытие надгробия Чжэна Мано имеет не только важное культурное и археологическое значение, но и помогает внести коррективы в имеющееся количество надгробий на кладбище Маттео Риччи и других иностранных миссионеров, восполняя тем самым определённую исследовательскую лауну среди захороненных католических китайских миссионеров. 2018 年6 月下旬在北京市委党校内新整理出的宗教文物中,再现了耶稣会第一位华籍司铎郑玛诺 (Emmauelde Sequeira, 1635–1673) 的墓碑。在以往的相关研究中,皆认为其墓碑佚失不存,仅存拓片。故郑玛诺墓碑的发现,不仅本身具有重要的文物考古价值,而且更正了利玛窦和外国传教士墓地现存墓碑数量,在一定程度上填补了天主教华人传教士的研究空白。См.: 陈欣雨, 详细信息. URL: <https://wwj.beijing.gov.cn/bjww/wwjzz/wwjapp/wwgs71/10861742/index.html>.

<sup>14</sup> Китайские имена учтивости, также известные как вежливые или этикетные имена, которые были даны человеку при его совершеннолети и использовались на протяжении всей жизни. Являются символом взросления и уважения в китайской культуре.

<sup>15</sup> Например, Сюй Минлун в своей работе утверждает, что первоначальное имя Чжэна было вовсе Вэйсинь. Minglong Xu. 旅欧中国人 [Chinese in Europe]. 欧洲十八世纪中国热 [The Chinese Vogue in Europe During the Eighteenth Century]. The Commercial Press. P. 14–15.

<sup>16</sup> Francis A. Rouleau SJ (1900–1994 гг.) – миссионер, историк, специализирующийся на истории иезуитской миссии в Китае.

<sup>17</sup> *Кит.* 方豪, Fang Hao, (1910–1980 гг.) – современный китайский историк, специализирующийся на истории взаимоотношения западной и китайской культур. По: <http://journal.kci.go.kr/causaron/archive/articleView?articleId=ART002608698>.

<sup>18</sup> Francis A. Rouleau SJ, (1900–1994 гг.) – миссионер, историк, специализирующийся на истории иезуитской миссии в Китае.

<sup>19</sup> *Фр.* Alexandre de Rhodes, (1591–1660 гг.) – французский священник, член общества Иисуса, основатель Парижского общества заграничных миссий. Начиная с 1630 г. на протяжении последующих десяти лет осуществлял миссионерскую деятельность в Макао.

<sup>20</sup> «Путешествия и миссии» – одно из самых знаменитых путевых описаний XVII в., составленные Александром де Родом, ветераном кохинско-китайской и тонкинской миссий. Под редакцией: Cramoisy S. Divers voyages et missions du P. Alexandre de Rhodes en la Chine, el autres royaumes de l'Orient, avec son retour en Europe par la Perse et l'Armenie. Paris, 1653. – 358 p.

<sup>21</sup> *Фр.* «[il] est de très-bon naturel et d'un merveilleux esprit».

<sup>22</sup> Запись о путешествии с «китайским мальчиком» сделана на итальянском языке. Сохранившийся оригинал находится в архиве конгрегации под названием Jap-Sin. 69, ff. 201–295, с надписью «Путешествие отца Александра де Род из Общества Иисуса из Макао в Рим» (Jap-Sin. 69, ff. 201-295, is inscribed, «Viaggio di P. Alessandro de Rhodes della Compagnia di Gesu da Macao a Roma») и является источником, подтверждающие даты перемещения, а также содержит имена и название всех постов, где они останавливались.

<sup>23</sup> Divers voyages et missions du P. Alexandre de Rhodes en la Chine, el autres royaumes de l'Orient, avec son retour en Europe par la Perse et l'Armenie (Paris, Cramoisy, 1653). (Различные путешествия и миссии отца Александра де Рода в Китае и других королевствах Востока с его возвращением в Европу через Персию и Армению (Париж, Крамузи, 1653 г.).

<sup>24</sup> От *лат.* noviciatus, novitiatus, что означает «новый, неопытный» – формационный этап в Римско-католической церкви, период послушничества, т. е. испытания вступающих в монашеский орден новициев. Длится, согласно каноническому праву РКЦ, до двух лет.

<sup>25</sup> В перечне указано: «(Nomen et cognomen): Emmanuel De Siqueira. (Patria): Cinen. (Aetas) a. 19 natus 25 Maii 1633. (Vires): Bonaе. (Tempus Societatis): Ingressus 17. Bbris 1651. (Tempus studiorum): Human»: Источник: ARSI, Rom. 59, f. 211v.

<sup>26</sup> Согласно каноническому праву РКЦ, монашеские обеты можно принести только по достижении восемнадцатилетнего возраста.

<sup>27</sup> Понтификат с 1644 по 1655 гг.

<sup>28</sup> *Catalogus brevis 1651*, Rom, 81, ff. 41–42r.

<sup>29</sup> Колледжи Романо или Римский Колледж – резиденция одноименного иезуитского образовательного института с 1584 по 1870 г. Был основан Игнатием Лойолой, после основания монашеского конгрегации Общества Иисуса для подготовки и обучения, включающего в себя период от начальной стадии до университета.

<sup>30</sup> Естественная теология, в прошлом именуемая также физико-теологией – является разновидностью теологических дисциплин, концентрирующаяся на разуме человека и повседневном опыте как базисных понятиях для познания Бога.

<sup>31</sup> Долгое время ожидания было связано с тем, что провинциалу, отвечающему за миссию иезуитов в Азиатской части, потребовалось несколько лет, чтобы собрать команду миссионеров и получить разрешение короля на отправление. Отплытие корабля, по сохранившимся данным, датируется 1666 г.

<sup>32</sup> *Итал.* Giovanni Filippo De Marini (1608–1682 гг.).

<sup>33</sup> *Итал.* «Nell'Indie i Superiori facevano difficoltà in lasciarmi imbarcare per la mia missione del Giappone e China, dando per ragione che havenano ordine dal padre provinciale passato del Giappone sopra di me in particolare, acciòché mi ritenessero in Goa, e non si sa per qual motivo: talché me obligarono ad apprendere la lingua canarina di Goa per servire alla christianita in quella provincia.» *Annual catalogues of the Province of Japan for these years in Jap-Sin.* 25, ff. 179r, 180r and 184r.

<sup>34</sup> Чаул (*порт.* Chaul) – портовый город Гуаджаратского султаната, в последующем – Португальской Индии. Был расположен на берегу Индийского океана. Несколько столетий город служил в качестве опорного пункта Португальской колониальной империи. Ныне остались лишь руины.

<sup>35</sup> Luís da Gama SJ (1610–1672 гг.) – иезуитский миссионер, официальный визитатор миссии в Японии и Китае с 1664 по 1670 гг.

<sup>36</sup> Письмо Луиса да Гамы, переведённого с португальского на английский язык Франциском Руоло: «*Last year <...> a Religious of St. Dominic, named Fr. Gregorio Lopez [Luo] and Chinese by race, had come over from Manila to Canton [Guangzhou] <...> From there, he visited his and our christianities with great success <...> Since this Religious is Chinese and in his features and language is not distinguished from the [other] natives, he can easily come and go without being recognized <...> At sight of this example, I decided to direct Padre Manuel de Siqueira [Zheng] to come from Goa along with the other Padres.*» (Рус.: «В прошлом году <...> один религиозный деятель Святого Доминика, по имени о. Грегорио Лопес [Ло], китаец по происхождению, перебрался из Манилы в Кантон [Гуанчжоу] <...> Оттуда он с большим успехом посещал свои и наши христианские общины <...> Поскольку этот религиозный деятель – китаец и по своим чертам и языку не отличается от [других] туземцев, он может легко приходить и уходить, не будучи узнаваемым <...> Видя этот пример, я решил направить отца Эммануэля де Сикейру [Чжэн], чтобы он прибыл из Гоа вместе с другими отцами». See: Da Gama, Macao, 10 December 1668, to Oliva. *Jap-Sin.* 162, f. 241v.; Ruolo A. Francis S.J. The first Chinese priest of the society of Jesus Ammanuel De Siqueira. 1633–1673 Cheng Ma-no Wei-hsin 郑玛诺 惟信 Archivum Historicum Societatis Iesu, Vol. XXVIII, Rome, 1959, 28 p.

<sup>37</sup> *Итал.* Prospero Intorcetta, *кит.* 殷鐸澤, Yin Duoze (1625–1696 гг.) – итальянский иезуит, миссионер в империи Цин. Первым осуществил перевод произведений Конфуция в Европе.

<sup>38</sup> Оригинал на итальянском языке: «*Dimodoche non vi resta altro mezzo per mantenere questi christiani et administrarli i sacramenti della Chiesa, si non mandare travestiti i sacerdoti naturali, che facilmente possono andare sconosciuti, il che non possono fare gli europei <...> adesso che tanto precisamente hanno bisogno di sacerdoti naturali per rimediare a questa si urgente necessita non li trovano <...> durando le cose in questa conformita, tutte queste missioni si perderanno. <...> Lo fra tanto vado preparandomi per entrare sconosciuto nella Cina, e per questo effetto mi mando il P. Visitatore Luigi della Gama.*»

<sup>39</sup> *Итал.* Claudio Filippo Grimaldi (1638–1712 гг.) – итальянский иезуит, осуществляющий миссионерскую деятельность в Китае в династии Цин, был удостоен должности специалиста в области прикладных наук при императорском дворе Канси.

<sup>40</sup> *Нем.* Christian Wolfgang Herdrich (1625–1684 гг.) – итальянский иезуит, осуществляющий миссионерскую деятельность в Китае, династии Цин, был удостоен должности специалиста в области прикладных наук при императорском дворе Канси.

<sup>41</sup> *Итал.* Giampaolo Gozani (1672–1731 гг.) – итальянский иезуит, визитатор миссии иезуитов в Китае.

## References

1. Annual catalogues of the Province of Japan for these years. *Jap-Sin.* 25, ff. 179r, 180r and 184r.
2. *Catalogi breves Provinciae Romanae.* Rom. 81, ff. 91v, 118v, 149v, and 176v. (In Latin).
3. *Catalogus brevis 1651*, Rom, 81, ff. 41–42r. 91v, 118v, 149v, and 176v. (In Latin).
4. *Catalogus brevis 1660.* ARSI, Ven. 73, ff. 49r and 39r. (In Latin).
5. *Catalogus brevis 1662:* Ven. 73, f. 76n.
6. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2023, no. 1, pp. 52–64 (in Russian).
7. Cramoisy S. *Divers voyages et missions du P. Alexandre de Rhodes en la Chine, et autres royaumes de l'Orient, avec son retour en Europe par la Perse et l'Armenie* [Various journeys and missions of Father Alexandre de Rhodes to China and other Eastern kingdoms, with his return to Europe via Persia and Armenia]. Paris, 1653, 358 p. (In French).
8. Dunne G.H. What Happened to the Chinese Liturgy? *The Catholic Historical Review.* Catholic University of America Press, 2023, no. 47 (1), pp. 1–14.
9. Fang Hao. *Zheng Manuo. Biographies of Figures in Chinese Catholic History (II).* Beijing, 1988, pp. 186–99 (in Chinese).

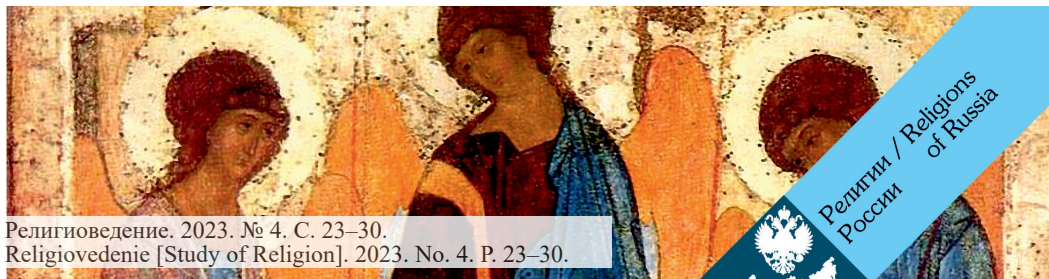
10. Hsieh Chia-wen. Forgotten Assistants behind the Scenes & Assessment and Case Studies of Xianggong in the Late Ming, early Qing Catholic Church. *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies*. 2021, vol. 69 (1), pp. 49–95.
11. *Jap-Sin*. 162, f. 356. f. 243, ff. 324–325.
12. *Jap-Sin*. 25, lf. 179r, 180r, 184r.
13. *Jap-Sin*. 69, ff. 201–295.
14. Litian Swen. Jesuit Mission and Submission: Qing Rulership and Fate of Christianity in China, 1644–1735. *East and West*. Brill, 2021, vol. 9, Brill, pp. 75–106.
15. Luo Ying. A Study of the Life of Zheng Weixin of Macao, the First Chinese Jesuit Priest. *Studies in World Religions*. 2015, pp. 151–163 (in Chinese).
16. Minglong Xu. *Chinese in Europe. Vogue in Europe During the Eighteenth Century*. The Commercial Press, 2022, pp. 14–15 (in Chinese).
17. *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne Mission de Chine, 1552–1773 (Chang-hai)* [Biographical and bibliographical notes on the Jesuits of the old Mission of China, 1552–1773 (Chang-hai)]. Shanghai, 1932. P. 381 (in French).
18. Rule A. Paul. The Chinese Rites Controversy: A Long-Lasting Controversy in Sino-Western Cultural History. *Pacific Rim Report*, 2004, no. 32. Available at: <https://web.archive.org/web/20170202065304/https://dgfmssnschws7.cloudfront.net/sites/default/files/pdfs/report-32-feb-2004.pdf> (accessed on April 20, 2022).
19. Ruolo A. Francis S.J. The first Chinese priest of the society of Jesus Ammanuel De Siqueira. 1633–1673 Cheng Ma-no Wei-hsin 郑玛诺 惟信. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Rome, 1959, vol. XXVIII, pp. 3–25.
20. Wu Paul. Brief Biography of Emmanuel de Sequeira, The Earliest Chinese Student Studying Abroad. *China Christian Daily*. May 7, 2021. Available at: [http://www.chinachristiandaily.com/news/china/2021-05-07/brief-biography-of--emmanuel-de-sequeira--the-earliest-chinese-student-studying-abroad\\_10117](http://www.chinachristiandaily.com/news/china/2021-05-07/brief-biography-of--emmanuel-de-sequeira--the-earliest-chinese-student-studying-abroad_10117) (accessed on April 22, 2022).
21. Xinyu Chen. *Tombstone of Zheng Manuo, the First Chinese Priest of the Society of Jesus*. Beijing Municipal Cultural Heritage Bureau, 2022. Available at: <https://wwj.beijing.gov.cn/bjww/wwjzz/wwjapp/wwgs71/10861742/index.html> (accessed on April 7, 2022) (in Chinese).

*Submitted for publication: July 15, 2023.*

*Accepted for publication: July 10, 2023.*

*Published: December 21, 2023.*





Религиоведение. 2023. № 4. С. 23–30.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 4. P. 23–30.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_4\_23



**Турыгина Н.В.**

Санкт-Петербургский государственный университет  
199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9  
n.turygina@spbu.ru



## **Храмы во имя благоверного князя Александра Невского на рубежах Российской империи: миграция и трансформация культа в XIX–XX вв.**

**Аннотация.** Зарубежная сеть храмов, посвящённых святому благоверному князю Александру Невскому, начинает создаваться и расширяться в XIX в. по инициативе, в первую очередь, государственной власти при поддержке Русской православной церкви. Она включала в себя как многочисленные походные церкви, так и более масштабные сооружения. Александр Невский являлся небесным покровителем не только трёх российских императоров, но и всего русского воинства и православия, поэтому возведение храмов символизировало величие как православной веры, так и императорской России в целом. Однако после революции и гражданской войны, выбросивших большое число офицеров и воинов российской императорской армии за границу, инициативу в возведении православных храмов, посвящённых Александру Невскому, проявляют русские эмигранты. Храмы возводились для почитания памяти русского воинства, погибшего в годы гражданской войны и позднее в годы Второй мировой войны в битве против большевиков и безбожной коммунистической власти. Кроме того, они подчёркивали историческую преемственность с эпохой и традициями Российской империи. Другой тенденцией XX в. в чествовании Александра Невского становится постепенное встраивание культа в местный национальный контекст.

**Ключевые слова:** Александр Невский, Российская империя, православие, этатизм, национальная политика, храмовое зодчество, русский стиль

**Natalia V. Turygina**

St. Petersburg State University  
7/9 Universitetskaya emb., St. Petersburg, 199034, Russia  
n.turygina@spbu.ru

## **Temples in Honor of the Blessed Prince Alexander Nevsky on the Borders of the Russian Empire: Migration and Transformation of the Cult in the 19th – 20th Centuries**

**Abstract.** The foreign network of churches dedicated to the Holy Blessed Prince Alexander Nevsky began to be created and expanded in the 19th century on behalf of the state authorities with the support of the Russian Orthodox Church. It included both numerous marching chapels and larger-scale structures. Alexander Nevsky was the patron saint of not only the three Russian emperors, but also of the entire Russian army and the Orthodoxy, and the construction of temples symbolized the greatness of both the Orthodox faith and imperial Russia as a whole. However, after the revolution and the Civil War, which threw a large number of officers and soldiers of the Russian Imperial army abroad, Russian emigrants themselves initiated the construction of Orthodox churches dedicated to Alexander Nevsky. The temples were erected to honor the memory of the Russian army, who died during the Civil and later during the Second World War in the battle against the Bolsheviks and the godless communist authorities. In addition, they emphasized the historical continuity with the era and traditions of the Russian Empire. Another trend of the 20th century in honoring Alexander Nevsky, is a gradual embedding of the cult into the local national context in Belarus, Ukraine, Bulgaria, Moldova and Serbia.

**Key words:** Alexander Nevsky, Russian Empire, Orthodoxy, etatism, national politics, temple architecture, Russian national style

**Святой благоверный великий князь Александр Невский  
в истории российской государственности:  
от сакрализации к этатизации и национализации**

Фритьоф Беньямин Шенк в своей монографии об образе Александра Невского в русской культурной памяти на протяжении XIII–XX вв. предложил заслуживающую внимания схему мифотворческой деятельности русского государства и православной церкви: от сакрализации Александра Невского, произошедшей в XVI в. к этатизации в период Петра I и национализации в XIX в. [Шенк, 2007]. На наш взгляд, термины весьма условны, но отражают постепенное смещение акцентов в интерпретации образа благоверного князя и всё усиливающейся роли сохранения памяти о нём как выдающемся военачальнике и государственном деятеле.

Ф.Б. Шенк использует следующие аргументы в объяснении канонизации великого князя и трансформации фигуры Александра Невского в символ государственной власти и преемственности развития русского государства. Во-первых, во внутренней политике Московского государства правящий род представлял себя как исторически легитимную и единственно справедливую властную силу. Александр Невский и как святой, и как родоначальник княжеского рода в этом повествовании занимал важное место. Во-вторых, канонизация Александра могла иметь для Московского государства стабилизирующее значение не только с точки зрения благородного происхождения правящей династии. В 1547–1551 гг. канонизировались прежде всего святые монахи из Центральной и Северной России, в том числе и из Новгорода, Пскова и Вологды. Это «собрание святых русских земель» можно интерпретировать как синтез фигур идентификации, ранее имевших лишь местное значение, в едином, общегосударственном знаковом поле. В-третьих, появление в династическом дискурсе Александра Невского не как монаха, а как святого правителя, можно объяснить латентной конкуренцией церковной и светской властей за первенство в Московском царстве. Если в образе монаха Александр Невский символизировал аскетический идеал, то в мантии московского царя он был иллюстрацией благородства правящего дома [Шенк, 2007, 114–115].

Несколько столетий после канонизации святого князя почитали на Руси как защитника невских земель и небесного защитника в борьбе против иноземных захватчиков, в том числе шведов, что имело особое значение в условиях Северной войны России со Швецией. Так, при Петре Великом (1682–1725) образ Александра Невского был адаптирован к новой, имперской, знаковой системе и встроен в неё [Шенк, 2007, 130]. Возвращение России древних новгородских земель и основание Александро-Невского монастыря на землях праотцев, куда были перенесены мощи святого, имело не только церковное, но и политическое значение. М. Шкаровский утверждает, что, по замыслу Петра, закладка монастыря на легендарном месте Невской битвы позволяла Петербургу приобрести небесного покровителя в лице св. Александра Невского, который будет таким же значимым для города, как св. Георгий Победоносец для Москвы – воин-правитель, стоящий на защите рубежей и целостности своего государства. М. Шкаровский упоминает, что, скорее всего, Петр знал, что на самом деле Невская битва произошла в другом месте, но важно было заложить обитель в центре будущей столицы, на всеобщем обозрении [Шкаровский, <https://bogoslav.ru/article/989778>]. Шенк предлагает всмотреться в городской план застройки города и приводит ещё один аргумент в пользу такого месторасположения монастыря. Изначальный план города предусматривал прямую «Невскую перспективу» от монастыря до собора Св. Петра и Павла, т.е. от места погребения покровителя города до новой крепости и будущей усыпальницы династии Романовых. Однако, согласно изменённому плану 1730-х гг., улицы стали располагаться по лучевым осям, устремлённым к Адмиралтейской башне. Тем самым было изменено и направление главной городской магистрали, Невского проспекта, который и сегодня, делая изгиб на площади Восстания, соединяет лавру с Адмиралтейством [Бескровный, 1946, 20]. Таким образом утверждалась преемственность политики, церкви и династии, служивших государственным интересам. Б.Ф. Шенк акцентирует внимание на том, что символически городскому небесному покровителю вверялся не только Санкт-Петербург, но и вся Российская империя [Шенк, 2007, 145].

ХІХ век только упрочил такое восприятие святого и культа, несмотря на начавшуюся национализацию образа (пользуясь терминологией Шенка). Новым элементом национального дискурса об Александре Невском стала идея о том, что князя следует рассматривать как защитника не только страны и веры, но и русской культуры, и особенно русского языка [Шенк, 2007, 183].

Однако утверждение о переходе дискурса от этатистского к национальному кажется преждевременным. Рассмотрение подходов к атрибуции образа Александра Невского в храмостроительстве на рубежах Российской империи позволяет обосновать преобладание именно имперского подхода, отличающегося наднациональностью. Тот факт, что в конце ХХ в. храмы во имя благоверного князя воздвигаются отнюдь не только в России, убеждает в существовании более глубоких интегрирующих мотивов, заложенных в фигуре князя, воина и защитника православия.

#### **Атрибуция образа Александра Невского в храмостроительстве на рубежах Российской империи в ХІХ–ХХ вв.**

Сеть храмов, часовен и соборов, освящённых во имя великого князя Александра Невского, включает в себя 1381 церковь, из них на рубежах и за рубежом Российской империи – более 250: территория современных Украины, Крыма, ЛНР и ДНР – 109, Белоруссии – 50, Прибалтики – 39, Польши – 11, Средней Азии – 29, Закавказья и нынешней Турции – 12, остальные – за рубежом (4 во Франции, 2 – в Германии, по одной в Дании, Бельгии, Словакии, Сербии, Боснии и Герцеговине, Китае и Японии) [Народный каталог, <https://sobory.ru/>]. Подавляющее большинство этих храмов было возведено в середине ХІХ – начале ХХ веков, что позволяет нам выдвинуть гипотезу о символическом обозначении рубежей распространения российского влияния, как военного, так и конфессионального и культурного. Однако, поскольку они сосредоточены главным образом в европейской части России, нельзя утверждать, что культ Александра Невского был единственным в утверждении символических рубежей российского влияния. Вполне вероятно, что в азиатской части России и фронтальной зоне бытовали другие культы, например, возводились храмы во имя Николая Чудотворца как небесного покровителя Николая ІІ, во времена царствования которого происходило активное освоение Сибири и Дальнего Востока и были запущены железные дороги Транссибирской магистрали.

ХІХ век был ознаменован значимыми победами русского оружия, и уже в ходе войны с Наполеоном на освобождаемых белорусских землях возводились храмы во имя Александра Невского, что не только символизировало силу русского воинства в охране своих рубежей, но и сакрализировало российскую власть, пользовавшуюся поддержкой небесного покровителя российского императора. Впрочем, освящение в честь небесного покровителя императоров Александра І, ІІ и ІІІ в ряде случаев было не слишком патетичным, но преследовало цель угодить царю и продемонстрировать лояльность власти.

С середины ХІХ в. в церковном строительстве главенствуют русский и русковизантийский стили – в рамках адаптации теории официальной народности. Образцовые проекты К.А. Тона и его учеников были рекомендованы Высочайшим указом 1841 г. в качестве типовых для строительства храмов [Кириченко, 1986, 99; Журин, 2018, 86]. Влияние тоновского почерка и прототипы-образцы ясно прослеживались в архитектуре соборов, церквей и часовен. Центральный кубический объём обычно завершался четырёхскатной кровлей и постаментом с декоративным луковичным пятиглавием. Крупная апсида обычно была полуциркульной в плане. В декоре фасадов применялись «тоновские» мотивы: арочные окна, килевидные кокошники, лопатки, филенки, тяги, рамочные наличники. Грандиозность размеров, представительная напыщенность, избыточность декора – таковы особенности церковных зданий, рассматриваемых тогда как символ и зримое свидетельство мощи государственной власти. Однако утверждённый канон не был жёстким, он только обозначал границы, в которых реализовывался творческий потенциал архитектора и художника в зависимости, в том числе, и от собранных на строительство храма средств.

В ряде случаев, когда храмы в честь Александра Невского возводились на казённые средства при российских гарнизонах и на вокзалах российской железной дороги, использовался типовый проект военных храмов, утверждённый Строитель-

ной комиссией в 1901 г. [Цитович, 1913, 14]. Всего в Российской Империи к 1917 г. было выстроено не менее 64 таких церквей на средства, Высочайше отпущенные Инженерному ведомству.

Отдельно стоит оговориться, что, несмотря на наличие некоего канона в храмо-строительстве, каждая церковь сохраняла свою уникальность, использовались местные архитектурные традиции, местные материалы. Так, при возведении храмов на западных окраинах империи использовали бут, а в Карсе – туф, в то время как церкви в Абастумани и Кутаиси ориентировались на традиции грузинского средне-векового зодчества.

Основными поводами для возведения храмов и часовен в честь Александра Невского были:

1. Победы русского воинства – в честь победы над Наполеоном (Церковь в Риге в стиле ампира 1820–1825 гг., крепостной храм в Хотине 1816–1835 гг., кафедральный собор Кобрин Брестской области 1864–1868 гг., церковь в Потсдаме 1826–1829 гг.), по случаю присоединения Крыма (Собор в Симферополе 1810–1823 гг.), в честь победы в Кавказской войне (собор в Тбилиси 1871–1897 гг.), в честь освобождения Болгарии (часовня в Рышкановке в Кишиневе 1881–1882 гг., собор в Софии 1882–1912 гг., Минская церковь на военном кладбище 1896–1898 гг., кафедральный собор в Унгенах (Молдова), 1903–1905 гг., церковь в Белграде 1912–1930 гг.);

2. В память воинов, павших на службе Отечеству, в частности, при подавлении польских восстаний или восстания в Туркестане в 1905 г.;

3. Благодарственные часовни и храмы в честь спасения императорской семьи – в память о спасении Александра II при покушении 25 мая 1867 г., при покушении на него Д.В. Каракозова 2 апреля 1879 г., в благодарность чудесного спасения российского императора Александра III и всей его семьи во время крушения царского поезда, которое произошло 17 октября 1888 г. близ станции Борки под Харьковом;

4. Храмы памяти российских императоров Александра I, II, III, а также Александра Карагеоргиевича;

5. Полковые и гарнизонные храмы;

6. Кладбищенские храмы;

7. Привокзальные храмы на рубежах Российской империи;

8. Домовые церкви, как при образовательных учреждениях, так и при казармах и военных госпиталях.

Наиболее популярными были приходские церкви в честь Александра Невского, которые возводились для православного населения, тенденция, наиболее ярко проявившаяся на западных окраинах Российской империи и связанная с русификацией края (более 50 храмов из нашей выборки, или 20%). В конце XVIII – первой половине XIX вв. на территории бывшей Речи Посполитой, вошедшей в состав Российской империи, произошло несколько освободительных восстаний. После каждого из них царская администрация стремилась уменьшить влияние католической церкви и униатства в обществе, для чего не только открывались новые церкви, но и нередко были случаи передачи католических костёлов и униатских церквей в ведение православных приходов с их переименованием и переосвящением. В частности, костёл Франциска Ксаверия (Ассизского) в Каунасе был передан в 1825 г. от иезуитов православному приходу с переосвящением в честь Александра Невского [Народный каталог, <https://sobory.ru/article/?object=40840>]. Похожая практика известна и в Латвии, и в Белоруссии (передача каменного костёла Святого Николая в Княжицах с переосвящением в 1872 г.; каменный костёл Иоанна Крестителя рыцарей Мальтийского ордена, в стиле Виленского барокко, передан православным в 1863 г., в 1866–1868 гг. перестроен, переосвящён сначала в Успенскую церковь, позднее – в церковь во имя благоверного князя Александра Невского; переосвящение униатской церкви в Великих Кривичах в 1863 г.). Примечательно, что на Северо-Западе такая тенденция сохранилась вплоть до конца XX в., когда в Озёрске Калининградской области бывшая католическая капелла на кладбище Даркемена была передана православным в 1993–1996 гг. [Народный каталог, <https://sobory.ru/>].

Параллельно возводились храмы и часовни в память русских воинов, погибших во время подавления антиправительственных выступлений на террито-

рии Польши. Например, часовня в Вильнюсе на проспекте Гедимина на площади Винцо Кудиркос, заложенная 22 октября 1863 г. в присутствии генерал-губернатора М.Н. Муравьёва. Хотя общераспространённой практикой было возведение храмов и часовен на добровольные пожертвования с разрешения императора и Священного Синода, в данном случае большая часть суммы по смете была получена из штрафных денег, собранных с лиц, участвовавших в мятеже. На стенах этой часовни в нишах располагались плиты из белого мрамора с указанием имён 417 офицеров и солдат, убитых во время восстания 1863 г. [Народный каталог, <https://sobory.ru/>].

Известен и случай, имевший место во время подавления польского восстания 1863 г., когда православные крестьяне за выдачу мятежников, укрывавшихся в имении Ужусоле, получили и землю, и храм, освящённый в октябре 1866 г. в честь благоверного князя Александра Невского, а местечко это стало именоваться Александровской слободой. Средства на постройку храма были взысканы с мятежников [Литовские епархиальные ведомости, 1864, 730–731; Литовские епархиальные ведомости, 1866, 1004–1005].

В XX в. получила распространение обратная практика – возвращение православных храмов местной церкви – католической, протестантской, мусульманской: каменный храм в г. Кибартай в начале 1919 г. МВД передало в ведение Сейняйского католического епископа под костёл [Народный каталог, <https://sobory.ru/>]. В декабре 1921 г. здание Александро-Невской церкви в Рокишкисе, согласно распоряжению Литовского правительства, было передано католикам с переосвящением в костёл св. Августина [Народный каталог, <https://sobory.ru/>]. Крепостной гарнизонный храм в Свеаборге, изначально построенный в русском стиле по проекту К.А. Тона [Куркимис, 2001, 483; Цитович, 1913, 121], после обретения Финляндией независимости был преобразован в лютеранскую церковь [Народный каталог, <https://sobory.ru/>]. Церковь Александра Невского при 154-м пехотном Дербентском полку в Карсе была преобразована в мечеть [Народный каталог, <https://sobory.ru/>].

Второе место по распространению занимают войсковые храмы, служившие для православного воинства Российской империи, несшего службу на её рубежах. Таких храмов, освящённых в честь благоверного князя Александра Невского, согласно спискам Г. Цитовича, насчитывалось 46 (18%).

Более 30 церквей, соборов и часовен во имя Александра Невского (12% выборки) были непосредственно связаны с именами российских императоров Александра I, II и III. Памяти Александра I была посвящена церковь в Потсдаме 1826–1829 гг., возведённая по инициативе прусского короля Фридриха Вильгельма III в рамках совместного прусско-российского проекта. Во спасение Александра II от покушений были возведены часовня в Резекне (Латвия, 1866–1867), часовня в Минске 1869 г., часовня при больнице в Харькове 1869–1870 гг., церковь в г. Аникий 1873 г., кафедральный собор в Лодзи 1880–1884 гг., благодарственная часовня в Риге на Кузнечовской фабрике в Кенгарагсе 1880 г., часовня в Ялте 1881 г., собор в Ялте 1891–1902 гг. и др. Памяти в Бозе почившего Александра II Освободителя и отмены крепостного права посвящены церковь в Путивле на кладбище 1856–1860 гг., церковь в Харькове на Заиковке 1878–1881 гг., часовня в Одессе 1881–1884 гг., часовня в Полтаве 1881–1883 гг., часовня в Николаеве 1882 г., часовня на Сергиевской площади в Харькове 1882–1889 гг., часовня на Привокзальной площади в Харькове 1885–1886 гг., собор в Петровске (Махачкале) 1871–1891 гг., церковь в Кошелевке Хмельницкой области 1892 г., собор в Славянске 1897 г., церковь-школа в Селезнёвке Луганской области 1911–1913 гг. Во спасение Александра III и царской семьи при крушении поезда под Харьковом: благодарственная часовня в Риге 1889 г., церковь в Киеве (разобрана при строительстве здания Верховной Рады, 1889–1890 гг.), часовня в Тбилиси в Александровском саду 1890–1900 гг., собор в Акмолинске 1891–1893 гг., церковь в Севастополе на Корабельной стороне 1893–1902 гг., в честь в Бозе почившего Александра III: часовня в Новом Афоне 1888 г., собор в г. Каменец-Подольский 1891–1893 гг., церковь в Жернове (Ровненская область Украины, 1893–1897 г.), церковь при Виленском Марие-Магдалининском женском монастыре 1896–1898 гг., церковь в Тампере 1896–1899 гг., военная церковь Луцка 1897–1898 гг., часовня в Путивле 1898 г., храм в Гавриловском в Туркестане 1906–1907 гг., Либавский собор (Лиепая, Латвия, 1911–1913).

После революции в России и русского исхода храмы во имя Александра Невского за рубежом стали оплотом старой царской России и памятниками Русской эскадры и Русской армии, покинувшей Крым. Со временем им удалось преодолеть ментальные границы и стать центрами объединения российской эмиграции разных волн, как это стало возможным, например, в соборе в Париже на рю Дарю и в церкви в Льеже. Весьма необычным фактом стала не просто миграция культа Александра Невского, но и его укоренение, как это имело место на югославянской земле. В Белграде в церкви Александра Невского 1912–1930 гг. Сербской православной церкви нашла отражение идея преемственности русской и сербской царских династий: в южной апсиде храма размещены мемориальные доски, посвящённые святому Царю-мученику Николаю II Романову и его названому сыну сербскому царю-мученику Александру I Карагеоргиевичу, при жизни именовавшемуся королём-рыцарем. Небесным покровителем последнего и стал Александр Невский, хотя изначально храм освящался в память добровольцев из России, воевавших на стороне сербского ополчения в 1877–1878 гг. против Османской империи.

В XX в. в период утверждения богоборческой советской власти либо по решению национальных органов государственной власти независимых республик, образовавшихся на осколках Российской империи, многие православные храмы, как «памятники русского насилия», были разрушены либо использовались в качестве складов, домов культуры, кинотеатров, спортзалов и пр. В 1990-е годы уцелевшие помещения были возвращены верующим, начались восстановительные работы. Известны случаи, когда храмы возводились по сохранившимся первоначальным проектам (как в Бобруйске или Каменце Подольском). Несмотря на возрожденческие веяния, уничтожение храмов происходит и в XXI в., за последние 100 лет в общей сложности были взорваны и разобраны 84 храма, т.е. каждый третий, в результате чего некоторые творения Л.Н. Бенуа, А.Л. Бенуа, П.Н. Краснова, И.Т. Таманского, С.С. Кричинского, И. Шарлеманя и других выдающихся архитекторов сохранились только на старых фотографиях и страницах изданий, многие из которых являются библиографической редкостью [Цитович, 1913; Антонов, Берташ, Быстров, 2005; Савельев, 2005; Славина, 1982; Шлевис, 2006; Диакон Вячеслав (Зарецкий), <http://www.baltwillinfo.com/2012/mp09-2012/mp-09.html>; Куркимиес, 2001; Искусство, <http://www.artz.ru/>; Народный каталог, <https://sobory.ru/>].

### Заключение

В конце XX – начале XXI вв. тенденция освящения храмов во имя Александра Невского не ослабевает: на территории Украины, Крыма, Молдовы открыто новых 23 храма, в Белоруссии – 12, в Калининградской области – 6, в Центральной Азии – 5 (18 % от нашей выборки). Как правило, они открываются при православных воинских частях (как российских, так и белорусских), а также в память о воинах-защитниках Родины, погибших на полях сражений XX в. Один храм из этого перечня открыт в память сотрудников правопорядка, погибших при исполнении служебного долга, хотя такая тенденция была известна и при установке часовен времён польских восстаний XIX в. В Токио в 2006 г. был открыт храм на средства русской эмигрантки в честь небесного покровителя её покойного супруга, однако такая практика опять же уже известна и имела место в XIX в. Таким образом, традиции освящения храмов во имя Александра Невского поддерживаются, хотя уже и не ассоциируются с царской фамилией.

Приведённый обзор храмов в честь святого Александра Невского убедительно доказывает, что этот святой не стал небесным покровителем исключительно русской нации, но остаётся небесным защитником православной веры и атрибутирован национальными православными церквями не только России, но и Белоруссии и Украины, Болгарии и Сербии.

### Благодарность

Исследование выполнено в рамках проекта РФФ № 21-48-04402 «Святые и герои: От христианизации к национализму. Символ, Образ, Память (Северо-Западная Россия, страны Балтии и Северной Европы)».

**Acknowledgement**

This paper has been supported by the grant from the Russian Science Foundation under the project No. 21-48-04402 “Saints and heroes: From Christianization to Nationalism: Symbol, Image, Memory (North-Western Russia, Baltic and Nordic countries)”.

**Библиографический список**

1. Антонов, В.В. Русские храмы и обители в Европе / В.В. Антонов, А.В. Берташ, Д.В. Быстров и др.; авт.-сост.: В.В. Антонов, А.В. Кобак. – СПб.: Лики России, 2005. – 399 с.
2. Бескровный, Л.Г. Атлас карт и схем по русской военной истории / Л.Г. Бескровный. – М.: Военное издательство Народного комиссариата Вооруженных сил Союза ССР, 1946. – 96 с.
3. Диакон Вячеслав (Зарецкий). Храмы в честь св. благ. вел. кн. Александра Невского в Эстонии [Электронный ресурс] / Диакон Вячеслав (Зарецкий) // Мир Православия. – 2012. – № 9 (174), сентябрь. – URL: <http://www.baltwillinfo.com/2012/mp09-2012/mp-09.html> (дата обращения 28.01.2023).
4. Журин, А.Н. Император Николай I и двойственность в русской архитектуре его времени / А.Н. Журин // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – 2018. – № 29. – С. 83–88.
5. Искусство и архитектура Русского зарубежья [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.artz.ru/> (дата обращения 28.01.2023).
6. Кириченко, Е.И. Архитектурные теории XIX в. в России / Е.И. Кириченко. – М.: Искусство, 1986. – 344 с.
7. Куркимиес, И.Н. Православные храмы Финляндии / И.Н. Куркимиес // Невский архив: Историко-краеведческий сборник. – СПб.: Лики России, 2001. – Вып. V. – С. 472–507.
8. Литовские епархиальные ведомости. – 1864. – № 19.
9. Литовские епархиальные ведомости. – 1866. – № 23.
10. Народный каталог православной архитектуры Соборы.РУ [Электронный ресурс]. – URL: <https://sobory.ru/> (дата обращения 28.03.2023).
11. Савельев, Ю.Р. «Византийский стиль» в архитектуре России. Вторая половина XIX – начало XX века: Альбом / Ю.Р. Савельев. – СПб.: Проект-2003; Лики России, 2005. – 272 с.
12. Славина, Т.А. Константин Тон / Т.А. Славина. – Ленинград: Стройиздат, 1982. – 151 с.
13. Цитович, Г.А. Храмы армии и флота (состоящие в ведомстве протопресвитера военного и морского духовенства) / Г.А. Цитович. Историко-статистическое описание: В 2 ч. – Петригорск: Типо-литография А.П. Нагорова, 1913. – 520 с.
14. Шенк, Ф.Б. Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263–2000) / Ф.Б. Шенк. – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 589 с.
15. Шкаровский, М.В. Основание Александро-Невского монастыря Петром Великим и превращение его в центр духовной жизни Санкт-Петербурга [Электронный ресурс] / М.В. Шкаровский // Богослов.ру: Научный богословский портал. – 2010. – 11 августа. – URL: <https://bogoslov.ru/article/989778> (дата обращения 28.01.2023)
16. Шлевис, Г. Православные храмы Литвы / Г. Шлевич. – Вильнюс: Свято-Духов монастырь, 2006. – 559 с.

Текст поступил в редакцию 24.05.2023.

Принят к печати 19.06.2023.

Опубликован 21.12.2023.

---

**References**

1. Antonov V.V., Bertash A.V., Bystrov D.V. *Russkie khramy i obiteli v Evrope* [Russian churches and monasteries in Europe]. St. Petersburg: Liki Rossii Publ., 2005, 399 p. (In Russian).
2. Beskrovny L.G. *Atlas kart i skhem po russkoy voennoy istorii* [Atlas of maps and schemes on Russian military history]. Moscow: Voennoe izd-vo Narodnogo komissariata Vooruzhennykh sil SSSR, 1946, 96 p. (In Russian).
3. Diakon Vyacheslav (Zaretskiy). *Mir Pravoslavia* [The World of Orthodoxy]. 2012, no. 9 (174), September. Available at: <http://www.baltwillinfo.com/2012/mp09-2012/mp-09.html> (accessed on January 28, 2023) (in Russian).
4. *Iskusstvo i arkhitektura Russkogo Zarubezhiya* [Art and Architecture of Russia Abroad]. Available at: <http://www.artz.ru/> (accessed on January 28, 2023) (in Russian)
5. Kirichenko E.I. *Arkhitekturnye teorii XIX v. v Rossii* [Architectural theories of the 19th century in Russia]. Moscow: “Iskusstvo” Publ., 1986, 344 p. (In Russian).

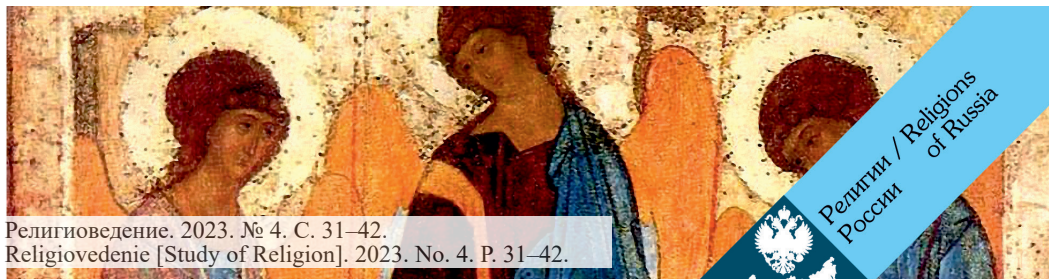
6. Kurkimies I.N. *Nevsky archive: istoriko-kraevedchesky sbornik* [Nevsky Archive: A collection of local history]. Issue 5. St. Petersburg: “Liki Rossii” Publ., 2001, pp. 472–507 (in Russian).
7. *Litovskie eparkhialnye vedomosti* [Lithuanian Diocesan Gazette]. 1864, no. 19 (in Russian).
8. *Litovskie eparkhialnye vedomosti* [Lithuanian Diocesan Gazette]. 1866, no. 23 (in Russian).
9. *Narodny katalog pravoslavnoy arkhitektury Sobory.ru* [People’s Catalog of Orthodox Architecture Sobory.ru]. Available at: <https://sobory.ru/> (accessed on March 28, 2023) (in Russian).
10. Saveliev Yu.R. “Vizantiyskiy stil” v arkhitekture Rossii. *Vtoraya polovina XIX – nachalo XX veka: Album* [“Byzantine style” in the architecture of Russia. The second half of the 19th – beginning of the 20th century: Album]. St. Petersburg: Proekt-2003, “Liki Rossii” Publ., 2005, 272 p. (In Russian).
11. Schenk F.B. *Aleksandr Nevskij heiliger-fürst-nationalheld: Eine Erinnerungsfigur im russischen kulturellen Gedächtnis (1263–2000)*. Köln, Böhlau Verlag, 2004, 548 p. (Russ. ed.: Schenk F.B. *Aleksandr Nevsky v russkoy kulturnoy pamyati: svyatoy, pravitel’, natsionalny geroy (1263–2000)*. Moscow: “Novoe literaturnoe obozrenie” Publ., 2007, 589 p.)
12. Shkarovsky M.V. *Osnovanie Aleksandro-Nevskogo monastyrya Petrom Velikim I prevratschenie ego v tsentr dukhovnoy zhizni Sankt-Peterburga* [The foundation of the Alexander Nevsky Monastery by Peter the Great and its transformation into the center of the spiritual life of St. Petersburg]. Available at: <https://bogoslov.ru/article/989778> (accessed on January 28, 2023) (in Russian).
13. Shlevis G. *Pravoslavnye khramy Litvy* [Orthodox temples of Lithuania]. Vilnius: Svyato-Dukhov monastyr, 2006, 559 p. (In Russian).
14. Slavina T.A. *Konstantin Ton*. Leningrad: Stroiizdat Publ., 1982, 151 p. (In Russian).
15. Tsitovich G.A. *Khramy armii i flota* [Temples of the Army and Fleet]. Pyatigorsk: Tipo-litography of A.P. Nagorov, 1913, 520 p. (In Russian).
16. Zhurin A.N. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologiya i iskusstvovedenie* [Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History]. 2018, no. 29, pp. 83–88 (in Russian).

*Submitted for publication: May 24, 2023.*

*Accepted for publication: July 26, 2023.*

*Published: December 21, 2023.*





Религиоведение. 2023. № 4. С. 31–42.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 4. P. 31–42.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_4\_31



**Винокурова И.Ю.**

*Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН  
185910, Россия, Республика Карелия, г. Петрозаводск, ул. Пушкинская, 11  
irvin@sampo.ru*

## Православный ландшафт вепсского Шимозерья

**Аннотация.** В статье на основе значительного комплекса источников впервые проведена реконструкция православного ландшафта Шимозерья второй половины XIX – первой четверти XX в., населённого вепсами. В 1958–1959 гг. шимозерские вепсы были вынуждены покинуть свою малую родину в Вытегорском р-не Вологодской обл. Шимозерская трагедия вызвала незатухающий интерес к истории и культуре этой вепсской группы со стороны потомков уроженцев этих мест, исследователей и туристов, постоянно посещающих заброшенную территорию.

В статье прослеживается появление православных церквей, часовен и монастыря в культурном ландшафте Шимозерского Знаменского и Высокоозерского Николаевского приходов, даётся их описание, анализ храмовых посвящений и праздников. Обращение к комплексному исследованию православного ландшафта позволило, с одной стороны, осветить некоторые события конфессиональной истории и формы народной религиозности этнокультурной группы, с другой, – выявить разрушающиеся самобытные объекты культурного наследия, требующие неотложных мер по сохранению (Георгиевская церковь (1496) и Знаменская церковь (1808) с солнечными часами). Установлено, что данная территория в прошлом обладала уникальными православными святынями (Высокоозерская пустынь; чудотворная икона; праздники, запечатлевшие контаминацию уникальных народных и христианских событий).

**Ключевые слова:** вепсы, Шимозерье, православный ландшафт, народная религиозность, культурное наследие



**Irina Yu. Vinokurova**

*Institute of Language, Literature and History of the KarRC RAS  
11 Pushkinskaya str., Petrozavodsk, 185910, Republic of Karelia, Russia  
irvin@sampo.ru*

## Orthodox Landscape of the Vepsian Shimozero

**Abstract.** In the article, on the basis of a significant complex of sources, the reconstruction of the Orthodox landscape of Shimozero in the second half of the 19th – first quarter of the 20th century, inhabited by Veps, was carried out for the first time. In 1958–1959, Shimozersky Vepsians were forced to leave their small homeland in the Vytegorsky district of the Vologda region. The Shimozero tragedy aroused a continuing interest in the history and culture of this Vepsian group on the part of the descendants of the natives of these places, researchers and tourists who constantly visit the abandoned territory. The article traces the emergence of Orthodox churches, chapels and a monastery in the cultural landscape of Shimozersky Znamensky and Vysokozersky Nikolaevsky parishes, gives their description, analysis of temple dedications and holidays. Turning to a comprehensive study of the Orthodox landscape made it possible, on the one hand, to highlight some events in confessional history and forms of folk religiosity of an ethno-cultural group, on the other hand, to identify decaying original cultural heritage sites that require urgent conservation measures (Georgievsky Church (1496) and Znamenskaya Church (1808) with a sundial). It has been established that this territory in the past possessed phenomenal Orthodox shrines (Vysokoyezerskaya Hermitage; a miraculous icon; holidays that captured the contamination of unique folk and Christian events).

**Key words:** Vepsians, Shimozerie, Orthodox landscape, folk religiosity, cultural heritage

## Введение

В последние два десятилетия наблюдается рост числа междисциплинарных исследований сельских сакральных ландшафтов. При этом понятие «сакральный ландшафт» (шире – культурный) «не ограничивается “материальными субстанциями”, а включает в себя семантический слой, создаваемый этносами и фиксируемый в фольклоре» и других сферах духовной культуры [Культурный ландшафт, 2004, 15]. Такое объёмное понимание позволяет, с одной стороны, существенно продвинуться в изучении проблем народного православия локальных этнокультурных групп, с другой, – выявить новые самобытные территории и объекты культурного наследия, нуждающиеся в охране.

Предметом нашего исследования в данном ракурсе будет православный ландшафт вепсов Шимозерья – этнолокальной группы вепсского народа, проживавшей в Вытегорском р-не Вологодской обл., которая в 1958–1959-х гг. в связи с политической ликвидацией «неперспективных» деревень была вынуждена покинуть свою малую родину и переселиться в деревни южного Прионежья, Приоятья и города. Шимозерская трагедия вызвала незатухающий интерес к истории и культуре исчезнувшей группы со стороны потомков *шимозеров*, многих краеведов и исследователей, способствовала формированию новой формы досуга, направленной на освоение природно-культурного наследия заброшенной территории, – этнокультурного туризма и его наиболее распространённого вида – ностальгического туризма, а также образованию Интернет-групп («Вепсское Шимозерье» и др.). Такие инициативы, исходящие снизу, сигнализируют об актуальности знаний о культурном и, как части его, – православном ландшафте Шимозерья.

Цель данной статьи – на основе комплексного изучения источников проследить появление православных святынь в культурном ландшафте Шимозерского Знаменского и Высокозерского Николаевского приходов, дать по возможности их описание, выявить посвящения и соответствующие праздники. В конце 1950-х гг. именно эта территория была покинута местными жителями. Хронологические рамки исследования – вторая половина XIX – первая четверть XX в., но в ряде случаев при наличии источников они были расширены.

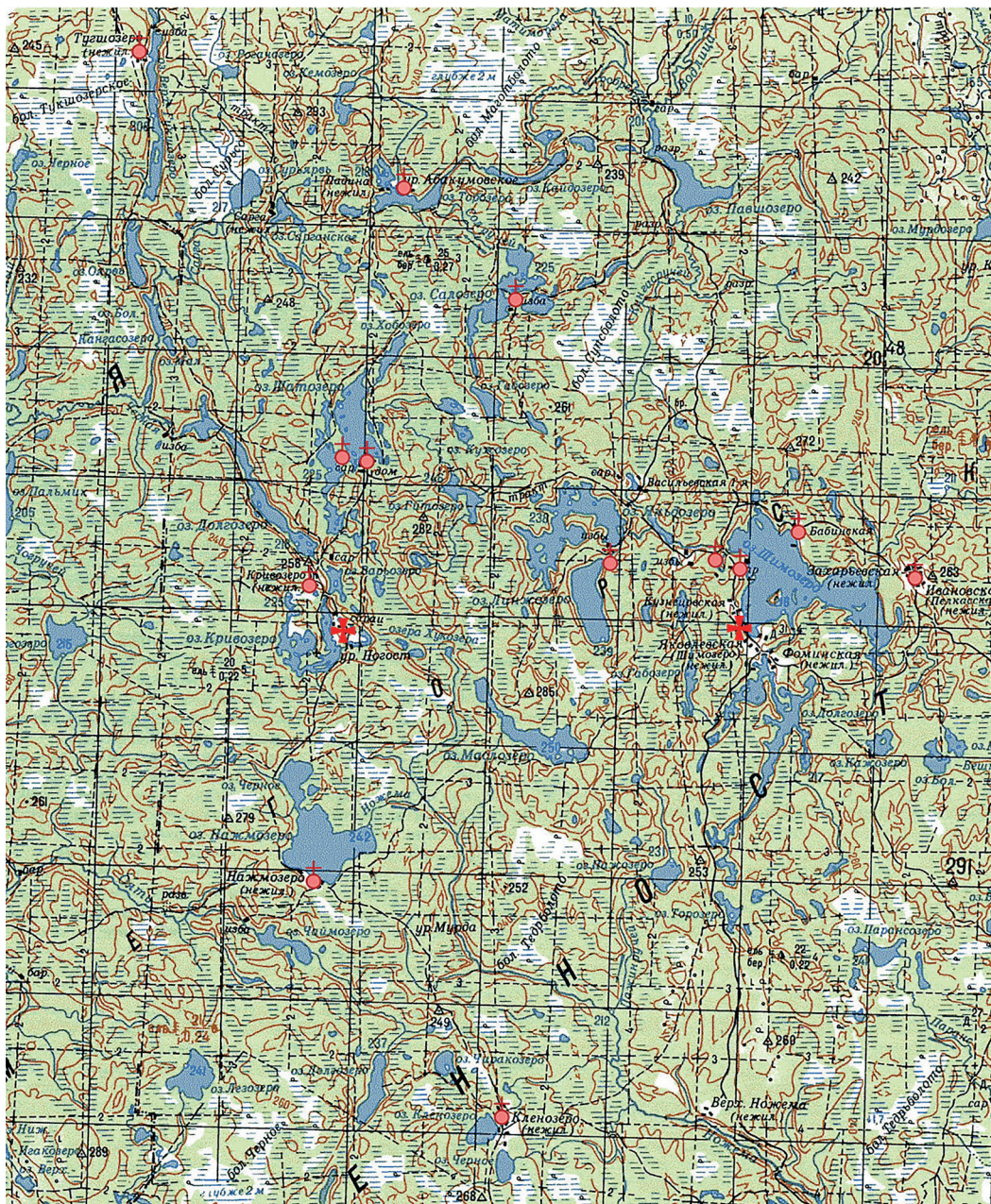
Для реконструкции использовался комплекс источников: архивные документы по приходскому делопроизводству вепсских сельских сообществ, рукописи жителя Шимозера К.А. Силакова, написанные в жанре «наивной литературы», публикации воспоминаний уроженцев этих мест, полевые материалы автора, научные работы о православии на Северо-Западе России, редкие фотографии.

### Церкви и престольные праздники

Карта (илл. 1) показывает огромное количество озёр, окружённых лесами, на территории Шимозерского края. Гидрологи, проводившие здесь исследования, обнаружили, что многие из них являются уникальными – периодически исчезающими и железосодержащими [Воробьев, 1997, 328–333]. Большая часть вепсских поселений возникала на берегах озёр, позволяющих успешно заниматься рыболовством, земледелием и животноводством. В исследуемый период в Шимозерье выделялось два типа поселений: деревня – крестьянское поселение с принадлежащими к нему землями – и погост. Значение слова «погост» менялось. Первоначально границы погоста совпадали с границами сельской общины, в XIX в. под погостом понимался административный и религиозный центр православного прихода, объединяющий группу деревень, составляющих одну или несколько сельских общин. На погосте находились храм, кладбище и дома служителей церкви [Тароева, 1965, 79].

Во второй половине XIX – первой четверти XX в. одним из приходов Лодейнопольского уезда Олонецкой губ. являлся Шимозерский Знаменский приход. Он был довольно большим, в него входило около 30 деревень и Шимозерский погост [Шимозерский приход, 2023]. На погосте, кроме двух церквей и кладбища, располагались два деревянных дома для семей церковнослужителей. В доме священника в 1886 г. была открыта церковноприходская школа.

Старейшая церковь Шимозерского прихода – Георгиевская (однопрестольная, деревянная), без колокольни, строилась усердием прихожан и благотворителей (илл. 2). Согласно клировым ведомостям, эта церковь была возведена в 1600 г. (кем –



Илл. 1. Церкви и часовни вепского Шумозерья (карта подготовлена Ю.Н. Винокуровым).

неизвестно), а в 1862 г. восстановлена из материала прежней церкви [РГИА. Ф. 1835. Оп. 1. Д. 41. Л. 2об.]. Однако, по данным писцовых книг, эта церковь была построена гораздо раньше. Первые упоминания о ней встречаются в писцовой книге 1496 г. [Жуков, 2011, 174]. Георгиевская церковь сохранилась до нашего времени. В советские годы в ней располагалось зернохранилище. Эта церковь относится к наиболее древнему «клетскому» типу культовых деревянных строений [Орфинский, 1972, 54]. Георгиевская церковь состоит из 4 клеток, каждая из которых имеет отдельное покрытие: сени, притвор, помещение для молящихся, алтарь. Самой высокой в этом строении является клеть, где при богослужении стояли верующие. Она имеет покатуную крышу в четыре ската, завершающуюся главкой в центре; остальные клетки располагаются под двускатными крышами. Средневековых «клетских» церквей на

Европейском Севере осталось очень мало. В Карелии сохранилась только одна церковь «клетского» типа – Воскрешения Лазаря (второй половины XIV в.) [Орфинский, 1972, 54], которая находится на острове Кижы и имеет статус объекта культурного наследия. Богослужения в Георгиевской церкви происходили с 23.04 (6.05)<sup>1</sup> по 28.06 (11.07) – с Егория весеннего до Петрова дня и 26.11 (9.12) в день Егория осеннего.

Главная церковь прихода – Церковь во имя Иконы Божией Матери «Знамение» с приделом во имя Св. апостолов Петра и Павла (илл. 3). Знаменская церковь (в одной связи с колокольней) была построена и освящена в 1808 г. Материалом для её строительства служил кирпич, который вепсы, в распоряжении которых было много леса, использовали редко. По данным Л.В. Корольковой, в XIX в. на территории вепского расселения южнее р. Свири из кирпича было построено всего 3 церкви: одна Знаменская в Шимозерье и две в Сотском и Пелушском погостах [Королькова, 2013, 122]. Среди многих церквей вепского края Знаменская церковь отличалась ценным иконостасом [Королькова, 2013, 123], богато расписанными потолками и солнечными часами<sup>2</sup>. По сведениям уроженца Шимозера К.А. Силакова, в Шимозерской Знаменской церкви до революции 1917 г. находилась чудотворная икона Божией Матери «Споручница грешных», прославившая приход. Первоначально безлика икона находилась в д. Сюрбга (Никитская) и принадлежала бедняцкой семье Гавриловых – старику Абраму Петровичу и его жене Пелагее, которым шёл восьмой десяток лет. Рождественской ночью накануне 1904 г. произошло обновление иконы [НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50, № 372. Л. 8–34]. Подлинность этого сообщения подтверждается архивным документом, впервые опубликованным М.В. Пулькиным: «В начале XX в. в Шимозерском приходе в одном из крестьянских домов “икона сама собою просветлела, очистилась от насающей от времени пыли и грязи”. Вскоре выяснилось, что икона и чудотворная: “некоторые из моливших пред сею иконою получили облегчение от болезней”». Слава о чудотворной иконе быстро облетела далёкие и близкие селения: “услышав об этом, не только местные и окрестные поселяне, но и из дальних мест стали приходить богомольцы на поклонение иконе целыми толпами» [Пулькин, 2009, 222].

Далее в архивном документе говорится, что «по распоряжению епископа икону перевезли в кафедральный собор Петрозаводска» [Пулькин, 2009, 222]. Одна-



Илл. 2. Церковь великомученика Георгия Победоносца. Фото А.А. Башкарева, 2012 г.



Илл. 3. Церковь в честь иконы Божией Матери «Знамение». Фото А.А. Башкарева, 2012 г.

ко К.А. Силаков достаточно уверенно сообщает, что после Октябрьской революции 1917 г. в Знаменской церкви организовали клуб, «а эту икону и несколько других икон забрали две сестры-монашенки Мишкина Матрена и Мишкина Елена и увезли в свою деревнюшку Пустоша. Скоро Мишкина Матрена померла. После этого Мишкина Елена увезла эту икону в Ленинградскую область. И в данное время – 1968 год икона поручицы находится в д. Володарская Гиморецкого с/с Подпорожского р-на Ленинградской области» [НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50, № 372. Л. 52]. Дальнейшая судьба иконы неизвестна.

К западу от Шимозерского Знаменского прихода почти у самой границы с современной Ленинградской областью был расположен Высокозерский Николаевский приход, значительно меньший по количеству деревень. Помимо Высокозерского погоста, он охватывал 12 деревень [Высокозерский приход, 2023], расположенных вблизи озёр Кривозера, Шатозера, Нажмозера, Тукшезера, Пенгозера, Торозера (илл. 1).

Церкви Высокозерского прихода первоначально были монастырскими. Они принадлежали Макариевской Высокоозерской мужской пустыни, которая была основана в 1670 г. на полуострове Кривозера (ранее называвшегося Высоким озером) монахом Макарием, пришедшим из Кирилло-Белозерского монастыря [Из истории, 1914, 157]. Первоначально Макарий обосновался на восточном берегу этого озера. После того, как уровень в Высоком озере снизился и остров посреди него превратился в полуостров, монах Макарий переселился на него. Через семь лет в 1670 г. он построил здесь деревянную церковь в честь Обновления храма Воскресения Христова и основал обитель. К подвижнику начали стекаться иноки. Основание монастыря на полуострове отразилось в народных преданиях, представляющих собой пересказ «Жития Макария», составленного его современником – священником Иосифом [Из истории, 1914, 156–158]. Один из текстов преданий был опубликован на вепском языке [Зайцева, Муллонен, 1969, 71–72]. В народных преданиях, повествующих о выборе места для культового объекта, всегда фигурирует сакральный символ, подсылающий это место, который привязан к конкретному природному ландшафту [Северные предания, 1978, 12]. В текстах преданий о Высокоозерской пустыни таким символом является Огненный Столп. По версии, записанной на вепском языке, дело было в Белозерске в пасхальную ночь. Когда Макарий звонил в колокола, перед ним на востоке вдруг показался огненный столб и раздался крик: «Макарий, иди на запад». «Макарий перестал звонить. Столб идёт, и он пошёл следом за столбом. Вдруг столб остановился посреди озера, которое называлось Вярасарь. Столб говорит: “Здесь нужно построить церковь”» [Зайцева, Муллонен, 1969, 72]. Как известно, в библейских сказаниях Огненный Столп – один из способов явления Бога людям, указывающий правильный путь.

По народным наблюдениям, оз. Вярасарь (Кривозеро) находится выше соседнего маленького озера Вярилушко (Вязозеро), отсюда и другое название Кривозера – Высокое озеро. Эта особенность природного ландшафта отразилась в преданиях: Макарий выпустил воду с Кривозера в Вярилушко, выкопав между озёрами ручей. На ручье, который выкопал монах, был сделан «иордан». Там купались для укрепления здоровья, а ручей носил название Царцан Оя (Царёв ручей)» [Деревня Кривозеро, 2021, 6].

В 1673 г. монастырь подвергся нападению разбойников. Как повествует «Житие», они разграбили обитель и жестоко истязались над Макарием. От полученных ран основатель пустыни скончался 3 октября. Перед смертью он успел исповедаться случайно оказавшемуся в этих местах священнику Иосифу, который написал «Житие» Макария, и причаститься [Из истории, 1914, 158]. Макарий был погребён в созданной им обители. Его могила впоследствии оказалась между двумя церквями – построенной им в честь Обновления храма Воскресения Христова и новой – во имя св. Николая Чудотворца, возведённой в 1700 г. монахами пустыни во главе с Савватием. Новая церковь была однопрестольной, деревянной, холодной, в одной связи с колокольней. На могиле Макария до 1880 года существовал крест под крышей [Из истории, 1914, 157–158], который представлял собой разновидность «часовни-навеса» (по типологии простейших культовых построек Севера). В ней монахи молились об упокоении души подвижника.

В 1764 г. Высокоозерская пустынь была упразднена, а находившиеся на её территории церкви стали приходскими. К середине XIX в. обветшавшую церковь, построенную Макарием, пришлось разобрать. Вместо неё в 1851 г. в паперти Николаевской церкви был устроен новый тёплый придел, который в память о первой церкви освятили в честь Обновления храма Воскресения Христова [Высокоозерский приход, 2023].

В 1881 г. была построена новая деревянная церковь с колокольной в одной связи, тёплая, на каменном фундаменте. Её, как и старую, ещё действующую, освятили в честь святителя Николая Чудотворца [Высокоозерский приход, 2023].

До революции на могилу святого Макария, особенно в день его памяти, стекалось множество паломников [Из истории, 1914, 155]. От святынь Высокоозерского прихода сохранились лишь остатки высокой каменной ограды и деревянные руины на месте храма. В 2016 г. на месте бывшей пустыни был установлен поклонный крест [Силина, 2023]. Несмотря на труднодоступность места, прошедший период советского богоборчества, паломничество к святому Макарию продолжается, хотя и не в таких масштабах, как раньше.

В честь памяти святого или события священной истории, которыми были названы приходская церковь или её приделы, устанавливались престольные праздники – *большие (su'ed praznikad)* в народной праздничной иерархии. Престольными праздниками Шимозерского Знаменского прихода были *Егорий весенний* и *осенний* и *Знаменская*. В архивном документе о Высокоозерском приходе указывалось, что богослужения в старой Николаевской церкви до 1917 г. совершались раз в году – 13/26.09, в престольный праздник Обновления храма Воскресения Христова [Высокоозерский приход, 2023]. Однако наши информанты престольными праздниками Высокоозерского Николаевского прихода называли только Воздвижение Христа Господня (14/27.09), отмечаемого на следующий день после названного в документе праздника, и *Николу весеннюю* и *зимнюю* [НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 105. Л. 19].

Храмовый праздник длился два дня. Неотъемлемыми компонентами престольных праздников являлись взаимная гостьба между родственниками и знакомыми соседних поселений, посещение литургии в церкви, поминовение умерших на кладбище, обед, гуляние, а также молодёжные посиделки в зимний период.

### Часовни и часовенные праздники

В начале XX в. к Шимозерскому Знаменскому приходу относилось 7 часовен, две из них – с колокольнями [Табл. 1]; к Высокоозерскому Николаевскому приходу – 6 часовен, четыре – с колокольнями [Табл. 2]. По сведениям информантов, в деревнях, расположенных вблизи церквей, часовни строили редко.

Л.В. Королькова, исследовавшая типологию часовен у вепсов, пришла к выводу, что они относятся к клетскому типу и представляют собой четырёхстенки или пятистенки (молеельня и притвор), с колокольнями и без них. Колокольни располагались над сенями и представляли собой четырехгранные или многогранные шатровые сооружения [Королькова, 2013, 126–127]. Единственная часовня в Линжозере с четырёхгранной колокольной, поддерживаемой четырьмя столбиками, которую удалось зафиксировать на фото, соответствовала описанному типу (илл. 4).

Группа деревень, составляющая гнездо, помимо храмовых торжеств, охватывающих приход, отмечала ещё и свой сельский (деревенский) праздник. Деревенские праздники разнородны по происхождению. Большая часть их посвящалась святым, в честь которых была построена часовня. Часовенный праздник относился к разряду малых праздников (*pe'ned praznikad*). Он, как правило, длился 1 день. Праздник начинался со службы в часовне, для совершения которой в деревню приезжал приходской священник. Далее происходил крестный ход к водоёму, освящение воды, купание людей и омовение скота. Затем следовали обед, гуляния с перерывом на ужин. Праздник вносил эмоциональный положительный заряд в жизнь крестьян, особенно молодёжи. Так, А.Г. Поликарпова (1936 г.р.) из Нажмозера вспоминала: «Я, бывало, заплачу: “Крёсынъка, возьми меня на праздничек!”. Молоденькая была. “Куды тебя возьми!”. А на празднике беседа-то посмотреть охота. Ой, плясали раньше, плясали!»<sup>3</sup>.

Анализ посвящений храмов и часовен выявляет излюбленные образы святых местных жителей, т.к. инициатива в их сооружении исходила от прихожан.

В названиях часовен и отмечаемых праздниках выделялись имена Николая Чудотворца, Ильи пророка, Спасителя, Богородицы, одна из функций которых, по народным представлениям вепсов, – покровители земледелия [Винокурова, 2015, 139, 277, 287]. Особенностью системы часовенных праздников Знаменского и Высокозерского приходов являлось их скопление в летне-осенний период – время созревания хлебов, начала и окончания жатвы на полях и сбора плодов. В часовенные праздники осеннего периода (от *Первого Спаса* до Покрова) было принято приходить на богослужение в храм с колосьями и плодами нового урожая, освящать их, жертвовать святым и угощать односельчан.



Илл. 4. Часовня в Линжозере.  
Фото М.Ю. Баинина, 1986 г.

Полученные данные по именованию церквей и часовен двух приходов позволяют сделать вывод, что в Шимозерском крае наибольшее распространение получили культовые строения и праздники в честь св. Николая Чудотворца. Такая же картина наблюдалась и на остальной вепской территории. На этот счёт у вепсов даже существовала поговорка: «*Mikulan päivän ii tariž ohjasid', ište regehe, kuna hebo tob', sid' i Mikula*» – «В Николин день не надо и вожжей, садись в сани, куда лошадь привезёт, там и Никола» [Винокурова, 2015, 288].

Упомянутая выше часовня в Линжозере была посвящена св. Николаю Чудотворцу. Часовенными праздниками Линжозера были «*Никола вешняя, тёпая и холодная*». В часовне имелась икона Николая Чудотворца, по преданию явившаяся в роще во времена первых основателей деревни, которые нашли икону и понесли в соседнюю д. Сюрюгу. «*По дороге они ослепли и не знали, куда идти. Встретившийся прохожий увидел, что мужички топчутся на месте, подошёл и узнал, в чем дело. Тогда решили, что икона не хочет, чтобы её уносили из рощи, а потому вернулись и стали собирать средства на постройку часовни*» [АРГО. Р. 119. Оп. 1. № 344. Т. 8. Л. 1].

Примечательно, что до 1919 г. в России отмечались как общенациональные два основных праздника в честь Николая Чудотворца – *Никола зимний* и *Никола вешний*. *Никола зимний* – день памяти святого (6/19.12). *Никола вешний* – день, установленный по случаю перенесения мощей Николая Чудотворца в итальянский город Бари (6/22.05). В старину, помимо *Никола вешнего* и *зимнего*, торжественно отмечалось ещё и Рождество Святителя Николая (29.07/11.08), упразднённое в царствование Екатерины Великой [Болотин, 2013]. Без сомнения, это забытое событие под названием *тёплый Никола* оставило след в праздничной традиции Шимозерья. Однако здесь оно наложило на более древний праздник этой территории, носивший вепское название *Ristpühäpei* – букв. «день святого крещения». В результате контаминации праздник приобрёл двойное название и скользкую дату празднования, как у *Ristpühäpei*. Перейдем к его описанию.

Праздник сопровождался молебном и купанием людей в «иордани» на оз. Яндозеро. Вепское название праздника (букв. «день святого крещения») или «крестное воскресенье») и форма его проведения позволили уроженцу этих мест, языковеду Н.И. Богданову сделать вывод, что *Ristpühäpei* связан с довольно древним событием – первым крещением вепсов этой округи [Богданов, 1952, 160]. Празднование *Ristpühäpei* происходило в первое воскресенье после Ильина дня (20.07/2.08), если Ильин день был до четверга, или через воскресенье, если Ильин день приходился на четверг или после него. Как известно, праздники древнего происхождения были

## Религии России / Religions of Russia

Таблица 1. Часовни, посвящения, деревенские праздники Шимозерского Знаменского прихода

№ п/п	Собирательное название гнезда / деревень	Положение	Часовни до 1905 г.	Посвящения	До церкви (вёрст)	Время богослужений	Праздники
1	Доровская (Пустошь)	При колодцах			1		Петров день – 29.06/12.07.
2	Кузнецовская (Лакта)	При колодцах			1		Петров день
3	Яковлевская (Гаршина Гора)	При р. Кудоме			1		Петров день
4	Сельга / Васильевская 2-ая, Алуферовская	При Шимозере			1		Петров день
5	Фокинская (Маньчина Гора)	При Солозере			1		Петров день
6	Фоминская (Конец)	При Долгозере			1		На 2 день от Петрова дня праздновали
7	Ламбазовская (Рандешка)	При Шимозере	Часовня	В честь мчч. Флора и Лавра.	2	18 (31).08	Фролов день
8	Сюрья / Никитинская, Манацкая	При Сюрьгозере	Часовня в д. Никитинская	В честь Всемилоствливого Спаса	3	Не совершались	Никола (весенний, зимний), Тёплый Никола (Ristpühäpei)
9	Полозеро / Филипповская, Васильевская 1-я	При Полозере			4		Никола (весенний, зимний), Тёплый Никола (Ristpühäpei), Тихвинская
10	Линжезеро / Мишаковская, Гавриловская	При Линжезере	Часовня с колокольной в д. Мишаковская	В честь св. Николая Чудотворца	5	9 (22).05, 29.07 (11.08), 6 (19) 12.	Никола (весенний, зимний), Тёплый Никола (Ristpühäpei)
11	Бабинская (Каменный Наволок)	При Шимозере	Часовня с колокольной	В честь мчч. Кирика и Иулиты	6	15 (28).07.	Кириков день
12	Пелкаса / Захарьевская, Пановская, Ивановская, Ермолинская,	При колодцах	Часовня в д. Ивановская	Во имя Нерукотворного образа Господа Иисуса Христа	9	16 (29).08. 18 (31).12.	Спас 16 (29).08. Успение Пресвятой Богородицы (Emaganpei) 15(28).08.
13	Солозеро / Нестеровская, Федоровская	При Солозере	Часовня в д. Федоровская	В честь Рождества Пресвятой Богородицы	12	8 (21).09.	Пречистая
14	Кленозеро / Павловская, Васильевская 3-ая У Ним-ручья болото	При Кленозере	Часовня в д. Павловская	Во имя св. Николая Чудотворца	20	8(21) .07 – Казанская	Piragnikad – через неделю после Петрова дня и через неделю до Ильина дня в воскресенье

первоначально приурочены к воскресеньям, т.е. ко дням недели, в которые запрещалось работать. При этом раз в 7 лет Ristpühäpei совпадал с Рождеством Святителя Николая (29.07/11.08).



Таблица 2. Часовни, посвящения, деревенские праздники Высокозерского Николаевского прихода

№ п/п	Собирательное название гнезда / деревень	Положение	Часовни до 1905 г.	Посвящения	До церкви (вёрст)	Время богослужений	Праздники
1	<b>Кривозеро</b> / Крестовая Гора, Новая Оживка, Пенгозеро ( <i>Онтит</i> ), Старый Ручей	При колодцах	Часовня (1898) в д. Новая Оживка)	В честь прп. Макария Египетского	1,5	19.01/1.02 в честь прп. Макария; 3 (16).10. в день смерти монаха Макария, 14 (27) .05. – молебен в честь иконы свт. Николая и царицы Александры	<i>Макарий</i> (1 день)
2	<b>Шатозеро</b> / Антоновская, Новый Наволок	При колодцах	Часовня с колокольней в д. Новый Наволок	В честь Животворящей Троицы	6	В праздник Св. Троицы и день Св. Духа	Покров, Троица
3	<b>Шатозеро</b> / Ивановская Сарга	При колодцах	Часовня с колокольней в д. Ивановская Сарга	Во имя Святителя и Чудотворца Николая	13	Не совершалось по причине храмового праздника в церкви	Покров, Троица
4	<b>Нажмозеро</b> / Остафьевская Есиповская	При Нажмозере	Часовня в д. Остафьевской	В честь прор. Божия Или	8	20.07/2/08. и 8 (21).11.	<i>Ильин день</i>
5	<b>Торозеро</b> / Мартыновская ( <i>Padač, Ontonad</i> ).	При Торозере	Часовня с колокольней	В честь вмч. Параскевы Пятницы	15	В Пятницу первой недели Петрова Поста	<i>Пятница, Казанская</i> (22.10/4/11).
6	<b>Тукшозеро</b> / Беляева Гора	При Тукшозере	Часовня с колокольней	В честь Успения Божьей Матери	20	15(28).08, 24.4 /7.05, 27.11 /10.12. – в честь Иконы Божией Матери «Знамение».	Успение

Ещё один древний праздник под названием *пирагники* (*piragnikad* – букв. «пирожники») отмечался в кусте деревень Кленозеро. Объяснение этого названия найти не удалось. Информанты так и называли его – *пирагники*. Праздник отмечался в воскресенье в период между 6–13 (19–26).07, которое должно было быть вторым после Петрова дня (29.06 /12.07) и вторым до Ильина дня (29.07/2.08), при этом следует заметить, что Петров и Ильин дни всегда приходились на один день недели. Раз в 7 лет праздник совпадал с православным праздником в честь Казанской иконы Божией Матери (8/21 июля). В остальные годы отмечались оба праздника. Примечательно, что часовня в Кленозере была построена в честь св. Николая Чудотворца, но богослужение в ней происходило в день Казанской иконы Божией Матери (Табл. 1). Посещение часовни входило и в сценарий народного праздника, о распорядке *пирагников* сообщалось следующее: «В часовню ходят, а потом в гости шли. После обеда гуляния» [НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 105. Л. 19].

Часовня в д. Мартыновская была посвящена св. вмч. Параскеве Пятнице (Табл. 2). Часовенный праздник здесь отмечался не в день памяти этой святой 28.10 (10.11), а в пятницу на первой неделе Петрова поста, которая входила в разряд «обетных» пятниц [Русский праздник, 2001, 370]. Такая дата раскрывает мотив построения часовни – обет, данный местными жителями при чрезвычайных обстоятельствах: эпидемии, падеже скота, пожаре. Стимулом для строительства могло стать и «явление» иконы или часовни какому-нибудь жителю, как это случилось в соседнем Ундозерском приходе [Сельский праздник, 1852, 1].

### Заключение

Исследование показало картину появления православных святынь в локальном вепском ландшафте. Храмовые посвящения играли важную роль не только в религиозной жизни вепских крестьян, но и отражали узловые события их хозяйственной деятельности. Заброшенный Шимозерский край в прошлом обладал уникальными православными святынями (Высокоозерская пустынь; чудотворная икона (предположительно «Споручница грешных»); также нельзя не отметить праздники, запечатлевшие контаминацию уникальных народных и христианских событий, например крещение вепсов, проживавших на рассматриваемых территориях, и утраченное в России Рождество Николая Чудотворца). Некоторые из памятников архитектуры (Георгиевская церковь (1496), относящаяся к наиболее древнему «клетскому» типу культовых деревянных строений, и Знаменская церковь (1808) с солнечными часами) ещё окончательно не разрушились и требуют неотложных мер по спасению. В начале 1970-х гг. у гидрологов, проводивших здесь экспедиции, возникла идея объявить Шимозерье заповедным краем, чтобы сохранить для последующих поколений ландшафт в целом, «тем более, что местность эта не была населена» [Воробьев, 1997, 332]. Но эта идея, к сожалению, оказалась нереализованной.

### Благодарность

Статья подготовлена в рамках выполнения государственного задания КарНЦ РАН, № темы 121070700119-5.

### Acknowledgement

The article was prepared within the framework of fulfilment of the state assignment of the Karelian Research Centre of RAS, No. 121070700119-5

### Библиографический список

1. Архив Русского географического общества (АРГО). Р. 119. Оп. 1. № 344. Т. 8. Л. 1.
2. Богданов, Н.И. История развития лексики вепского языка: дис. ... канд. филол. наук / Н.И. Богданов; ЛГУ. – Л., 1952. – 227 с.
3. Болотин, Л. Рождество святителя Николая Чудотворца [Электронный ресурс] / Л. Болотин. – URL: rusk.ru/st.php?dar = 49765 (дата обращения 20.10.2013).
4. Винокурова, И.Ю. Мифология вепсов: энциклопедия / И.Ю. Винокурова. – Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 2015. – 524 с.
5. Воробьев, Г.А. Памятные озера Вытегорья / Г.А. Воробьев // Вытегра. Краеведческий альманах. – Вып. 1. – Вологда: Русь, 1997. – С. 325–333.
6. Высокоозерский приход [Электронный ресурс]. – URL: parishes.mrezha.ru/ (дата обращения 15.01.2023).
7. Деревня Кривозеро. – СПб.: Свое издательство, 2021. – 238 с.
8. Королькова, Л.В. Православные церкви и часовни на территории расселения оятских, капшинских, шимозерских и южных вепсов / Л.В. Королькова // Православие в вепском крае. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2013. – С. 119–129.
9. Жуков, А.Ю. Престольные праздники XV–XVIII вв. на вепских землях Оштинского погоста: от Рыбреки до Шимозера // Вепсы и их культурное наследие: связь времен (памяти Р.П. Лонины) / А.Ю. Жуков. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2011. – С. 164–189.
10. Зайцева М.И. Образцы вепской речи / М.И. Зайцева, М.И. Муллонен. – Л.: Наука, 1969. – 296 с.
11. Из истории Высокоозерской пустыни Лодейнопольского уезда, в связи с житием основателя ея – монаха Макария // Олонецкие епархиальные ведомости. – 1914. – № 7. – С. 155–158.
12. Культурный ландшафт как объект наследия / Под ред. Ю.А. Веденина, М.Е. Кулешовой. – М.: Институт Наследия; СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. – 620 с.
13. Научный архив Карельского научного центра (НА КарНЦ). Ф. 1. Оп. 50, № 372. Л. 8–34.
14. Научный архив Карельского научного центра (НА КарНЦ). Ф. 1. Оп. 6. Д. 105. Л. 19.
15. Орфинский, В.П. Деревянное зодчество Карелии / В.П. Орфинский. – Л.: Издательство литературы по строительству, 1972. – 119 с.
16. Пулькин, М.В. Православный приход и власть в середине XVIII в. – начале XX в. / М.В. Пулькин. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2009. – 422 с.
17. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1835. Оп. 1. Д. 41. Л. 2.

18. Русский праздник: Праздники и обряды народного земледельческого календаря. – СПб.: Искусство-СПБ, 2001. – 668 с.
19. Северные предания. Беломорско-Обонежский регион / Сост. Н.А. Криничная. – Л.: Наука, 1978 – 257 с.
20. Сельский праздник // Олонецкие губернские ведомости. – 1852. – № 39.
21. Силина, Е.А. Макариевская Высокоезерская Воскресенская пустынь [Электронный ресурс] / Е.А. Силина. – URL: <http://kanonizacia.cerkov.ru/vysokoezerskaya-pustyn/> (дата обращения 15.01.2023).
22. Тароева, Р.Ф. Материальная культура карел (Карельская АССР) / Р.Ф. Тароева. – М.; Л.: Наука, 1965. – 225 с.
23. Шимозерский приход [Электронный ресурс]. – URL: [parishes.mrezha.ru/](http://parishes.mrezha.ru/) (дата обращения 15.01.2023).

Текст поступил в редакцию 13.04.2023.

Принят к печати 08.05.2023.

Опубликован 21.12.2023.

<sup>1</sup> Даты даются по старому и новому стилю.

<sup>2</sup> Полевые материалы автора, 1997 г. Видеозапись А.А. Лапина.

<sup>3</sup> Полевые материалы автора 2002 г.

## References

1. *Arkhiv Russkogo geograficheskogo obshchestva (ARGO)* [Archive of the Russian Geographical Society]. Fund 119. Inventory 1. File 344. Vol. 8. Fol. 1 (in Russian).
2. Bogdanov N.I. *Istoriya razvitiya leksiki vepsskogo yazyka: diss. ... kand. filol. nauk* [The history of the development of the vocabulary of the Vepsian language. Ph.D. Thesis in Philology]. Leningrad: LSU Publ., 1952, 227 p. (In Russian).
3. Bolotin L. *Rozhdestvo svyatitelya Nikolaya Chudotvortsa* [Nativity of St. Nicholas the Wonderworker]. Available at: [rusk.ru/st.php?dar=49765](http://rusk.ru/st.php?dar=49765) (accessed on November 20, 2013) (in Russian).
4. *Derevnya Krivozero* [Village Krivozero]. St. Petersburg: Svoe Publ., 2021, 238 p. (In Russian).
5. Korol'kova L.V. *Pravoslaviye v vepsskom krae* [Orthodoxy in the Veps region]. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr, 2013, pp. 119–129 (in Russian).
6. Krinichnaya N.A. *Severnye predaniya. Belomorsko-Obonezhskii region* [Northern legends. White Sea-Obonezhsky region]. Leningrad: "Nauka" Publ., 1978, 257 p. (In Russian).
7. *Nauchnyi arkhiv Karel'skogo nauchnogo tsentra (NA KarNTs)* [Scientific Archive of the Karelian Scientific Center]. Fund 1. Inventory 50. File 372. Fols. 8–34 (in Russian).
8. *Nauchnyi arkhiv Karel'skogo nauchnogo tsentra (NA KarNTs)* [Scientific Archive of the Karelian Scientific Center]. Fund 1. Inventory 6. File 105. Fols. 19 (in Russian).
9. *Olonetskie eparkhial'nye vedomosti* [Olonets Diocesan Gazette]. Petrozavodsk, 1914, no. 7, pp. 155–158 (in Russian).
10. *Olonetskie gubernskie vedomosti* [Olonets Gubernskiye Vedomosti]. Petrozavodsk, 1852, no. 39 (in Russian).
11. Orfinskii V.P. *Derevyannoe zochestvo Karelii* [Wooden architecture of Karelia]. Leningrad: Publ. literatury po stroitel'stvu, 1972, 119 p. (In Russian).
12. Pul'kin M.V. *Pravoslavnyi prikhod i vlast' v seredine XVIII v. – nachale XX v.* [Orthodox parish and power in the middle of the 18th century – the beginning of the 20th century]. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr, 2009, 422 p. (In Russian).
13. *Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv (RGIA)* [Russian State Historical Archive]. Fund 1835. Inventory 1. File 41. Fol. 2 (in Russian).
14. *Russkii prazdnik: Prazdniki i obryady narodnogo zemledel'cheskogo kalendarya* [Russian holiday: Holidays and rituals of the folk agricultural calendar]. St. Petersburg: Iskusstvo-SPB, 2001, 668 p. (In Russian).
15. *Shimozerskii prikhod* [Schimozersky Parish]. Available at: [parishes.mrezha.ru/](http://parishes.mrezha.ru/) (accessed on January 15, 2023) (in Russian).
16. Silina E.A. *Makarievskaya Vysokoezerskaya Voskresenskaya pustyn'* [Makaryevskaya Vysokoezerskaya Resurrection Hermitage]. Available at: <http://kanonizacia.cerkov.ru/vysokoezerskaya-pustyn/> (accessed on January 15, 2023) (in Russian).
17. Taroeva R.F. *Material'naya kul'tura karel (Karel'skaya ASSR)* [Material culture of the Karelians (Karelian ASSR)]. Moscow; Leningrad: "Nauka" Publ., 1965, 225 p. (In Russian).
18. Vedenin Yu.A., Kuleshova M.E. (ed.). *Kul'turnyi landshaft kak ob'ekt naslediya* [Cultural landscape as a heritage object]. Moscow: Institut Naslediya; St. Petersburg: Dmitrii Bulanin, 2004, 620 p. (In Russian).
19. Vinokurova I.Yu. *Mifologiya vepsov: entsiklopediya* [Veps mythology: encyclopedia]. Petrozavodsk: PetrGU Publ., 2015, 524 p. (In Russian).

## Религии России / Religions of Russia

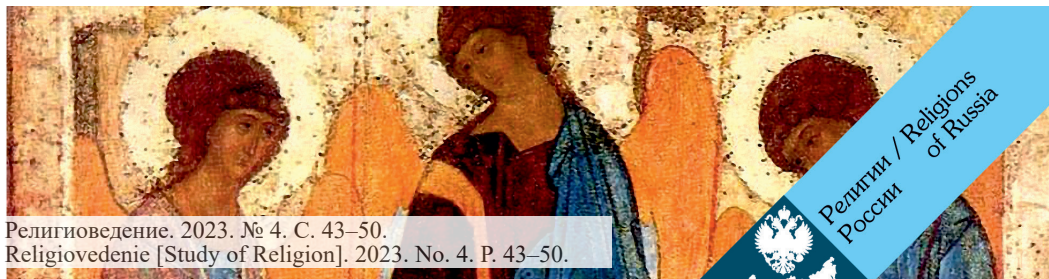
---

20. Vorob'ev G.A. *Vytegra. Kraevedcheskii al'manakh* [Vytegra. Local history almanac]. Vologda: Rus' Publ., 1997, vol. 1, pp. 325–333 (in Russian).
21. *Vysokozerskii prikhod* [Vysokozersky Parish]. Available at: [parishes.mrezha.ru/](http://parishes.mrezha.ru/) (accessed on: January 15, 2023) (in Russian).
22. Zaitseva M.I., Mullonen M.I. *Obraztsy vepsskoi rechi* [Samples of Vepsian speech]. Leningrad: "Nauka" Publ., 1969, 296 p. (In Russian).
23. Zhukov A.Yu. *Vepsy i ikh kul'turnoe nasledie: svyaz' vremen (pamyati R.P. Lonina)* [Vepsians and their cultural heritage: connection of times (in memory of R.P. Lunin)]. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr, 2011, pp. 164–189 (in Russian).

*Submitted for publication: April 13, 2023.*

*Accepted for publication: May 08, 2023.*

*Published: December 21, 2023.*



Религиоведение. 2023. № 4. С. 43–50.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 4. P. 43–50.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_4\_43



**Ярыгин Н.Н.**

*Калининградский государственный технический университет  
232022, Россия, г. Калининград, Советский пр-кт, 1  
yaryginn@mail.ru*



## **Религиозная ситуация в Калининградской области в советский период**

**Аннотация.** В данном исследовании сделана попытка анализа религиозной ситуации в Калининградской области на всём протяжении советского периода. Оценивается послевоенная установка местной власти на формирование безрелигиозного региона, то есть отказ от всякой регистрации религиозных организаций советских граждан. Широкая атеистическая пропаганда, дисциплинарное, административное и уголовное преследование верующих не давали должного результата для власти. Отход от религии отдельных верующих видится не совсем искренним. Скорее всего он является следствием давления на них со стороны непосредственного руководства и порицания окружающих. В итоге в общественном сознании советских граждан складывается стойкое двоемыслие в отношении религии, что относится и к представителям властных структур. Верующие проявляют активную самоорганизацию, отправляют свои духовные потребности частным порядком. Регистрация первой религиозной общины евангельских христиан-баптистов в 1967 году по распоряжению из Москвы не меняет общую картину в области. Только во второй половине 1980-х годов политика местной власти в отношении верующих начинает переходить в правовую плоскость. В 1985 году получает регистрацию первая православная община. Кроме православных активную миссионерскую деятельность в области начинают вести католики и лютеране.

**Ключевые слова:** православные, католики, лютеране, евангельские христиане-баптисты, пятидесятники

**Nikolay N. Yarygin**

*Kaliningrad State Technical University  
1 Sovetsky ave., Kaliningrad, 232022, Russia  
yaryginn@mail.ru*

## **Religious Situation in the Kaliningrad Region during the Soviet Period**

**Abstract.** This study analyzes the religious situation in the Kaliningrad region throughout the Soviet period. The post-war attitude of the local authorities towards the formation of a non-religious region, that is, the refusal of any registration of religious organizations of Soviet citizens, is evaluated. Widespread atheistic propaganda, disciplinary, administrative and criminal prosecution of believers did not give the proper result for the authorities. The departure from the religion of individual believers did not seem entirely sincere. Most likely, it was the result of pressure on them from the direct leadership and the censure of others. As a result, in the public consciousness of Soviet citizens, there was a persistent doublethink regarding religion, which also applied to representatives of government structures. Believers showed active self-organization, fulfilled their spiritual needs privately. The registration of the first religious community of Evangelical Christians-Baptists in 1967 by order from Moscow did not change the overall picture in the region. It was only in the second half of the 1980s, when the local government's policy towards believers began to move into the legal plane. In 1985, the first Orthodox community was registered. In addition to the Orthodox, Catholics and Lutherans began to conduct active missionary activities in the region.

**Key words:** Orthodox, Catholics, Lutherans, Evangelical Christians-Baptists, Pentecostals

Религиозную ситуацию в Калининградской области в масштабах страны можно считать весьма необычной. С образованием области в послевоенное время местная власть взяла курс на формирование безрелигиозного региона. С постепенной депортацией немецкого населения и снятия с регистрации религиозных организаций германских граждан власть решила не регистрировать религиозные общины прибывающих в область советских переселенцев. Такая картина сохранялась до второй половины 1960-х годов, а по большому счёту – до времени перестройки и празднования тысячелетия крещения Руси в 1988 году. Что из этого эксперимента получилось, постараемся понять в данном исследовании.

Можно выделить следующие источники информации о религиозной ситуации в Калининградской области советского периода. Во-первых, сюда относятся немногочисленные научные исследования местных историков М.А. Клемешевой [Клемешева, 1998] и Е.А. Маслова [Маслов, 2004а, б], посвящённые исключительно первым пятнадцати послевоенным годам. Во-вторых – это антирелигиозная публицистика [Володько, 1959а; Где бог? 1959; Горохов, Кашников, 1977; Кашников, 1975] и журналистика советского времени, до 1985 года очень односторонне отражающая религиозную жизнь в регионе. Главная партийная газета области «Калининградская правда», ориентируясь на центральную прессу, задававшую тон соответствующих публикаций, регулярно печатала антирелигиозные статьи. Районная печать, ещё более снижая качество публикуемого материала, подхватывала инициативу из области. С началом перестройки и подготовкой к празднованию тысячелетия Крещения Руси в 1988 году в области начинаются интересные религиозные процессы, свойственные всей стране в целом. В местной прессе появляются дискуссионные публикации относительно роли религии в обществе как с отрицательной, так и с положительной её оценкой.

С окончанием Второй мировой войны в Берлине (Потсдам) летом 1945 года проходила конференция глав правительств государств-победителей, где решался и вопрос о Восточной Пруссии. В итоге было принято решение, что Кёнигсберг с прилегающими территориями переходит к Советскому Союзу, а две южные трети Восточной Пруссии отдаются Польше. Часть Восточной Пруссии севернее Немана с городом Мёмель (ныне Клайпеда) отошла к Литве. В апреле 1946 года была образована Кёнигсбергская область, которая в начале июля того же года переименована в Калининградскую, а её областной центр – в Калининград.

Немецкое население Калининградской области в течении последующих лет было депортировано, хотя оно включалось в новую жизнь. Немцы работали на советских предприятиях, в учреждениях, функционировали немецкие школы. Причём депортации подлежали и этнические группы балтийских и славянских народов, поскольку все они по-прежнему оставались германскими гражданами. До войны в Восточной Пруссии 82% населения были лютеранами, 15% – католиками, 0,2% – православными, 0,5% – иудеями, 0,3% приходилось на другие исповедания. В религиозном отношении оставшееся германское население подчинялось новой власти, поэтому в январе 1947 года в область был назначен уполномоченный по делам религиозных культов при Совете Министров СССР. Религиозные общины немецкого населения получали временный юридический статус, однако это не являлось поводом для отказа от депортации. Требования к регистрации были общесоюзные – наличие культового здания и список с подписями двадцати человек совершеннолетнего возраста. В 1947 году было зарегистрировано 6 лютеранских общин, 5 католических и 1 баптистская. В августе 1947 года насчитывалось 22 зарегистрированных служителя римско-католической церкви и 16 лютеранской, которые получали продовольственные карточки как госслужащие, поскольку в послевоенном Советском Союзе случился массовый голод и была введена карточная система обеспечения продовольствием. Особая группа верующих закрытого типа – Общество домов милосердия – диаконис (более 200 человек). Сюда же можно отнести и монахинь общин «Святой Елизаветы» (более 70 человек) и «Святого Семейства» (более 30 человек). Первые две группы регистрации не получили, но, несмотря на это, занимались благотворительностью, работали медсёстрами, заботились о детях, чьи матери были тяжело больны. Большинство диаконис умерли от голода и болезней. Община «Луизен-

Кирхе» воспитывала немецких детей, опекала русских беспризорников, получала на них хлебные карточки. Община «Святого Адальберта» также занималась благотворительностью [Клемешева, 1998, 173–175].

Параллельно с депортацией немецкого населения шёл организованный процесс переселения советских граждан в область. По этой программе люди приезжали из европейских регионов России, из Белоруссии и Украины. Естественно, среди них были и верующие, в первую очередь – православные, хотя встречались и сторонники других исповеданий. В органы власти пошли потоки писем на открытие православных храмов, тем более, что послабления времён войны в отношении религии давали переселенцам определённые надежды. После военных тягот и лишений люди явно нуждались в духовной поддержке, однако власть на это не откликнулась. Тогда православные начинали интересоваться службой в кирхах, иногда обращались к немецким священникам при крещении, венчании и проводах умершего. В Московском районе Калининграда переселенцы просили католического священника при отъезде отдать им ключи от костёла. В марте 1948 года немцев уже не оставалось в области, их религиозные общины были сняты с регистрации. Православные решили объединяться в поисках подходящего культового здания, послали соответствующее письмо в Совет по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР, но положительного результата не было получено. Тогда Патриарх Московский и Всея Руси, обеспокоенный положением в области, направил сюда представителей Виленского архиепископства для помощи в открытии храма, но местная власть от этого отказалась. Верующим приходилось частным порядком пользоваться услугами православных священников Литвы, Белоруссии и других мест. Уполномоченному Москва предписала вообще не заниматься делами православных, а сосредоточиться на деятельности неправославных, что, собственно, и предполагала изначально его должность. Соответственно, никаких регистраций религиозных организаций не было – и в ноябре 1950 года эту должность вообще упразднили [Клемешева, 1998, 176–178]. До 1956 года православными в Москву было подано более 15 прошений об открытии храмов, а заявления в местные органы власти исчислялись десятками [Калининградская область, 481]. Однако местная власть взяла курс на «атеистический статус» области, региональное руководство всегда этим гордилось, выдавая желаемое за действительное. Кроме православных в 1947 году отмечены первые евангельские христиане-баптисты, в 1949 году – мусульмане и иудеи, в начале 1950-х годов – пятидесятники, в середине 1950-х годов – католики и Свидетели Иеговы\* (запрещённая в России религиозная организация, далее по тексту) в конце 1950-х годов – адвентисты седьмого дня. По учётным данным, на 1 января 1961 года в регионе указывались незарегистрированные группы евангельских христиан-баптистов – 4, пятидесятников – 3 и адвентистов седьмого дня – 1 [Маслов, 2004а, 51].

Таким образом, верующие в области были и вели себя довольно активно. Так, в первой половине 1954 года в Калининград поездом прибыла Л.С. Пужак, сотворившая настоящий переполох не только среди равнодушных к религии городских обывателей, но и среди власть имущих. На привокзальной площади гостью в чёрной шелковой мантии с одним лишь посохом в руках сразу заметила Н.С. Николаева. В ответ на обращение «Матушка» та её назидательно поправила: «Игуменя!». «Посланица» от Всевышнего благосклонно приняла приглашение Николаевой поселиться у неё в переулке Калинина, 19. Пужак сразу же заявила, что ей 150 лет, а её отец ещё старше, обитает в Иерусалиме, поближе к Богу. Она добавила, что 100 лет назад умерла, видела рай с зелёными кущами и ад, где грешники варятся в кипящей сере. Господь её воскресил и послал на грешную землю творить чудеса, хлопотать за места в раю для ныне живущих. Ошеломительная новость быстро облетела город, к игуменье потянулись желающие бронировать место в раю, естественно, не бесплатно. В ход шли деньги, вещи, предметы быта, продукты. С недогадливой Н.Ф. Канашкиной героиня просто ловко сорвала пуховый платок и спрятала под мантию, когда старушка, стоя на коленях перед ней, явно затягивая время, долго выпрашивала место в раю. М.П. Лапину в ответ на такую же просьбу игуменя сразу отрезала: «Четвертной!». Когда героиня переезжала к конюху московского райвоенкомата, её вещи с трудом уместились на

подводе, хотя по приезду в город у неё не было даже чемодана – один посох. Далее Пужак заявила, что имеет при себе святые мощи, но предъявить их она не может, поскольку они находятся в ней. После этого к не очень трезвой «спасительнице» потянулась вереница желающих, чтобы облобызать засаленную мантию, прикрывавшую её дородный живот. При таких успехах героиня решила надолго обосноваться в городе и даже получить от государства жилплощадь. В послевоенном Калининграде это была очень непростая задача, переселенцы годами ждали такого счастливого случая. Однако для Пужак все двери открывались чудесным образом, даже в горсовете. При подборе подходящего жилья городские жители видели героиню за стёклами «Побед» и «ЗИМа» с номерами исполкома горсовета. В итоге она выбрала вариант с перспективой по улице Ангарской 27, предложенный начальником жилищного управления Московского района. Комната примыкала к красному уголку домоуправления № 43 и составляла с ним единую квартиру, был выписан ордер. Быстро накопленное добро героини к дому № 27 подвозил уже мощный грузовик. На новом месте Пужак развернулась полным фронтом: гадала, крестила новорождённых, освобождала от грехов, святила пасхальные куличи. К Пасхе в красном уголке агитационные плакаты и транспаранты быстро заменились ликами святых и иконами. Управляющая домами с умилением рассказывала, что после Пасхи героиня сама отказалась от комнаты красного уголка за ненадобностью. Запланированная в нём после этого антирелигиозная лекция так и не состоялась. Таким же чудесным образом «игуменя» внезапно покинула город, села в московский поезд, подсчитывая немалую прибыль [Эвентов, 1954].

Случай с гастрольями Пужак в послевоенном Калининграде буквально перед началом широкой антирелигиозной кампании 1950-х годов многое говорит о массовом сознании советского человека. Несмотря на сталинские политические репрессии, которые коснулись всех слоёв населения, религиозные убеждения по-прежнему сохранялись в сознании советского человека. Прокатившаяся по Европе война только усилила эти настроения, а после кончины вождя народов в 1953 году страх в советском обществе вообще пошёл на спад.

О духовной потребности жителей области говорят и дисциплинарные взыскания, которым подвергались партийцы и комсомольцы, принимавшие участие в религиозных обрядах. Иногда в «двадцатке», подававшей прошение об открытии православного храма, числилось до половины коммунистов. В областном комитете ВЛКСМ даже оказалась багистка И., которую в октябре 1957 года вывели из состава обкома и исключили из рядов комсомола, поскольку девушка категорически настаивала на своих религиозных убеждениях [ЦХИДНИКО. Ф. 197. Оп. 16. Д. 4. Л. 5; Д. 6. Л. 49]. Во второй половине 1950-х годов в стране началась широкая антирелигиозная кампания, затронувшая и Калининградскую область. Атеистическая пропаганда строилась на тотальной лжи. Партийная и комсомольская печать регулярно печатала «разоблачительные» материалы о верующих, главным образом, представителей неправославных исповеданий, поскольку православных по официальной версии в области вообще не было. Особенно доставалось лидерам и активистам различных протестантских групп, тем более, что они действовали без регистрации и под «руководством» зарубежных центров. Практически всем им вменялось криминальное прошлое, сотрудничество с немецкими оккупантами в годы войны, даже работа на иностранные разведки, аморальное поведение в частной и общественной жизни вообще было общим местом [Кузьмичёв, 1958а,б; 1959а,б,в]. Особенно ценным считалось раскаяние «бывших» верующих как наглядный результат антирелигиозной пропаганды [Андриенко, 1961; Володько, 1959а,б; Исаенко, 1958; Отречение, 1970]. Мы не знаем мотивации, степени искренности поступков этих людей, их дальнейшей судьбы, нам известен лишь сам факт, записанный в актив антирелигиозной пропаганды<sup>1</sup>.

Возможно, влияло жёсткое преследование религиозных лидеров и активистов. Поскольку к концу 1950-х годов на верующих в полной мере обрушился карающий меч советского правосудия, назначались наказания вплоть до 25 лет лишения свободы. Странно выглядят сталинские сроки в хрущевское время. Однако никому не приходилось отбывать полный срок, в итоге он сокращался, а в постсоветское вре-



.....

мя все осуждённые были реабилитированы. Так, житель г. Советска В.Г. Рябцун, без определённого рода занятий, 26 сентября 1957 года был арестован и приговорён 4 февраля 1958 года областным судом по статье 58-10 часть 1 УК РСФСР к 25 годам заключения с конфискацией имущества. Определением Верховного суда РСФСР от 7 мая 1960 года мера наказания снижена до 7 лет лишения свободы, В.Г. Рябцун вышел на свободу 31 мая 1963 года. Приговор отменён 14 августа 1992 года [Книга, 2007, 62]. В области В. Рябцун появился тремя годами ранее и довольно активно занялся миссионерской деятельностью, вокруг него образовалась группа пятидесятников [Дарьялов, 1958]. Областным судом 19 июня 1958 года по аналогичной статье осуждены: слесарь из г. Черняховска М.А. Плешанов (арест 28 января 1958 года) на 25 лет лишения свободы с конфискацией имущества без поражения в правах; возчик домоуправления из г. Советска А.Е. Бабарыкин (арест 24 марта 1958 года) на 10 лет с конфискацией имущества без поражения в правах; житель Киевской области Ф.А. Шелудченко (арест 14 февраля 1958 года) на 5 лет с конфискацией имущества без поражения в правах. Определением Верховного Суда РСФСР от 7 апреля 1964 года М.А. Плешанову срок наказания снижен до 10 лет, у А.Е. Бабарыкина срок остался прежним, у Ф.А. Шелудченко срок оставлен без изменения. Всем трим приговор отменён 17 апреля 1992 года [Книга, 2007, 58, 11, 76]. В область М. Плешанов приехал три года назад и организовал вокруг себя группу Свидетелей Иеговы\*, куда входили также А. Бабарыкин и Ф. Шелудченко [Медведева, 1958]. Данное дело позднее дало повод для появления лихо закрученного шпионского детектива с религиозной подоплёкой, написанного, без всякого преувеличения, талантливым автором. Кроме масштабной агентурной сети и амурных страстей в повести появляется резидент заокеанской разведки, который при угрозе ареста заканчивает жизнь самоубийством [Кашников, 1975]. В г. Калининграде 31 октября 1958 года арестован слесарь А.И. Капусткин и 22–23 января 1959 года областным судом приговорён к 25 годам лишения свободы по статьям 58-10 часть 2 и 58-11 УК РСФСР. По определению Верховного Суда РСФСР от 30 сентября 1959 года, срок А.И. Капусткину снижен до 5 лет, он освобождён 31 октября 1963 года по отбытию наказания, а приговор отменён 15 июля 1992 года [Книга, 2007, 37]. По прибытию в область А. Капусткин со временем собрал вокруг себя группу пятидесятников [Медведева, 1959].

В июне 1967 года по настоянию Москвы в Калининграде получила регистрацию община евангельских христиан-баптистов, от которой отделилась группа «инициативников», не желавших официального статуса. Обе группы на долгие годы стали главными объектами нападков антирелигиозной пропаганды. Если неискушённый читатель заглянет в местную партийную прессу тех времён, то у него может создаться впечатление, что общины баптистов – это сборище отъявленных негодяев, воров и преступников [Зарахович, 1968; Кашников, 1973; Хожайнов, Родименко, 1985; Родименко 1987]. Причём этим дело не ограничивалось. В Калининграде 27 февраля 1971 года были арестованы В.А. Гелис и С.В. Гордиевич. Областным судом 4 мая 1971 года они осуждены по статьям 190-1 и 227 УК РСФСР на 2 года 6 месяцев каждый, В.В. Хмелёва же осуждена по статье 227 УК РСФСР условно на 2 года с испытательным сроком в 3 года. Все трое реабилитированы 17 апреля 1992 года [Книга, 2007, 22–23, 24, 73]. Активисты калининградских «инициативников» В. Гелис, С. Гордиевич и В. Хмелёва занимались миссионерской деятельностью, организовали обучение детей религии, проводили собрания без регистрации общины [Фомичёва, 1971]. Особому давлению и травле в прессе постоянно подвергался пресвитер зарегистрированной общины баптистов П.А. Майзнер [Кашников, 1973], который в 1976 году вынужден был мигрировать в ФРГ. Вслед за ним уехали за границу верующие немецкой национальности, которые составляли до трети общины, насчитывающей более двухсот человек.

Подвижки в нормализации отношений местной власти и верующих начались с учреждения должности уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Калининградской области в ноябре 1978 года. В апреле 1985 года Москва утвердила регистрацию первой православной общины области, которой в ноябре была передана почти разрушенная кирха Юдиттен (XIII век) на окраине Калининграда. В областном центре в 1991 году православным также пе-

редали кирхи предместья Розенау и Понарт. В октябре 1991 года в Калининграде зарегистрирована католическая община «Святое Семейство», которая с августа безуспешно добивалась проведения службы в бывшем костёле, занятом к тому времени областной филармонией. В 1991 году в область прибыл лютеранский пастор Курт Байер, который активно занялся миссионерством и возрождением господствовавшей в довоенной Восточной Пруссии конфессии [Ярыгин, 2022, 158].

Таким образом, послевоенный эксперимент, задуманный местной властью при образовании Калининградской области как безрелигиозного региона, очевидно, провалился. Тотальное насаждение единомыслия, атеистическая пропаганда и жёсткое преследование верующих лишь прочно закрепляли в сознании советских граждан лукавство и двоемыслие. Подобная политика как ржавчина разъедала советское общество, а 1991 год стал логическим её завершением.

### Библиографический список

1. Андриенко, А. Бывшая пятидесятница. Из мрака к свету / А. Андриенко // Калининградская правда. – 1961, 28 апр. – С. 3.
2. Володько, П. Из пут сектантства. Почему я порвал с сектой пятидесятников / П. Володько. – Калининград, 1959. – 27 с.
3. Володько, П. Потерянные годы. Почему я порвал с сектой пятидесятников / П. Володько // Калининградская правда. – 1959, 10 мая. – С. 2–3.
4. Где бог? Антирелигиозный сборник. Рассказы. Статьи. – Калининград, 1959. – 92 с.
5. Горохов, И.Е. Тени уходящего мира / И. Е. Горохов, М. Ф. Кашников. – Калининград, 1977. – 48 с.
6. Дарьялов, А. «Брат Владимир» и его паства / А. Дарьялов // Калининградская правда. – 1958, 16 февр. – С. 2.
7. Зарахович, Я. Дудник «обретает веру» / Я. Зарахович // Калининградская правда. – 1968, 22 сент. – С. 4.
8. Исаенко, Вера. Я порываю с баптизмом / Вера Исаенко // Калининградский комсомолец. – 1958, 28 сент. – С. 2.
9. Калининградская область // Православная энциклопедия. – М., 2002. – Том XXIX. – С. 480–486.
10. Кашников, М.Ф. Двойное дно: [Докум. повесть] / М.Ф. Кашников. Науч. ред. и авт. вступ. статьи И. Е. Горохов. – Калининград, 1975. – 207 с.
11. Кашников, М. У Христа за пазухой / М. Кашников // Калининградская правда. – 1973, 1 февр. – С. 3.
12. Клемешева, М.А. Религиозная обстановка в Калининградской области в первые послевоенные годы / М.А. Клемешева // Калининградские архивы: Материалы и исследования.: Научн. сб. / Редкол. Г.И. Щеглова и др.; Ком. по делам администрации Калинингр. обл. – Калининград, ГП «КГТ», 1998. – Вып. 1. – 1998. – С. 172–179.
13. Книга памяти жертв политических репрессий: Калининградская область / Сост. Е.И. Смирнова, В. Н. Маслов; под ред. В. Ю. Курпакова, Е. И. Смирновой. – Калининград: Терра Балтика, 2007. – 496 с.
14. Кузьмичёв, И. Под маской святости / И. Кузьмичёв // Калининградская правда. – 1958, 4 окт. – С. 2.
15. Кузьмичёв, И. Середины нет / И. Кузьмичёв // Калининградская правда. – 1958, 5 окт. – С. 2.
16. Кузьмичёв, И. Два лица церкви христовой / И. Кузьмичёв // Калининградская правда. – 1959, 15 нояб. – С. 2.
17. Кузьмичёв, И. Грешные дела святых проповедников / И. Кузьмичёв // Калининградская правда. – 1959, 17 нояб. – С. 3.
18. Кузьмичёв, И. Чтобы «мёртвые не хватали живых» / И. Кузьмичёв // Калининградская правда. – 1959, 21 нояб. – С. 3.
19. Маслов, Е.А. Неправославное население Калининградской области в религиозно-политической истории региона 1948–1958 гг. / Е.А. Маслов // Балтийские исследования. Национальные и религиозные меньшинства в Балтийском регионе: Сборник научных трудов / Клуб исследователей Восточной Европы. – Калининград: Изд-во КГУ, 2004. – Вып. 2. – С. 29–54.
20. Маслов, Е.А. Религиозно-политическая жизнь в Калининградской области во второй половине 1940-х – 1950-х годах: дисс. ...канд. ист. наук: 07.00.02. / Е.А. Маслов. – СПбГУ. – СПб., 2004. – 313 с.
21. Медведева, И. Истинное лицо «Свидетелей Иеговы\*» / И. Медведева // Калининградская правда. – 1958, 29, 30 июля. – С. 3.

22. Медведева, И. Падение Афанасия Капусткина / И. Медведева // Калининградская правда. – 1959, 30 мая. – С. 3–4.
23. Отречение. Монолог человека, познавшего счастье. Лит. запись Фомичёвой Ж. // Калининградский комсомолец. – 1970, 22 февр. – С. 3.
24. Родименко, Л. «Пастыри» и «овцы» / Л. Родименко // Калининградская правда. – 1987, 20 сент. – С. 3.
25. Фомичёва, Ж. Служители зла / Ж. Фомичёва // Калининградская правда. – 1971, 26 сент. – С. 3.
26. Хожайнов, В. Лицемеры / В. Хожайнов, Л. Родименко // Калининградская правда. – 1985, 1 дек. – С. 3.
27. Центр хранения и изучения документов новейшей истории Калининградской области (ЦХИДНИКО). Ф. 197 Оп. 16 Д. 4 Л. 5, Д. 6 Л. 49.
28. Эвентов, А. Кликуша / А. Эвентов // Калининградская правда. – 1954, 10 окт. – С. 2.
29. Ярыгин, Н.Н. Культурно-историческое разнообразие общества как ценность / Н.Н. Ярыгин // Известия Балтийской государственной академии рыбопромыслового флота: психолого-педагогические науки. – 2022. – № 3 (61). – С. 155–159.

Текст поступил в редакцию 01.03.2023.

Принят к печати 27.03.2023.

Опубликован 21.12.2023.

<sup>1</sup> Личный опыт общения с «бывшим» верующим в российской глубинке на излёте советского периода следующий. Весьма популярный внештатный лектор областного общества «Знание» по атеистической тематике С. при обсуждении времени своего выступления по заявкам трудовых коллективов всегда заглядывал в православный календарь. Если предполагаемая дата лекции совпадала со значимым для него церковным праздником, то он просил перенести мероприятие на другой день. Ему всегда шли навстречу, поскольку спрос на его лекции был немалый, он получал за это неплохие гонорары. В молодые годы С. закончил Московскую духовную семинарию, однако карьера священника по каким-то причинам не удалась, далее он получил светское образование и трудился преподавателем в институте, имея весомую подработку в просветительской деятельности. Интерес публики к его выступлениям носил довольно своеобразный характер, поскольку С. всегда брал с собой на лекцию Священное Писание и мог вполне компетентно ответить практически на любой вопрос аудитории по религиозной тематике. Следует также учесть, что Библия в советское время была недоступна рядовому гражданину. Когда С. заходил по старой памяти в единственный в областном центре православный храм, где все были на виду, прихожане его сразу примечали по статности, высокому росту и профессионально поставленному голосу, собственно говоря, его там знали. Старушки дружно выталкивали его в спину из храма с возгласами: «Иуда!». На рубеже 1980–1990-х годов ветер перемен коснулся и религиозной сферы, точнее – произошёл разворот в обратную сторону. В областном центре один за другим сохранившиеся от разрушения православные храмы возвращались верующим, заполнялись разнообразной любопытствующей публикой, среди которой можно было встретить преподавателей вузов, вчерашних коммунистов, обладателей учёных степеней, целая плеяда которых даже сменила профессию, приняла священнический сан. Руководство местной епархии было просто в восторге от такого поворота событий, новые кадры существенно повысили образовательный уровень священства, приобрели заслуженный авторитет среди заметно увеличившейся паствы. Антирелигиозная пропаганда ушла в прошлое, забытый обществом «Знание» лектор С. без труда затерялся среди пёстрой многочисленной толпы в другом, более просторном кафедральном соборе областного центра. Никто уже не пытался удалить его из храма, хотя по росту он на голову возвышался над людьми и был заметен отовсюду. Степенно, со знанием дела, С. осенял себя крестным знамением и клал земные поклоны в нужные моменты службы.

## References

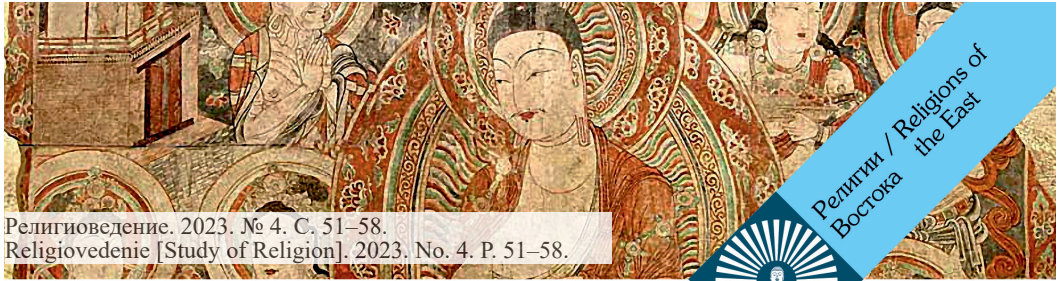
1. Andrienko A. *Kaliningradskaya Pravda* [Kaliningrad truth]. April 28, 1961, p. 3 (in Russian).
2. *Centr hraneniya i izucheniya dokumentov novejshoj istorii Kaliningradskoj oblasti* [The Center for the storage and study of documents of the modern history of the Kaliningrad region]. Fund 197. Inventory 16. File 4. Fol. 5; File 6. Fol. 49. (in Russian).
3. Dar'yalov A. *Kaliningradskaya Pravda* [Kaliningrad truth]. February 16, 1958, p. 2 (in Russian).
4. Eventov A. *Kaliningradskaya Pravda* [Kaliningrad truth]. October 10, 1954, p. 2 (in Russian).
5. Fomichyova Zh. *Kaliningradskaya Pravda* [Kaliningrad truth]. September 26, 1971, p. 3 (in Russian).
6. *Gde bog? Antireligioznyj sbornik. Rasskazy. Stat' I* [Where is God? Antireligious collection. Stories. Articles]. Kaliningrad, 1959, 92 p. (In Russian).
7. Gorohov I.E., Kashnikov M.F. *Teni uhodyashchego mira* [Shadows of the passing world]. Kaliningrad, 1977, 48 p. (In Russian).
8. Hozhajnov V., Rodimenko L. *Kaliningradskaya Pravda* [Kaliningrad truth]. December 1, 1985, p. 3 (in Russian).

9. Isaenko Vera. *Kaliningradskij komsomolec* [Kaliningrad Komsomolets]. September 28, 1958, p. 2 (in Russian).
10. *Kaliningradskij komsomolec* [Kaliningrad Komsomolets]. February 22, 1970, p. 3 (in Russian).
11. Kashnikov M. *Kaliningradskaya Pravda* [Kaliningrad truth]. February 11, 1973, p. 3 (in Russian).
12. Kashnikov M.F. *Dvojnoe dno: Dokum. povest'* [Double bottom: Documentary story]. Ed. I.E. Gorohov. Kaliningrad, 1975, 207 p. (In Russian).
13. Klemesheva M.A. *Kaliningradskie arhivy: Materialy i issledovaniya: Nauchn. sb.* [Kaliningrad archives: Materials and research: Scientific Collection]. Ed. G.I. Shcheglova et al. Kaliningrad: GP "KGT", 1998, vol. 1, pp. 172–179 (in Russian).
14. *Kniga pamyati zherty politicheskikh repressij: Kaliningradskaya oblast'* [The Book of memory of victims of political repression: Kaliningrad region]. Comp. E.I. Smirnova, V.N. Maslov; ed. V.Yu. Kurpakov, E.I. Smirnova. Kaliningrad: Terra Baltika. 2007, 496 p. (In Russian).
15. Kuz'michyov I. *Kaliningradskaya Pravda* [Kaliningrad truth]. November 15, 1959, p. 2 (in Russian).
16. Kuz'michyov I. *Kaliningradskaya Pravda* [Kaliningrad truth]. November 17, 1959, p. 3 (in Russian).
17. Kuz'michyov I. *Kaliningradskaya Pravda* [Kaliningrad truth]. November 21, 1959, p. 3 (in Russian).
18. Kuz'michyov I. *Kaliningradskaya Pravda* [Kaliningrad truth]. October 4, 1958, p. 2 (in Russian).
19. Kuz'michyov I. *Kaliningradskaya Pravda* [Kaliningrad truth]. October 5, 1958, p. 2 (in Russian).
20. Maslov E.A. *Baltijskie issledovaniya. Nacional'nye i religioznye men'shinstva v Baltijskom regione: Sbornik nauchnyh trudov* [Baltic Studies. National and religious minorities in the Baltic region: A collection of scientific papers]. Kaliningrad: Izd-vo KGU, 2004, vol. 2, pp. 29–54 (in Russian).
21. Maslov E.A. *Religiozno-politicheskaya zhizn' v Kaliningradskoj oblasti vo vtoroj polovine 1940-h – 1950-h godah. Diss. ...kand. ist. nauk* [Religious and political life in the Kaliningrad Region in the second half of the 1940s – 1950s. Ph. D. Thesis in History]. St. Petersburg: S-PbSU Publ., 2004, 313 p. (In Russian).
22. Medvedeva I. *Kaliningradskaya Pravda* [Kaliningrad truth]. July 29–30, 1958, 29, p. 3 (in Russian).
23. Medvedeva I. *Kaliningradskaya Pravda* [Kaliningrad truth]. May 30, 1959, pp. 3–4 (in Russian).
24. *Pravoslavnaya enciklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Vol. XXIX. K–Kamenac. S.l., pp. 480–486 (in Russian).
25. Rodimenko L. *Kaliningradskaya Pravda* [Kaliningrad truth]. September 20, 1987, p. 3 (in Russian).
26. Volod'ko P. *Iz put sektantstva. Pochemu ya porval s sektoj pyatidesyatnikov* [From the paths of sectarianism. Why I broke with the Pentecostal sect]. Kaliningrad, 1959, 27 p. (In Russian).
27. Volod'ko P. *Kaliningradskaya Pravda* [Kaliningrad truth]. May 10, 1959, pp. 2–3 (in Russian).
28. Yarygin N.N. *Izvestiya Baltijskoj gosudarstvennoj akademii rybopromyslovogo flota: psihologo-pedagogicheskie nauki* [Proceedings of the Baltic State Academy of Fishing Fleet: psychological and pedagogical sciences]. 2022, no. 3 (61), pp. 155–159 (in Russian).
29. Zarahovich Ya. *Kaliningradskaya Pravda* [Kaliningrad truth]. September 22, 1968, p. 4 (in Russian).

*Submitted for publication: March 01, 2023.*

*Accepted for publication: March 27, 2023.*

*Published: December 21, 2023.*



Религиоведение. 2023. № 4. С. 51–58.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 4. P. 51–58.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_4\_51



Религии / Religions of  
Востока the East

## Данчай-оол А.А.

ФГБОУ ВО «Красноярский государственный медицинский университет им. проф. В.Ф. Войно-Ясенецкого» Министерства здравоохранения Российской Федерации  
660022, Россия, г. Красноярск, ул. Партизана Железняка, 1  
dayas@inbox.ru

### Религиозно-философский анализ монотеизма тенгрианства



**Аннотация.** В статье осуществлён анализ наличия черт монотеистических религий в тенгрианстве как архаичной религии тюрко-монгольских народов. Определены характерные черты семитских религий в виде Абсолюта, универсальной антропологии, требований к социальной структуре, которые отсутствуют в рамках тенгрианства. Представлен логический анализ формирования и развития тенгрианства как религии, построенной на культе неба. Локальные культурно-исторические традиции и религии формируются в конкретных условиях, что не требует от них создания абстракций и универсалий, поэтому в тенгрианстве не выделить диалектику и метафизику. Показано, что тенгрианство не трансцендентно по своей сути и культ Неба не трансцендентален в своём предмете. Обозначены причины трансформации тенгрианства из народно-племенной религии в имперскую, объединившую множество тюрко-монгольских кочевых народов. Тенгрианство проявляется как открытая религия, синкретично переплетающаяся с натуралистическим мировоззрением локальных культур. Выявлены противоречия в определении монотеизма в тенгрианстве по типу семитских религий. Подчёркнуто то, что понятие тенгрианства является неологизмом. Проанализированы механизмы новой интерпретации архаичных религиозных идей в современности.

**Ключевые слова:** тенгрианство, культура, традиция, религия, монотеизм, Абсолют, мировоззрение, кочевая культура

## Ayas A. Danchay-ool

Prof. V.F. Voino-Yasenetsky Krasnoyarsk State Medical University of the Ministry of Healthcare of the Russian Federation  
1 Partizan Zheleznyak str., Krasnoyarsk, 660022, Russia  
dayas@inbox.ru

### Religious and Philosophical Analysis of the Monotheism of Tengrism

**Abstract.** The article analyzes the presence of features of monotheistic religions in Tengrism as an archaic religion of the Turkic-Mongolian peoples. The characteristic features of the Semitic religions are determined in the form of the Absolute, universal anthropology, requirements for the social structure, which are absent within the framework of Tengrism. The author provides a logical analysis of the formation and development of Tengrism as a religion built on the cult of heaven. Local cultural and historical traditions and religions are formed in specific conditions, which does not require them to create abstractions and universals, therefore, dialectics and metaphysics cannot be singled out of Tengrism. It is shown that Tengrism is not transcendental in its essence, and the cult of Heaven is not transcendental in its subject matter. The article indicates reasons for the transformation of Tengrism from a folk-tribal religion into an imperial one, which united many Turkic-Mongolian nomadic peoples. Tengrism manifests itself as an open religion, syncretically intertwined with the naturalistic worldview of local cultures. Contradictions are revealed in the definition of monotheism in Tengrism by the type of Semitic religions. The author emphasizes that the concept of Tengrism is a neologism and analyzes the mechanisms of a new interpretation of archaic religious ideas in modern times.

**Key words:** Tengrism, culture, tradition, religion, monotheism, Absolute, worldview, nomadic culture

Динамичность развития современной культуры формирует множественные уникальные феномены. Обнаруживаются мировоззренческие концепты и конструкции, которые не могли возникнуть до эпохи глобализации. В новом свете открываются традиционные религиозные системы. Одним из таких феноменов является тенгрианство, которое часто опускается в религиозоведческих или этнографических исследованиях большинства культурно-исторических традиций тюрко-монгольских народов в силу синкретизма и открытости. Исследователи не выделяют его из языческих и натуралистических религий. С конца XX века появляется большое количество публикаций, посвящённых проблеме тенгрианства, чем определяется актуальность темы. В то же время исследования раскрывают исторические и этнографические аспекты становления и развития тенгрианства. Философия же позволяет выйти за пределы опытного постижения религиозного сознания и провести критический анализ базовых положений. Так, в публикациях, посвящённых тенгрианству, его зачастую характеризуют как монотеистическую религию [Уланов, 2022]. Поэтому задачей данного исследования является определение существенных различий между тенгрианством и монотеизмом. Причём монотеизм мы будем рассматривать на примере семитских религий, в основном формирующих мировоззренческое поле на сегодняшний день. В исследовании используется феноменологический метод, позволяющий освободиться от стереотипов и предрассудков, а также компаративистский метод, выделяющий основные элементы той или иной религии.

Тенгрианство (Tengrism в английском варианте), согласно Н.В. Абаеву, [Абаев, 2013], является религией первых индоевропейских кочевников, которая выполняла функции национально-государственной религии. Edina Dallos отмечает, что тенгрианство является видом имперской религии [Dallos, 2019]. Основу его составлял культ Тенгри (Неба), который является выражением космического порядка, построенного на диалектике «Неба» и «Земли и Воды».

Особое значение имеет то, что само понятие тенгрианства является неологизмом, то есть это интеллектуальный конструкт, объединяющий религиозно-мировоззренческие идеи далёких времён. С точки зрения исторической действительности оперирование этими идеями для формирования такого конструкта является противоречивым, но с философско-антропологической мысли тенгрианство является рефлексией народов Центральной Азии, и поэтому имеет определённую ценность.

Не зря Н.В. Абаев отмечает, что генезис и историческая эволюция тенгрианства слабо разработаны [Абаев, 2015, 55]. В то же время исследования тенгрианства для Центральной Азии чрезвычайно востребованы, ежегодно проводятся конференции и дискуссии, раскрывающие аспекты этой древней религии [Тенгрианство, 2021]. Большое влияние на исследования тенгрианства оказали идеи евразийства и идеологического обоснования единства постсоветского пространства.

Тенгрианство демонстрирует вовлечённость тюрко-монгольских народов в социально-политические процессы Азии со времён хунну. Логично и обоснованно говорить о наличии единых мировоззренческих черт, свидетельствующих о стремлении к созданию унифицированной религиозной системы, выходящей за пределы конкретной локальности. Это требует выработки определённых абстрактных категорий: бытие, Абсолют, человек, общество, государство, благо, разум, сознание. Тенгрианство не сформировало абстрактных категорий бытия, сущего, пустоты, как это произошло в буддизме, христианстве и исламе. Также в тенгрианстве отсутствовали социальные идеологемы добра, греха, праведности [Уланов, 2022]. То есть оно не выдвигало строгих требований к социальной структуре, как это происходит в семитских монотеистических религиях. В целом тенгрианство не смогло оформиться в институализированной форме, что является естественным в виду открытости самой религиозной системы, и фактически такой задачи не стояло. Каждая конкретная культурно-историческая традиция не существует в вакууме, но участвует в диалоге разных традиций. Этим можно объяснить стремление к формированию общего религиозно-культового пространства кочевых народов. Но в виду динамичности самого способа жизнедеятельности довольно проблематично построение гомогенной религиозно-культовой системы. Необходимо разобрать, почему оно не получило дальнейшего развития в векторе монотеизма.

Автохтонные религиозные верования являются адаптацией к конкретным природно-климатическим и социально-историческим условиям. Поэтому они не стремятся к выработке абстрактных категорий и понятий, в виду того, что это требовало бы создания трансцендентного поля мышления человека и «абстрактного человека». В *конкретной* культурно-исторической традиции человек и сам *конкретен*, потому что он действует в *конкретной* локации и в *конкретное* время. Его дух не проникает сквозь них, он не стремится раствориться в абстракции. Когда возникает необходимость выработки универсальной антропологии и этики, тогда начинает формироваться трансцендентная религиозно-мировоззренческая система, вбирающая в себя универсалии, способные охватить всё сущее, и вырабатывающая максимально абстрактный категорийно-понятийный аппарат. Данный аспект явно раскрывается в генезисе европейской цивилизации, тотальность которой отмечена А.А. Кодаром [Кодар, 2009б], благодаря этому она становится базисом глобализации. В сущности мировых религий заложена универсальная антропология, из чего следует формирование понятия «абстрактного человека», способного осуществлять деятельность в любой локальности и в любое время. Именно в такой системе возникают диалектические концепции, описывающие реальность и существование феноменов в потоке непрерывного развития.

Монотеизм невозможно представить без концепции Абсолюта. Согласно Новой философской энциклопедии, Абсолют является понятием, обозначающим самодостаточную, вечную, актуально бесконечную духовную реальность, в которой коренится бытие всего сущего [Абсолют, 2010]. В монотеистических религиях, религиозно-философских и теологических концепциях Абсолют тождествен Богу. Культ Неба в тенгрианстве не раскрывается так, как это происходит в интерпретации брахмана, Дао, Единого, Бога. Тотальность и трансцендентальность духа не присущи Тенгри, потому что синкретизм древнего мировоззрения не требует аналитического разделения человека и бытия.

Другой характерной чертой монотеизма является эсхатологическое учение, которое тенгрианство не выработало. Что является логичным в виду отсутствия учения об «идеальной социальной структуре». В целом мы видим, что в тенгрианстве отсутствуют диалектические концепции, оперирующие линейным мировоззрением, оно развёртывается в рамках цикличной картины мира. Линейное становление и саморазвитие бытия, исходящее от «идеи сущего», выходит за рамки созерцательного познания действительности и оперирует трансцендентальными сущностями. В этом аспекте логичен вывод о наличии единого тенгрианского концепта на основании принадлежности к кочевой культуре. Таким образом, становится очевидным, что тенгрианство не переходит к трансцендентности, так как является органичным проявлением мировоззрения, основанного на духовном единстве с природой [Rudenko, 2015]. Жизнь кочевников наполнена динамикой передвижения в пространстве, в которой ландшафт постоянно сменяется. Неизменным остаётся только небо, наполненное безмятежностью. Кочевник видит в нём опору бытия, формирующую всё многообразие мира. Например, в географическом пространстве Республики Тыва имеются множество климатических зон в виде полупустынных, степных и горных ландшафтов, в которых отличается и флора, и фауна [Ооржак, Назын, Ондар, 2021]. Это разнообразие усиливалось в разные времена года, путешествие по таким местам современными людьми описывается как чтение книги или рассматривание красочного альбома. Поэтому культ Неба является наиболее логичным центральным стержнем, вокруг которого формировался комплекс натуралистичной картины мира. Концепт «Неба» явно сформирован в эмпирическом созерцании, что позволяет транслировать его на значительное число кочевых этнических групп. В исследованиях тенгрианства обнаруживается толерантность и веротерпимость кочевников [Уланов, 2022]. Кроме того, синкретизм тенгрианства позволил ему органично интегрироваться в систему локальных религиозно-мировоззренческих представлений отдельных этнических групп Азии, поэтому он не выделяется в исследованиях, использующих европоцентристский методологический аппарат.

Наличие неологизма тенгрианства и стремление к построению его в форме неотрадиционализма являются естественными в условиях, когда постоянно возни-

кает борьба идеологических систем различных империй. В публикациях, посвящённых этой теме, постоянно проскальзывает идея наличия идеологического фундамента кочевой империи Азиатского региона [Абаев, 2015]. В исследованиях тенгрианства носителями определяются тюркские и монгольские этнические группы. И в современности, и в более ранние времена тюркские народы предельно разнообразны и расселены в огромных пространственных масштабах. Монгольские народы также не являются гомогенными [Наваанзоч, 2015]. Возникает вопрос: «Как возможно в таких условиях построить империю с легитимной властью правителя?». Обоснование права на насилие с необходимостью конструируется преемственностью и приближённостью правителя к «Небу». Динамичность и цикличность жизни кочевников позволяли найти точку соприкосновения в построении духовного единства в концепте вечного и неизменного, не подверженного изменениям. Культ Неба без сложной теологии понятен любому человеку в пространстве проживания кочевых народов. Кроме того, он легко адаптируется к локальным духовным концептам (одухотворённости природных сил, духов предков) и не противоречит им.

Отсутствие универсализма в тенгрианстве не определяется в рамках телеологически-прогрессивистской методологии, и это относится ко всем локальным автохтонным религиозным верованиям. Оно означает конкретность содержания такой религиозной системы, поскольку является адекватным ответом на проблемы мировоззрения конкретной локальности и в конкретный временной промежуток. Субъективный мир такой картины мира более наполнен и органичен, чем стремящаяся к максимальной абстракции универсальная система взглядов на мир и место человека в нём. Поэтому возникает концепт трансцендентного Абсолюта, который вне границ локальности, вне границ времени. В бытии локальной культурно-исторической традиции всё конкретно, что проявляется в мифологии, эстетике, этике. Такой факт является ещё одним подтверждением самоценности каждой автохтонной религиозной системы и её единства с культурно-исторической традицией. Поэтому мы видим множество примеров в истории народов, когда в периоды кризисов обостряется желание возвращаться к истокам и выстраивать преемственность от древних времён к современности.

Зарождение тенгрианства происходило в условиях постепенного развития мировоззрения, когда человек в значительной степени зависел от природных условий. Сама сущность его существования выходит за рамки динамики обыденности. В определённой степени это и становится залогом живучести тенгрианства и его сохранения в культурных архетипах и паттернах даже в современном динамичном мире. Тенгрианство заполняет собой вакуум суперэтнического пространства [Фельдман, Абаев, 2014], возникающего с необходимостью в условиях активных военных действий, требующих значительных человеческих и хозяйственных ресурсов. Такая политическая мегасистема требует выработки идеологием, позволяющих взаимодействовать людям совершенно различного этнического и географического происхождения. Как пишет Yelena I. Rudenko [Rudenko, 2015], тенгрианство синтезирует мифологические представления, связанные с отношением человека к природе и его стихийные силы, которые возникли естественно-историческим путём на основе народного мировоззрения.

В тенгрианстве чётко проявляется абстрактный концепт Неба, но есть ли в нем абстрактный концепт человека, характерный для монотеистических религий? Издревле для каждой конкретной культурно-исторической традиции полноценным человеком является только её носитель. Человек из другой местности, другой культуры не обладает всеми характеристиками для определения принадлежности к человеку [Bang, Marin, 2015]. Можно привести множество примеров пренебрежительного и уничижительного отношения к иноземцам в культуре, в том числе и современной. Шовинизм и дискриминация в современном глобализированном социальном пространстве имеют глубокие корни, которые являются проявлением исторически сформированной нетерпимости к другим людям [Шевченко, 2013]. Современные религии, основанные на универсальных концептах, возвышают себя над конкретным культурным пространством, что и не позволяет им сформировать эффективные методы взаимодействия с природой. С конца XX века и до недавнего времени эко-



номические, политические проблемы становились менее острыми, чем культурные [Huntington, 1993], отчасти природа этого феномена скрывается в универсализме мышления. В то же время общепризнанно, что конкретные культурно-исторические традиции являются наиболее бережливыми в построении механизмов взаимодействия человека, общества и природы [Сюзюкей, Хулер, 2022], ввиду формирования «экологического сознания» [Rudenko, 2015]. Определённо мы не можем обнаружить такой абстрактный концепт, который был бы универсальным по форме и содержанию, а также хотя бы отдалённо раскрывал всеобщие характеристики человека. В христианстве мы видим, что дух и душа являются уникальными и свойственными только для человека сущностями. В тенгрианстве выделить аналоги не получается. Исходя из этого мы приходим к выводу об отсутствии универсальной антропологии в рамках тенгрианства.

Каждый индивид, бесспорно, обладает сознанием, которое в своём субстанциональном проявлении является уникальным и самоценным. Такой подход становится основополагающим в современном философском дискурсе. При этом такой же самоценностью обладает субъект конкретного этноса в виду того, что он выработал свою уникальную систему мировоззрения, объединяющую своих представителей в общее пространство паттернов и архетипов. Следуя этой логике, мы приходим к выводу, что религиозно-культурные системы, сформированные как автохтонные методы созерцания практики и адекватные историческому становлению этноса, имеют онтологическое значение для него. И принижение или идеологически насильственная постановка её в абстрактный процесс развития мирового духовного прогресса приводит этнос к экзистенциальному кризису. В конце концов это может привести к крайне деструктивным формам.

Антропологически положительной чертой тенгрианства можно оценить общую терпимость к интерпретациям и местным адаптациям концептов и идеологием [Аюпов, 2012, 17]. В нём не выработаны конкретные формы диалектики и метафизики. Поэтому же невозможно в современности определить жёсткую понятийно-категориальную систему тенгрианства, которая бы проявлялась в каждой культуре, сохранившей его черты до наших дней.

Наличие строгой и логически обоснованной теологии является характерным для европейской рационально-абстрактной традиции, в которой неотъемлемой чертой является духовное единство человека с Богом [Зинковский, Кузнецова, 2021]. Многообразие мировоззренческих систем и свобода созерцания евразийского пространства не могут быть ограничены такими рамками. Не зря Н.Г. Аюпов отмечает противоречивость абстрактного понятия «традиционной культуры», сформированного в рамках европейской рациональности, разделившей человека и культуру [Аюпов, 2012, 25].

Неологизм и неотрадиционализм тенгрианства является региональной адаптацией к процессу глобализации, в котором выделяются процессы не только фрагментации, но и глокализации, транснационализма [Монгуш, Данчай-оол, 2022]. Фрагментация проявляется в обретении независимости рядом тюркских государств [Аюпов, 2012, 5]. После распада СССР, освобождения от идеологического диктата диалектического материализма, усматривавшего в культурах отдельных народов только этапы движения к высшей цели социального развития, и возникновения идеологического вакуума локальные субъекты этнических групп начали попытки восстановления линии преемственного развития автохтонной традиции (от древности к современности). Поэтому только с момента прихода монотеистических религий в пространство проживания тюрко-монгольских народов стал выделяться «Тенгри» – как верховное или единое божество [Кызласов, 2016, 29]. Как отмечают Anzhiganova L., Asochakova V., Тороева М., под влиянием христианства у хакасов возникла вера в богов «Кудая» и «Эрлик-хана», которые никогда не фигурировали в шаманских молитвах и обрядах [Anzhiganova, Asochakova, Тороева, 2017]. Очевидно, что механизм анализа современными исследователями тенгрианства в рамках оппозиции «политеизм – монотеизм» приводит к искажённым интерпретациям или создаёт новое бытие ушедшим смыслам.

### Заключение

Таким образом, в своей сущности тенгрианство не создало монотеизма в той форме, в которой он существует в христианстве или исламе. В частности, это подтверждается словами А.А. Кодара, определившего тенгрианство как «атеистический монотеизм» [Кодар, 2009б]. В глаза бросается противоречивость такого определения. Как продемонстрировано выше, культ «Неба» не проявляется в автономии к другим концептам в рамках комплекса древних религиозно-мировоззренческих учений, а также не является трансцендентальным по своей сути. Кроме того, важно отметить, что А.А. Кодар выделяет два модуса в тенгрианстве: народный и имперский [Кодар, 2009б]. В первую очередь культ Неба сформировался в рамках племенной структуры, а далее в ходе исторического процесса привёл к формированию имперской религии, в которой приобретает монотеистический характер [Кодар, 2009а]. То есть, если проводить анализ исторического развития, то в первую очередь в стихийном проявлении тенгрианства явно прослеживается дуальная религиозно-мировоззренческая система («Небо» – «Земля») [Бичелдей, 2009]. Одним из первых европейских исследователей Тенгри Ж.-П. Ру определено, что это понятие является двояким, означающим и небо, и бога [Roux, 1956]. Далее в имперском проявлении особое значение приобретает «Небо», которое является основой легитимности правителя, являющегося прямым исполнителем его воли. Несомненно, такая трансформация тенгрианства произошла по внешним причинам, в качестве которых выступают политические мотивы. Поэтому В.Р. Фельдман выделяет синергетический эффект тенгрианства в истории народов Центральной Азии, который устраняет энтропию [Фельдман, 2011].

В результате содержание тенгрианства совершенно иначе раскрывается с позиции современности, потому что методология европейской науки диктует необходимость применения подходов, сформированных при анализе монотеизма. Бесспорно, что классическое образование и наука в европейской цивилизации обнаруживают себя в рамках религиозной картины мира. Система образования, прививающая людям с момента модернизации европоцентристскую картину мира, ограничивает варианты методов и подходов, которыми эффективно могут оперировать исследователи. По этой причине выявляются указанные выше противоречия в исследованиях, посвящённых тенгрианству.

Отсутствие чётких проявлений черт монотеизма по подобию семитских религий в тенгрианстве не является его слабой чертой. Такая открытость и синкретичность могут проявляться как метод сохранения самодостаточности и самооценности, что позволяет выстраивать своё уникальное понимание человека и его места в мире.

### Библиографический список

1. Абаев, Н.В. Архаические формы религии и тенгрианство в этнокультурогенезе народов Внутренней Азии / Н.В. Абаев. – Улан-Удэ: Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова, 2015. – 248 с.
2. Абсолют // Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2010 [т.е. 2009]. – Т. 1: А -Д. – С. 11.
3. Аюпов, Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение / Н.Г. Аюпов. – Алматы: КазНПУ им. Абая; Изд-во «КИЕ», 2012. – 256 с.
4. Бичелдей, К.А. Тенгрианство в Центральной Азии и Саяно-Алтае: истоки и этнокультурные взаимосвязи [Электронный ресурс] / К.А. Бичелдей // II-я Международная научно-практическая конференция «Тенгрианство и эпическое наследие кочевников Евразии: истоки и современность». – Улан-Батор, 2009. – URL: <https://tengrifund.ru/konferencii/2-aya-konferenciya/tengriianstvo-v-centralnoj-azii-i-sayano-altae-istoki-i-etnokulturnye-vzaimosvyazi> (дата обращения 28.04.2023).
5. Зинковский, Е.А., Кузнецова, К.В. Богословская антропология и педагогика: к вопросу сотрудничества [Электронный ресурс] / Е.А. Зинковский, К.В. Кузнецова // Вестник РХГА. – 2021. – № 2. – С. 263–269. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/bogoslovskaya-antropologiya-i-pedagogika-k-voprosu-sotrudnichestva> (дата обращения 28.04.2023).
6. Кодар, А.А. Тенгрианство в контексте монотеизма / А.А. Кодар // Новые исследования Тувы. – 2009. – № 1–2. – С. 216–225. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tengriianstvo-v-kontekste-monoteizma-1> (дата обращения 12.02.2023).

7. Кодар, А.А. Тенгрианство в свете номадологии Делеза-Гваттари [Электронный ресурс] / А.А. Кодар // Новые исследования Тувы. – 2009. – №4. – С. 82–90. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tengrianstvo-v-svete-nomadologii-deleza-gvattari> (дата обращения 28.04.2023).
8. Кызласов, И.Л. Тенгрианство / И.Л. Кызласов // Большая российская энциклопедия. – М., 2016. – Т. 32. – С. 29.
9. Монгуш, С.О.о. Трансформация тувинской культуры в процессах модернизации и глобализации / С.О.о. Монгуш, А.А. Данчай-Оол // Общество: философия, история, культура. – 2022. – № 7(99). – С. 29–35. – DOI 10.24158/fik.2022.7.4.
10. Наваанзоч, Х. Цэдэв Образование в условиях полиэтничности (на примере Хобдского аймака Монголии) [Электронный ресурс] / Цэдэв Наваанзоч Х. // Вестник Тувинского государственного университета. Педагогические науки. – 2015. – № 4. – С. 30–34. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/obrazovanie-v-usloviyah-polietnichnosti-na-primere-hobdskogo-aymaka-mongolii> (дата обращения 28.04.2023).
11. Ооржак, А.В. К изучению лекарственных растений Республики Тыва / А.В. Ооржак, Ч.Д. Назын, Е.Э. Ондар [и др.] // Вестник Тувинского государственного университета. Естественные и сельскохозяйственные науки. – 2021. – № 1 (73). – С. 6–23.
12. Сузукей, В.Ю. Фундаментальные принципы взаимодействия с окружающей средой и сакральная экология в традиционной культуре тувинцев / В.Ю. Сюзукей, С.А. Хулер // Культура и цивилизация. – 2022. – Т. 12. – № 1А. – С. 93–101. DOI: 10.34670/AR.2022.10.47.010
13. Уланов, М.С. Тенгрианство в истории и культуре номадов Центральной Азии / М.С. Уланов // Новые исследования Тувы. – 2022. – № 3. – С. 103–115. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2022.3.8>.
14. Фельдман, В.Р. Цивилизация народов Центральной Азии: субстанциональные основания бытия [Электронный ресурс] / В.Р. Фельдман, Н.В. Абаев // Вестник БГУ. – 2014. – № 6–1. – С. 3–8. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tsivilizatsiya-narodov-tsentralnoy-azii-substantsionalnye-osnovaniya-bytiya> (дата обращения 28.04.2023).
15. Фельдман, В.Р. Идеологические функции «Тэнгрианства» / В.Р. Фельдман // Новые исследования Тувы. – 2011. – № 2–3. – С. 243–247. – EDN PIFXUX.
16. Хомушку, О.М. Религия в истории культуры тувинцев / О.М. Хомушку. – М.: Наука, 1998.
17. Шевченко, О.М. Расовая идентичность и ксенофобия в эпоху модерна [Электронный ресурс] / О.М. Шевченко // Социально-гуманитарные знания. – 2013. – № 7. – С. 16–31. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rasovaya-identichnost-i-ksenofobiya-v-epohu-moderna> (дата обращения 28.04.2023).
18. «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность»: сборник VIII Международной научно-практической конференции (22–23 сентября 2021 г., Домбай, Республика Карачаево-Черкесия, Россия). 1-е изд., стер. – Международный Фонд исследования Тенгри. 2021. – 460 с.
19. Abaev, N. Tengrianstvo As National and State and National Religion of the Turko-Mongolian People of Internal Asia / N. Abaev // Black Sea Int. Sci. J. – 2013. – № 19. – С. 3–10.
20. Anzhiganova, L. Ethno-confessional neotraditionalism in a globalized world: Search for basis of identification / L. Anzhiganova, V. Asochakova, M. Topoeva // Revista de Humanidades. – 2017. – Vol. 30. – P. 141–154.
21. Bang, M., Marin, A. Nature–culture constructs in science learning: Human/non-human agency and intentionality / M. Bang, A. Marin // Journal of Research in Science Teaching. – 2015. – Vol. 52. – No. 4. – P. 530–544.
22. Dallos, E. About the Concept of Tengrism / E. Dallos // Papers of the 7 th International Conference on the Medieval History of the Eurasian Steppe “Competing Narratives between Nomadic People and their Sedentary Neighbours”. – Szeged, 2019. – P. 67.
23. Huntington, Samuel P. The Clash of Civilizations? / Samuel P. Huntington // Foreign Affairs. – 1993. – No. 3. – Vol. 72. – P. 22–49.
24. Roux Jean-Paul. Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques / Jean-Paul Roux // Revue de l’histoire des religions. – 1956. – Vol. 149. – No. 1. – P. 49–82.
25. Rudenko, Y.I. Spiritual Unanimity and Ecological Morality of Hinduism and Tengrism / Y.I. Rudenko // Sanskrit Studies. – 2015. – Vol. 4. – P. 201–214.

*Текст поступил в редакцию 30.04.2023.  
Принят к печати 29.05.2023.  
Опубликован 21.12.2023.*

## References

1. Abaev N. Tengrianstvo As National and State and National Religion of the Turko-Mongolian People of Internal Asia. *Black Sea Int. Sci. J.* 2013, no. 19, pp. 3–10.
2. Abaev N. V. *Arhaicheskie formy religii i tjengrianstvo v jetnokul'turogeneze narodov Vnutrennej Azii* [Archaic forms of religion and Tengrianism in the ethnocultural genesis of the peoples of Inner Asia]. Ulan-Udje: Burjatskij gosudarstvennyj universitet imeni Dorzhi Banzarova, 2015, 248 p. (In Russian).
3. Ajupov N.G. *Tengrianstvo kak otkrytoe mirovozzrenie* [Tengrianism as an open worldview]. Almaty : KazNPU im. Abaja ; "KIE" Publ., 2012, 256 p. (In Russian).
4. Anzhiganova L., Asochakova V., Topoeva M. Ethno-confessional neotraditionalism in a globalized world: Search for basis of identification. *Revista de Humanidades.* 2017, vol. 30, pp. 141–154.
5. Bang M., Marin A. Nature–culture constructs in science learning: Human/non-human agency and intentionality. *Journal of Research in Science Teaching.* 2015, vol. 52, no. 4, pp. 530–544.
6. Bicheldej K.A. *II-ja Mezhdunarodnaja nauchno-prakticheskaja konferencija "Tengrianstvo i jepicheskoe nasledie kochevnikov Evrazii: istoki i sovremennost'"* [The 2nd scientific and practical International Conference "Tengrianism and the epic heritage of the nomads of Eurasia: origins and modernity"]. Ulaanbaatar, 2009. Available at: <https://tengrifund.ru/konferencii/2-aya-konferenciya/tengrianstvo-v-centralnoj-azii-i-sayano-altaj-istoki-i-etnokulturnye-vzaimosvyazi> (accessed on April 28, 2023) (in Russian).
7. Dallos E. About the Concept of Tengrism. *Papers of the 7 th International Conference on the Medieval History of the Eurasian Steppe "Competing Narratives between Nomadic People and their Sedentary Neighbours"*. Szeged, 2019, p. 67.
8. Fel'dman V.R. Abaev N.V. *Vestnik BGU* [Bulletin of BSU]. 2014, no. 6-1, pp. 3–8. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/tsivilizatsiya-narodov-tsentralnoj-azii-substantsionalnye-osnovaniya-bytiya> (accessed on April 28, 2023) (in Russian).
9. Fel'dman V.R. *Novye issledovanija Tuvy* [New Studies of Tuva]. 2011, no. 2–3, pp. 243–247 (in Russian).
10. Homushku O.M. *Religija v istorii kul'tury tuvincev* [Religion in the history of Tuvinian culture]. Moscow: "Nauka" Publ., 1998 (in Russian).
11. Huntington S.P. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs.* 1993, vol. 72, no. 3, pp. 22–49.
12. Kodar A.A. *Novye issledovanija Tuvy* [New Studies of Tuva]. 2009, no. 1–2, pp. 216–225. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/tengrianstvo-v-kontekste-monoteizma-1> (accessed on February 12, 2023) (in Russian).
13. Kodar A.A. *Novye issledovanija Tuvy* [New Studies of Tuva]. 2009, no. 4, pp. 82–90. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/tengrianstvo-v-svete-nomadologii-deleza-gvattari> (accessed on April 28, 2023) (in Russian).
14. Kyzlasov I.L. *Bol'shaja rossijskaja jenciklopedija* [The Great Russian Encyclopedia]. Vol. 32. Moscow, 2016, p. 29 (in Russian).
15. Mongush S.O.o., Danchaj-ool, A.A. *Obshhestvo: filosofija, istorija, kul'tura* [Society: philosophy, history, culture]. 2022, no. 7(99), pp. 29–35. DOI 10.24158/fik.2022.7.4 (in Russian).
16. Navaanzoch H. *Vestnik Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta. Pedagogicheskie nauki* [Bulletin of Tuva State University. Pedagogical sciences]. 2015, no. 4, pp. 30–34. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/obrazovanie-v-uslovyah-polietnichnosti-na-primere-hobdskogo-aymaka-mongolii> (accessed on April 28, 2023) (in Russian).
17. *Novaja filosofskaja jenciklopedija* [New Philosophical Encyclopedia]. Vol. 1: A–D. Moscow: "Mysl" Publ., 2010, 741 p. (In Russian).
18. Oorzhak A.V., Nazyn Ch.D., Ondar E.Je., et al. *Vestnik Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta. Estestvennye i sel'skohozjajstvennye nauki* [Bulletin of Tuva State University. Natural and agricultural sciences]. 2021, no. 1 (73), pp. 6–23 (in Russian).
19. Roux J.-P. Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques. *Revue de l'histoire des religions.* 1956, vol. 149, no. pp. 49–82.
20. Rudenko Y.I. Spiritual Unanimity and Ecological Morality of Hinduism and Tengrism. *Sanskrit Studies.* 2015, vol. 4, pp. 201–214.
21. Shevchenko O.M. *Social'no-gumanitarnye znanija* [Socio-humanitarian knowledge]. 2013, no. 7, pp. 16–31. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/rasovaya-identichnost-i-ksenofobiya-v-epo-hu-moderna> (accessed on April 28, 2023) (in Russian).
22. Suzukej V.Ju., Huler S.A. *Kul'tura i civilizacija* [Culture and civilization]. 2022, vol. 12, no. 1A, pp. 93–101. DOI: 10.34670/AR.2022.10.47.010 (in Russian).
23. *Tengrianstvo i jepicheskoe nasledie narodov Evrazii: istoki i sovremennost': sbornik VIII Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskaj konferencii (22–23 sentjabrja 2021 g., Dombaj, Respublika Karachaevo-Cherkessija, Rossija)* [Tengrianism and practical application of the peoples of Russia: origins and modernity: Collection of the VIII International Scientific and Practical Conference (September 22–23, 2021, Dombay, Republic of Karachay-Cherkessia, Russia)]. Mezhdunarodnyj Fond issledovanija Tengri, 2022, 460 p. (In Russian).
24. Ulanov M.S. *Novye issledovanija Tuvy* [New Studies of Tuva]. 2022, no. 3, pp. 103–115. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2022.3.8> (in Russian).
25. Zinkovskij E.A., Kuznecova K.V. *Vestnik RHGA* [Bulletin of the Russian Christian Academy for the Humanities]. 2021, no. 2, pp. 263–269. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/bogoslovskaya-antropologiya-i-pedagogika-k-voprosu-sotrudnichestva> (accessed on April 28, 2023) (in Russian).

Submitted for publication: April 30, 2023.

Accepted for publication: May 29, 2023.

Published: December 21, 2023.



Религиоведение. 2023. № 4. С. 59–70.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 4. P. 59–70.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_4\_59

Цмыкал О.Е.<sup>1</sup>, Зиненко Я.В.<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Амурский государственный университет  
<sup>1,2</sup> 675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21  
<sup>1</sup>olgatsmykal@yandex.ru; <sup>2</sup>yasya11111@mail.ru

### Китайский религиозный синкретизм в рассказе (новелле) о необычайном (на материале цикла «Китайская быль» И.Г. Баранова)

**Аннотация.** Статья посвящена циклу И.Г. Баранова «Китайская быль» который был опубликован в харбинском журнале «Вестник Азии». Настоящее исследование продолжает цикл работ авторов, посвящённых практическому востоковедению русскоязычного Харбина первой половины XX в. Авторы обращаются к вопросу об отражении китайских синкретических верований в *бицзя сяошо* – «рассказах (новеллах) о необычайном». В тексте статьи приведены наиболее репрезентативные примеры китайского троесверия (даосизма, буддизма и конфуцианства), которые являлись неотъемлемой частью народной культуры китайцев. На сегодняшний день материалы, составляющие наследие востоковедов, проживавших и работающих в регионе, который сегодня мы называем зоной порубежья или фронта, опубликованные с предисловиями и комментариями авторов, – это бесценный ресурс, не имеющий аналогов. Результаты работы этнографов-синологов, опубликованные в харбинских журналах, составляют целый пласт исследований, мало известных современной российской науке, не все из них проанализированы с учётом новейших данных, собранных в архивные коллекции и объединённых в единую систему знаний. Для исследователей, оказавшихся в окружении чуждой им этнокультурной реальности, обращение к изучению инокультуры становится, фактически, попыткой решения конфликта между «своим» и «чужим» – и парадоксальным образом через познание «чужого» даёт возможность сохранить «своё». С этой точки зрения востоковедческие штудии харбинцев можно рассматривать как стратегию сохранения этнокультурной идентичности.

**Ключевые слова:** фронт, Харбин, востоковедение, этнокультура, этнография, идентичность, Китай, даосизм, буддизм, конфуцианство, религиозный синкретизм

Olga E. Tsmyskal<sup>1</sup>, Yana V. Zinenko<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Amur State University  
<sup>1,2</sup> 21 Ignatievskoe highway, Blagoveshchensk, 675027, Russia  
<sup>1</sup>olgatsmykal@yandex.ru; <sup>2</sup>yasya11111@mail.ru

### Chinese Religious Syncretism in a Story (Novel) about the Extraordinary (Based on the Cycle “Chinese True Story” by I.G. Baranov)

**Abstract.** The article deals with the cycle “Chinese True Story” by I.G. Baranov, which was published in the Harbin journal “Monitor of Asia”. This study continues the series of works by the authors investigating practical Oriental studies in Russian-speaking Harbin in the first half of the twentieth century. The authors address the issue of the reflection of Chinese syncretic beliefs in *bijia xiaoshuo* – “stories about the extraordinary”. The text of the article provides the most representative examples of Chinese three faiths (Taoism, Buddhism and Confucianism), which were an integral part of Chinese folk culture. Today, materials that constitute the heritage of orientalists who lived and worked in the region, which today we call the border or frontier zone, published with forewords and comments by the authors, are an invaluable resource that has no analogues. The results of the work of ethnographers-sinologists, published in Harbin journals, constitute a whole layer of research, little known to modern Russian science, not all of them were analyzed considering the latest data collected in archival collections and combined into a single system of knowledge. For researchers who find themselves surrounded by an ethnocultural reality alien to them, turning to the study of a foreign culture becomes, in fact, an attempt to resolve the conflict between “us” and “them” – and, paradoxically, through the knowledge of “them” it makes it possible to preserve “us”. From this point of view, the oriental studies of the Harbin residents can be considered as a strategy for preserving ethnocultural identity.

**Key words:** frontier, Harbin, Oriental studies, ethno-culture, ethnography, identity, China, Taoism, Buddhism, Confucianism, religious syncretism



О.Е. Цмыкал



Я.В. Зиненко

**Введение**

Настоящая работа продолжает цикл исследований, посвящённых труду известного харбинского востоковеда И.Г. Баранова<sup>1</sup> «Китайская бьль». Ранее нами был рассмотрен вопрос о значимости данной публикации как источника этнокультурных сведений о Китае в целом, а также выделены встречающиеся в рассказах из «Китайской бьли» этнорелигиозные особенности китайской народной культуры – такие, как шаманизм, мифологические верования, вера в духов, вера в оборотней и т.д. [Цмыкал, 2022а; Цмыкал, 2022б]. В данной статье мы обращаемся к вопросу о том, как в новеллах о необычайном из цикла «Китайская бьль» отразилась базовая характеристика этнорелигиозной картины мира китайцев – синкретизм (конкретнее – единство трёх великих учений – даосизма, конфуцианства и буддизма).

«Китайская бьль» – сборник китайских рассказов о необычайном (*бицзя сяошо*) – был опубликован Ипполитом Георгиевичем Барановым в 1915 году в журнале «Вестник Азии», издававшемся Обществом русских ориенталистов, одним из известнейших востоковедческих обществ русского Харбина. «Китайская бьль» состоит из переводов, отобранных И.Г. Барановым из сборников разных авторов – Пу Сунлина, Юань Мэя и др. Новеллы, входящие в цикл «Китайская бьль» подобраны составителем таким образом, чтобы проиллюстрировать самые разные стороны жизни китайского народа – от особенностей быта и семейных отношений до религиозно-философских воззрений.

Но прежде, чем вести разговор непосредственно о проявлении религиозного синкретизма в рассматриваемой публикации И.Г. Баранова, следует сказать несколько слов о научном сообществе, частью которого он являлся. Харбин, центр русской культуры в Маньчжурии, собрал под своим крылом немало выдающихся людей – в том числе и талантливых исследователей-ориенталистов, среди которых были как любители-энтузиасты, так и настоящие профессионалы. Ещё до Октябрьской революции Харбин становится одним из центров русского практического востоковедения [Хисамутдинов, 2015, 99]. Этнографические исследования харбинских учёных имеют ценность и сегодня, так как многие из них проводились в поле, в прямом контакте с населением маньчжурской земли. Также нельзя не отметить, что эмигранты-китаисты зачастую имели доступ к материалам, которые попадали в руки к столичным корифеям значительно позже, таким образом, порой харбинское востоковедение даже опережало столичное (что не мешало, однако, московским и санкт-петербургским синологам смотреть на коллег-эмигрантов несколько «свысока», а последним, в свою очередь, ощущать себя глубокими провинциалами, находящимися на периферии науки [Хисамутдинов, 2015]).

На сегодняшний день материалы, составляющие наследие востоковедов, этнографов, собирателей легенд и сказок, проживавших и работающих в регионе, который мы называем зоной порубежья или фронта<sup>2</sup> (например, Харбин, Владивосток, Благовещенск и т.д.), опубликованные с предисловиями и комментариями авторов, – это бесценный ресурс, не имеющий аналогов. Главной задачей этих учёных был сбор знаний о регионе, в котором они волей судьбы оказались. Этому способствовала окружающая их инокультурная среда. Несмотря на то, что Харбин был городом русскоговорящим, его населяли не только выходцы из Российской империи, китайское население активно приспосабливалось к жизни с русскими. Несмотря на благополучно выстроенный быт, активную деятельность русской православной церкви, систему образования, русские хорошо понимали, что они находятся не в России.

На территории Северной Маньчжурии в первой половине XX века население представляло этническую мозаику из кочевников (тунгусы, солоны, баргуты и т.д.), а также оседлых обитателей (дауры, маньчжуры). Эти народы мирно уживались друг с другом, сохраняя собственную этнокультурную и этнорелигиозную картину мира. Учёные-востоковеды Харбина не случайно обращаются к изучению нематериального наследия региона, в котором они оказались волей судьбы. Им было важно составить этнокультурный портрет этой местности. Востоковеды уделяли внимание и историческому прошлому народов порубежья. Как нам представляется, одной из основных своих задач они видели прояснение вопроса о том, где заканчивает-

ся этнокультурная самобытность одного народа и начинается распространение культуры этнического большинства, т.е. ханьцев.

Для людей, существующих во фронтальной реальности, бог о бок с носителями инокультуры, важно было, с одной стороны, сохранить собственный этнокультурный «фундамент», культурную самоидентичность, а с другой – познать «соседа», понять его (причём второе несколько не противоречило, а, наоборот, закономерно вытекало из первого). Обращение к изучению восточных культур (прежде всего – китайской) становилось в таких обстоятельствах, как мы полагаем, попыткой решения конфликта между «своим» и чужим» (при этом исследование «чужого» в данном случае являлось средством сохранения «своего»). Таким образом, деятельность харбинских этнографов предстаёт как стратегия сохранения этнокультурной идентичности в условиях фронта.

Большой след в харбинском востоковедении оставила деятельность Общества русских ориенталистов (ОРО) [Хисамутдинов, 2018а, 8, Зиненко, Цмыкал, 2021, 172–178]. Общество активно вело исследовательскую работу – а также популяризировало знания о странах Востока через музейную деятельность, публичные лекции и печать («рупором» ОРО выступал журнал «Вестник Азии», издававшийся с 1909 по 1928 гг.) [Хисамутдинов, 2015, 101–108]. В уставе Общества было обозначено: «Основной задачей объединения лиц, получивших высшее ориентальное образование, должно быть служение государственным интересам России на Азиатском Востоке» [Веревкин, 1909, 274]. В данный момент труды авторов «Вестника Азии» активно изучаются сотрудниками Лаборатории фронтальных исследований и Центра изучения дальневосточной эмиграции Амурского государственного университета и их учениками. Авторы полагают, что исследование публикаций членов Общества русских ориенталистов и других научных обществ русского Харбина имеет значение для современного научного сообщества России, так как некоторые сведения, содержащиеся в них, так и не были введены в российский научный оборот по разным причинам.

Итак, обратимся к объекту нашего исследования – труду И.Г. Баранова «Китайская быль». Прежде всего проясним жанровую принадлежность текстов, входящих в цикл. Данный жанр определяется как *бицзя сяошо*, «проза разных записок». Эти «записки» включали в себя «суеверную быличку, религиозную легенду, мифологический рассказ, записи происшествий и анекдотов, этнографические записи, исторические свидетельства, не попавшие в официальные хроники и наследующие традиции рассказа III–VI вв.» [Голыгина, 2008, 79–83]. Возникают *бицзя сяошо* в X–XIII вв. (развившись из *чжигуай сяошо* (рассказов о духах/сверхъестественном) и *чуаньци* – рассказов о необычайном).

В XVII–XVIII вв. развитие рассказа (или новеллы) о необычайном было связано с именами Пу Сунлина (автор сборника «Ляо-чжай-чжи-и») и Юань Мэя (автор сборника «Цзы бую й») («О чём не говорил Конфуций»), у которых И.Г. Баранов позаимствовал немало сюжетов для «Китайской были». Источниками текстов, вошедших в цикл «Китайская быль» стали несколько сборников *бицзя сяошо*: «Ляо-чжай-чжи-и» Пу Сунлина («Описание чудесного из кабинета Ляо») – XVII–XVIII вв., «Цзы-бу-юй» Юань Мэя («О чём не говорил Конфуций») – XVIII в., «Е-тань-суй-лу» («Сборник ночных рассказов») Хэ Баньэ – XVIII в., «Дела китайских судей» У Вояо – XIX–XX вв. На наш взгляд, подобный метод компоновки (использование текстов из сборников разных веков) позволяет увидеть, насколько консервативным явлением является этнокультурная и этнорелигиозная картины мира китайцев.

Как мы отмечали в предшествующих публикациях [Цмыкал, 2022б], по мнению советских и российских исследователей, изучение *бицзя сяошо*, подобных тем, что входят в перечисленные сборники, позволяет почерпнуть множество важных сведений о религиозных верованиях и народных представлениях китайцев о сверхъестественных существах [см, например: Фишман, 1984, 180].

Не секрет, что народные религиозные представления китайцев базируются на *синкретизме*. Как отмечает А.П. Забияко, религиозный синкретизм – это «состояние религиозного явления, характеризующееся невыделенностью качественно различных элементов или их смешением во внутренне противоречивую систему» [Забия-

яко, 2008, 1171]. Подробно различные интерпретации понятия «синкретизм» отечественными и зарубежными учёными рассматривает Е.А. Конталева [Конталева, 2017, 62–78].

По мнению Л.С. Васильева, китайская система религиозного синкретизма представляет собой результат сложного процесса синтеза трёх великих учений: конфуцианства, даосизма и буддизма.

Учёный также подчёркивает: «конфуцианство играло роль утверждающего начала, тогда как даосизм – отрицающего, что каждый китаец – конфуцианец, когда он процветает, и даос, когда на него сваливаются несчастья, и что конфуцианство всегда выходило на передний план в период благополучия страны, тогда как даосизм оказывался на самом видном месте во время смут и неурядиц» [Васильев, 2001, 361].

В.Я Сидихменов, в свою очередь, пишет, что «В народных верованиях конфуцианство, буддизм и даосизм слагались в своего рода единый комплекс, каждый раз окрашенный некоторыми местными обычаями и суевериями. Поэтому в Китае невозможно было обнаружить в чистом виде ни буддизма, ни даосизма, ни конфуцианства. Это привело к возникновению религиозного синкретизма...» [Сидихменов, 1987, 219–221].

Синкретические верования китайцев, основанные на органичном соединении трёх элементов *сань цзяо* – даосизма, конфуцианства и буддизма – закономерно отразились как в фольклоре, так и в литературном творчестве.

Религиозный синкретизм, присущий мышлению китайского народа, отражается и в популярной в Китае новелле о необычайном. Как отмечает О. Фишман, авторов *бицзя сяошо* «низший уровень религиозной системы – народная религия – интересовал значительно больше, чем высший» [Фишман, 1984, 207]. Этим объясняется обилие сюжетов, демонстрирующих собой яркий пример синкретических религиозных верований, среди рассматриваемых нами источников.

#### Обсуждение результатов

Перейдём непосредственно к анализу отобранных текстов из цикла «Китайская быль».

#### *Птичья речь (из сборника «Ляо-чжэй-чжи-и»)*

В народном творчестве и в произведениях писателей, созданных по фольклорным мотивам, прославлялась проницательность даосов-отшельников, их способность предсказывать людям, откуда следует ждать несчастья, и разоблачать тех, кто ведёт неправедную жизнь [Сидихменов, 1987, 161]. Образ странствующего монаха-даоса нередко встречается в китайских рассказах о событиях необычайных. Фигурирует он и в новеллах из «Китайской были» Баранова, в частности, в новелле «Птичья речь». По сюжету, в провинции Хэнань проживал даос, который питался подаяниями, собираемыми в деревнях. Однажды, отобедав в доме у одного крестьянина, он услышал пение иволги и сообщил хозяйину, что иволга предсказывает большой пожар в деревне. Хотя никто не поверил монаху, предсказание его сбылось. После этого люди стали называть его святым и прислушиваться к его словам. В итоге даоса приблизил к себе уездный начальник, заинтересовавшийся его способностями. В итоге, однако, услышав от даоса предостережение о том, что он скоро лишится своего места, уездный начальник прогнал его – но предсказание вновь сбылось и начальник, оказавшись жертвой собственной жадности (на что также указывал ему монах, пересказывая слова птиц), был изгнан со своей должности.

Как отмечает В.Я. Сидихменов, служители культа в даосизме подразделялись на две основные группы. «К первой относились монахи, занимавшие высокое положение в даосской иерархии. <...> Под их руководством проходили курс обучения молодые проповедники, маги, гадатели, составляющие как бы вспомогательный состав жрецов даосизма и выполнявшие повседневную службу в храмах.

Главное занятие второй группы даосов – служителей культа – заключалось в заклинании демонов. <...> К сонму святых причислялись даосские отшельники, способные прорицать и предсказывать людям судьбу» [Сидихменов, 1987, 159].

Неудивительно, что люди стали называть монаха-даоса, толковавшего предсказания Птиц, святым. Стоит отметить также, что В.Я. Сидихменов, анализируя текст «Птичья речь» в своей книге «Китай: Страницы прошлого» [Сидихменов,



1987, 161–163], приводит его именно в переводе Баранова, хотя книга его вышла уже после публикации переводов В.М. Алексеева, который, как известно, начал публиковать их переводы в 1920-х гг. [Цмыкал, 2022б], а скончался уже в 1951 году. В избранной библиографии, которую Сидихменов приводит в своей книге, также перечислены все труды И.Г. Баранова. Возможно, такое внимание к работам харбинского этнографа связано с тем, что В.Я. Сидихменов сам был выходцем с Дальнего Востока (также в упомянутой библиографии можно обнаружить труды П.В. Шкуркина и П.П. Шмидта, профессора Восточного института).

Как уже отмечалось, даосизм явился началом, наиболее органичным для народной культуры китайцев. Фактически, он смог стать посредником «между фольклорной и официальной религией» [Малявин, 2000, 265].

Е.А. Торчинов и С.В. Филонов пишут о том, что даосизм, восприняв ряд элементов философии и культа буддизма, помог ему закрепиться и адаптироваться в Китае, «предоставив ему терминологический аппарат для перевода буддийских понятий с санскрита и философские концепции, облегчавшие изложение буддийского учения в привычных китайцам формах» [Торчинов, 2008, 349]. Стоит также указать на то, что практически все древнекитайские божества вошли в пантеон религиозного даосизма [Сидихменов, 1987, 154].

Ещё один текст из «Китайской были», в котором встречается образ монаха-даоса – рассказ «Медицинское средство».

***Медицинское средство (из сборника «Ляо-чжэй-чжи-и»)***

По сюжету в этом рассказе даосский гадалщик встречает некоего Джана (Чжана) и предрекает ему судьбу. Джану следует заняться медициной, чтобы разбогатеть. Герой пользуется не академическими знаниями, а сведениями из области народной медицины: *«Люди считали его за самого обыкновенного уличного лекаря. <...> Джан промыл в воде траву и эту воду с находившимся в ней соком от травы поднёс начальнику области. Как только тот принял лекарство, то болезнь его как рукой сняло»* [Баранов, 1915, 50].

Как указывалось ранее, даосизм приходил на помощь китайцу в кризисные моменты, выполняя функцию ритуально-магического обеспечения повседневной жизни. В данном тексте бедный Джан встречает даосского монаха: «Бедный житель уезда И-шуй Шаньдунской провинции по фамилии Джан встретился по дороге с даосом, который умел хорошо гадать», тот предсказывает ему выход из бедственного положения и путь к богатству: «Вы должны заняться каким-либо ремеслом и тогда разбогатеете» [Баранов, 1915, 50]. Не обладая специальными знаниями в области медицины, Джан следует совету даосского монаха и обретает известность и богатство. Даосы верят, что судьба человека находится в его руках и её можно изменить [Антология, 1994, 273]. В приведённом тексте отражены широко распространённые в Китае и по сей день представления о том, что гадалщики дают наставления, а человек меняет свою судьбу, следуя им.

Не секрет, что в настоящее время сохраняется и влияние религиозного даосизма на китайскую медицину: суеверные люди главным средством лечения считают не лекарства, но магию [Сидихменов, 1987, 159].

Следующий рассказ, который мы рассмотрим, называется ***«Смерть на экзамене»*** (из сборника «Ляо-чжэй-чжи-и»).

Рассказ повествует об учёном по фамилии Цай, который хотел экзаменоваться на учёную степень в Пекине, что, согласно конфуцианской традиции, являлось неотъемлемой частью системы государственного образования в имперском Китае. Цай получил место домашнего учителя в доме старого маньчжура. Старый слуга отдал деньги, предназначенные в качестве приданного хозяйской дочери, на хранение учёному Цаю, но тот отказался подтвердить это. Авторитет учителя в китайской культуре исторически незыблем, поэтому Цаю поверили. Хозяйка выбрала старого слугу, решив, что это он присвоил себе деньги и оклеветал учителя. Слуга не смог оправдаться. Он сам начал ругать себя, а той же ночью повесился. «Широкое распространение среди конфуцианцев получило изречение “Умереть с голоду – событие маленькое, а утратить мораль – большое”» [Сидихменов, 1987, 137]. Учёный Цай утратил мораль, что понимал и сам.

*«На следующий год Цай явился к экзамену на учёную степень.*

*Когда он вошёл в экзаменационное здание, то душевно заболел.*

*Он сел в отведённую ему отдельную комнату, зажжёг свечу и собственноручно изложил на бумаге все, что случилось в доме маньчжура. Сознавшись, таким образом, сам в своём бессовестном и непростительном поступке, он развязал свой пояс и повесился» [Баранов, 1915, 35]. Автор рассказа указывает, однако, на то, что Цай умер не от удушья. «Людей всего более поражало то, что лицо трупа было обращено к стене, он сидел прямо, и между петлёй пояса и шеей трупа расстояние было более вершка, так что казалось необъяснимым, от какой же причины Цай мог умереть» [Там же].*

Согласно конфуцианским представлениям, идеальный образ «благородного мужа» являет собой образец честности, искренности, прямодушия. «Благородный муж» посвящает себя высоким идеям, служению людям, поискам истины, должен быть беспристрастно относиться к богатству, жизненным удобствам и материальным выгодам. [Сидихменов, 1987, 137–138]. В структуру экзамена входило доскональное знание классических конфуцианских канонов «Четырёхкнижие» и «Пятикнижие», а «Учёный по фамилии Цай был известен своею начитанностью по всему левому берегу Янцзы». Очевидно, что Цай, претендующий на сдачу государственного экзамена, нарушил основные идеалы конфуцианского учения, ему хорошо известные, а соответственно, недостоин был сдать экзамен на учёную степень. В итоге поступок учёного Цая стал широко известным примером нарушения конфуцианской морали. Все люди, увидевшие его рукописное признание, сняли с него копию (очевидно, это были люди учёные, учитывая то, где происходило действие), среди них был некий г-н Е Синсань. В заключении рассказа говорится, что он часто вынимал копию признания и показывал её людям, «дабы учёные дурного поведения воздерживались от подобных поступков».

Таким образом, в данном тексте мы наблюдаем яркий пример того, насколько значимыми для китайского сознания являются конфуцианские представления, связанные с образом учителя. В следующем рассказе из нашей выборки, озаглавленном «Почтительная дочь» (Из сборника «Цзы-бу-юй»), проявляется другая фундаментальная конфуцианская категория – «сяо», или «сыновняя почтительность»<sup>3</sup>.

«Главным из древнейших религиозных культов, видимо, следует считать культ предков, – пишет П.М. Кожин, – Культ предков структурировал систему морально-этических норм и социальных отношений в семейных и клановых коллективах, в конце концов кристаллизовавшуюся в конфуцианскую ритуализованную систему “пяти постоянств” (у чан)» [Кожин, 2007, 173–174].

Концепция сяо регламентирует – и с незапамятных времён регламентировала – самые разные сферы жизни китайского общества (от семейных отношений до государственного устройства). Проявляется это и в китайских народных сказаниях. Преданная отцу героиня рассказа «Почтительная дочь» ради его излечения молится по ночам в течение долгого времени – но, не имея возможности молиться на горе Яцзишань в кумирне богини Би-ся юань-цзюнь, делает это во дворе своего дома, проходя каждый раз то количество шагов, которое отделяет её от чудесной горы. Однажды евнух Чжан, пришедший молиться в кумирню Би-ся юань-цзюнь, видит её призрачный образ. Одна из богомольцев, оказавшихся на горе Яцзишань в тот день, сообщает Чжану, что он видел её соседку, которой она советовала также идти молиться за отца к священной горе. Евнух щедро награждает девушку, умилившись её дочернему чувству, и делает её своей приёмной дочерью. Отец девушки выздоравливает, а она выходит замуж за богатого купца [Цмыкал, 2022a].

Так, любящая дочь добивается благосклонности богини и излечения отца, а сама обретает всяческие блага. Всё происходит с соответствием с нормами китайской морали.

Одновременно в рассматриваемом рассказе прослеживаются даосские мотивы. Так, в нём фигурирует культ богини Би-ся<sup>4</sup>. Как мы отмечали уже, в пантеон религиозного даосизма входят почти все божества древнекитайских религий [Сидихменов, 1987, 154], в том числе – и богиня Би-ся юань-цзюнь, которой молится героиня рассказа.

Рассказ *«Коралл»* (сборник *«Ляо-чжай-чжи-и»*) повествует о двух братьях, Да-чэне и Эрр-чэне, и их семьях. В данном тексте, по объёму и количеству сюжетных перипетий превосходящем большинство рассказов из *«Китайской были»*, отражаются самые разные черты народной религиозности китайцев. Основную идею произведения составляет необходимость следования заповедям *сяо* в семейных отношениях. Героиня рассказа Шань-ху (в переводе с кит. – «коралл», что и дало название рассказу), является старшей невесткой в семье мужа, однако именно она становится жертвой нападок неуживчивой свекрови. Из-за этого муж изгоняет несчастную женщину из дома, после чего она селится у дальней одинокой родственницы, однако во время болезни свекрови начинает регулярно приносить той еду и питьё и всячески заботиться о ней. Когда свекровь узнаёт, кто помог ей излечиться, она горько раскаивается в своей жестокости и принимает невестку обратно в дом.

Антиподом Шань-ху, соблюдающей нормы *сяо* (как и её муж Ань Да-чэн), выступает жена младшего брата, Эрр-чэна, которую зовут Цзан-гу. Цзан-гу обращалась со свекровью грубо и непочтительно, а также была ленивой и жадной. В результате она стала причиной раздора между братьями. И её, и Эрр-чэна постигла страшная кара: они потеряли всё имущество, сыновья их умерли.

Любопытство вызывает в данном рассказе сцена явления духа отца старшему брату, Да-чэну:

*«Неожиданно старик заговорил:*

*– Я – кандидат Ань. Кто такой Жэнь, что посмел покупать моё имущество? – взглянув на Да-чэна, он продолжал. – В подземном мире были тронуты сыновней почтительностью твоей и твоей жены, а посему послали меня на короткий срок повидаться с тобой.*

*Да-чэн заплакал и сказал:*

*– Отец! Ты многое можешь. Спаси моего младшего брата!*

*Ань устами старика сказал:*

*– Непослушный сын и сварливая невестка не заслуживают сожаления. Иди домой и поскорей ищи денег, чтобы выкупить моё кровное имущество.*

*– Мы с матерью едва только можем себя прокармливать. Откуда же достать так много денег? – спросил Да-чэн.*

*– Под кустом тёмно-красной розы в нашем дворе спрятаны деньги. Их можно взять и использовать, – ответил дух»* [Баранов, 1915, 64–65].

И.А. Алимов, рассуждая о текстах сунского Китая (период существования империи Сун – 960–1279 гг.), пишет: «В текстах сунского Китая души умерших, вернувшись в мир живых, могут вступать в контакт с последними как наяву, так и во время сна» [Алимов, 2008, 12]. Учёный также отмечает: «Душа умершего является во сне и другим людям, с которыми при жизни её связывали дружеские узы, с целью помочь. Такие рассказы часто имеют буддийскую окраску <...>. Душой умершего может двигать забота о детях. Умерший отец, вернувшись домой к детям, обращается к ним с наставлениями...» [Алимов, 2008, 14–16]. Несмотря на то, что сборник *«Ляо-чжай-чжи-и»* относится к другой эпохе (17–18 вв.), на наш взгляд, было бы справедливо экстраполировать слова учёного на обсуждаемый сюжет, так как базовые представления китайского народного сознания не менялись кардинально с течением времени.

В рассказе *«Коралл»* фигурирует добрый дух – дух отца Да-чэна, который помогает старшему сыну и наставляет его непутёвого брата (происходит «деификация предка» – по определению А.П. Забияко). Дух предка, таким образом, следит за соблюдением этических норм своими детьми и их жёнами, а также заботится об их благополучии. Для китайских религиозных представлений такое поведение духа предка в высшей степени характерно.

В следующих двух рассказах проявляется соединение всех признаков трёх великих китайских религий.

Так, в рассказе *«Сверчок»* (сборник *«Ляо-чжай-чжи-и»*) доминирующей является идея перерождения. Мальчик, выпустив сверчка, единственную надежду на заработок для семьи в будущем, потерял его. Мать сильно отругала ребёнка – и он убежал из дому. Позже тело его нашли в колодце. Безутешная скорбь родителей,

однако, вернула мальчика к жизни. После данного случая мальчик обрёл дар: «Он сам про себя рассказывал, что на некоторое время его дух переходил в сверчка, ловкого, подвижного бойца, и что теперь лишь дух вернулся в собственное тело мальчика» [Баранов, 1915, 42]. Идея перерождения, являющаяся базовой для этого текста, почерпнута китайским религиозным сознанием из буддийского учения [Сидихменов, 1987, 169] и интерпретирована народным сознанием в русле даосизма: семья в итоге богатеет за счёт чудесного дара сына.

Буддизм способствовал развитию даосской концепции загробной жизни. Именно под его влиянием у даосов и вообще в Китае появились представления о существовании многочисленных небесных ярусов, населённых гигантским количеством небожителей, о рае, о различных мирах и т.п. [Васильев, 2001, 373].

Отражена здесь также конфуцианская идея государственной системы управления: «...уездный начальник был весьма обрадован. Он освободил Чэна от должности старосты, и кроме того, исхадатайствовал перед провинциальным экзаменатором, чтобы Чэну присудили на экзамене первую учёную степень, а губернатор выдал Чэну щедрую денежную награду» [Баранов, 1915, 44].

В новелле «**Второе рождение**» («Сборник ночных рассказов») повествуется о перерождении благочестивого и щедрого старика. В момент смерти за стариком приходят: «...два человека, одетые в чёрное платье и похожие на служителей из уездного управления» [Баранов, 1915, 32], что уже само по себе указывает на синкретизм народных представлений китайцев, где идея переселения душ, заимствованная из буддизма, тесно переплетается с идеей чиновничьего порядка, органичной для конфуцианства. Переродившись в младенца, старик сообщает: «Не бойтесь. Я такой-то старик из такой-то деревни. Теперь, глядя на всё, что вокруг меня происходит, я полагаю, что я родился второй раз и в вашем доме...» [Баранов, 1915, 33]. Поучительно заключение новеллы: «Люди думают: такую счастливую жизнь он [старик] получил за то, что был хорошим человеком» [Там же]. Очевидно, что здесь прослеживается буддийская идея реинкарнации, посмертного воздаяния. В.Я Сидихменов отмечает: «Буддизм принёс в Китай учение о рае и аде, о подземном царстве и загробном возмездии (следует при этом иметь в виду, что рай и ад одновременно являются атрибутами и даосизма). Буддийский рай по-китайски называется “мир высшей радости” или “чистая страна”. Люди верили, что существовал “мир теней”, который соответствовал земной жизни: души усопших наказывали там за дурные поступки и поощряли их достойные дела» [Сидихменов, 1987, 215]; «Из всех доктрин буддизма особенно привилась в Китае вера в перерождение. О перерождении в народе распространились самые невероятные рассказы» [Сидихменов, 1987, 217].

Рассматривая вопрос о роли сверхъестественных сил в *бицзя сяошо*, О. Фишман приходит к заключению, что «...функция сверхъестественных сил – давать практическое выражение нравственным оценкам (формулируемым авторами сборников), выступать в качестве всеведущего исполнителя высшей необходимости (закона). Цель же авторов <...> наставить людей на добрый путь. Для этого они используют и конфуцианские этические нормы, и буддийскую теорию воздаяния за поступки, совершённые человеком при жизни. <...> “Дурное” перерождение является карой за грехи, совершённые в предшествующей жизни» [Фишман, 1984, 211]. Хотя в приведённых текстах перерождение становится не наказанием за грехи, а, напротив, воздаянием, в целом суждение, высказанное О. Фишман, позволяет заключить, что сюжеты о вмешательстве сверхъестественных сил в жизнь человека в китайских *бицзя сяошо* зачастую имеют дидактический характер – по крайней мере, когда речь идёт о посмертном воздаянии за праведный, либо неправедный образ жизни. С одной стороны, это обусловлено культурно-религиозными представлениями, базирующимися на конфуцианских и буддийских представлениях, а с другой стороны, сами конфуцианские и буддийские представления в таких случаях становятся для авторов сборников *бицзя сяошо* инструментом «наставления».

Резюмируя, следует отметить, что в рассказах, входящих в цикл «Китайская быль» И.Г. Баранова, проявляется важнейшая особенность китайской народной религиозности – синкретичность, представляющая собой соединение архаичных народных религиозных верований и *сань цзяо*.

### Заключение

Востоковедческая деятельность учёных Харбина заслуживает внимания по нескольким причинам. Результаты исследований харбинских этнографов составляют целый пласт материалов, мало известных современной российской науке, не все из них проанализированы с учётом современных данных, собранных в архивах и объединённых в единую систему знаний. Между тем, они, безусловно, представляют ценность для учёного – как с точки зрения историографии, так и с точки зрения практического изучения инокультуры. В частности, тексты *бицзя сяошо*, переведённые и опубликованные И.Г. Барановым, содержат огромное количество ценных с точки зрения этнографии сведений о народной культуре китайцев, в т.ч. о китайском синкретизме, укладе жизни традиционной китайской семьи, нравственных доминантах китайского народа.

Обращение к подобным текстам позволяло Баранову И.Г. проникнуть вглубь китайской культуры – бытовой, нравственной, религиозной и т.п. Объёмные поясняющие комментарии, которыми сопровождаются многие из публикаций рассматриваемых учёным-востоковедом, свидетельствуют о великолепной китаеведческой подготовке, глубоком знании китайского языка и прекрасном понимании китайской культуры. Также эти комментарии, безусловно, служили исполнению одной из основных задач Общества русских ориенталистов – распространению и популяризации знаний о Китае среди населения (так как рассчитаны они на самую широкую аудиторию).

Нельзя, однако, рассматривать харбинское востоковедение в отрыве от ориенталистической науки российского Дальнего Востока и шире – российского востоковедения. Так, уже в уставе Общества русских ориенталистов прописано: «Основной задачей объединения лиц, получивших высшее ориентальное образование, должно быть служение государственным интересам России на Азиатском Востоке». Также известно намерение членов Общества открыть его отделения и во Владивостоке, и в Санкт-Петербурге. С коллегами, находившимися в России, харбинские этнографы активно переписывались и сотрудничали.

Для людей, оказавшихся в окружении чуждой им этнокультурной реальности обращение к изучению инокультуры становится, фактически, попыткой решения конфликта между «своим» и чужим» – и, парадоксальным образом, через познание «чужого» даёт возможность сохранить «своё». С этой точки зрения востоковедческие штудии харбинцев можно рассматривать как стратегию сохранения этнокультурной идентичности.

### Благодарность

Исследование проведено при поддержке программы стратегического академического лидерства «Приоритет-2030», в рамках лаборатории под руководством молодых исследователей. Проект № FZMU-2022-0008, рег. номер 1022052600017-6.

### Acknowledgement

The research was conducted with the support of the Priority 2030 strategic academic leadership program, within the framework of a laboratory led by young researchers. Project No. FZMU-2022-0008, reg. number 1022052600017-6.

### Библиографический список

1. Алимов, И.А. Бесы, лисы, духи в текстах сунского Китая / И.А. Алимов. – СПб.: Изд-во «Наука», 2008. – 284 с.
2. Антология даосской философии / Пер. В. Малявина, Б. Виноградского – М.: Товарищество Клышников; Комаров и Ко, 1994. – 448 с.
3. Баранов, И. Китайская быль (Пер. с кит. яз.) / И. Баранов // Вестник Азии. – 1915. – № 34. – Кн. 2. – С. 28–71.
4. Васильев, В.Л. Культы, религии, традиции в Китае / В.Л. Васильев. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 488 с.
5. Веревкин, И. Краткий очерк возникновения и деятельности Общества русских ориенталистов / И. Веревкин // Вестник Азии. – 1909. – № 1. – 272–278.

6. Гольгина, К.И. Повествовательная проза на литературном языке вэньянь / К.И. Гольгина // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 3. Литература. Язык и письменность / Гл. ред. М.Л. Титаренко. – Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. Лит., 2008. – С. 79–83.
7. Забияко, А.А. Ментальность дальневосточного фронта / А.А. Забияко. – М-во образ. и науки РФ, Амурский гос. ун-т. – Новосибирск: Издательство Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. – 437 с.
8. Забияко, А.П. На сопках Маньчжурии: русский опыт исхода и диаспоризации / А.П. Забияко // Забияко А.А., Забияко А.П., Левашко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. – С. 3–14.
9. Забияко, А.П. Порубежье / А.П. Забияко // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия. Материалы Международной научно-практической конференции. – 2010. – С. 5–10.
10. Забияко, А.П. Синкретизм религиозный / А.П. Забияко // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект Гаудеамус, 2008. – С. 1171.
11. Зиненко, Я.В. Художественная этнография в Маньчжурии в начале XX века (избранная библиография) / Я.В. Зиненко, О.Е. Цмыкал // Русский Харбин, запечатлённый в слове. Сборник научных работ / Под редакцией А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. Пер. на кит. Ван Юйци, пер. на англ. О.Е. Цмыкал. – Благовещенск, 2021. – С. 172–178.
12. Кожин, П.М. Историческое развитие религиозной ситуации / П.М. Кожин // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Т. 2. Мифология. Религия / Ред. М.Л. Титаренко и др. 2007. – С. 173–174.
13. Конталева Е.А. Религиозный синкретизм в интерпретации российских и зарубежных исследователей / Е.А. Конталева // Религиоведение. – 2017. – № 4. – С. 62–78.
14. Лемешко, Ю.Г. Храм Первозданной владычицы Лазоревой зари на горе Яцзишань / Ю.Г. Лемешко // Общество и государство в Китае. – 2018. – Т. 48. – № 2. – С. 605–611.
15. Малявин, В.В. Китайская цивилизация / В.В. Малявин. – М.: Изд-во «АСТ, Астрель», 2000. – 320 с.
16. Переломов, Л.С. «Четверокнижие» – ключ к постижению конфуцианства / Л.С. Переломов // Конфуцианское Четверокнижие (Сы шу) / Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова; вступит. ст. Л.С. Переломова. – М.: Вост. лит., 2004. – 431 с.
17. Сидихменов, В.Я. Китай: страницы прошлого / В. Я. Сидихменов. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Наука, 1987. – 446 с.
18. Торчинов, Е.А. Даосизм / Е.А. Торчинов, С.В. Филонов // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект Гаудеамус, 2008. – С. 349.
19. Фишман, О.Л. О традиционных китайских представлениях в сборниках художественной Религия и культура / Religion and Culture 178 прозы VII–XVIII вв. / О.Л. Фишман // Из истории традиционной китайской идеологии. – Главная редакция восточной литературы, 1984. – С. 180–229.
20. Хисамутдинов, А.А. О чем рассказали китайские львы: К истории Восточного института и Государственного дальневосточного университета / А.А. Хисамутдинов; под ред. Г.П. Турмова. – Владивосток: Изд-во ДВГТУ, 2009. – 160 с.
21. Хисамутдинов, А.А. Изучение Китая русскими исследователями из Харбина / А.А. Хисамутдинов // Забияко А.А., Забияко А.П., Левашко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. – С. 99–140.
22. Хисамутдинов, А.А. Русские учёные, краеведы и востоковеды в Китае: Материалы к иллюстрированным биографиям / А.А. Хисамутдинов. – Владивосток, 2018. – 210 с.
23. Цмыкал, О.Е. Китайские народные сказания как источник этнокультурных сведений (на материале цикла повестей «Китайская быль», сост. И. Баранов) / О.Е. Цмыкал // Русский Харбин, запечатлённый в слове. Вып. 9. 125 лет начала строительства КВЖД. К юбилею профессора В.В. Агеносова: Сборник научных работ / Под ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой; пер. на кит. Ван Юйци, Е. Янян; пер. на англ. О.Е. Цмыкал. – Благовещенск: Изд-во Амурского госуниверситета, 2022. – С. 241–271.
24. Цмыкал, О.Е. Отражение религиозных представлений китайцев в новелле о необычайном (на материале цикла «Китайская быль», сост. и пер. И.Г. Баранов). – Религиоведение. – 2022. – № 4. – С. 169–179.

*Текст поступил в редакцию 02.06.2023.  
Принят к печати 26.06.2023.  
Опубликован 21.12.2023.*

<sup>1</sup> Баранов Ипполит Гаврилович (1886–1972) – вице-председатель ОРО и соредатор журнала «Вестник Азии» (с 1921 г., № 48–52). Окончил китайско-маньчжурское отделение Восточного института во Владивостоке по первому разряду (1911 г.). Переводчик китайского языка на КВЖД и преподаватель в харбинских учебных заведениях. Приват-доцент Юридического факультета в Харбине (с 1924 г.). Преподаватель китайского языка и экономической географии Маньчжурии в Северо-Маньчжурском университете (Харбин, 1938–1945 гг.), занимался переводческой деятельностью. Заведующий Русским отделом в Харбинском железнодорожном институте (1939–1945 гг.). Заведующий кафедрой китайского языка в Харбинском политехническом институте (1946–1955 гг.). Автор более 150 работ [Хисамутдинов, 2018, 26].

<sup>2</sup> Как отмечает А.П. Забияко, «Фронтир (от англ. frontier) – термин, которым обозначается контактная зона между странами, народами или культурами, в сущности, синонимичный русскому понятию порубежье. <...> В онтологическом смысле порубежье – это бытие на стыке своего и чужого, старого и нового» [Забияко, 2010, 5–6].

<sup>3</sup> Л.М. Переломов отмечал: «Концепция сыновней почтительности и уважения к старшим по возрасту активно внедрялась официальным конфуцианством в народное сознание на протяжении десятков веков. Забота о старших, пожилых людях, прежде всего о родителях, проходит красной нитью через все суждения Конфуция о гармоничном обществе. Он разработывает и пропагандирует принцип *сяо*, призванный сыграть цементирующую роль в устанавливаемых им нормах поведения людей» [Переломов, 2004, 47, 21].

<sup>4</sup> Би-ся юань-цзюнь (碧霞元君 bǐxiá yuánjūn) – Госпожа Лазоревых облаков, др. перевод: Госпожа Лазоревой зари. В китайской даосской и народной мифологии богиня – чадоподательница и покровительница детей, а также лис. Её местопребыванием считается священная гора Тайшань (пров. Шаньдун), где был особенно распространён её культ [Лемешко, 2018, 605–611].

### References

1. Alimov I.A. *Besy, lisy, duhi v tekstah sunskogo Kitaya* [Demons, foxes, spirits in the texts of Song China]. S. Petersburg: Nauka Publ., 2008, 284 p. (In Russian).
2. Baranov I. *Vestnik Azii* [Monitor of Asia]. Harbin, 1915, no. 34 (2), pp. 28–71 (in Russian).
3. Fishman O.L. *Iz istorii tradicionnoj kitajskoj ideologii* [From the History of the Traditional Chinese Ideology]. M.: Glavnaya redakcija vostochnoj literatury, 1984, pp. 180–229 (in Russian).
4. Golygina K.I. *Duhovnaya kul'tura Kitaya: enciklopediya: v 5 t. T. 3. Literatura. Yazyk i pis'mennost'* [Spiritual Culture of China: Encyclopedia in 5 vols. Vol. 3. Literature. Language and Writing]. Moscow: Vost. Lit. Publ., 2008, pp. 79–83 (in Russian).
5. Khisamutdinov A.A. *O chem rasskazali kitajskie l'vy: K istorii Vostochnogo instituta i Gosudarstvennogo dal'nevostochnogo universiteta* [What the Chinese Lions Told about: On the History of the Oriental Institute and the State Far Eastern University]. Vladivostok: DVGU Publ., 2009, 160 p. (in Russian).
6. Khisamutdinov A.A. *Russkie uchenye, kraevedy i vostokovedy v Kitae: Materialy k illyustrirovannym biografijam* [Russian Scientists, Local Historians and Orientalists in China: Materials for Illustrated Biographies]. Vladivostok, 2018, 210 p. (in Russian).
7. Khisamutdinov A.A. *Russkij Harbin: opyt zhiznestroitel'stva v usloviyah dal'nevostochnogo frontira* [Russian Harbin: the experience of life-building in the Far Eastern frontier conditions]. Blagoveshchensk: Amurskij gos. un-t Publ., 2015, pp. 99–140.
8. Kontaleva E.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2017, no. 4, pp. 62–78 (in Russian).
9. Kozhin P.M. *Duhovnaya kul'tura Kitaya: enciklopediya: v 5 t. T. 3. Literatura. Yazyk i pis'mennost'* [Spiritual Culture of China: Encyclopedia in 5 vols. Vol. 3. Literature. Language and Writing]. Moscow: Vost. Lit. Publ., 2008, pp. 173–174 (in Russian).
10. Lemeshko Yu.G. *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae* [Society and State in China]. Moscow, 2018, vol. 48, no. 2, pp. 605–611. (in Russian).
11. Malyavin V., Vinogradsky B. *Antologiya daoskoj filosofii* [Anthology of Taoist Philosophy]. Moscow: Tovarishestvo Klyshnikov; Komarov i Ko Publ., 1994, 448 p. (In Russian).
12. Perelomov L.S. *Konfucianskoe Chetveroknizhie (Sy shu)* [The Four Books (Si shu)]. Moscow: Vost. lit. Publ., 2004, 431 p. (In Russian).
13. Sidihmenov V.Ya. *Kitaj: stranicy proshlogo* [China: Pages of the Past]. Moscow: Nauka Publ., 1987, 446 p. (in Russian).
14. Torchinov E.A. *Enciklopediya religij* [Encyclopedia of Religions]. M.: Akademicheskij proekt Gaudemus Publ., 2008, p. 349 (In Russian).
15. Tsmyskal O.E. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2022, no. 4, pp. 169–179 (in Russian).
16. Tsmyskal O.E. *Russkij Harbin, zapechatlyonnyj v slove. Sbornik nauchnyh rabot* [Russian Harbin, Captured in the Word. Collection of Scientific Papers]. Blagoveshchensk, 2022, pp. 241–271 (in Russian).
17. Vasil'ev V.L. *Kul'ty, religii, tradicii v Kitae* [Cults, Religions, Traditions in China]. Moscow: Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2001, 488 p. (In Russian).
18. Verevkin I. *Vestnik Azii* [Monitor of Asia]. Harbin, 1909, no. 1, pp. 272–278 (in Russian).
19. Zabiyako A.A. *Mental'nost' dal'nevostochnogo frontira* [Mentality of the Far Eastern Frontier]. Novosibirsk: Sibirskogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk Publ., 2016, 437 p. (In Russian).

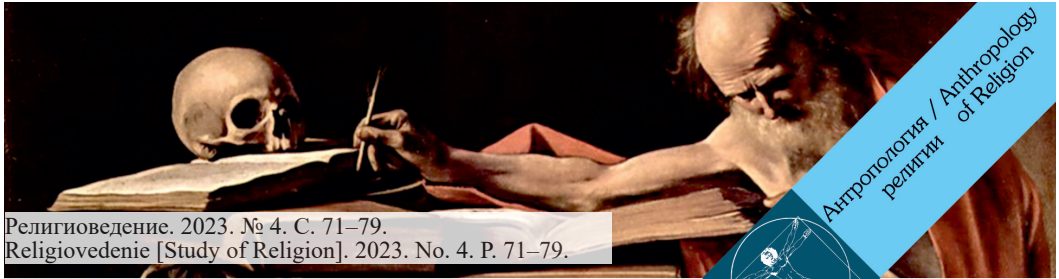
20. Zabiyako A.P. *Enciklopediya religij* [Encyclopedia of Religions]. Moscow: Akademicheskij proekt Gaudemus Publ., 2008, p. 1171 (in Russian).
21. Zabiyako A.P. *Rossiya i Kitaj na Dal'nevostochnyh rubezhah. Russkie i kitajcy: regional'nye problemy etnokul'turnogo vzaimodejstviya. Materialy Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii* [Russia and China on the Far Eastern Borders. Russians and Chinese: Regional Problems of Ethnocultural Interaction. Materials of the International Scientific and Practical Conference]. Blagoveshchensk, 2010, pp. 5–10 (in Russian).
22. Zabiyako A.P. *Russkij Harbin: opyt zhiznestroitel'stva v usloviyah dal'nevostochnogo frontira* [Russian Harbin: the experience of life-building in the Far Eastern frontier conditions]. Blagoveshchensk: Amurskij gos. un-t Publ., 2015, pp. 3–14 (in Russian).
23. Zinenko Ya.V., Tsymkal O.E. *Russkij Harbin, zapечатlyonnyj v slove. Sbornik nauchnyh rabot* [Russian Harbin, Captured in Words. Collection of scientific works]. Blagoveshchensk, 2021, pp. 172–178 (in Russian).
24. Malyavin V.V. *Kitajskaya civilizaciya* [Chinese Civilization]. Moscow: Aprel' Publ., AST Publ., Dizajn. Informaciya. Kartografiya Publ., 2000, 632 p. (In Russian).

*Submitted for publication: June 02, 2023.*

*Accepted for publication: June 26, 2023.*

*Published: December 21, 2023.*





Религиоведение. 2023. № 4. С. 71–79.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 4. P. 71–79.

Антропология / Anthropology  
религия / of Religion

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_4\_71

Бутов И.С.<sup>1</sup>, Томин Н.В.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Республиканская лаборатория историко-культурного наследия ГНУ «Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси»

<sup>2</sup> Институт систем энергетики им. Л.А. Мелентьева СО РАН  
220072, Республика Беларусь, г. Минск, ул. Сурганова, 1, корп. 2

<sup>2</sup> 664033, Россия, г. Иркутск, ул. Лермонтова, 130

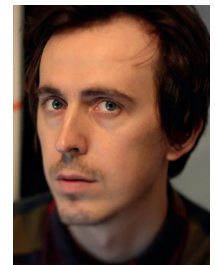
<sup>1</sup> illiabutov@gmail.com; <sup>2</sup> tomin.nv@gmail.com

### «Игра в кикимору»: затейный народный обман в сфере демонического в XVIII–XIX вв.

**Аннотация.** В центре внимания авторов – связи между народной религиозностью и сферой обмана, выраженные главным образом в форме игры с известным демоническим персонажем кикиморой. Такие связи вскрывают трансформацию народных представлений в России в XVIII–XIX вв., когда образ традиционно пугающей нечистой силы постепенно приобретает элементы сатиры, насмешки и более активно эксплуатируется в различных эпизодах обмана и даже мошенничества. Материалом статьи, в числе прочего, служит малоизвестное дело Российского государственного исторического архива (РГИА) о появлении в д. Собачья дора Устюжского уезда Ежской трети Халеской волости в доме вдовы устюжского крестьянина Ирины Коневой кикиморы. Выявляются основные модели и мотивы народного обмана в сфере демонического. Высказано предположение, что в народных представлениях обман мог восприниматься как порождение нечистой силы, связывался с колдовскими действиями или, напротив, служил способом противостояния злым силам. В связи с этим отмечается схожесть действий потенциальной группы обманщиков с традиционными представлениями о домовом, кикиморе и некоторых других демонологических персонажах. Делается вывод о связи причин «имитации демонического» с общими глубинными представлениями о вредоносности самой нечистой силы, подкреплёнными книжно-христианским образом злого духа.



И.С. Бутов



Н.В. Томин

**Ключевые слова:** народная религиозность, кикимора, демонологический сюжет, игра с демоническим, полтергейст, обман

Ilya S. Butov<sup>1</sup>, Nikita V. Tomina<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Republican Laboratory of Historical and Cultural Heritage of the National Research University “Center for Research of Belarusian Culture, Language and Literature of the National Academy of Sciences of Belarus”

<sup>2</sup> Melentiev Energy Systems Institute SB RAS

<sup>1</sup> bldg. 2, 1 Surganova str., Minsk, 220072, Republic of Belarus

<sup>2</sup> 130 Lermontov Str., Irkutsk, 664033, Russia

<sup>1</sup> illiabutov@gmail.com; <sup>2</sup> tomin.nv@gmail.com

### “The Game of Kikimora”: An Intricate Folk Deception in the Sphere of the Demonic in the 18th – 19th Centuries

**Abstract.** The authors focus on the connections between folk religiosity and the sphere of deception, expressed mainly in the form of a game with the famous demonic character Kikimora. Such connections reveal the transformation of popular ideas in Russia in the 18th – 19th centuries, when the image of a traditionally frightening malevolent influence gradually acquires elements of satire, ridicule and is more actively exploited in various episodes of deception and even fraud. The base of the article, among other things, is the little-known case of the Russian State Historical Archive (RSHA) about the appearance of Kikimora in the village of Sobach'ya dora of the Ustyuzhsky district of the Yezhsky third of the Khaleskaya volost in the house Irina Koneva, the widow of the Ustyuzhsky peasant. The authors reveal the main models and motives of popular deception in the demonic sphere. It is suggested that in popular beliefs, deception could be perceived as a product of evil spirits, was associated with witchcraft or, on the contrary, served as a way to resist malevolent influence. In this regard, the similarity of the actions of a potential group of deceivers with traditional ideas about Domovoy, Kikimora and some other demonological characters is noted. The authors conclude that there

was a connection of the causes of the “imitation of the demonic” with general deep ideas about the harmfulness of this malevolent influence itself, supported by the book and Christian image of the evil spirit.

**Key words:** folk religiosity, Kikimora, demonological narrative, playing with the demonic, poltergeist, deception

Под термином «нехорошие дома» современные исследователи, как правило, понимают варианты «заколдованных» или сакральных пространств [Javer, 2020, 66–92], которые существуют как психологическая, культурная и даже юридическая реальность [Dagnall, 2020, 13–28]. При этом обязательным атрибутом «нехороших» домов является обитание в них нечистой силы, которая и определяет «беспокойную» динамику рассматриваемого пространства. В Российской империи такие дома называли нехорошими или беспокойными, а также домами, одержимыми бесами [Бутов, Томин, 2020, 69].

Как минимум с XVII века в России странные пугающие проделки в «нехороших домах» приписывали *кикиморе*. В XVIII–XIX вв. количество упоминаний этого демонологического персонажа значительно выросло. Е.А. Кузнецова описывает появление кикиморы в 1798 г. в одной из деревень Вятской губернии [Кузнецова, 2018, 223–248]. В 1887 году какая-то чертовщина завелась на заводе Савельева, расположенном на заимке в двух верстах от Мариинска Тульской губернии (ныне Кемеровская область России). Не менее сорока заводских рабочих были свидетелями того, как вещи, лежащие спокойно на столе или на печке, внезапно поднималась в воздух как бы «порывом вихря» и стремительно летели в окно, разбивая его вдребезги. При этом никто не мог уловить момента поднятия, но все ясно видели полёт вещи. Например, один из очевидцев описывал, как большая табуретка, стоявшая у плиты, поднявшись в воздух, ударилась об окно и встала ножками на пол. Некоторые люди были глубоко уверены, что это кикимора. Масса горожан, не только любопытных, но и приезжих из округа, ежедневно тянулась длинными вереницами, чтобы посмотреть на её проделки [Мариинск, 1887, 1]. В том же 1887 году, как писали газеты, кикимора поселилась в Томске в доме Колотилова на углу Дворянской и Телеграфного переулка. Она не давала покоя не только жильцам дома, но и всему городу. Каждую ночь, примерно с 8 до 12 часов (а поначалу и до 3 часов ночи), в наружной стене дома раздавались сильные стуки, как будто от удара чьих-то кулаков [В доме, 1887, 123]. В Кадниковском уезде Вологодской губернии кикимору называли хозяйкой домового и считали, что она может жить в подполье. Представлялось, что она может ходить «в сарафане с «длинным волосём – такая страшная» [Дилакторский, 1895, 166]. Во время пожара 14 сентября 1842 года в Перми в слывшем «чудовищным» доме советника уголовной палаты Елисея Чадина одна набожная старушка видела, что какая-то женщина в белом чепце, высунувшись из слухового окна в крыше, платочком отмахивала от дома огонь соседних зданий. И действительно – дом оказался спасён от пожара [Дмитриев, 1901, 234–239].

Появление кикиморы в доме связывали с тем, что её могут «напустить» колдуны, а также печники или плотники, закладывая под магию её фигурку. Причиной таких действий могло быть то, что кто-то в чём-то был несправедливо обделён. Отмечается, что «плотники сажают в дом дьяволов или кикимор, когда им не заплатят за работу надлежащего; но оный дьявол не столь спокоен бывает: ломает всё в доме, делает шум и стук, и наконец самого хозяина выживает из дому, от чего избавляют плотники, получив сполна за работу» [Абевага, 1786] (илл. 1).

Полагали, что кикимора может быть ответственна за целый ряд небольших пакостей в жилище: бросает и бьёт горшки, мешает спать, стучит вьюшкой, кидается из подполья луковицами, с печи – шубами и подушками (с.-рус.), выдёргивает волосы у хозяина, досаждают людям воем, писком, шумом (вост. сиб., белор.) и т.д. [Левкиевская, 1999, 494–496]. Часто это также типично «полтергейстные» эпизоды: она кидается в людей обувью [Власова, 2008, 221; Никитина, 2013, 45–64] и кирпичами из печи [Власова, 2008, 221], углями для самовара [Никитина, 2013, 45–64], разбивает посуду [Максимов, 1903, 61–67], отворяет двери [Власова, 2008, 221], поднимает полы [Власова, 2008, 221], переворачивает мебель или заставляет её «плясать» [Власова, 2008, 221; Зиновьев, 1987, 310–311] и т.д.

Одним из малоизвестных случаев появления кикиморы, тесно связанным с проявлением нечистого духа, можно назвать происшествие в д. Собачья дора<sup>1</sup> Устюжского уезда Ежской трети Халеской волости в 1742–1743 годах. В центре внимания Священного Синода оказался «затейный народный обман». Приходской священник доносил архиепископу Гавриилу Великоустюжскому о появлении в доме вдовы устюжского крестьянина Ирины Коневой нечистого духа, хоть и невидимого, но говорящего человеческим голосом и делающего много проказ [РГИА. Ф. 796. Оп. 24. Д. 335. 126 с.].

Согласно описанию, приведённому в деле, всё началось с того, что 8 октября 1742 года, будучи в Собачей доре проездом,

рассыльщик Устюжской провинциальной канцелярии Григорий Сакулин попросил у кого-то в деревне пива (можно предположить, что как раз у Ирины Коневой или её родственников), но, так и не получив желаемого, обругав всех, уехал. На следующий день, как предположили, «по насылке» Сакулина, с самого утра дом оказался во власти «нечистой силы». Ночью по избе будто бы кто-то ходил и говорил, что его зовут<sup>2</sup> Дарьей. Помимо этого, «дух» стал колотить в стены камнями и «поленьем бить», что продолжалось чуть больше месяца. 14 ноября удары были такой силы, что в доме Коневой вышибло ставни, после чего невидимка переключил своё внимание на людей – стал их бить, бросать топорами, камнями «и другие шалости делать».

Описан в деле и один из народных ритуалов избавления от духа, причём участвовал в нём сам Сакулин. Якобы он давал сыну Коневой Ивану нащёпанную им же самим воду и велел облить той водой вокруг деревни. После выполнения этой рекомендации «драться» дух перестал, но не исчез, а лишь снова объявил, что он, дескать, кикимора, которую посадил сам Григорий Сакулин. При этом присутствовал также присланный для изгнания беса из епархии иеромонах Павел (по-видимому, давший разрешение или молчаливо одобрявший все действия) и много посторонних людей, пришедших в тот дом. Состоялось минимум два диалога, при которых голос звучал из голбца<sup>3</sup>, а иногда с печи. Кикимора была словоохотлива и повторила все теории о себе: подтвердила версию, что была «посажена Сакулиным», что её охота драться исчезла после использования заговорённой воды, окончательно же её выгонять нужно лишь пением молебнов. «Наваждение» прекратилось только после того, как местный священник вместе с иеромонахом отслужили молебен с водоосвящением и «заклинанием на духа нечистого» [РГИА. Ф. 796. Оп. 24. Д. 335. Л. 1–3]. Впрочем, народ в это не поверил и пошли разговоры о том, что ничего не прекратилось: «и молебен пет и вода священа, а Дарьи или нечистого духа не выгнали» [РГИА. Ф. 796. Оп. 24. Д. 335. Л. 27 об.].

Сакулин, однако, на допросе всё отрицал и утверждал, что «с дьяволом обаяния не имел и не имеет». Правда, уже тогда было известно, что вся описываемая история – обман, в котором были задействованы взрослые и пять малых ребят. В итоге Священный Синод по определению от 27 февраля 1744 года распорядился Сакулина освободить [Описание, 1911, 425–427]. Также была устроена контрольная проверка наличия в жилище необъяснимого голоса, когда дом был фактически опечатан: двери и окна закрыты, а «прочие скважины» запечатаны [РГИА. Ф. 796. Оп. 24. Д. 335. Л. 28].



Илл. 1. «А колдуны-то над ней смеются – потешаются». Иллюстрация Татьяны Гиппиус к сказке «Кикимора» Натальи Манасеиной по мотивам «Сказаний русского народа» Ивана Сахарова. Журнал «Тропинка» [Манасенина 1909, 709].

О «сущих затейщиках» было написано «куда следует». В августе 1744 года провинциальная канцелярия объявила, что «вредительные приключения» устраивал мельник Иван Шепелин с крестьянами: Иваном Статыгиным, Григорием Глебовым, Савой Лешуковым и самой вдовой Ириной Коневой. После пыток они признались, что по предварительному сговору научили малолетних ребят уходить в подполье избы Коневой и называться «кикимора Дарья, Семенова дочь». В то время как вдова Конева закрывала окна, а вечерами гасила огонь, дети бросали из подполья песком и пеплом. Вскоре после этого виновники переполоха сами рассказали о своей проказе, заявив, что никакого злого умысла у них не было. Якобы после Покрова дня Богородицы мельник Шепелин привёл в дом к Ивану Статыгину слепого сына Коневой Филипа<sup>4</sup> и подучил, что делать. Там же они велели сыну мельника «по ночам ходить и в окна поленьем и палками бросать и стучать». Говорить нужно было, будто в подполье посадил Гришка Сакулин [РГИА. Ф. 796. Оп. 24. Д. 335. Л. 28, 53–53 об.].

В деле подробно описаны и некоторые другие обстоятельства «игры в кикимору». На мясопустной неделе 1743 года Синицын принёс в дом мельника Ивана Шепелина некий камень в рукавице из дома Коневой. Вдова сказала Синицыну, что кикимора Дарья «оборотилась в тот камень» и велела очертить его вокруг углём<sup>5</sup>, что Синицын и сделал «не ведая обману», а затем, спрятав камень в свою рукавицу, отнёс его к мельнику.

Рукавица с камнем была упрятана в туес. После чего слепой Филип вместе с туесом лёг в сани, где его накрыли шубой и рогожей, а затем сотский Магфей Глебов обвязал его и туес кругом верёвками. После этого Глебов отвёз сани к священнику Георгиевского прихода Артемию и сказал, «что де Дарья, называемая кикимора, которая жила в доме вдовы Коневой, оборотилась в камень». По-видимому, по версии следствия, идея заключалась в том, чтобы говорить от лица кикиморы из этих саней в присутствии священника. Прекращение же диалога должно было показать, что «кикимора» действительно пропала. Не заподозрив обмана, Артемий донёс обо всём в устюжскую архиерейскую канцелярию [РГИА. Ф. 796. Оп. 24. Д. 335. Л. 28 об.–29].

Проверить обстоятельства рассказа было поручено подканцеляристу Дмитрию Пономареву. Опросив около тридцати человек, он пришёл к выводу, что никакого духа не было, а только распускались об этом слухи. Главные виновники были биты кнутом, а малолетние ребята – батогами. Сама же Конева «не бита за старостью и дряхлостью» и потому, что ранее «при пытках на стрясах была многократно бита плетью». Приговор был вынесен сравнительно мягкий только потому, что соседи удостоверили: других «затейств» этими крестьянами не чинилось [Описание документов, 1911, 425–427; Смилянская, 2003, 237; РГИА. Ф. 796. Оп. 24. Д. 335. Л. 53–54 об.].

Анализируя это дело сейчас, сложно объективно воспринимать показания, полученные под пытками. Кажется, что «виновники» были поскорее назначены, чтобы объяснить странные происшествия и реабилитировать «безвинно многое время содержащегося рассыльщика».

Интересно отметить проведённые вокруг деревни ритуалы с использованием заговоренной воды, а также применение специальных заклинаний, направленных на изгнание злого духа. Как мы обращали внимание ранее, такие изгнания в XIX – первой половине XX века приобрели в Российской империи немалую популярность [Бутов, Толин, 2020, 62–76] (илл. 2).

Акустические явления также были характерны и для других «нехороших домов». Так, в 1813 г. в г. Курмыш Симбирской губернии невидимое существо тоже говорило самым тоненьким голосом, как будто голос слышали из-за стены кельи. И в проказах также была обвинена дворовая девка, находившаяся «в болезни» [Куроптев, 1878, 176–177].

Примечательно, что в приговоре «игра» в кикимору была названа «затейным народным обманом», влекущим за собой «соблазны». В действительности такая «игра» довольно часто фигурировала в делах и на страницах печати (мы не знаем на самом деле, насколько точны были газеты в «назначении» виновных, но обращаем внимание на сам факт наличия таких публикаций). В одном из дел Государственного архива Смоленской области (ГАСО) рассказывается о появлении в 1816 г. в Юх-



Илл. 2. Трутовский Константин Александрович (1826–1893).  
 «Свадьба. Появление колдуна». Иллюстрация к повести Н.В. Гоголя «Страшная месть»  
 (1874). По сюжету, во время свадьбы сына старый есаул Горобець выносит иконы,  
 чтобы благословить ими молодых. Один из гостей казаков вдруг превращается в  
 уродливого старика, отчего есаул догадывается, что перед ними колдун.  
 С помощью икон нечестивца изгоняют.

новском уезде Смоленской губернии «нечистого духа», тоже бросавшегося с печи вещами и отвечавшего на вопросы собравшихся «сильным и косным женским голосом». Хотя и в этот раз в доме были отслужены молебны, в инсценировке обвинили четырнадцатилетнюю слепую девушку Евдокию Егорову и ещё нескольких лиц [Белова, 2020, 201–212].

Интересно, что и сын Светланы Коневой Филип был слепым. Согласно мифологическим представлениям, у слепого человека открывается потустороннее зрение – он начинает видеть вещи, недоступные простому смертному, а иногда это зрение сопровождается и сверхзнанием [Ясинская, 2015, 122]. По нашему мнению, можно предположить, что именно Филип был «медиумом» или фокальным лицом этого случая. С другой стороны, современная медицинская антропология выявила чёткую корреляцию между диссоциативными симптомами (психо- и соматоформной природы), травматическими событиями в прошлом и одержимостью. Иными словами, одержимость можно считать культурно-специфическим способом выражения диссоциации, имеющей отношение к потенциально травматическим событиям [Христофорова, 2016, 141].

Мотив о некоем человеке, который «сделал» (т.е. навёл на дом проклятье), особенно, если ему в чём-то отказали хозяева, также довольно характерен для историй, связанных со случаями полтергейста («шумного духа»)⁶. Как сообщала газета «Мирское слово», в 1865 году в некоем неназванном «небольшом городке, находящемся весьма недалеко от столицы»⁷ расположен дом, который, по слухам, посещали «злые духи». Побывавшие там говорили о том, что с печи «выбрасываются рукавицы» и другая хозяйская утварь, пустой ящик стола «звучал медью» и т.д. Все эти безобразия длились до тех пор, пока из дома не выгнали девушку, которая, как считалось, выставила с порога старуху-нищую, просившую у неё милостыню. Однако когда корреспондент «Мирского слова» Н. Курочкин через некоторое время приехал в город, то ему рассказали, что все странные приключения в доме –делки нескольких распущенных мальчишек, которые забрались в подполье, где был расположен погреб, а также на печь – и «производили там эти будто бы чудесные действия». Хотя были и те, кто считал, что дом и до той поры оставался прибежищем злого духа [Курочкин, 1865, 92–93].

Е.Б. Смилянская называет такую модель «игрой с демоническим», отмечая, что на рубеже XVII и XVIII вв. образ беса приобретает «элемент сатиры и насмеш-

ки» и в народных действах, картинках и фольклоре ему придаются черты комического. Исследовательница обращает внимание, что оба вида игры – с сакральным и с демоническим – получили одинаковую оценку синодальной власти – *соблазн* [Смилянская, 2003, 236–237]. По мнению О.В. Беловой, такие случаи роднит однотипный сценарий, при котором «группа сговорившихся лиц инсценирует действия нечистой силы в доме, привлекая таким образом внимание соседей с выгодой для себя». При этом схожесть некоторых элементов таких розыгрышей («духи» называются по имени, бросают предметы, грязно бранятся или отвечают на вопросы, а также тяготеют к печи) с традиционными представлениями о домовом, ходячем покойнике, кикиморе или «икоте» О.В. Белова объясняет тем, что эти персонажи и особенности их поведения были известны устроителям «спектаклей» и брались ими в расчёт [Белова, 2020, 201–212] (илл. 3).

Всё это давало почву для мистификаций и возможность эксплуатировать бытовавшие в крестьянской среде суеверия, вероятно, для разных сугубо «земных целей» [Белова, 2020, 207–208]. Например, имитировать явления полтергейста могли для получения определённой выгоды. Так, в случае Акилины Разницыной крестьяне платили вымышленной «кикиморе» за «гадание» о пропавших деньгах хлебом, маслом, яйцами, мёдом, деньгами [Кузнецова, 2018, 228].

В целом в народных представлениях обман регулярно соотносится со сферой магического и демонологического. При этом между «магическим» и «демонологическим» сюжетами в языковом пространстве нет строгой границы [Кучко, 2016, 283]. И колдуны (т.е., в

сущности, обычные люди), и представители нечистой силы могут номинироваться в рамках одной модели действий демонологических персонажей, например, колдуны и кикимора. Кроме того, в народе обман воспринимался двояко. С одной стороны – как порождение нечистой силы, с другой – как своеобразный способ противостояния злым силам [Толстая, 2010, 317–324], в том числе сугубо человеческим. Так, действия Гришки Сакулина в анализируемом деле о подселении «кикиморы» в д. Собачья дора интерпретировались как ответ на обиду в том, что ему отказали в просьбе о пиве.

Вероятно, одна из причин того, что люди в крестьянской среде прибегали к имитации действий нечистой силы как варианту обмана (в том числе в целях своеобразной мести обидчикам), связана с общими глубинными представлениями о вредности самой этой нечистой силы, подкреплёнными книжно-христианским образом злого духа (выражаемые, например, в пословицах вроде «От бога дождь, от дьявола ложь» [Даль, 1880, 245], «Сказал бы Богу правду, да чёрта боюсь» [Даль, 1879, 230]). С другой стороны, в ряде случаев это было эффективным способом мести за обиду и/или способ мошенничества с целью получения определённой выгоды, как, например, в деле Акилины Разницыной.

### Благодарность

Выражаем благодарность Р.В. Соложеницыну за помощь в расшифровке текстов архивных дел.

### Acknowledgement

We express our gratitude to R.V. Solzhenitsyn for his help in deciphering the texts of archival files.



Илл. 3. Лубок на тему обмана «В Петербурге места нет, едет в деревню дураков обманывать», 1870 год.

**Библиографический список**

1. Абевега русских суеверий идолопоклоннических жертвоприношений свадебных простонародных обрядов колдовства, шаманства и проч. – М.: Тип. Ф. Гиппиуса, 1786. – 326 с.
2. Белова, О.В. «Дело... о поселившемся будто бы... в доме нечистом духе» (1816 г.) и подобные ему казусы: опыт эксплуатации суеверий / О.В. Белова // *In Umbra: демонология как семиотическая система: альманах*. – Вып. 9. – М., 2020. – С. 201–212.
3. Бутов, И.С. Архивные свидетельства о «самовольных экзорцизмах» в Российской империи в XIX – первой половине XX века / И.С. Бутов, Н.В. Томин // *Религиоведение*. – 2020. – № 2. – С. 62–76.
4. В доме Колотилова // *Сибирская газета*. – 1887. – № 24–25. – С. 123.
5. Власова, М.Н. Кикимора / М.Н. Власова // *Энциклопедия русских суеверий*. – СПб.: Издат. дом «Азбука-классика», 2008. – С. 221.
6. Голбец // *Вологодское словечко: школьный словарь диалектной лексики* / Отв. редактор Л.Ю. Зорина. – Вологда: Вологод. гос. пед. ун-т, 2011. – 344 с.
7. Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка / В.И. Даль. – СПб.; М.: Тип. М.О. Вольфа, 1881. – Т. 2. – 814 с.
8. Даль, В.И. Пословицы русского народа / В.И. Даль. – СПб.: Тип. М.О. Вольфа, 1879. – Т. 1. – 753 с.
9. Дилакторский, С. Очерк суеверия о домовом в среде простонародья Кадниковского уезда Вологодской губернии / С. Дилакторский // *Вологжанин: лит.-науч. сб.* – Вологда: Изд. П. Дилакторского, 1895. – С. 163–168.
10. Дмитриев, А.А. Чудовищный дом / А.А. Дмитриев // *Исторический вестник*. – 1901. – Т. 86. – С. 234–239.
11. Кузнецова, Е.А. Дело о кикиморе вятской: демонологический персонаж и социальный контекст / Е.А. Кузнецова // *In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах* / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. – М., 2018. – Вып. 7. – С. 223–248.
12. Куроптев, М. Чорт в городе Курмыше / М. Куроптев // *Русская старина*. – 1878. – Т. XXII. – С. 176–180.
13. Курочкин, Н. Легковерные люди / Н. Курочкин // *Мирское слово*. – 1871. – № 6. – С. 92–93.
14. Кучко, В. «Вся неправда от лукавого»: о «магической» и «демонологической» мотивации в сфере лексики со значением обмана / В. Кучко // *Антропологический форум*. – 2016. – № 28. – С. 276–286.
15. Левкиевская, Е.Е. Кикимора / Е.Е. Левкиевская // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь* / под общ. ред. Н.И. Толстого. – М., 1999. – Т. 2. – С. 494–496.
16. Максимов, С.В. Кикимора / С.В. Максимов // *Нечистая, неведомая и крестная сила*. – СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильворг, 1903. – С. 61–67.
17. Манасенина, Н. Кикимора / Н. Манасенина // *Тропинка*. – 1909. – №20. – С. 709–712.
18. Мариинск // *Сибирский вестник*. – 1887. – № 106. – С. 1.
19. Никитина, А.В. Кикимора / А.В. Никитина // *Русская демонология*. – М.: Флинта, 2013. – С. 45–64.
20. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительственного Синода. – СПб.: Синодальная типография, 1911. – Т. XXIII (1743). – 1119 с.
21. РГИА. Ф. 796. Оп. 24. Д. 335. По донесению преосвященного Устюжского, по возбужденному в Устюжской епархии делу о появлении в доме вдовы Ирины Коневы нечистого духа, 22 августа 1743 – 28 июля 1745 года. – 126 с.
22. Смилянская, Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. / Е.Б. Смилянская. – М.: Индрик, 2003. – 464 с.
23. Толстая, С.М. Семантические категории языка культуры: очерки по славянской этнолингвистике / С.М. Толстая. – М.: Либроком, 2010. – 368 с.
24. Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // *Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири* / Сост. и комм. В. П. Зиновьева. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 310–311.
25. Христофорова, О.Б. Одержимость в русской деревне / О.Б. Христофорова. – М.: Неолит, 2016. – 392 с.
26. Ясинская, М.В. Мифологические представления о глазах и зрении у славян / М.В. Ясинская // *Человек: Образ и сущность. Гуманитарные аспекты*. – 2015. – №1. – С. 115–123.
27. Jawer, M.A. Environmental “Gestalt influences” pertinent to studies of haunted houses / M.A. Jawer, B. Massullo, B. Laythe, J. Houran // *J. Soc. Psychical Res.* – 2020. – No. 84. – P. 66–92.

28. Dagnall N., Drinkwater K.G., O'Keeffe C., Ventola A., Laythe B., Jawer M.A., Massullo B., Caputo G.B. and Houran J. Things That Go Bump in the Literature: An Environmental Appraisal of "Haunted Houses" / N. Dagnall, K.G. Drinkwater, C. O'Keeffe, A. Ventola, B. Laythe, M.A. Jawer, B. Massullo, G.B. Caputo, J. Houran // *Front. Psychol.* – 2020. – No. 11. – P. 13–28.

Текст поступил в редакцию 09.03.2023.

Принят к печати 10.04.2023.

Опубликован 21.12.2023.

<sup>1</sup> То есть Собачий Дор, дор – селение среди леса. При этом можно встретить неверный вариант написания населённого пункта – Собачья Гора [Смилянская, 2003, 236–237].

<sup>2</sup> Интересно, что в деле написано «его зовут Дарьей» (то есть – «нечистого духа»). Далее же, по мере превращения в кикимору, дух приобретает женские черты, так что выгоняют из дома уже «её».

<sup>3</sup> У слова «голбец» есть три значения. 1. Деревянная пристройка к русской печи в виде большого шкафа с дверцей, внутри с лестницей, ведущей в подполье. 2. Навес из досок у потолка между печью и стеной для сна, полати. 3. Подполье [Голбец 2011, 54]. Точно непонятно, что именно имелось в виду в тексте, но, вероятно, тут оно использовано в третьем значении, так как далее по тексту говорится о криках из подполья.

<sup>4</sup> В деле это имя написано с одной *n*.

<sup>5</sup> Т.е. сделать охранный магический круг.

<sup>6</sup> Также он характеризуется и случаями одержимости или вселением *икоты* в кого-то из членов семьи [Христофорова, 2016].

<sup>7</sup> Т.е. недалеко от г. Санкт-Петербурга.

## References

1. Abevega russkikh sueverij idolopoklonnicheskikh zhertvoprinoshenii svadebnyh prostonarodnyh obrjadov koldovstva, shemanstva i proch. [Abevega of Russian superstitions of idolatrous sacrifices of wedding folk rituals of witchcraft, shamanism, etc.]. Moscow: Tip. F. Gippiusa, 1786, 326 p. (In Russian).
2. Belova O.V. In *Umbra: demonologija kak semioticheskaja sistema: al'manah* [In Umbra: demonology as a semiotic system: almanac]. Moscow, 2020, vol. 9, pp. 201–212 (in Russian).
3. Butov I.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2020. no. 2, pp. 62–76 (in Russian).
4. Dagnall N., Drinkwater K.G., O'Keeffe C., et al. Things That Go Bump in the Literature: An Environmental Appraisal of "Haunted Houses". *Front. Psychol.* 2020, no. 11, pp. 13–28.
5. Dal' V.I. *Poslovice russkogo naroda* [Proverbs of the Russian people]. St. Petersburg: Tip. M.O. Vol'fa, 1879, vol. 1, 753 p. (In Russian).
6. Dal' V.I. *Tolkovyj slovar' zhivogo velikorusskogo jazyka* [Explanatory dictionary of the living Great Russian language]. St. Petersburg; Moscow: Tip. M.O. Vol'fa, 1881, vol. 2, 814 p. (In Russian).
7. Dilaktorskij S. *Vologzhanin: lit.-nauch. sb.* [Vologzhanin: lit.-scientific collection]. Vologda, 1895, pp. 163–168 (in Russian).
8. Dmitriev A.A. *Istoricheskij vestnik* [Historical Bulletin]. 1901, pp. 234–239 (in Russian).
9. Hristoforova O.B. *Oderzhimost' v russkoj derevne* [Obsession in the Russian village]. Moscow: Neolit Publ., 2016, 392 p. (In Russian).
10. Jasinskaja M.V. *Chelovek: Obraz i sushhnost'. Gumanitarnye aspekty* [Man: Image and essence. Humanitarian aspects]. 2015, no. 1, pp. 115–123 (in Russian).
11. Jawer M.A., Massullo B., Laythe B. and Houran J. Environmental "Gestalt influences" pertinent to studies of haunted houses. *J. Soc. Psychical Res.* 2020, no. 84, pp. 66–92.
12. Kuchko V. *Antropologicheskij forum* [Anthropological Forum]. 2016. no. 28, pp. 276–286 (in Russian).
13. Kurochkin N. *Mirskoe slovo* [Worldly word]. 1871. no. 6, pp. 92–93 (in Russian).
14. Kuroptev M. *Russkaja starina* [Russian antiquity]. 1878, vol. XXII, pp. 176–180 (in Russian).
15. Kuznecova E.A. In *Umbra: Demonologija kak semioticheskaja sistema. Al'manah* [In Umbra: Demonology as a semiotic system. Almanac]. Moscow, 2018, vol. 7, pp. 223–248 (in Russian).
16. Levkievskaja E.E. *Slavjanskije drevnosti: Jetnolingvisticheskij slovar'* [Slavic antiquities: An Ethnolinguistic dictionary]. Moscow, 1999, vol. 2, pp. 494–496 (in Russian).
17. Maksimov S. V. *Nechistaja, nevedomaja i krestnaja sila* [Unclean, unknown and the power of the Cross]. St. Petersburg: Tovarishhestvo R. Golike i A. Vil'vorg, 1903, pp. 61–67 (in Russian).
18. Manasenina N. *Tropinka* [Path]. 1909. no. 20, pp. 709–712 (in Russian).
19. Nikitina A. V. *Russkaja demonologija* [Russian Demonology]. Moscow: Flinta Publ., 2013, pp. 45–64 (in Russian).
20. *Opisanie dokumentov i del, hranjashhihsja v arhive Svjatejshego pravitel'stvennogo Sinoda* [Description of documents and files stored in the archive of the Holy Government Synod]. St. Petersburg: Sinodal'naja tipografija, 1911, vol. XXIII (1743), 1119 p. (in Russian).
21. *Rossijskij gosudarstvennyj istoricheskij arhiv (RGLIA)* [Russian State Historical Archive (RSHA)] Fund 796. Inventory 24. File 335. 126 fol. (In Russian).
22. *Sibirskaja gazeta* [Siberian newspaper]. 1887. no. 24–25, pp. 123 (in Russian).
23. *Sibirskij vestnik* [Siberian Bulletin]. 1887, no. 106, p. 1 (in Russian).

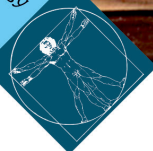


24. Smiljanskaja E.B. *Volshebnyki. Bogohul'niki. Eretiki. Narodnaja religioznost' i "duhovnye prestuplenija" v Rossii XVIII v.* [Magicians. Blasphemers. Heretics. Folk religiosity and "spiritual crimes" in Russia of the 18th century]. Moscow: Indrik Publ., 2003, 464 p. (in Russian).
25. Tolstaja S.M. *Semanticheskie kategorii jazyka kul'tury: ocherki po slavjanskoj jetnolingvistike* [Semantic categories of the language of culture: essays on Slavic ethnolinguistics]. Moscow: Librokom, 2010, 368 p. (In Russian).
26. *Ukazatel' sjužetov-motivov bylichek i byval'shin: Mifologičeskie rasskazy russkogo naselenija Vostočnoj Sibiri* [Index of plots-motives of bylichek and byval'schin: Mythological stories of the Russian population of Eastern Siberia]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1987, pp. 310–311 (in Russian).
27. Vlasova M. N. *Jenciklopedija russkih sueverij* [Encyclopedia of Russian superstitions]. St. Petersburg: "Azbuka-klassika" Publ., 2008, p. 221 (in Russian).
28. *Vologodskoe slovechko: Shkol'nyj slovar' dialektnoj leksiki. Izd. 2-e, ispravl. i dop.* [Vologda word: School dictionary of dialect vocabulary]. Vologda: Vologod. gos. ped. un-t, 2011, 344 p. (In Russian).

*Submitted for publication: March 09, 2023.*

*Accepted for publication: April 10, 2023.*

*Published: December 21, 2023.*



**Степанова О.Б.**

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

### «Его называли красным шаманом»: к вопросу о трансформациях селькупского шаманизма в советский период



**Аннотация.** Статья посвящена исследованию жизненного пути последнего селькупского шамана Г.Е. Мандакова, личности, широко известной среди селькупов. Тема известных представителей народа у селькупов остается малоизученной, в чём заключается её научная значимость и новизна. Актуальность темы связана с важностью сохранения истории и культуры селькупов. В результате

исследования были сделаны следующие выводы. Из-за давления, оказываемого на шаманов советской властью, Мандаков, имея задатки шамана и шаманскую наследственность, не смог пройти через обряд посвящения, обучиться шаманскому мастерству у шаманов своего рода и получить родовых духов-помощников. Чтобы заниматься шаманской деятельностью, он воспользовался неполным комплектом атрибутов умершего мужа-шамана своей первой жены. Нарушение Мандаковым традиции шаманского посвящения привело к тому, что, воспринимаясь в обществе шаманом, он не камлал, не лечил, не прятал от чужих своего шаманского дара и атрибутов, как было положено традиционному селькупскому шаману, проявлял странности в поведении и, по сути, превратился в того, кого мы сейчас называем экстрасенсом. Однако, несмотря ни на что, он был яркой личностью, человеком своего времени и заслужил место среди знаменитых людей селькупского народа.

**Ключевые слова:** селькупы, последний селькупский шаман, традиции шаманизма, трансформации шаманизма

**Olga B. Stepanova**

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

### “He Was Called a Red Shaman”: On the Question of the Transformations of Selkup Shamanism in the Soviet Period

**Abstract.** The article studies the life path of the last Selkup shaman G.E. Mandakov, widely known among the Selkups. The topic of well-known representatives of the people among the Selkups remains little studied, which determines its scientific significance and novelty. The relevance of the topic is related to the importance of preserving the history and culture of the Selkups. The results of the study were the following conclusions. Mandakov, having the inclinations of a shaman and shamanic heredity, could not go through the initiation rite, learn shamanic skills from shamans of his own kind and receive tribal helper spirits. To engage in shamanistic activity, he used an incomplete set of attributes of the deceased shaman, the husband of his first wife. Violation of the tradition of shamanic initiation by Mandakov led to the fact that, being perceived in society as a shaman, he did not perform rituals, did not heal, did not hide his shamanic gift and attributes from strangers, as it was supposed to be for a traditional Selkup shaman, showed strange behavior and, in fact, turned into a psychic. However, in spite of everything he was a bright personality, a man of his time and deserved a place among the famous people of the Selkup people.

**Key words:** Selkups, the last Selkup shaman, traditions of shamanism, transformations of shamanism

### Введение

В галерее известных личностей селькупского народа очень мало имён: князец Воня, противостоявший русскому войску во главе селькупской Пегой орды, Ефим Кунин, богатейший человек среди селькупов, сгинувший в застенках НКВД, Сергей Иванович Ириков – автор русско-селькупского словаря, детских книг для чтения на селькупском языке и популярной у учёных главы «Материальная культура» в книге «Тазовские селькупы. Очерки традиционной культуры» [Хомич, Ириков, Аюпова 2003]. Авторы<sup>1</sup> работ по селькупской истории и культуре сохранили для нынешних поколений ещё ряд селькупских имен (первых переселенцев на Север, шаманов, «кулаков», информантов), не имевших широкой известности. Тем не менее, тема известных людей селькупского народа важна для науки, поскольку почти не изучена, и актуальна для народа, находящегося в поиске новых форм этничности, так как сохраняет селькупскую историю и культуру.

Статья посвящена Гавриле Егоровичу Мандакову, которого называют последним селькупским/тазовским шаманом. Мандаков жил в протоке Яун-Тарка в 30 километрах вниз по Тазу от границы Красноселькупского и Тазовского районов, умер он в 2002 г. в возрасте семидесяти с лишним лет. Широкая известность его не подлежит сомнению: Мандакова знают по всему Тазу, включая удалённые верховья его притоков, и на Турухане – в трёх административных районах РФ (Красноселькупском и Тазовском районах Ямало-Ненецкого округа и Туруханском районе Красноярского края). Известность его была прижизненной и связывалась с его шаманским «ремеслом». Мандаков не скрывал своё шаманство и охотно его демонстрировал. Он принимал у себя в гостях всех, кто проезжал мимо или приезжал к нему специально – любопытных и нуждающихся в помощи, брался им помочь или просто показывал шаманские атрибуты и классические шаманские «фокусы», например, протыкал себя саблей. Среди его посетителей было много русских северян, из тех, кто приехал осваивать ресурсы Арктики или водил по Тазу речные суда, они снимали любительское видео о последнем шамане и, возвратившись от него, распространяли слухи о его шаманской силе, делились со знакомыми снятыми фильмами.

Фотографии Мандакова, сделанные Е. Гапоновым, были опубликованы в книге В.В. Бакулина и др. «В краю селькупов. Красноселькупский район: природа, люди, экономика, экология» [2000], изданной администрацией Красноселькупского района. В 1992 г. студия «Факт» посёлка Тазовский провела с Мандаковым фото-сессию. Эти фотографии в качестве иллюстраций вошли в книгу Л. Гладкой «Прокладывающий тропу. Сергей Харючи» [Гладкая, 2007] и в статью о Мандакове за авторством А. Скворцова, капитана речного флота, вышедшую в 2012 г. в «Тюменской правде». После смерти Мандакова его шаманские вещи поступили в Тазовский краеведческий музей, где их выставили в витрине экспозиции, представляющей традиционные верования ненцев. Там же можно теперь посмотреть фотографии Мандакова, отснятые студией «Факт», и один из любительских фильмов о шамане. Шаманство Мандакова стало центральной темой ряда статей в ямальских СМИ, написанных заведующей Отделом по научно-исследовательской деятельности Тазовского районного краеведческого музея И. Чужаевой [Чужаева, 2021]. Л. Лар, ненецкий художник, создающий картины на темы ненецкой мифологии и знавший Мандакова лично, изобразил его на одной из своих картин и в 2011 г. опу-



*Илл. 1. Шаман Гаврила Егорович Мандаков. Угодье Яун-Тарка, Тазовский район Тюменской области. Фото Е. Гапонова, взято из книги В.В. Бакулина и др. «В краю селькупов. Красноселькупский район: природа, люди, экономика, экология» [2000].*

ликовал в интернете небольшой материал, посвящённый его шаманским способностям [Лар, 1991; Лар, 2011].

Изначально в сведениях о Мандакове имелось одно противоречие. Селькупы считали его селькупом, а ненцы ненцем, иногда отмечая, что он ненец селькупского происхождения. Поводом считать его ненцем послужило то, что вторую половину своей жизни он прожил в Тазовском районе, жёны его были ненками, и после смерти Мандакова его шаманские вещи поступили на хранение в музей поселка Тазовский, а не в Красноселькупский музей. Целью исследования ставилось разобраться в национальной и культурной принадлежности Мандакова и, по возможности, «вернуть» его в лоно селькупской культурной традиции, определить в ряд известных селькупских исторических личностей. Задача эта не представлялась сложной.

Однако по мере накопления материала возникла неожиданная проблема: многие собранные сведения указывали на то, что Мандаков был «неправильным» шаманом или лжешаманом. Отчего исследованию пришлось задаться ещё теоретическими вопросами, а именно: в чём состоят отличия истинного шамана от ложного, обязательна ли для становления шамана процедура шаманского посвящения, какие формы может принимать неошаманизм.

Анализ основ селькупского шаманизма опирался, в первую очередь, на работу Г.Н. Прокофьева «Церемония оживления бубна у остяко-самоедов» [Прокофьев, 1930]. Эмпирические данные черпались из интервью информантов, полученных в ходе экспедиций в Тазовский и Красноселькупский районы в 2022 и 2023 гг., похозяйственных книг посёлка Сидоровск, хранящихся в Архивном отделе администрации Красноселькупского района, исследований Ю.Н. Квашнина [Квашнин, 2002; Квашнин, 2004], упомянутых выше статей краеведов и др. В качестве основных методов в исследовании применялись метод полевой работы и анализ, использовались сравнение и описание.

### Результаты

В ходе исследования было собрано значительное количество сведений о Г. Мандакове, но далеко не все они соответствовали действительности, и одни сведения вступали в противоречие с другими. Неясности начинались с даты и места рождения Мандакова. Согласно документу – свидетельству о смерти, которое хранится у его внука Александра Салиндера, проживающего в посёлке Тазовский, – Гаврила Егорович Мандаков родился в 1926 г. в пос. Тибей-Сале Тазовского района. Однако старожилы стоящего на Тазу поселка Сидоровск, расположенного в Красноселькупском районе в 80 км от Яунтарки, где Мандаков провёл большую часть жизни, утверждали, что в молодости он жил в Сидоровске и был «не местный», «из приезжих», что в Сидоровск он «пришёл босой с Турухана» [ПМА, 2022].

Учёт кочующего населения Севера в царской России был налажен очень плохо, поэтому молодое советское государство в 1926–27 гг. провело Приполярную перепись населения. В карточках этой переписи были найдены сведения об отце Г. Мандакова Егоре Михайловиче Мандакове [Государственный архив Красноярского края. Ф. Р-769. Оп. 1. Д. 438. Л. 59]. Егор Мандаков, 1871 г.р., с женой Марией, 1888 г.р., и сыновьями Семеном, 1909 г.р., Иваном, 1920 г.р. и Геннадием, 1922 г.р., проживал на р. Верхняя Баиха, правом притоке Турухана, зимой семья откочёвывала для промысла «на вершину» р. Худосей. Гаврилы Мандакова на той карточке нет, он родился в 1928 г., через год после проведения Приполярной переписи: в 1941 г. лингвист Л.А. Варковицкая записала несколько селькупских сказок у 13-летнего Гани Мантакова из посёлка Нижняя Баиха [Селькупские сказки, 1959, 588]. В этом посёлке в то время располагался сельсовет, в котором учитывалось всё кочевое население обоих Баих.

Ю.Н. Квашнин пишет, что в начале XX в. селькупы стали переселяться на ненецкую территорию в низовьях Таза. Первыми переселенцами были семьи Ивана Кыткина, Афанасия Сайготина, Елизара Яндрина (Яндырева) и Сергея Юфтеева (Юхтина)<sup>2</sup>. К 1920-м годам сформировался семейный состав селькупских переселенцев. «Следующими, возможно, были Егор Мандаков, Лука Кагилев (Кагылев) и Семен Магичев (Магычев)» [Квашнин, 2002]. К какому времени относится вторая волна переселения селькупов на территорию современного Тазовского района, в ко-

торую входил Егор Мандаков, сказать трудно, но в 1941 г. семья 13-летнего Гаврилы жила ещё на старом месте, на Верхней Баихе. Таким образом, Гаврила Мандаков родился не в Тибей-Сале и не в 1926 г., а на Верхней Баихе, в 1928 г. В низовья Таза семья Мандаковых переехала после 1941 г., когда именно и в каком составе, точно сказать невозможно<sup>3</sup>.

В похозяйственных книгах Сидоровска 1955–1989<sup>4</sup> гг. Гаврила Мандаков не значится [Архивный отдел администрации Красноселькупского района. Ф. 1. Оп. 3]<sup>5</sup>. Тем не менее, старожилы много рассказали о его жизни в этом поселке. Мандаков брался за любую работу – был киномехаником, работником Красного чума, где «пел песенки» собственного сочинения, работал бондарем – делал деревянные бочки для засола рыбы, «на оленях ездил, почту перевозил, людей перевозил, везде он ездил, как проводник, короче, был». В 1979 г. он участвовал в раскопках Мангазеи [Скворцов, 2012]. После женитьбы он переехал в протоку Яун-Тарка, где были родовые угодья его жены, и регулярно приезжал в Сидоровск в магазин за продуктами, продавал там рыбу, навещал знакомых. Когда произошёл его переезд в Яун-Тарку, сказать точно нельзя, но, по свидетельству Скворцова, в 1968 г. он уже жил там. Одна из информанток поделилась рассказом о том, как Мандаков, приехав в Сидоровск, пришёл в гости к ним в чум: пока он вёл беседы с её матерью, она, тогда 7-летняя девочка, играла его спутанной, забитой соломой шаманской косичкой, которую он никогда не расплетал; к ночи Мандаков заснул, просунув свою голову в их с матерью полог.

По свидетельству информантов, Мандаков женился на женщине намного старше него: «Я видела бабушку, старенькую такую, когда мы приезжали с родителями»; «У него старая какая-то бабка была, он в Сидоровск сначала приезжал с бабкой, селькупкой»; «Он пешком пришел с Туруханска, ноги отморозил, и бабушка приютила его» [ПМА, 2022, 2023]. Познакомился он с ней в Сидоровске: «Ну, где-то в Сидоровске он познакомился. А где он мог её встретить ещё?» [ПМА, 2023]. Общих детей у них не было, информанты говорят, что один их ребенок умер, не родившись. Все родственники, которые с ним жили – сыновья, племянники и внуки, были родственниками этой его жены: до него она уже была замужем. Среди родственников, в воспитании которых Мандаков принимал участие, информанты назвали сыновей или «племянников» Владимира Кыткина – оленевод Романа Кыткина – безногого инвалида, двух внуков или «племянников» Салиндеров, «внука» – неудавшегося шамана: «Он типа хотел стать шаманом, два года поработал, потом что-то не вышло» [ПМА, 2022]. С этой женой Мандаков прожил недолго, она «умерла от старости», «давным-давно умерла, совсем старой бабушкой». Дату её смерти выяснить не удалось, но в 1971 г. Мандаков уже был женат второй раз, на молодой ненке, которую звали Тамара: «Когда он к нам приехал, в 1971 или 1972 году, он уже жил с нежкой» [ПМА, 2023]. Вторая жена тоже скончалась спустя три года. Потом у Мандакова была ещё и третья жена. О второй и третьей жёнах информация специально не собиралась, так как для данного исследования они не имели значения.

Научный интерес представляла только первая жена Мандакова, которая, как говорят информанты, помогла ему стать шаманом. «Он получил шаманский дар от бабушки, от первой жены, она тоже шаманка была, она поделилась с ним своим духом, рассказала, как это делать, и вещи свои шаманские ему отдала»; «Всё это от той бабки, она, наверное, была чья-то жена»; «Вещи вот этой бабушке и принадлежали, потом наследство вот к деду и перешло»; «Это она ему передала родовые предметы и чему-то обучила, ну, шаманским ритуалам»; «Он приехал уже с Яунтарки, он там жил. Потому что говорили же, что он вещи вот эти охраняет, жены, не свои даже, шаманские вещи» [ПМА, 2023].

А. Салиндер первым из информантов сообщил фамилию старшей жены деда – Кыткина – и заверил, что она была селькупкой<sup>6</sup>. Е.И. Рыбальченко, из старожиллов Сидоровска, вспомнила, что её звали Анна. В двух записях похозяйственных книг поселка Сидоровск за 1955–57 и 1964–66 гг. была обнаружена некая Анна Федоровна Кыткина, 1905 г.р. [Архивный отдел администрации Красноселькупского района. Ф. 1. Оп. 3. Д. 11, 86]. В 1955–57 гг. она проживала со своим младшим братом Я.Ф. Кагилевым, а в 1964–66 гг. жила вместе с семьёй сына Николая Васильевича

Кыткина, 1927 г.р. Имя, фамилия, возраст (на 23 года старше Гаврилы) этой женщины, а также её документально подтверждённый первый брак, в котором родились дети, соответствовали данным о первой жене Мандакова, полученным от информантов. Кроме того, сын Анны, согласно этим данным, носил отчество Васильевич, и оно совпадало с отчеством матери А. Салиндера, внука Мандакова, которую звали Полина Васильевна Кыткина. Е.И. Рыбальченко, рассказывая о прежней жизни в Сидоровске, обмолвилась о шамане Василии Кыткине, у которого был сын Николай: *«У нас же был Кыткин Василий, шаман, он был настоящий шаман, но я его уже не знаю, он был раньше, он, говорят, шаманил. Сын у него был Николай, он тоже подражал, когда напьётся, ножом вот это вот точно, это я видела даже своими глазами. Маленькая была. Нож приставит к животу вот так вот, а видать, что нож-то боком идёт. Естественно, как будто бы он вот сильно ударил, а там ни крови, ничего нет. Это такое баловство или что было, я не знаю, фокусы вот эти вот. Может это его отец был, я не знаю. Он Кыткин Николай Васильевич был»* [ПМА, 2023]. Выявленные сведения позволяют заключить, что первый раз Анна была замужем за Василием Кыткиным<sup>8</sup>, шаманом «старой гвардии», и именно это обстоятельство повлияло на шаманское становление её второго мужа Мандакова.

После такого вывода возникает закономерный вопрос: как стало возможным, что Мандаков получил шаманских духов через жену от её первого мужа-шамана, ведь в селькупской традиции шаманом становились по наследству, по роду, с обязательным ритуалом посвящения? И каким в таком случае он был шаманом – «настоящим» или «неправильным», новой формации?

Информанты в большинстве своём не сомневались в шаманских способностях Мандакова и были убеждены, что он был сильным шаманом. В подтверждение этих слов многие из них рассказывали историю о том, как он протыкал себя ножом. *«Не знаю, правда или неправда, отец наш рассказывал, что вот этот Мандаков приказывал связать руки или держать его за ноги, и он брал нож и втыкал в живот или куда, и ни крови, ничего не было. Действительно нож внутрь проходил, не знаю, такой он случай рассказывал»* [ПМА, 2022]. *«Он ко мне пришёл, мы вместе с ним выпили, он берёт вот такой нож, вот так ставит, полностью проводит, оно внутри было, и он глазами так делает. Моя жена говорит, испугалась. Я говорю, ты, говорю, не бойся, это ж шаман. Он провёл вот так, в груди, нож там внутри полностью, вытаскивает – ни одной крови нет. Я с ним вместе пил водку, сам смотрел»* [ПМА, 2023] и др.

Прокалывание себя ножом было одним из типичных «подвигов» сибирских шаманов, но лишь некоторые сильные шаманы действительно могли это делать – в состоянии транса – без фатального исхода. Однако устная традиция приписывала подобные «подвиги» и тому большинству шаманов, которые на такое были не способны. Истории о подвигах сочинялись по традиционному шаблону, и их задачей было подтвердить подлинность шамана и определить степень его силы и мастерства в глазах окружающих. При сочинении таких рассказов имело место также противопоставление «своего» «чужому»: селькупского/ненецкого шаманизма русскому скептицизму в отношении шаманской традиции<sup>9</sup>.

Подобное объяснение имеют, как представляется, и другие «классические» шаманские рассказы о Мандакове: *«У них много случаев – катера он останавливал, лодки останавливал, просто. Если катер ехал мимо, а ему надо было, чтобы он остановился и дал ему продукты или что, катер мимо едет, он, раз, нашаманил. Катер останавливается или возвращается»* [ПМА, 2022]; *«К нему приехали в лагерь русские, человека два или три, получается, они рыбы наловили и начали мешаться над ним, над косами его, мол, да какой ты шаман. Потом они три мешка положили в лодку и поехали. И лодка всё крутится, крутится, а он все машет им, машет. То есть они уехали и все крутятся-крутятся. Ну, ладно, потом они уехали, домой приезжают, а там чисто опилки вместо рыбы»* [ПМА, 2022]; *«Ганя Мандаков сюда приезжал и в Ратту. Он здесь свой, наш. Его в Москву, бабушка рассказывала, вызывали, чтобы изучать. Они его в землю закапывали. А он появляется такой рядом – в тот момент, когда он, закопанный, в земле должен находиться: “Вы зачем своего закопали?”»* [ПМА, 2015, Белый Яр, верховья р. Толька]; *«Он*

ещё в Тазовский приезжал, когда народу меньше было, и в магазине «Заполярный» брал продукты и не расплачивался, и никто его не ловил. Искали, и все видели, и продавцы видели, а он просто уходил» [ПМА, 2022]; «По рассказам, я слышал, что кто-то к нему приезжал даже с Москвы, и он подарил ему шкуру лисы, чтобы тот её держал, как оберег. Якобы сначала москвич обвинил его в шарлатанстве, мол, ты ничего не можешь, ты людей обманываешь, типа себя протыкаешь, это всё неправда. И тогда Мандаков дал ему шкуру и сказал, вот увидишь, только не выкидывай её, ничего с ней не делай. Он приехал домой, повесил шкуру куда-то там, на стену, например, и забыл про неё, год-два она висела, а потом он подумал, а зачем она мне нужна – разорвал её и выкинул. А потом он вскоре в аварию попал, и раны у него повторили конфигурацию разрыва, сделанного на шкуре. Когда он вылечился, жена его из дома выкинула, то есть так же, как он шкуру выкинул в мусорку» [ПМА, 2022] и др.

Думается, что психология у создателей этих рассказов была такая: раз он шаман, значит, с ним должны происходить подобные вещи, и именно так о них положено рассказывать. В селькупской и ненецкой традиции шаманам принято было доверять, народ не устраивал им проверки на подлинность. То есть Мандаков, как и все шаманы, имел в своем реноме ряд «классических» историй о шаманских подвигах; большинство окружающих воспринимало его как типичного шамана и не видело в нём ничего необычного.

Среди рассказов о Мандакове-шамане встречались истории, в которых его действия были не совсем традиционными, но сомнения в натуральности его шаманства, которые они вызывали, можно было объяснить влиянием на его мироощущение научно-технического прогресса или индивидуальными особенностями. Например, Мандаков живо интересовался космосом и полётами на Луну и утверждал, что сам неоднократно туда летал навещать умерших родных [Скворцов, 2012]. «Он говорил, что побывать в космосе, это то же самое, как будто сидишь в кресле, то есть он адаптировал всё старинное под современность; у него было кресло от вертолёта на поляне, куда он сажал людей, и они с ним улетали в космос, очень много историй было про то, как он проводил свои обряды, ну, вот эти, с диковинными стульями, и люди ездили специально, чтобы посмотреть, как он это делает» [ПМА, 2022]. В завершение «сеанса» Мандаков дарил людям фигурки – как самодельные, которые он отливал из свинца, вырезал из дерева, так и покупные, из разряда сувениров. По воспоминаниям информантов, Мандаков при них изготавливал фигурки, изображающие духа рыбоборанья, духа полицейского, и отдавал их Петрову или Иванову, которые у него гостили.

Некоторые факты биографии Мандакова, собранные в экспедициях, плохо укладываются в образ традиционного шамана. Многие характеристики, которые ему давали информанты, указывают, что его шаманство имело серьёзные отклонения от канона. Во-первых, он по-настоящему не камлал. Его внук А. Салиндер говорил: «А это... он только гипнозом обладал. Когда-то он гипнозом сильным обладал. При мне он никогда не шаманил». Мандаков также не лечил, то есть не выполнял основную шаманскую обязанность: «Лечение как таковое он не практиковал, обычно он был, как сказать, на душевном спокойствии. Лечение не физического, а эмоционального. Лечение эмоционального состояния человека. В основном к нему ездили просить благо какое-нибудь там, чтобы в делах был успех. Он плату никакую не брал, это я точно могу сказать. Он обладал экстрасенсорными способностями и мог предсказывать что-то, предугадывать, к нему поэтому обращались» [ПМА, 2022]. Информанты не рассказали ни одной истории о том, что Мандаков кого-то чудесным образом поставил на ноги, или какими методами он лечил, что раньше обязательно присутствовало в послужном списке сильного шамана. Чаще всего к Мандакову обращались с теми жалобами, о которых старые шаманы никогда даже не слышали. «У кого какие проблемы, какое горе, всякую фигню у него спрашивали, вот это. Личные проблемы» [ПМА, 2022].

В-третьих, для селькупской культуры была характерна скрытность, положено было скрывать всё, что относилось к сакральной сфере, а Мандаков проявлял максимальную открытость, принимал всех любопытных, всем показывал свои ша-

манские атрибуты, рассказывал о них: «К нему все лезли, чтобы выпытать, что там шаманят, как шаманят, что надо делать. Он рассказывал, что к нему каждый год люди приезжают и месяцами у него живут. Там два балка у него стояло, да, их специально притащили, там люди жили, его допросы вели» [ПМА, 2022]; «Да, я когда у него на угодье был, в 1976 г., я уже знал, что он шаман, потому мы и пристали, уже молва была, что шаман» [ПМА, 2023]; «Почти каждый год ездили к нему, начальство с Белого дома, ну, это у нас, где начальство сидит, называют, администрацию, к нему приезжали высокопоставленные гости, с Москвы, везде люди приезжали» [ПМА, 2022]. Как отметил пожилой ненец с русла Старого Таза, у них шаманы раньше были в каждом роду, но «обслуживали» только членов своего рода. У селькупов тоже была такая традиция, однако Мандаков не соблюдал и её.

Следующий ряд материалов заставляет сомневаться в истинности шаманства Мандакова ещё больше. Несколько информантов открыто описывали его как ложного шамана или утверждали, что он не шаман вовсе. «Нам он сказал – я не шаман, я просто хранитель. Там у него чемоданчик был, и в чемоданчике такие вот всякие были, и вот эта каска – одевается на голову, бубен там был, всё больше такого ничего не было. Такие там вещи были. Я, говорит, не шаман» [ПМА, 2023]. «В общем, вроде он самозванец на шаманство, Гаврил Мандаков. Он не может быть никаким шаманом, он просто что-то вообразил, откуда взяли, что он шаман» [ПМА, 2023]. «Да какой он шаман может быть?! Я не знаю, все говорят, меня в Салехарде на фестивале о нем спрашивали... Я не помню, чтобы он шаманом был, шаманил или ещё что-то. Просто его шаманом сделали, просто у него на голове косичка была переплетенная, спутанные волосы, он их не отрезал, длинно-длинно выросли... шаман какой-то. Они-то вообще из Красноярского края переехавшие, он ездил когда-то в мороз и по дороге стал замерзать, и, говорит, уже совсем когда замерзать стал, видение какое-то у него было – не человечесьё лицо, а какое-то с рогами, что-то такое ему привиделось. Потом, когда он в себя пришел, его люди на лошади подобрали. Я думаю, что когда человек замерзает, уже уходит, он что-то видит» [ПМА, 2023]. «Просто я его спрашивала – как вот ты шаманишь, какая у тебя эта <...>, что ты можешь делать? Он говорил: “Ай, я ничего такого не могу сделать, я могу только успокоить зубную боль, например, своей рукой могу вот так вот поддержать, и боль проходит”, и вообще, говорит, у меня иногда бывает такая энергия, что мне хочется так побежать-побежать и прыгнуть высоко-высоко, делал он это или нет, я не знаю» [ПМА, 2023]. «Я не считаю его шаманом. Он бил в бубен, и вот эти его шуточка-прибауточки, очень много, очень много песенок селькупских, ну, он же культурный работник раньше был, это, видимо, у него в крови, все быстро, и матершинник ужасный, страшный матершинник, даже неприятно было это все слушать» [ПМА, 2023]. «Он говорил: “Все мне говорят, что я шаман, а я нет”» [ПМА 2023].

По рассказу А. Салиндера, дед его, якобы, был шаманом до определённого времени, но потом под давлением обстоятельств потерял свои шаманские способности. «Его отвозили в Салехард, он заболел, и там ему косы отрезали, и шаманство его закончилось. У него крыша это... поехала, пока шаманил. Его лечить отвозили, он ненормальный был. Шаманил он <...>, это давно ещё, это, наверное, до революции еще. Они в чуме жили, у них олени были, 300 голов. И вот тогда, когда деда в Салехард увезли, когда у него крыша поехала, оленей тогда волки съели. Из-за этого. Вот тогда его вертолётном увезли. Он переживал. Косы ему уже в Салехарде отрезали, они думали, что это... Ну вот, когда косы ему отрезали, ну, медсестра отрезала. И там у него сережки ещё остались, это у медсестры, дед рассказывал. Поголовно там все уши, он потерял, больше не шаманил» [ПМА, 2022]. Рассказ внука не доказывает, что Мандаков когда-то шаманил по-настоящему, но, если так оно и было, дед определённо не справился с управлением своими духами.

Таким образом, рассмотренные в комплексе факты дают очень противоречивую характеристику Мандакова как шамана и не позволяют относить его к «классическим» шаманам, занимавшимся своим ремеслом в рамках традиции. Этого надо было ожидать, так как Мандаков, обратив себя в шамана с помощью жён<sup>10</sup>, изначально нарушил традиционные правила. Он имел шаманские задатки, о



которых говорилось выше, и в его роду были шаманы<sup>11</sup>. Однако он не прошёл обряд посвящения и обучение у старых шаманов его рода, не получил для шаманской деятельности родовых духов, заключённых в бубен, колотушку, кафтан, нагрудник и другие атрибуты. Г.Н. Прокофьев в работе «Церемония оживления бубна у остяко-самоедов» [Прокофьев, 1930] оставил подробные описания того, как у селькупов проходил обряд посвящения в шаманы неофитов. Обряд устраивался весной, когда возвращались с юга перелётные птицы, и длился несколько дней, для проведения обряда съезжались члены родов двух фратрий, руководили действием сразу несколько шаманов. Представители фратрий долго выбирали дерево для обечайки бубна, символически добывали оленя, из кожи которого будет сделана мембрана, кузнецы изготавливали металлические изображения духов и т.д. Все действия участников проецировались на определённый мифологический ряд. Обряд имел важнейшее значение для неофитов и шаманов, поднявшихся на следующую ступень роста, им тоже в это время обновляли их шаманские атрибуты – изготавливали бубен большего размера или новый элемент костюма.

Можно подробно не объяснять, почему Мандаков не прошёл обряд посвящения как раз в то время, когда это, вероятно, должно было с ним случиться: советская власть преследовала шаманов, и селькупская традиция «выпуска» новых шаманов под давлением власти стала ломаться. Но, взяв себе через жену духов другого рода, присвоив чужие атрибуты, среди которых, как говорят свидетели, не было ни шаманского кафтана, ни нагрудника, Мандаков был обречён отличаться от других шаманов. В рассказах информантов промелькнуло, что Мандакова после его смерти стали называть «красным шаманом», это прозвище намекало на его работу в Красном чуме, где он был проводником идеологии «красной» советской власти, и обозначало политический окрас времени, в котором ему также пришлось воплощать собой «пережиток прошлого». Именование «красный шаман» довольно точно характеризует противоречивость шаманства Мандакова: с одной стороны, он был шаманом, но с другой – его шаманство не укладывалось в древнюю традицию, и в этом отличии его шаманства от обычного, «канонического», проявлялось влияние советской эпохи.

### Выводы

Итак, в исследовании на базе собранных в двух экспедициях материалов был проведён анализ личности «последнего»<sup>12</sup> селькупского шамана Гаврилы Егоровича Мандакова. Результатом исследования стали следующие выводы. Мандаков целиком принадлежал селькупской культурной традиции, считать его шаманство ненецким нет никаких оснований. Мандаков в действительности был шаманом, поскольку имел шаманские способности, позиционировал себя шаманом, и окружающие воспринимали его как шамана. Однако шаманство Мандакова было особенным и имело значительные отклонения от традиционного канона. Он стал шаманом не по правилам: не пройдя через обряд посвящения и не получив от своей семьи родовых шаманских духов, которые жили в специально изготовленных для них атрибутах – бубне с колотушкой, нагруднике, кафтане. В нарушение традиции Мандаков взял себе духов и атрибуты (умершего) мужа-шамана своей первой жены, тоже селькупки, она же «обучала» его азам шаманского ремесла. Это объясняет, отчего он в определённый момент потерял способность контролировать своих шаманских духов, не камлал, не лечил, не скрывал свою деятельность, свои атрибуты, как положено селькупскому шаману, проявлял странности в поведении и, по сути, превратился в обычного экстрасенса. На шаманстве Мандакова отразилось разрушение шаманской традиции селькупов, которое произошло под давлением советской власти. Несмотря на это шаман Гаврила Мандаков был известной, яркой личностью и заслужил право занять место в галерее известных людей селькупского народа.

### Библиографический список

1. Бакулин, В.В. В краю селькупов. Красноселькупский район: природа, люди, экономика, экология / В.В. Бакулин, А.П. Зенько, В.В. Козин, Н.К. Фролов, К.Ф. Щеглов. – Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. Изд-во, 2000. – 280 с.

2. Скворцов, А. Последний шаман земли Тасу Ява / А. Скворцов. – Тюменская Правда. – 09 декабря 2021 г. – № 48.
3. Гладкая, Л. (сост.) Прокладывающий тропу. Сергей Харючи / Л. Гладкая. – СПб.: Историческая иллюстрация. 2007. – 1032 с.
4. Чужаева, И. Шаман, знакомый с миром духов / И. Чужаева. – Советское Заполярье. – 21 ноября 2021 г. – № 94. – С. 18–21
5. Долгих, Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. / Б.О. Долгих // Труды Института Этнографии. Новая серия. – М.: АН СССР, 1960. – Т. LV. – 627 с.
6. Доннер, К. У самоедов Сибири / К.Доннер. – Томск. Изд-во «Ветер». 2008. – 176 с.
7. Островских, П.Е. Байшенские остяки (остяко-самоеды) Туруханского края в конце 19 в. / П.Е. Островских. – Советский Север. – 1931. – № 7–8. – С. 161–181.
8. Скалон, В.Н. Магнаты Севера / В.Н. Скалон. – Охотник и рыбак Сибири. – 1929. – № 2. – С. 57–62.
9. Квашнин, Ю.Н. Селькупы в низовьях Таза / Ю.Н. Квашнин. – Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2002. – № 4. – С. 230–232.
10. Квашнин, Ю.Н. Официальные документы и судьбы людей на Севере / Ю.Н. Квашнин // Этносы Сибири. Прошлое, настоящее, будущее. Ч. 2. – Красноярск: Красноярский краевой краеведческий музей, 2004. – С. 9–13.
11. Прокофьев, Г.Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов / Г.Н. Прокофьев. – Известия ЛГУ. – 1930. – Т. II. – С. 365–373.
12. Лар, Л.А. Шаманы и Боги /Л.А. Лар. – Тюмень: ИПОС СО РАН, 1998. – 68 с.
13. Прокофьева, Е.Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана / Е.Д. Прокофьева // Сборник Музея антропологии и этнографии. – М.-Л.: Наука, 1949. – Т. 11. – С. 335–375.
14. Хомич, Л.В. Тазовские селькупы. Очерки традиционной культуры / Л.В. Хомич, С.И. Ириков, Г.Е. Аюпова. – СПб.: Филиал издательства «Просвещение», 2002. – 149 с.
15. Лар, Л.А. Ненецкие шаманы [Электронный ресурс] / Л.А. Лар // Шаманизм в России. Все о шаманизме в России. – URL: <https://shamanrussia.wordpress.com/2011/03/02/%D0%BD%D0%B5%D0%BD%D0%B5%D1%86%D0%BA%D0%B8%D0%B5/D1%88%D0%B0%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D1%8B/> (дата обращения 16.04.2023).
16. Материалы Переписи 1926–27 года в районах приполярного Севера // Государственный архив Красноярского края. Ф. Р – 769, оп. 1, д. 438.
17. Полевые материалы автора, 2015 г., место сбора – Красноселькупский район Тюменской области.
18. Полевые материалы автора, 2022 г., место сбора – Красноселькупский и Тазовский районы Тюменской области.
19. Полевые материалы автора, 2023 г., место сбора – Красноселькупский район Тюменской области.
20. Похозяйственные книги пос. Сидоровск за 1955–1987 гг. // Архивный отдел администрации Красноселькупского района. Ф. 1. Оп. 3. Д. 1–4, 10–12, 38–42, 81–82, 84–87, 99–100, 136, 139–141, 170, 185, 192, 214, 276, 277.
21. Селькупские сказки // Сказки народов Севера. – М.-Л.: Госполитиздат, 1959. – С. 588–589.

*Текст поступил в редакцию 20.04.2023.*

*Принят к печати 26.05.2023.*

*Опубликован 21.12.2023.*

<sup>1</sup> Например, Долгих Б.О. [1960], П.Е. Островских [1931], К. Доннер [2008], Е.Д. Прокофьева [1949], В.Н. Скалон [1930].

<sup>2</sup> До войны почти все «ненецкие» селькупы жили в поселке Нямбойто, впоследствии его признали бесперспективным и переселили жителей в поселок Тибей-Сале. В начале 1970-х гг. Тибейсалинский сельский совет был объединён с Тазовским, и часть населения деревни переехала в районный центр [Квашнин, 2002, ПМА 2022].

<sup>3</sup> Скворцову Мандаков рассказывал, что, когда ему было 18 лет, его родители умерли и он переехал в Сидоровск вместе с 14-летней сестрой [Скворцов, 2012]. То есть, согласно словам этого свидетеля, Мандаков сменил место жительства в 1946 г. и уже без родителей.

<sup>4</sup> Посёлок Сидоровск возник на Тазу на месте Пристани Сидоровской в 1930-х гг., в период расцвета – в 1960-х гг. его население достигало 400 человек. В исполнение государственного указа о закрытии малых сёл посёлок был ликвидирован: в 1974 г. закрылся сидоровский сельсовет, позже закрылись почта, магазин, школа-интернат, отделение совхоза «Полярный». Большая часть жителей Сидоровска переехала в районный центр поселок Красноселькуп. Последние жители покинули Сидоровск в начале 2000-х гг.

<sup>5</sup> В этом нет ничего удивительного, поскольку, во-первых, учёт населения ни при какой власти не был совершенен, во-вторых, тогда большинство жителей Сидоровска жило не в самом поселке, а

на близлежащих угодьях; в-третьих, у Мандакова и его жены в то время могла быть прописка в посёлках Надо-Марра, Нямбой-то или Тибей-Сале, расположенных в Тазовском районе; информанты допускают, что они могли быть «прописаны» и в самой Яун-Тарке.

<sup>6</sup> Один из анонимных текстов о Мандакове, полученных в Тазовском музее, называет другую её фамилию – Паровых, согласно этому тексту, она была ненкой, а он – ненецким шаманом.

<sup>7</sup> Николай Васильевич Кыткин был женат на Евдокии Лырминой, ненке. Она закончила свой век в доме престарелых в с. Красноселькуп и послужила прототипом Женщины-труженицы, памятник которой был установлен в Красноселькупе на набережной Таза в 2021 г.

<sup>8</sup> Поскольку брат Анны носил фамилию Кагилев, а муж был Кыткиным, вероятно, что девичья фамилия её была Кагилева. Ещё один вывод, который можно сделать из данных записей – Анна Кыткина умерла после 1966 г.

<sup>9</sup> Противопоставление национальной культуры русской, выраженное в шаманском действе с прокалыванием себя ножом, раньше нередко принимало форму спекуляций. Одна из старых жительниц Сидоровска рассказывала: «Один раз меня везли в Сидоровск, и мы заехали к Салиндерам. И вот сидит ненец, он говорит, я сейчас себя порежу... Я так испугалась, а он так между этими, рукой и этим засунул ножик, вытащил и смеётся. Это такие шутки были у националов. И это ни к какому шаманству не относилось» [ПМА, 2023].

<sup>10</sup> Как пишет Лар, первая жена Мандакова, которая была «из рода шаманов», перед смертью, находясь в летаргическом сне, передала ему своих духов и «посвятила в шаманское звание» [Лар, 2011]. А. Салиндер рассказывает о событии, сделавшем деда шаманом, следующее: «Дед говорил, когда бабушка умерла, он с охоты пришел, а она возле печки лежит, он её поднял, говорит, ну, уже мертвый человек, на кровать положил, и на следующее утро этот мёртвый человек сел и говорит: “Солнце уже высоко”, – и опять спать легла, и больше уже не просыпалась. Я сам даже не поверил. Вот бабушка его и научила» [ПМА, 2022]. Сворцов сообщает, что Анна могла общаться с духами, но это ей не мешало быть охотницей – ударником производства, участником ВДНХ и иметь правительственные награды [Сворцов, 2012]. Шаманские задатки у Анны Кыткиной, вероятно, были, но уверенных доказательств того, что она была шаманкой, исследование не выявило.

<sup>11</sup> По данным Лара, Мандакова обучили и посвятили в шаманы его отец и дед, тоже владеющие шаманским ремеслом [Лар, 2011]. Это явно ошибочные сведения, иначе бы информанты так единодушно не рассказывали о шаманском наследстве, полученном им от жены. Согласно сведениям, имеющимся у Сворцова, отец и дед Мандакова были шаманами, но «рано умерли, не успев передать ему всю силу шаманизма» [Сворцов, 2012]. Прокофьева в статье «Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана» упоминает знакомого ей молодого начинающего шамана Алексея Мандакова, «только что получившего колотушку» [Прокофьева, 1949, 339]. Алексей Мандаков погиб на войне, его имя выбито на памятнике, установленном героям Великой отечественной войны в с. Красноселькуп [ПМА, 2023]. Сказать, что Алексей Мандаков приходится родственником Гавриле Мандакову, можно с большой долей уверенности: род Мандаковых был малочисленным.

<sup>12</sup> На самом деле Мандаков был лишь одним из последних шаманов. Позже него, в 2006 г., умер 80-летний шаман из посёлка Верхняя Толька Пуровского района (известный лишь своим односельчанам).

## References

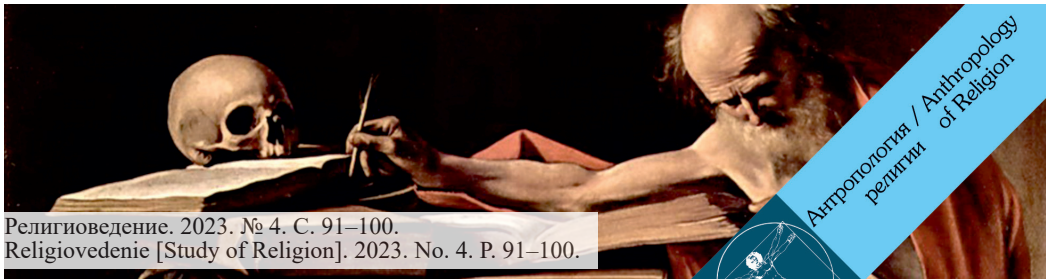
1. *Arkhivnyy otdel administratsii Krasnosel'kupskogo rayona* [Archival department of the administration of Krasnoselkupsky district]. Fund 1. Inventory 3. Files 1-4, 10–12, 38–42, 81–82, 84–87, 99–100, 136, 139–141, 170, 185, 192, 214, 276, 277 (in Russian).
2. Bakulin V.V., Zen'ko A.P., Kozin V.V., et al. *V krayu sel'kupov. Krasnosel'kupskiy rayon: priroda, lyudi, ekonomika, ekologiya* [In the land of the Selkups. Krasnoselkupsky district: nature, people, economy, ecology]. Ekaterinburg: Sred.-Ural. kn. Izd-vo, 2000, 280 p. (In Russian).
3. Chuzhaeva I. *Sovetskoe Zapolyar'e* [The Soviet Arctic]. November 21, 2021, no. no. 94, pp. 18–21 (in Russian).
4. Dolgikh B.O. *Rodovoi i plemennoi sostav narodov Sibiri v XVII v.* [The tribal and tribal composition of the peoples of Siberia in the XVII century]. Moscow: USSR Academy of Sciences, 1960, 627 p. (In Russian).
5. Donner K. *U samoedov Sibiri* [Amongst the Samoyeds of Siberia]. Tomsk: “Veter” Publ., 2008, 176 p. (In Russian).
6. Gladkaya L. (comp.). *Prokladyvayushchiy tropu. Sergey Kharyuchi* [Laying a path. Sergey Haryuchi]. St. Petersburg: Istoricheskaya illyustratsiya, 2007, 1032 p. (In Russian).
7. *Gosudarstvennyy arkhiv Krasnoyarskogo kraya* [State Archive of the Krasnoyarsk Krai]. Fund R-769. Inventory 1, Fol. 438 (in Russian).
8. Khomich L.V., Irikov S.I., Ayupova G.Ye. *Tazovskiye sel'kupy* [Taz Selkups]. St. Petersburg: “Prosveshcheniye” Publ., 2002, 149 p. (In Russian).
9. Kvashnin Yu.N. *Etnosy Sibiri. Proshloye, nastoyashcheye, budushcheye. Chast' 2.* [Ethnoses of Siberia. Past present Future. Part 2]. Krasnoyarsk: Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore, 2004, pp. 9–13 (in Russian).

10. Kvashnin Yu.N. *Vestnik arkhologii, antropologii i etnografii* [Bulletin of archeology, anthropology and ethnography]. 2002, no. 4, pp. 230–232 (in Russian).
11. Lar L.A. *Nenetskie shamany* [Nenets Shamans]. 02.03.2011. Available at: <https://shamanrussia.wordpress.com/2011/03/02/%D0%BD%D0%B5%D0%BD%D0%B5%D1%86%D0%BA%D0%B8%D0%B5/D1%88%D0%B0%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D1%8B/> (accessed on April 16, 2023) (in Russian).
12. Lar L.A. *Shamany i Bogi* [Shamans and Gods]. Tyumen': IPOS SO RAN, 1998, 68 p. (In Russian).
13. Ostrovskikh P.E. *Sovetskii Sever* [Soviet North]. 1931, no. 7–8, pp. 161–181 (in Russian).
14. *Polevye materialy avtora, 2015 g., mesto sbora – Krasnosel'kupskiy rayon Tyumenskoy oblasti* [Field materials of the author, collected in Krasnoselkupsky district of the Tyumen region, 2015] (in Russian).
15. *Polevye materialy avtora, 2022 g., mesto sbora – Krasnosel'kupskiy i Tazovskiy rayony Tyumenskoy oblasti* [Field materials of the author, collected in Krasnoselkupsky and Tazovskiy districts of the Tyumen region, 2022] (in Russian).
16. *Polevye materialy avtora, 2023 g., mesto sbora – Krasnosel'kupskiy rayon Tyumenskoy oblasti* [Field materials of the author, collected in Krasnoselkupsky district of the Tyumen region, 2023] (in Russian).
17. Prokofiev G.N. *Izvestia LGU* [News of Leningrad State University]. 1930, vol. II, pp. 365–373 (in Russian).
18. Prokofieva E.D. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Moscow-Leningrad: “Nauka” Publ., 1949, vol. 11, pp. 335–375 (in Russian).
19. Skalon V.N. *Okhotnik i rybak sibiri* [Hunter and fisherman of Siberia]. 1929, no. 2, pp. 57–62 (in Russian).
20. *Skazki narodov Severa* [Tales of the Peoples of the North]. Moscow-Leningrad: Gospolitizdat, 1959, pp. 588–589 (in Russian).
21. Skvortsov A. *Tyumenskaya Pravda* [Tyumen' Truth]. December 09, 2021, no. 48 (in Russian).

*Submitted for publication: April 20, 2023.*

*Accepted for publication: May 26, 2023.*

*Published: December 21, 2023.*



Религиоведение. 2023. № 4. С. 91–100.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 4. P. 91–100.

Антропология / Anthropology  
религии of Religion

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_4\_91

Сиразетдинова М.Ф.

Уфимский университет науки и технологий  
450076, Россия, г. Уфа, ул. Заки Валиди, 32  
glavredsirazi@gmail.com

### Потеря благодати «кото юк» как контаминация несчастьем

**Аннотация.** В статье представлены результаты исследования состояния неудачливости или отсутствия благодати *кот*, способного передаваться окружению. В отличие от существующих этнографических и фольклористических исследований, в статье не описывается содержание верований о *кот* или обряда его возвращения, а выявляются существенные черты состояния его отсутствия – *кото юк* – с точки зрения народной медицины. К анализу способов переживания и распространения негативного опыта, называемого «несчастливостью» или «отсутствием благодати» (*кото юк*), применяется концепция заражения в сочетании с феноменологическим подходом Б. Вальденфельса, развитым Б. Лейстлом. В работе выявлено, что человек без благодати (*котхоз*) переживает нарушение привычного порядка, жизненной гармонии вследствие вторжения и присутствия Чуждого. Неизбежность и нетривиальность задачи взаимодействия с чуждым, влияющим на социальную и психологическую жизнь человека без *кот* вынуждает его концептуализировать *кото юк* одновременно в качестве моральных последствий проступков, несоблюдения обычаев, психологической травмы и предпринимать соответствующие действия, обращаясь к религии, медицине и обрядам возвращения *кот*. Исследование показало, почему состояние *кото юк* носит постоянный, а не ситуативный характер. Оно трансформирует социальное пространство вокруг своего носителя посредством контаминации как внешнего окружения, стремящегося дистанцироваться и избежать заражения нежелательным свойством, так и внутренней жизни носителя, осознающего ущербность своего положения и потенциальное становление «ничтожеством».



**Ключевые слова:** *кот*, заражение, несчастье, чуждый, ничто, присутствие, жизненный мир, контаминация, *багымсы*

Miliausha F. Sirazetdinova

Ufa University of Science and Technology  
32 Z. Validi str., Ufa, 450076, Russia  
glavredsirazi@gmail.com

### The Loss of Grace (*Koto Yuk*) as a Contamination by Misfortune

**Abstract.** The paper presents the results of a transdisciplinary study of the state of failure or lack of grace (*kot*) transmissible to the environment. In contrast to existing ethnographic and folkloristic studies explaining the contents of beliefs about *kot* or describing the rite of its return, the author investigates the relevant parameters of the state of its absence, “*koto yuk*”, from a traditional medicine viewpoint. To analyze the ways of experiencing negative emotions, called misfortune or lack of grace (*koto yuk*) and the channels of its dissemination, the author applies the contagion concept combined with the phenomenological approach of B. Waldenfels, developed by B. Leistle. The results show that a person without grace (*kotthoz*) experiences the invasion and presence of the Other that violates the usual order and destructs the lifeworld. Interaction with the Other, affecting a person without *kot* either socially or psychologically, is an inevitable and non-trivial task. It forces human to conceptualize “*koto yuk*” simultaneously as the moral consequences of misconduct, non-compliance with customs, and psychological trauma, as well as to take appropriate actions, referring to religion, medicine, and rites aimed at regaining of *kot*. The study shows that *koto yuk* is not a situational but a permanent state. First, it transforms social space around its carrier by contaminating social environments, where immediate surroundings seek to separate themselves from negative influence of *koto yuk* and avoid undesirable psychological infection. It also causes changes in the inner life of *koto yuk* carrier, who is aware of the risk to become “nought” due to the defectiveness of their own situation.

**Key words:** *kot*, contagion, misfortune, Other, nought, presence, lifeworld, contamination, *bagymсы*

### Введение

Наряду с распространением мутирующих инфекций и вопросами методов их диагностики и лечения существуют гораздо менее очевидные ситуации, в которых психологические, социальные и культурные процессы воспринимаются как заразные и потому нежелательные. Одним из таких процессов является потеря благодати *кот*.

С целью добиться процветания и укрепления здоровья к помощи сверхъестественных существ и народных целителей обращаются жители мегаполисов не только современной России, но и Африки [Маничкин, 2021], Южной Кореи и Израиля [Sarfati, 2022]. Безусловно, несмотря на воспроизводство древних культурных практик, не все башкиры сегодня верят в наличие души-*кот* и способы её «возвращения» – даже среди тех, кто прибегает к терминологии *кото юк*. Например, желать *котло булһын* при покупке новой одежды является обычаем и нормой вежливости, однако практики возвращения *кот*, как и вообще наличие и природа души человека и злых духов – это спорные вопросы, характеризующиеся скорее сомнением, чем верой [Upenieks, Ford-Robertson, 2022]. Потому было бы не совсем верно ограничиваться понятием веры и исследовать современные практики обращения к знахарям-шаманам *багымсы* в качестве только этнографических параметров или пережитков религиозно-мифологического сознания.

Достаточно близкое к *кото юк* диагностическое понятие «травма» служит инструментом описания и работы над негативными ощущениями и странным поведением через рационализацию и «терапию» того, что пациенту «кажется» чуждым. Причинами травмы, как и лишения *кот*, могут быть резонансные внешние события, а не рутинные внутренние душевные процессы и проблемы [Harster, 2022]: неверность возлюбленного [O'Connor, Langhinrichsen-Rohling, Peterman, 2022], насилие [Fictorie, Jonkman, Visser, 2022], стихийные бедствия [Atazadeh, Mahmoodi, Sarbakhsh, 2022]. Однако нередко психотерапевтический подход и даже психиатрия терпят неудачу – и человек остаётся наедине с непонятными, тревожными переживаниями чуждого, независимо от именованного его потерей *кот* или просто – травмой.

Кроме того, концепция травмы не объясняет передачу состояния *кото юк*, как и передачу семейного проклятия. При описании своего состояния *котһоз* и его близкие обычно ссылаются на «неудачливость», а иногда упоминают *кот* и травмирующие события в качестве взаимозаменяемых терминов. На обыденном уровне представления о *кото юк* не противоречат знаниям о посттравматическом расстройстве, а пересекаются с ними и перекрываются до степени неразличимости. Вместе с тем, согласно господствующим научным подходам, посттравматическое стрессовое расстройство (далее – ПТСР) действует лишь на того, кто пережил травму, и связано с когнитивными нарушениями [Künzi, Gheorghe, Kliegel, 2022] и изменениями мозга [Leite, Esper, Junior, 2022].

Научные представления о психотравме в основном не допускают распространения травмы на окружение – семью и дом, в то время как состояние *кото юк* может «перемещаться» через поколения и пространство, подобно семейному проклятию. И если единицей анализа в психологии является индивид, то концепция заражения *кото юк* способна предоставить объяснение возможности широкого распространения несчастья на социальную сеть и пространство.

При наличии практик избегания в окружении человека без *кот*, возвращения *кот* и их фольклористических и этнографических описаний у них до сих пор нет удовлетворительного научного объяснения. В целом имеющиеся исследования указывают лишь на грубые корреляции между «заражением» несчастьем и фактом соседства или социальной сетью. Такая лакуна в исследованиях путей заражения как способа распространения неинфекционных заболеваний и состояний, видимо, свидетельствует об их непрозрачности – сложности и многовариантном характере, а также о недостаточности применения тех подходов, с помощью которых наука пытается их описать и объяснить. Поэтому в данном исследовании анализируется контекст, формирующий жизненный мир носителя состояния *котһоз* и его близких.

### Концептологические основания исследования

В исследовании представлений башкир о душе-*кот* мы помещаем специфически локальные практики в широкий социальный и межкультурный контекст и

используем концепцию заражения и элементы феноменологического подхода к базовым структурам опыта. Применяются опытно-ориентированный подход и вторичный анализ источников по этнографии и фольклористике, религиоведению, культурной антропологии, психологии. В материалы исследования вошёл и башкирский эпос «Урал-батыр».

В качестве методологической основы исследования лишения *кот* и сопутствующего состояния индивидуального несчастья эффективной представляется трансдисциплинарная «отзывчивая» феноменология Б. Вальденфельса, описывающая встречу чуждого как вызов, взывание к человеку, подвергающее сомнению его возможности. Эта встреча воздействует отчуждающим образом, предшествуя внутренней готовности к началу процесса познания и понимания иного [Waldenfels, Kirkbright, Leistle 2016; Leistle, 2020]. Появление чуждого иного и его причины носят неявный характер. Воздействие проявляется более отчётливо, когда оно с самого начала мыслится как патетическое и связанное с уязвимостью для воздействия внешних неблагоприятных факторов, причиняющих вред человеку без благодати *кот*. Человек, по Вальденфельсу, в основном патетичен, реагирует на воздействие мира [Waldenfels, Kirkbright, Leistle, 2016], в противоположность апатии – отсутствию реакции и безразличию, не характерным для состояния одержимости.

Радикальная чуждость при этом не означает, что данную ситуацию невозможно понять, преодолеть или предотвратить. Причина безуспешности любых попыток справиться с *кото юк* самостоятельно или при помощи окружающих кроется как в неэффективности псевдорационализации, так и в её недоступности одностороннему научному анализу.

Эвристический потенциал дискурса заражения представляется оптимальным для исследования ситуации лишения души-*кот* («*кот осто*»). Как указывает А. Баумгартен, классическая концепция Мэри Дуглас о заражении и табу объясняла происхождение идеи заражения из процессов социальной категоризации, которые произвольны и слабо связаны с реальным опытом [Baumgarten, 2020] и социальными процессами. Заражение, тем самым, мыслилось ею как метафора социального воспроизводства, поддержания сакральных учений и магических практик. В качестве метафоры социальных процессов заражение рассматривали вплоть до XXI в. Новая же концепция признает заражение способом социального влияния.

К какой модели относится заражение несчастьем и лишение благодати *кот*?

На бытовом уровне ранее господствовало близкое к контекстной модели [Messner, 2021] представление о естественной «конституции», обуславливающей болезненность или неблагополучие некоторых индивидов или местности «по природе», и это слово в то время означало нечто «специфическое» для людей или мест, по аналогии с аутсайдерством. На теоретическом уровне на основе учения о конституции была построена модель, получившая название диспозиционной и объяснявшая специфику условий, времени и характера протекания процесса заражения и его симптомов у отдельных лиц. Заразность здесь позиционируется в качестве неотъемлемого атрибута конкретного человека, народа или места, то есть как «эндемичная». Применение понятия эндемичности свидетельствует о «беспричинности», простой «проявленности» в отдельных организмах постоянно циркулирующих агентов заражения, присутствие которых в популяции не требует причинного объяснения.

Более продуктивной для описания *кото юк* представляется модель контаминации, трактующая заражение как непрямой процесс передачи состояний от источника к заражаемому через объекты, находящиеся рядом [Ghosh, Chakraborty, Bhattacharya, 2022, 1]. Заражение-контаминация, в отличие от контактии, происходит в результате воздействия в социальной среде и распространяется на большее количество людей. Поэтому проблемы *комхоз* не передаются другим членам семьи в чистом виде, однако его проблемы всё же воздействуют на жизнь семьи, «загрязняя» её, и трансформируются – мутируют – в другие проблемы. При этом, согласно логике заражения [Belonogov, 2018, 228], главным источником заражения является живой человек, в котором информация «мутирует и реплицируется» благодаря взаимодействию с человеком-носителем, в отличие от более пассивной среды (дом, книга и пр.).

**Причины потери *кот*  
в мифорелигиозных представлениях башкир**

В системе верований башкир отсутствие благодати *кот* позиционируется как универсальная причина несчастий, практически не зависящих от человека. Благополучие определялось наличием у него нескольких душ, включая *йән* и *кот*. Душа-*йән* постоянно находится в теле и улетает только в момент смерти [Тюнтешева, Озонова, Шагдурова, 2020]. Счастье же, согласно древним представлениям, зависело от души-*кот*, название которой переводится как жизненная сила [Султангареева, 2021], удача, успех, таинственная охраняющая сила, амулет, счастье, пропитание, благодать, изобилие, благоденствие, благословение, которые следует сохранять и приумножать [Баязитова, 2019, 89, 92]. С башкирским *кот* коррелируют обско-угорский аналог *ис-хор*, а также *урт* закамских удмуртов, представляющие собой, в отличие от постоянно присутствующей в теле души, растрчиваемое в течение жизни витальное начало [Волдина, Миннихметова, 2020], требующее специальных мероприятий по сохранению и преумножению. Отсутствие *кот* приводит к неудачливости в делах, несчастью, иногда – к нервозности, раздражительности, психологическим расстройствам [Minniakhmetova, Suleimanova, 2019, 75]. Более полное понимание этого феномена требует знания культурного контекста, жизненного уклада и специфичных способов народного лечения. Рассмотрим своеобразие интерпретации состояния несчастливости и неудачливости, похожего на состояние, полученное вследствие «сглаза», в башкирской культуре.

Человек рождается обладающим *кот* (*котло*), очень редко без него (*котһоз*). Не исполненное желание будущей матери может привести к ущербу или «неприятности» ещё не родившегося ребенка, «повреждения сердца (души)» – *күңеле китек була*. О неприятном человеке говорили, что у него нет этой души. Далее в тексте состояние без *кот* будем обозначать словом *кото юк*, а человека, им страдающего, – *котһоз*.

Если человек потерял свой *кот*, то его преследуют неудачи и несчастья. По некоторым версиям она покидает человека вследствие прегрешений, но чаще *кот* «улетает» («*кот оса*») – «сбегает» при сильном испуге [Илимбетова, 2022, 44], например, при резком пробуждении или из-за безответной любви. Нередко лишение *кот* связывают с деятельностью злых духов. При болезни *кот* ослабевает, иссякает.

Человек без благодати, как правило, не менее умен и психологически здоров, благочестив по сравнению с окружающими, добр отношению к ним, общителен, открыт миру. В отсутствие близкой к буддизму или индуизму религиозной концепции у башкир явления, подобные карме или сансаре, не могут быть универсальными объяснениями лишения *кот*. Страдания жертвы необъяснимы и, как правило, несправедливы с точки зрения морали. Поэтому несчастливость может объясняться «везанием» (подобно миазму) внешних невидимых сил. Поиск причин несчастья не имеет смысла вне ритуала возвращения *кот койоу* («отливание» души из олова или воска), одним из этапов которого является выяснение шаманом, проводящим ритуал, почему отсутствует *кот*.

Даже если состояние человека не связано с аморальными, «греховными» с точки зрения религии поступками и иными подпадающими под санкции общества действиями, а характеризуется бедностью, аутсайдерством, сексуальной ориентацией, инвалидностью или – шире – несчастливостью, для предотвращения «инфицирования» его избегают в большинстве известных обществ и культур. У башкир было принято избегать страдающих необъяснимым несчастьем *котһоз* в целях предупреждения заражения, т.е. «перекидывания» их проблем на новых людей.

В этой концепции социальной гигиены дом, местность, скотина, пища или даже предмет одежды тоже имеет свой *кот*. Состояние благодати тоже заразно: в ответ на «*Котло булһын!*» (Пусть будет удачливой!) в отношении одежды принято отвечать «*Кото һиңә лә йокһон!*» (Пусть удача и к тебе пристанет), в чем Р. Баязитова усматривает признаки контагиозной магии [Баязитова, 2017, 124]. Глагол *йогоу* действительно переводится как «передаваться, соединять, присоединиться, заражать, пачкать». Земля или предмет могут быть также, пусть и несправедливо, заражены состоянием *кото юк* и не излечены от него.



С целью возвращения *кот* из свинца, олова или воска отливаются сердечко или круг – *кот* или *йэрэк* (сердце), носимый в области сердца до успокоения или хранимый в укромном месте [Илимбетова, 2022, 43–44]. Ритуал возвращения *кот* нацелен на возвращение силы, здоровья и жизненного потенциала. Проводит его профессиональный шаман, согласно традициям большинства культур «слышащий голос с неба» [Матвейчев, 2020].

Примечательно, что даже убеждённые мусульмане-башкиры признают существование души-*кот*, а также необычное и отрицательное воздействие на людей несоблюдения моральных норм и неуважения к чувствам влюблённого, беременной и будущего ребёнка, ассоциируемых с чем-то чуждым. Они предпочитают справляться с состоянием *кото юк* посредством молитвы и веры. Религиозные воззрения и термины были органично вплетены в верования и обрядовость *кот*, как и в остальные сферы башкирской культуры [Салихов, Гиззатуллина, 2021].

Как видим, в материалах этнографии и фольклористики *кото юк* предстаёт как часть народной медицины и магических представлений, зафиксированных ещё в башкирском эпосе: душу-*кот* ребёнок получает от отца [Шафиков, 2005]. При этом слова «*кот осто*» в повседневной жизни чаще используются для описания кратковременного испуга, а не причин специфического состояния *кото юк*. Кроме того, *котло* в составе фамилий можно перевести не только как «обладающий благодатью», но и как «почётный», а приобретение славы, почитания у башкир первоначально были связаны с подвигами батыров. Это может объяснять стеснительность или пугливость *котһоз*: смелость традиционно ассоциируется с мужским началом, а *кот* «улетает» чаще всего от испуга.

#### Заражение отсутствием (становление «ничем»)

В отсутствие убедительного научного объяснения подверженности неудачам и несчастьям, многократно случающимся с одним и тем же здоровым и социально компетентным человеком, получаемый вред воспринимается как причиняемый чем-то чуждым, необъяснимым, разрушающим «нормальные» смысловые структуры.

Поясним радикальную чуждость состояния *кото юк*, отграничив его от состояния, описываемого как «какая-то муха укусила»: последнее есть не сверхъестественное и кратковременное помрачение. Этими словами в обыденном языке описывается нечто не свойственное конкретному индивидууму, не ставящее под сомнение субъектность человека и его принципиальную ответственность за «странно-мухое» поведение. В потере же *кот* вина страдающего чаще всего отсутствует, *кот* может быть потерян от испуга или отсутствовать от рождения. И всё же человека без души-*кот* (*котһоз*) рекомендуется всячески сторониться, чтобы не заразиться его неудачливостью. Кроме того, выражение «какая муха укусила» применяется лишь к отдельным поступкам в короткий и чётко различимый период времени, за которым следует возвращение к «норме». Последнее труднореализуемо для человека без благодати, который прилагает интенсивные усилия по достижению состояния обыденности или рутинности, так что обычное и нормальное становится для него и окружающих выдающимся достижением.

Замалчивание не только успехов и достоинств личности без *кот*, но и неосознаваемого избегания со стороны окружающих зачастую дополняются поиском поводов и спекулятивным построением иерархии воображаемых «объективных недостатков» и прегрешений *котһоз*, которые окружающие не могут помочь преодолеть. Специфический тип отчуждения *котһоз* связан с формами опыта, в которых чуждое постепенно может превратить носителя состояния отсутствия *кот* в «ничто» («ничтожество»). С «ничто» *котһоз* отождествляет себя в связи с переживаемым опытом насилия и невзгод. Маркер «ничто», дополняющее «диагноз» *кото юк* и чуждость, здесь оказывается если не постоянным, то растянутым во времени и потому пагубным.

Недостаточное познание чуждого без возможности его преодолеть какими-либо существующими стандартными способами составляет жизненный опыт индивида, лишённого благодати. Обрядовость *кот* позволяет систематизировать и распространять знания о том, что находится за пределами понимания. Формой бегства семьи человека без *кот* от объективистских категоризаций, стигматизации, станов-

ления «ничем» и психологического неблагополучия – предпочтение неопределённости диагнозам и нормативным представлениям. Поэтому человек, как правило, не избегает диагноза *котхоз*, но возражает против ярлыков, которые попутно навешивают на него (например – психическое нездоровье или религиозная нечестивость). Неопределённость состояния *кото юк* открывает окружению человека без благодати пространство для «нетрадиционных» экспериментов, а значит, и предполагает понимающее отношение со стороны более широкого социального окружения. Одной из распространённых практик является обращение к институту шаманства *багымсылык*, который помогает «сделать прививку» от превращения в ничто.

Таким образом, состояние *кото юк*, согласно модели контаминации, представляет собой специфический источник заражения. Оно проникает в непосредственное окружение – семью и дом, – где ближайшие из социальных структур (дети, родители, бывшие или нынешние партнёры) легче подвергаются воздействию и поглощают продукты заражения, в то время как отдалённые участники социального взаимодействия более устойчивы и менее проницаемы.

### Обсуждение

Последние исследования выявили факты межпоколенной передачи травмы и депрессии [Reese, Barlow, Dillon, 2022] и доказали, что групповые занятия и семейное (а не только индивидуальное) консультирование облегчает состояние человека [Isobel, Goodyear, Furness, 2019], что может свидетельствовать в пользу «заразности» состояния *кото юк*. Объясняя состояние *кото юк* как психологически и социально заразное, мы рассмотрели, что такое *кот*, каково его место в жизни человека и среди других видов душ, причины его исчезновения и способы возвращения.

В качестве объяснительных пригодны и контагиозная, и контаминационная модели, которые акцентируют при этом разные процессы и единицы анализа, что обеспечивает разные, но совместимые результаты исследования психологического и социального заражения.

Лишение души-*кот* – это способ концептуализации вторжения чуждого, разрывающего привычный уклад жизни. Это может быть как разрыв близких отношений и построенного вокруг них уютного «домашнего мира», так и нарушение морального порядка обращения с беременной женщиной и будущим ребёнком, либо несоблюдение социальной или духовной гигиены.

Далее мы концептуализировали состояние *кото юк* как заразное и неорганичное индивидуальное несчастье человека, перемещения которого в социальном пространстве часто происходят без ведома носителя. Концепция заражения несчастьем может помочь расширить теоретическое понимание распространения неудач в различных контекстах: из личного пространства в общественное, из сферы физиологического здоровья в зону социально-экономического благополучия и т.д. Источники заражения, берущие начало в локальных жизненных мирах, являются многообещающим объектом исследования, поскольку позволяют развить концепцию переживания социального заражения.

Модель контаминации подходит для исследования «живого» и гибкого социального влияния заражения: частично, по нарастающей, в «конденсированном» виде, через различные сенсорные и перцептивные модальности, зависящие от эмоций, воспоминаний и ограниченные ими. Состояние *котхоз* обладает и потенциалом постепенного преодоления этих непредвиденных обстоятельств и ограничений благодаря стремлению всех участников ситуации творчески преодолевать пережитое.

В рамках данного исследования мы рассмотрели только один, наиболее распространённый вариант рекомендованного поведения окружающих по отношению к *котхоз*. Существует более широкий спектр восприятия и принятия окружающими факта отсутствия *кот* у определённого индивида. Исходя из трёх моделей иммунитета И.А. Белоногова, при столкновении с непреодолимыми проблемами возможные способы *котхоз* справиться с ними, а также реакции окружающих зависят от стратегии коммуникативного «взаимодействия» системы с новым знанием: активное и саморазрушительное противодействие непреодолимой травме («аллергия»), принятие и конструктивное встраивание («вакцинация») или простое уклонение от активной реакции при обнаружении аномалии («игнорирование») [Белоногов, 2018].

В соответствии с типом «иммунного ответа» известная степень изолированности заражённого несчастьем становится доминантой социальных контактов больного и членов его семьи либо, напротив, «вынесена за скобки» – явно изолирована от потока семейной жизни, как если бы она отсутствовала или ради формирования позитивной программы – установки на то, что индивидуальная жизнь не должна ограничиваться состоянием *кото юк*.

Как разновидность отклика на вторжение чуждого состояние *кото юк* вызывает главным образом пассивную, избегающую (апатическую) реакцию, основным компонентом которой является страдание, в отличие от патетической и страстной одержимости. Отсюда причиной, по которой злой дух или *кото юк* воздействовал на человека, может оказаться чувство сострадания к другому. Это может объяснить избегание *кото юк* без стандартных, рациональных причин: открытость влиянию не обладающего благодатью воспринимается как ловушка для погружения в то же самое состояние. Те же, кто не восприимчив или не затронут контактами с *комхоз*, успешно избегают и заражения несчастьем, не подвергаясь влиянию сверхъестественных сил, окружающих его.

### Заключение

Основные черты заражения несчастьем в башкирской концепции души-*кот* – это невидимость, необъяснимость для обычного человека в силу сверхъестественных причин, а также наличие сверхъестественных агентов заражения – неявных, чуждых и вредящих этому человеку и миру. Все это требует вмешательства специалиста, знающего традиции, умеющего обращаться с описанными силами посредством проведения лечебного обряда.

Нарратив контаминации представляется наиболее подходящим для исследования взаимопроникновения и трансформации душевных явлений и социальных процессов с течением времени, последствий их просачивания и осадения во все сферы жизни *комхоз*. Процессы беспокоества людей и переживания чего-то чуждого играют роль в распространении «несчастья» и неудачи, являясь основой опыта отчуждения и заразности социальных и психологических проблем: *кото юк* обычно затрагивает членов семьи.

Заражение «несчастьем», неудачей и нечестивостью *кото юк* – это феномены, которые некоторым приходится испытывать и исследовать, когда от неприятного опыта невозможно защититься, он требует каких-то ответных действий, но традиционные опробованные медицинские (врачи и психологи), религиозные (молитвы и покаяние, ритуалы мировых религий), социальные (тренинги, семинары, обсуждение на форумах и в медиа) практики оказываются недейственными. Несчастье как нечто чуждое и навязчивое, находящееся за пределами обычного жизненного мира, вторгается, разрывает границы и «загрязняет» психику *комхоз*, распространяется на его отношения и окружение по модели контаминации.

### Благодарность

Исследование выполнено в рамках Программы научных исследований, связанных с изучением этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление общероссийской идентичности 2023–2025 гг. (руководитель академик РАН В.А. Тишков).

### Acknowledgement

The study was carried out within the framework of the Program of scientific research related to the study of the ethnocultural diversity of Russian society and aimed at strengthening the all-Russian identity in 2023–2025 (headed by Academician of the Russian Academy of Sciences V.A. Tishkov).

### Библиографический список

1. Баязитова, Р.Р. Знаковые функции народной одежды в традиционной культуре башкир / Р.Р. Баязитова // Oriental Studies. – 2018. – № 39(5). – С. 89–96.
2. Баязитова, Р.Р. Категория «кот» / «gut» – основа традиционного этикета башкир / Р.Р. Баязитова // Вестник Томского государственного университета. История. – 2017. – № 46. – С. 123–128.

3. Белоногов, И.Н. Когнитивно-вирусологический подход к анализу способов распространения научного знания: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.08. – / И.Н. Белоногов; ИФ РАН. – М., – 2018. – 204 с.
4. Блох, А.И. Концепция контагиозности – движитель развития эпидемиологии? / А.И. Блох // *Фундаментальная и клиническая медицина*. – 2018. – Т. 3. – № 1. – С. 72–76.
5. Волдина, Т.В. Жизненная сущность человека в представлениях обских угров и удмуртов: к вопросу об угро-пермских параллелях в мифоритуальных традициях / Т.В. Волдина, Т.Г. Миннихметова // *Вестник угроведения*. – 2020. – Т. 10. – № 3. – С. 565–574.
6. Илимбетова, А.Ф. Культ собаки в фольклоре и религиозно-мистических воззрениях башкир / А.Ф. Илимбетова // *Известия Алтайского государственного университета*. – 2022. – № 2 (124). – С. 39–49.
7. Маничкин, Н.А. Реципрокность живых и мёртвых: жертвоприношения и одержимость в афрогенных традициях / Н.А. Маничкин // *Этнографическое обозрение*. – 2021. – № 2. – С. 161–178.
8. Матвейчев, О.А. Кара богов: эпидемии в древней Греции / О.А. Матвейчев // *Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого*. – 2020. – Т. 36. – № 4. – С. 32–44.
9. Салихов А.Г. Некоторые религиозные термины, хадисы и аяты в башкирских мунаджатах / А.Г. Салихов, Г.М. Гиззатулина // *Oriental Studies*. – 2021. – № 14 (4). – С. 858–867.
10. Султангареева, Р.А. Материнство и девичество в башкирской мифологии и обрядовом фольклоре: истоки, трансформации / Р.А. Султангареева // *Сибирский филологический журнал*. – 2021. – № 1. – С. 37–50.
11. Тюттешева Е.В. А.В. Лексика, репрезентирующая понятие «душа» в южносибирских тюркских языках / Е.В. Тюттешева, А.А. Озонова, О.Ю. Шагдурова, А.В. Байыр-оол // *Язык и культура*. – 2020. – № 52. – С. 85–109.
12. Урал-батыр. Башкирский народный эпос. На башкирском, русском, английском языках / Под ред. С.Г. Шафикова. – Уфа: Китап, 2005. – 296 с.
13. Atazadeh, N. Development and validation of the parents' cognitive perception inventory of disaster effects on children's well-being (PCP-DCWB) / N. Atazadeh, H. Mahmoodi, P. Sarbakhsh, A. Shaghghi // *BMC Psychology*. – 2022. – Vol. 10. – P. 212.
14. Baumgarten, A.I. The preface to the Hebrew translation of purity and danger / A.I. Baumgarten // *Religion and Society*. – 2020. – Vol. 11. – № 1. – P. 30–44.
15. Fictorie, V. Effectiveness of a high-intensive trauma-focused, family-based therapy for youth exposed to family violence: study protocol for a randomized controlled trial / V. Fictorie, C. Jonkman, M. Visser, M. Vandenbosch, M. Steketee, C. Schuengel // *Trials*. – 2022. – Vol. 23. – № 1. – P. 46.
16. Ghosh, S. How surface and fomite infection affect contagion dynamics: a study with self-propelled particles / S. Ghosh, A. Chakraborty, S. Bhattacharya // *The European Physical Journal Special Topics*. – 2022. – Vol. 231. – P. 3439–3452.
17. Harster, K. Symptoms of trauma, Kantian natural powers, and the duty to seek treatment / K. Harster // *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*. – 2022. – Vol. 29. – No. 3. – P. 147–157.
18. Isobel, S. Preventing intergenerational trauma transmission: A critical interpretive synthesis / S. Isobel, M. Goodyear, T. Furness, K. Foster // *Journal of Clinical Nursing*. – 2019. – Vol. 28. – P. 1100–1113. DOI: 10.1111/jocn.14735.
19. Künzi, M. Cumulative life course adversity, mental health, and cognition in the UK biobank / M. Künzi, D.A. Gheorghie, M. Kliegel, N. Ballhausen, J. Gallacher, S. Bauermeister // *Scientific Reports*. – 2022. – Vol. 12. – No. 1. – P. 14700.
20. Leistle, B. Ethnologie als xenologie: Bernhard Waldenfels und die Wissenschaft vom kulturell Fremden [Ethnology as xenology: Bernhard Waldenfels and the science of the culturally alien] / B. Leistle // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. – 2020. – Vol. 68. – No. 1. – P. 101–120.
21. Leite, L. An exploratory study of resting-state functional connectivity of amygdala subregions in posttraumatic stress disorder following trauma in adulthood / L. Leite, N.B. Esper, J.R.M.L. Junior, D.R. Lara, A. Buchweitz // *Scientific Reports*. – 2022. – Vol. 12. – No. 1. – P. 9558.
22. Messner, W. The association of cultural and contextual factors with social contact avoidance during the COVID-19 pandemic / W. Messner // *PLOS ONE*. – 2021. – Vol. 16. – No. 12. P. e0261858.
23. Minniakhmetova, T. The revival and persistence of traditional healing methods among Bashkirs and Udmurts: some contemporary issues / T. Minniakhmetova, M. Suleimanova // *Present and Past in the Study of Religion and Magic*. – Budapest: Balassi Kiado, 2019. – P. 71–90.
24. O'Connor, V.L. When core beliefs get stuck: Distinct routes to posttraumatic growth and depreciation / V.L. O'Connor, J. Langhinrichsen-Rohling, A.H. Peterman // *Personality and Individual Differences*. – 2022. – Vol. 197. – P. 111787.
25. Reese, E.M. Intergenerational transmission of trauma: the mediating effects of family health / E.M. Reese, M.J. Barlow, M. Dillon, S. Villalon, M.D. Barnes, A. Crandall // *International Journal of Environmental Research and Public Health*. – 2022. – Vol. 19. – No. 10. – P. 5944.

26. Sarfati, L. Legitimizing spiritual healing: the right to folk medicine in contemporary South Korea and Israel / L. Sarfati // *Urbanities*. 2022. – Vol. 12. – No. 6. – P. 39–45. – URL: <https://www.anthrojournal-urbanities.com/wp-content/uploads/2022/04/Vol.12-Suppl.6-April2022.pdf> (дата обращения 25.03.2022).
27. Upenieks, L. Changes in spiritual but not religious identity and well-being in emerging adulthood in the United States: pathways to health sameness? / L. Upenieks, J. Ford-Robertson // *Journal of religion and health*. – 2022. – Vol. 61. – P. 4635–4673.
28. Waldenfels, B. Paradoxes of representing the alien in ethnography / B. Waldenfels, S. Kirkbright, B. Leistle // *Anthropology and Alterity: Responding to the Other*. – New York: Routledge, 2016. – P. 45–71.

Текст поступил в редакцию 17.04.2023.

Принят к печати 15.05.2023.

Опубликован 21.12.2023.

### References

1. Baiazitova R.R. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya* [Bulletin of Tomsk State University. History]. Tomsk: TSU Publ., 2017, vol. 46, pp. 123–128 (in Russian).
2. Baiazitova R.R. *Oriental Studies*. Elista: KalmNTs RAN Publ., 2018, vol. 39, no. 5, pp. 89–96 (in Russian).
3. Belonogov I.N. *Kognitivno-Virusologicheskij Podhod k Analizu Sposobov Rasprostraneniya Nauchnogo Znanija* [The cognitive-virus approach to the analysis of ways to disseminate scientific knowledge]. Candidate's dissertation in Philosophy. Moscow: Russian Academy of Science, 2018, 204 p. (In Russian).
4. Blokh A.I. *Fundamental and Clinical Medicine*. Saint Petersburg: SpbGU Publ., 2018, vol. 3, no. 1, pp. 72–76 (in Russian).
5. Voldina T.V., Minniyakhmetova T.G. *Vestnik ugrovedenia* [Bulletin of Ugric Studies]. Khanty-Mansiysk: Obsko-ugorskiy institut prikladnykh issledovaniy i razrabotok, 2020, vol. 10, no. 3, pp. 565–574 (in Russian).
6. Ilimbetova A.F. *Izvestiya Altajskogo gosudarstvennogo universiteta* [Izvestiya of Altai State University]. Barnaul: AltGU Publ., 2022, vol. 2, no. 124, pp. 39–49 (in Russian).
7. Manichkin N.A. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. Moscow: Nauka, 2021, vol. 2, pp. 161–178 (in Russian).
8. Matveichev O.A. *Gumanitarnyye Vedomosti TGPU im. L.N. Tolstogo* [Humanitarian statements of TSPU named after L.N. Tolstoy]. Tula: TGPU im. L.N. Tolstogo Publ., 2020, vol. 4, no. 36, pp. 32–44 (in Russian).
9. Salikhov A.G., Gizzatullina G.M. *Oriental Studies*. Elista: KalmNTs RAN Publ., 2021, vol. 14, no. 4, pp. 858–867 (in Russian).
10. Sultangareeva R.A. *Sibirskii Filologicheskii Zhurnal* [Siberian Journal of Philology]. Novosibirsk: Institut filologii Sibirskogo otdeleniya RAN Publ., 2021, vol. 1, pp. 37–50 (in Russian).
11. Tunesia E.V., Ozonova A.A., Shagdurova O.Yu., Bayyr-ool A.V. *Yazyk i kul'tura* [Language and Culture]. Tomsk: TGU Publ., 2020, vol. 52, pp. 85–109 (in Russian).
12. Shafikov S.G., ed. *Ural-Batyr: Bashkirskij Narodnyj Epos. Na Bashkirskom, Russkom, Anglijskom Jazykah* [Ural-Batyr. Bashkir folk epic. In Bashkir, Russian, and English languages]. Ufa: Kitap Publ., 2005, 296 p.
13. Atazadeh N., Mahmoodi H., Sarbakhsh P., Shaghghi A. Development and Validation of the Parents' Cognitive Perception Inventory of Disaster Effects on Children's Well-Being (PCP-DCWB). *BMC Psychology*. 2022, vol. 10, p. 212.
14. Baumgarten A.I. The Preface to the Hebrew Translation of Purity and Danger. *Religion and Society*. 2020, vol. 11, no. 1, pp. 30–44.
15. Fictorie V., Jonkman C., Visser M., Vandenbosch M., Steketee M., Schuengel C. Effectiveness of a High-Intensive Trauma-Focused, Family-Based Therapy for Youth Exposed to Family Violence: Study Protocol for a Randomized Controlled Trial. *Trials*. 2022, vol. 23, no. 1, pp. 46.
16. Ghosh S., Chakraborty A., Bhattacharya S. How Surface and Fomite Infection Affect Contagion Dynamics: A Study with Self-Propelled Particles. *The European Physical Journal Special Topics*. 2022, vol. 231, pp. 3439–3452.
17. Harster K. Symptoms of Trauma, Kantian Natural Powers, and the Duty to Seek Treatment. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*. 2022, vol. 29, no. 3, pp. 147–157.
18. Isobel S., Goodyear M., Furness T., Foster K. Preventing Intergenerational Trauma Transmission: A Critical Interpretive Synthesis. *Journal of Clinical Nursing*. 2019, vol. 28, pp. 1100–1113.
19. Künzi M., Gheorghe D.A., Kliegel M., Ballhausen N., Gallacher J., Bauermeister S. Cumulative Life Course Adversity, Mental Health, and Cognition in the UK Biobank. *Scientific Reports*. 2022, vol. 12, no. 1, pp. 14700.
20. Leistle B. Ethnologie als Xenologie: Bernhard Waldenfels und die Wissenschaft vom Kulturell Fremden [Ethnology as {enology: Bernhard Waldenfels and the Science of the Culturally Alien]. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 2020, vol. 68, no. 1, pp. 101–120. (In German).

21. Leite L., Esper N.B., Junior J.R.M.L., Lara D.R., Buchweitz A. An Exploratory Study of Resting-State Functional Connectivity of Amygdala Subregions in Posttraumatic Stress Disorder Following Trauma in Adulthood. *Scientific Reports*. 2022, vol. 12, no. 1, pp. 9558.
22. Messner W. The Association of Cultural and Contextual Factors with Social Contact Avoidance during the COVID-19 Pandemic. *PLOS ONE*. 2021, vol. 16, no. 12, pp. e0261858.
23. Minniakhmetova T., Suleimanova M. The revival and persistence of traditional healing methods among Bashkirs and Udmurts: some contemporary issues. In *Present and Past in the Study of Religion and Magic*. Budapest: Balassi Kiado, 2019, pp. 71–90.
24. O'Connor V.L., Langhinrichsen-Rohling J., Peterman A.H. When Core Beliefs Get Stuck: Distinct Routes to Posttraumatic Growth and Depreciation. *Personality and Individual Differences*. 2022, vol. 197, p. 111787.
25. Reese E.M., Barlow M.J., Dillon M., Villalon S., Barnes M.D., Crandall A. Intergenerational Transmission of Trauma: The Mediating Effects of Family Health. *International Journal of Environmental Research and Public Health*. 2022, vol. 19, no. 10, p. 5944.
26. Sarfati L. Legitimizing Spiritual Healing: The Right to Folk Medicine in Contemporary South Korea and Israel. *Urbanities*. 2022, vol. 12, no. 6, pp. 39–45. Available at: <https://www.anthrojournal-urbanities.com/wp-content/uploads/2022/04/Vol.12-Suppl.6-April2022.pdf> (accessed on October 20, 2022).
27. Upenieks L., Ford-Robertson J. Changes in Spiritual but Not Religious Identity and Well-Being in Emerging Adulthood in the United States: Pathways to Health Sameness? *Journal of religion and health*. 2022, vol. 61, pp. 4635–4673.
28. Waldenfels B., Kirkbright S., Leistle B. Paradoxes of representing the alien in ethnography. In *Anthropology and Alterity: Responding to the Other*. New York: Routledge, 2016, pp. 45–71.

*Submitted for publication: April 17, 2023.*

*Accepted for publication: May 15, 2023.*

*Published: December 21, 2023.*



Религиоведение. 2023. № 4. С. 101–110.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 4. P. 101–110.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_4\_101

**Шахнович М.М.**

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



## Култ святого Христофора в контексте сравнительного религиоведения

**Аннотация.** В статье на основе методологии сравнительного религиоведения предпринимается попытка объяснения причины распространения почитания святого Христофора на Руси в середине XVI в., а также уточняется существующее мнение о связи иконографии этого святого с образом египетского бога Анубиса. В течение очень небольшого периода времени в середине XVI в. при Иване Грозном указанный святой становится в Московском царстве необычайно популярен. Во имя святого Христофора по приказу царя возводятся церкви в Великом Новгороде и Московском кремле, в новых соборах в Свияжске, Ярославле, Вологде появляются фрески с его изображением, его образ нередко помещается в дьяконские алтарные врата. Автор полагает, что неожиданное широкое распространение изображений святого Христофора в православной иконографии конца XVI в. на Северо-Западе Руси, именно там, где во времена Ивана Грозного находился «западный фронт» государства, связано со стремлением защитить северные земли, обращаясь к почитанию общехристианского святого-защитника, культ которого в этот период был распространён в Балтийских землях. В это время в Московском царстве происходила своеобразная «эвокация», то есть призыв (переманивание), святого Христофора как небесного покровителя на свою сторону. Кроме того, интерес к этому святому-псеглаву мог быть вызван и характерными для этого периода эсхатологическими ожиданиями.

**Ключевые слова:** сравнительное религиоведение, христианские святые мученики, святой Христофор, псеглавы, эллинистический синкретизм, эвокация, эсхатология, Иван Грозный

**Marianna M. Shakhnovich**

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

## The Cult of Saint Christopher in the Context of Comparative Religion

**Abstract.** The article, based on the methodology of comparative religion, attempts to explain the reason for the spread of the veneration of St. Christopher in Rus' in the middle of the 16th century, and also clarifies the existing opinion about the connection between the iconography of this saint and the image of the Egyptian god Anubis. For a very short period of time in the middle of the 16th century under Ivan the Terrible, that saint became extremely popular in the Moscow state. In the name of St. Christopher, by order of the Tsar, churches were erected in Veliky Novgorod and the Moscow Kremlin; frescoes with his image appeared in new cathedrals in Sviyazhsk, Yaroslavl, and Vologda; his image was often placed in the deacon's altar gates. The author argues that the unexpected wide distribution of images of St. Christopher in Orthodox iconography at the end of the 16th century in the North-West of Rus', precisely where the "western frontier" of the state was located during the time of Ivan the Terrible, is associated with the desire to protect the northern lands, turning to the veneration of the general Christian protector saint, whose cult during this period was widespread in the Baltic lands. At this time, a kind of "evocation" took place in the Moscow state, that is, a call (enticing) of Saint Christopher as a heavenly patron to one's side. In addition, interest in this dog-headed saint could also be caused by eschatological expectations characteristic of this period.

**Key words:** comparative religion, Christian holy martyrs, Saint Christopher, cynocephali, Hellenistic syncretism, evocation, eschatology, Ivan the Terrible

В конце 90-х годов прошлого века среди исследователей религии развернулась дискуссия о перспективах использования методов сравнительного религиоведения, о том, «возможно ли после разоблачения Элиаде и после критики классического компаративизма за деконтекстуализацию вернуть жизнеспособность кросс-культурному анализу» [Paden, 1996, 5]. Основные аргументы против сравнительного религиоведения сводились к следующим положениям: во-первых, к обвинению в ангажированности и обслуживании противоборствующих идеологических программ, с одной стороны, утверждавших религию, с другой стороны, разоблачавших её. Во-вторых, – и это наиболее распространенное постмодернистское возражение против данного метода – сравнительные исследования эссенциализируют религиозные явления, а универсальное понятие «религия», возникшее, по мнению этих критиков, на волне секуляризации, не может быть применено к разнообразным верованиям и практикам. В-третьих, обвинение сравнительного религиоведения в деконтекстуализации религиозных явлений со стороны представителей постколониальной критики, которая подчёркивает различия культур, а отнюдь не их общие черты [См. подробнее: Шахнович, 2022, 210–219].

Нельзя не согласиться с мнением Р.А. Орси, отмечающего, что «как только в дисциплинах, занимающихся изучением религии, сформировался критический взгляд на свой предмет и методы исследования, был провозглашён конец и этих исследований, и самой религии» [Форум, 2017, 56]. Прошло некоторое время, и в последние годы появилось немало трудов, свидетельствующих о том, что сравнительное религиоведение [Kripal, 2014; Lincoln, 2018; Frieberger, 2019; Hughes, 2023], как и другие академические дисциплины, наконец пережило период «бесплодного нигилизма» [Форум, 2017, 56] – и подул «новый ветер эпистемологической уверенности» [Candea, 2018, 1] в необходимости сравнительных исследованиях религии. Развитие когнитивных исследований способствовало признанию того факта, что сравнение является фундаментальным когнитивным свойством всех людей, поэтому вопрос об использовании сравнительной методологии в науке о религии состоит не в том, сравнивать или не сравнивать, а в том, как проводится сравнение [Lawson, 1996, 34]. Так, О. Фрайбергер в своей недавно вышедшей книге, посвящённой непосредственно методологии сравнительного религиоведения, рассматривая перспективы сравнительного метода в изучении религии, указывает, что сравнение является одним из фундаментальных методов академической деятельности – и в религиоведении он даёт возможность проводить металингвистические и кросс-культурные исследования, позволяя решать не только общие, но и частные проблемы, возникающие в процессе изучения религий [Frieberger, 2019, 21].

Довольно часто в изучении различных религиозных представлений и практик возникают вопросы, которые невозможно решить исключительно в рамках конкретного исторического контекста. Сравнительный метод, включающий экстраполяцию, позволяет формулировать некоторые гипотезы, которые оказываются плодотворными. Наиболее известный пример применения этой методологии хорошо знаком тем, кто занимается изучением важнейшей проблемы генезиса религии, анализируя первобытное искусство [Lewis-Williams, 2002; Забияко, 2020a; Забияко 2020d].

В этой статье мы предпринимаем попытку использования методологии сравнительного религиоведения, стремясь разрешить очень интересную частную проблему: выявить причину распространения почитания святого Христофора в Московском царстве середины XVI в. и попутно уточнить существующее мнение о связи иконографии этого святого с образом египетского бога Анубиса.

Среди христианских святых, пострадавших в первые века гонений, святой Христофор занимает особое место. Согласно христианским преданиям, он жил в III в. н.э. в Ликии и был предан мученической смерти около 250 г. при императоре Деции (249–251). В православии день мученика святого Христофора отмечается 9 (22) мая, в отличие от западной традиции, где он приходится на 25 июля. Несмотря на то, что в 1969 г. после II Ватиканского Собора день памяти святого Христофора у католиков был понижен до уровня местного праздника ввиду недостаточности исторических свидетельств о его жизни, почитание святого как покровителя путешественников и мореплавателей сохраняется, а медальоны с его изображением в



виде великана, переносящего на плече младенца Христа, остаются востребованными в церковных и туристических магазинах. В восточной христианской традиции святой Христофор почитается, как и любой другой святой воин, в качестве защитника, в том числе и от разнообразных эпидемий. Однако у православного образа этого святого есть одна очень интересная особенность – он почти всегда изображается с собачьей головой.

Древнейшее агиографическое свидетельство о святом Христофоре представлено в самом раннем списке христианских мучеников – латинском «Мартирологе Иеронима» 430–440 гг., создание которого приписывается святому Иерониму Стридонскому. Однако некоторые исследователи полагают, что в его основе лежит ещё более ранний сирийский «Мартиролог 411 года». Опирающиеся на текст «Мартиролога Иеронима» жития святого Христофора сохранились в латинских рукописях VIII–IX вв. Наиболее известной из них считается сборник проповедей епископа Буркхарда Вюрцбургского (ум. 754 г.), в котором содержится рассказ о страстях святого Христофора и где он описан как псеглавец.

В восточной агиографической традиции самыми ранним считается житие святого Христофора, изложенное в «Менологии Василия II» – греческой рукописи церковного календаря, которая включает синаксарий, то есть сборник житий святых. Этот богато иллюминированный манускрипт, содержащий 430 иллюстраций, был выполнен в 979–989 гг. для византийского императора Василия II Болгаробойцы. К. Цверцина [Zwierzina, 1909], а вслед за ним и Д.Г. Уайт [White, 1991], полагали, что в основе греческого жития св. Христофора лежит коптский текст апокрифических «Деяний апостола Варфоломея» конца V – начала VI в., в котором рассказывается, что Варфоломей в стране людоедов крестил псеглавца по имени Репробус и дал ему христианское имя. Уайт указывал, что это «совпадает с тем, что стало общим местом в греческой агиографии Христофора XI века, а также в латинских, ирландских и провансальских переводах и адаптациях» [White, 1991, 36]. Уайт имел в виду греческий текст Деяний св. Христофора [Acta Sanctorum, 1731, 146–149], который представляет его чудовищем с собачьей головой, что символически указывает на свирепость и звериную природу язычника, усмирённую в результате крещения. Именно этой идеей, по мнению С.А. Иванова, и пронизано греческое житие Христофора, которое открывается словами, что Бог не только помогает христианам, но и становится «воздаятелем для уверовавших среди языцев» [Иванов, 2002, 23]. Репревос (ещё одно языческое имя Христофора) был «варвар из земли людоедов», «стал свидетелем мученичества христиан, стал христианином с именем Христофор и в конце концов сам принял мученическую смерть. В послевизантийское время в славянском мире его упорно писали на иконах с пёсьей головой, хотя Церковь настаивала, что вместе с человеческой речью он удостоился и человеческого облика» [Иванов, 2002, 24].

В средневековом западном христианском мире образ святого Христофора был весьма популярен, о чём свидетельствует поэма «Жизнь и страсти Христофора», написанная каролингским поэтом Вальтером фон Шпейером (нач. XI в.). О святом Христофоре писал в своей знаменитой энциклопедии «Зерцало великое» библиотекарь Людовика IX Святого, доминиканский богослов Винсент из Бове (XIII в.). Однако самым популярным был рассказ о деяниях и чудесах этого святого, изложенный ещё одним монахом-доминиканцем – Иаковом Ворагинским (XIII в.) в «Золотой легенде» – собрании христианских легенд и житий святых. В этой книге в главе «О святом Христофоре» говорится, что после крещения «страшный ликом» Репробус получил имя Христофор, что переводится как «несущий Христа»: «Это означает, что он четырежды нёс Христа: на плечах своих, перенося Его, в теле своём, умерщвляя оное, в сердце своём, веруя в Него, на устах своих, проповедуя Его и возвещая о нем» [Иаков Ворагинский, 2018, 96]. Образ святого, основанный на буквальном восприятии его имени – несущий Христа – широко распространён в западноевропейской иконографии. Таким его изобразили великие живописцы XV–XVI вв. Иероним Босх, Дирк Боутс, Иоахим Патинир, Джованни Беллини, Лукас Кранах, Альбрехт Дюрер.

Большинство имеющихся публикаций о почитании святого Христофора в восточной христианской традиции в основном рассматривают особенности его ико-

нографии как святого-псеглавца [Снигирева, 1990; Вокс, 1997; Найденова, 2017; Найденова, 2020]. Однако в раннем русском христианском искусстве изображения святого Христофора были иными. Самое древнее сохранившееся монументальное изображение святого Христофора на Руси представляет его как прекрасного юного воина, не имеющего даже намёка на какие-либо зооморфные черты. Это изображение датируется последней четвертью XII в. и находится в арке ризницы храма святого Георгия в Старой Ладоге. Примерно к этому же периоду относятся и первые упоминания о днях памяти святого: они указаны в месяцесловах XI–XII вв.

Распространение икон и фресок с изображением святого Христофора начинается на Руси только в середине XVI в. при Иване Грозном. В течение очень небольшого периода времени этот святой становится в Московском царстве необычайно популярен. Во имя святого Христофора по приказу царя возводятся церкви в Великом Новгороде (1553) и Московском кремле (1572), в трёх новых соборах на центральных опорных столбах появляются фрески с изображением святого Христофора как псеглавца (собор Успения Богоматери в Свяяжске – 1556–1560 гг., Спасо-Преображенский собор в Ярославле – 1563–1564 гг., Софийский собор в Вологде – 1568–1570 гг.), распространяются иконописные изображения. С сер. XVI в. образ святого Христофора часто помещается в дьяконские алтарные врата (в Москве в Чудовом монастыре, в Великом Устюге, Вологде, в Архангельской обл.).

Однако через полтора века эти изображения будут замазываться и переписываться, а образ святого Христофора как псеглавца к концу XVIII в. сохранится в основном в старообрядческой традиции. Дело в том, что в начале XVIII в. против изображения святого как псеглавца выступил очень влиятельный православный богослов и церковный деятель Димитрий Ростовский, канонизированный в 1757 г. в чине святителя.

С 1684 по 1704 г. он работал над составлением «Книги житий святых» (Четьи-Минеи), при создании которых опирался на разнообразные восточные и западные агиографические источники. Этот труд стал наиболее распространённым житийным сборником в русской православной традиции, начиная с XVIII в. В 1704–1705 гг. Дмитрий Ростовский написал полемическое сочинение, направленное против старообрядчества, – «Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их, и изъявление, яко вера их не права, учение их душевредно и дела их не богоугодны». В этой книге в главе «Хула раскольническая на четвероконечный крест, и розыски о кресте» он в духе решений в отношении иконописания, принятых на Большом Московском соборе 1666–1667 гг., обрушился на «нерассудных иконописцев». По его мнению, представление святого Христофора как псеглавца попадает в перечень неразумных, нелепых небылиц: «...в некоей честной обители, в паперти церковной видех стенное писание; имже изображено создание от Бога мира сего зримаго, в коем писании изображено покой Божий в день седмый сице: стоит кровать, а на кровати подушки постланы, а на подушках лежит Бог Отец, а над ним надписано: почи Бог от всех дел своих. О неразумия! лежит ли Бог на подушках, на кроватях? И иная многая нелепая обыкоша тии писати: якоже святого мученика Христофора с песьею главою, святых мученик Флора и Лавра с лошадыми яже суть небылица» [Дмитрий Ростовский, 1855, 415]. Спустя несколько лет, в 1722 г., Синод специальным распоряжением обязал иконописцев писать «чинно и благообразно», запретил изображать четырёх евангелистов «в подобии тельца и прочих животных», а также изображать святого Христофора как псеглавца. Интересно, что, согласно этому распоряжению, запрету подлежали сюжеты, содержавшие «народную» интерпретацию догматически значимых представлений и позже сохранившиеся в старообрядческой иконописной традиции: «Повелевается о неискусных и злокозненных иконниках, которые выдумали иконы противные естеству, истории и самой истине каковы мученика святого Христофора с песьей головой; образ Богородицы с тремя руками; образ Богородицы, болящей при Рождестве Сына Божия и бабы при ней, или бы ей в неизреченном рождении послужившей; образ Флора и Лавра с лошадыми и конюхами; <...> образ неопалимой купины, образ премудрости Божьей в лице девицы, образ шестидневного творения Божия, в котором пишут Бога Отца на подушках лежаща, али человека по трудах почивающа на седьмой день; образ Саваофа в лице

мужа престарелого и единокровного Сына во чреве его и между ними Духа Святого в виде голубя» [Полное собрание, 1872, 294]. Исследователи связывают такие изображения с проявлением т.н. «народной религиозности», то есть определённого синтеза христианских, дохристианских и внерелигиозных (бытовых) представлений [Шахнович, 2023, 176–189].

О двойственной природе образа святого Христофора, облик которого сохранял очевидные элементы дохристианских представлений, писали ещё А.Н. Веселовский [Веселовский, 1886, 476] и Поль Сентив [Saintyves, 1936] почти сто лет назад. В середине 1970-х гг. Е.Н. Максимов указывал, что внешне очевидна связь иконографии святого Христофора с образом Анубиса: «Можно с уверенностью сказать, что древнеегипетское божество продолжает жить в христианском образе св. Христофора Кинокефала» [Максимов, 1975, 89]. Максимов полагал, что Анубис в христианской культуре трансформировался в представление о «тёмном» псеглавце – собакоголовом дьяволе (изображения которого встречаются, например, в лицевых Апокалипсисах XVII в.) [Максимов, 1975, 85], поэтому, по мнению исследователя, и появился запрет на изображения святого с собачьей головой.

Возможность рассмотрения культа христианских святых в контексте сравнительного изучения религий [Шахнович, 2017, 571] не вызывает сомнений. Однако в данном случае речь скорее должна идти не столько о связи образа святого Христофора с изображениями Анубиса эпохи Древнего и Среднего царств в Египте, сколько о влиянии на его иконографию изображений синкретических божеств Германубиса и Геркуланубиса, культ которых возник в эллинистическую эпоху, в период правления Птолемея Сотера (320 г. до н.э.), а затем позже распространился в римской империи. Функции собакоголового (шакалоголового) Анубиса и антропоморфного греческого бога Гермеса, и героя Геракла (Геркулеса) как покровителей мёртвых и проводников душ – психопомпов – способствовали тому, что в эллинистическую эпоху их образы смешались.

Согласно представлениям «Книги мёртвых» именно Анубис изобрёл искусство бальзамирования умерших и именно он приводит душу умершего на суд Осириса. Такие же функции приписывались греками Гермесу. Плутарх, живший в римскую эпоху (конец I – начало II вв.) писал, что «существует обычай, согласно которому человек, потерявший кого-либо из родных или друзей, тотчас по окончании траура приносит жертву Аполлону, а спустя ещё тридцать дней – Гермесу: ведь считается, что Гермес так же принимает души умерших, как земля – их тела» (Греческие вопросы, 48–49) [Плутарх, 1990, 297–298]. Плутарх, повествуя о связи представлений о богах у греков и египтян, указывал, что «тот, кто изъясняет небесные явления, – Анубис, который является законом вышней сферы, – тот иногда называется Германубисом; одним именем он связан с тем, что наверху, другим – с тем, что внизу. <...> И не надо удивляться, что эти имена перекраиваются на греческий лад; ибо бесчисленное множество других слов, которые ушли в изгнание вместе с перекочевавшими из Эллады людьми, до сих пор сохраняются и живут как иноземцы среди чужих народов» [Плутарх, 1996, 54].

В отличие от ранних, традиционных для Египта шакалоголовых (собакоголовых) изображений Анубиса в виде миксантропического существа в набедренной повязке, синкретические собакоголовые божества Германубис и Геркуланубис, воплощавшие синтез культа Анубиса с культом Гермеса и Геракла (Геркулеса) соответственно, изображались в воинских доспехах. В руках эти воины обычно держали копье, оливковую или пальмовую ветвь, а иногда сандалии их украшались крылышками, как у Гермеса, и в руках появлялся систр и кадуцей [Saintyves, 1936, 17].

Эти божества считались не только психопомпами царства мёртвых, но и защитниками от эпидемий. В римскую эпоху культы Германубиса и Геркуланубиса были очень популярны, о чём свидетельствует распространённость их изображений, в том числе больших статуй, представленных, например, в Капитолийских музеях. Следует отметить, что в античном искусстве известны изображения Геракла, несущего Эрота, и Гермеса с младенцем Дионисом. Вполне вероятно, что западноевропейская иконография святого Христофора, несущего на плече младенца Иисуса Христа, могла восходить к этим изображениям.

Некоторые из исследователей склоняются к мнению, что сам образ преображённого после крещения псеглавца был важным элементом средневековой дискуссии о практике миссионерской деятельности на окраинах христианского мира [Иванов, 2003; Вуд, 2005; Рыбаков, 2005]. Обращает на себя внимание в этом контексте житийное описание чудес святого Христофора: после крещения не умеющий говорить псеглавец заговорил на греческом языке и начал проповедовать, подобно апостолам, посох его расцвёл, подобно жезлу Аарона, а хлеба умножились по его молитве. И. Вуд отмечал, что прибытие миссионеров в самые отдалённые уголки мира должно было непосредственно предшествовать Страшному суду, поэтому средневековая дискуссия о кинокефалах, обитающих на окраине человеческого мира, может рассматриваться в апокалиптическом контексте [Вуд, 2005, 30]. Любопытно, что изображения святого Христофора как псеглавца начинают распространяться на Руси с середины XVI в. в период острых эсхатологических ожиданий [Юрганов, 1997].

Существует мнение, что, когда русские начали осваивать Восточную Сибирь, тогда и возникло представление, что святой Христофор относится к фантастическим «дивным людям», о которых говорится в «Сказании о человецех незнаемых в восточной стране и языцех розных» (конец XV – начало XVI вв.) – тексте, имеющемся в рукописях XVI–XVIII вв. Св. Христофор таким образом связывается с миксантропическими существами, описанными как люди «незнаемые», проживавшими за «Югорской землёй» [Матасова, 2020]. Однако эта точка зрения не даёт ответа на вопрос, почему в середине XVI века не в Восточной Сибири («Югорской земле»), а именно на Северо-Западе Руси возводится большое количество храмов, посвящённых святому Христофору, широко распространяются его монументальные изображения в фресковой живописи, а в 1572 г. возводится храм в Московском кремле. Интересно, что после многовекового перерыва первое изображение святого Христофора – воина из заповедных земель, который после принятия христианства перешёл на «правильную сторону» – появляется после взятия Казани в Успенском соборе монастыря в Свияжске, который был важен и как миссионерский центр, и как крепость на восточной границе.

Мы предполагаем, что распространение почитания святого Христофора на Северо-Западе Руси связано с интересом Ивана Грозного к Балтийским землям, где культ святого Христофора был чрезвычайно распространён. Святой Христофор считался покровителем Риги. Алтарь, посвящённый этому святому, был воздвигнут в Домском соборе Риги ещё в середине XV в., и примерно в то же время такой же алтарь появился в Таллинне. В эпоху позднего средневековья алтари и изображения святого Христофора, который считался патроном мореплавателей и рыбаков, а также защитником от эпидемий, были распространены в Швеции (сохранились изображения в храмах в Пюхтия, в Болерупе и др.). Благодаря этому святой Христофор мог восприниматься и православными жителями Руси, прежде всего, купцами и мореходами, как небесный защитник и покровитель Балтийских земель.

Как известно, в древнем Риме существовал религиозный обряд эвокации, посредством которого во время войны Рим мог призывать богов-покровителей неприятельского города на свою сторону. Историю о том, как римский полководец Камилл при осаде этрусского города Вейи переманил на свою сторону покровительницу города богиню Юнону, пообещав ей пышный храм, описывал Тит Ливий. Плутарх в «Сравнительных жизнеописаниях» (Камилл, 6) отмечал, что Камилл после победы привёз в Рим статую Юноны, а храм, обещанный им богине, был построен в 392 году до н.э. на Авентинском холме. В жизнеописании Марка Антония, Плутарх, рассказывая об осаде Александрии 30 г. до н.э. в период гражданской войны между Октавианом и Марком Антонием, писал, что после обряда эвокации, совершённого Октавианом, покровительствовавший Марку Антонию бог Дионис покинул Александрию, в результате чего Октавиан легко овладел городом (Антоний, 75).

Безусловно, мы далеки от того, чтобы полагать, что исторические сочинения Тита Ливия и Плутарха повлияли на Ивана Грозного. Скорее, описанный древними историками римский ритуал отражает общую для разных народов традицию предметно-практического, магического отношения к чужим и своим святыням. О том, что подобное отношение к святыням имело место в православии, свидетельству-

ет знаменитая икона «Битва новгородцев с суздальцами» (Богоматерь Знамение) – популярный в России XV–XVII вв. иконописный сюжет, в котором представлена осада Новгорода войском суздальского княжича Мстислава Андреевича: каждому войску покровительствует защищающая его икона «Богоматерь Знамение», причём суздальцы выпускают огромное количество стрел прямо в новгородскую икону.

Вполне возможно, что стремлением «переселить» святого Христофора в Москву и было вызвано строительство в 1572 году в Кремле храма во имя этого святого. К сожалению, никаких данных об особенностях его архитектуры и его внутреннем убранстве не сохранилось. Этой же причиной, вероятно, и объясняется распространение изображений святого Христофора во фресковой живописи этого периода в храмах Новгорода, Ярославля, Вологды, Великого Устюга. Особенно интересно, что почитание Христофора устанавливалось в землях русского Севера, которые Иван Грозный включил в причину.

### Заключение

Таким образом, мы можем сказать, что методы сравнительного религиоведения позволяют сформулировать гипотезу, проливающую свет на распространение изображений святого Христофора в православной иконографии эпохи Ивана Грозного. Неожиданное широкое распространение изображений святого Христофора во второй половине XVI в. на Северо-Западе Руси связано с тем, что в указанное время там находился «западный фронт» Московского государства. Имевшее место в домонгольский период почитание святого было возрождено в новых условиях, оно оказалось востребовано в связи со стремлением защитить северные земли, обращаясь к почитанию общехристианского святого-защитника, культ которого в этот период был распространён в Балтийском регионе. Произошла своеобразная «эвокация»: святой Христофор как небесной покровитель и защитник был призван на сторону Московского царства. Изображение святого Христофора как псеглавца, скорее всего, восходит к почитанию синкретических божеств, популярных в эпоху римской империи, и считавшихся защитниками от эпидемий и покровителями умерших. Миксантропическая внешность святого Христофора могла ассоциироваться с представлением о том, что апокалиптические времена настанут тогда, когда в лоно христианства перейдут неизвестные народы с края земли: «проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придёт конец» (Мф 24:14). Образ святого Христофора мог поддерживать эсхатологические ожидания, свойственные XVI веку.

### 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.

### Библиографический список

2. Дмитрий Ростовский (Туптало). Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их, и изъявление, яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их не богоугодны / Дмитрий Ростовский – М.: Синодальная типография, 1855. – XVII. – 613 с.
3. Веселовский, А.Н. Из истории романа и повести. Материалы и исследования. Вып. 1. Греко-византийский период / А.Н. Веселовский. – СПб.: Тип. Академии наук, 1886. – 598 с.
4. Вуд, И. Кинокефалы: кто они? / И. Вуд // Древнейшие государства Восточной Европы. 2003. Мнимые реальности в античных и средневековых текстах. – М.: Восточная литература. 2005. – С. 13–35.
5. Забияко, А.П. Генезис религии: возникновение зоолатрии по материалам мобильного искусства Западной и Центральной Европы / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2020. – № 1. – С. 5–28.
6. Забияко, А.П. Генезис религии: по материалам Восточной Европы и Сибири / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2020. – № 4. – С. 5–7.

7. Иаков Ворагинский. Золотая легенда / Иаков Ворагинский / Пер. И.И. Аникьева, И.В. Кувшинской. – М.: НО Издательство францисканцев, 2018. – Т. II. – 680 с.
8. Иванов, С.А. Византийское миссионерство. Можно ли сделать из «варвара» христианина? / С.А. Иванов – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 375с.
9. Максимов, Е.Н. Образ Христофора Кинокефала: Опыт сравнительно-мифологического исследования / Е.Н. Максимов // Древний Восток. – Вып. 1. – 1975. – С. 76–89.
10. Матасова, Т. Святой Псеглавец: мученик Христофор и колонизация Русского Севера XV–XVII вв. [Электронный ресурс] / Матасова Т. – URL: <http://russianold.ru/2020/12/12/christophorus/> (дата обращения 20.07.2023).
11. Найденова, Д.В. Особенности почитания святого Христофора на Руси и иконография мученика в искусстве старообрядчества / Д.В. Найденова // Актуальные проблемы теории и истории искусства: сб. науч. статей / Под ред. С.В. Мальцевой, Е.Ю. Станюкович-Денисовой, А.В. Захаровой. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2017. – Вып. 7. – С. 473–482.
12. Найденова, Д.В. Зооморфная иконография св. Христофора в искусстве Балканских стран / Д.В. Найденова // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. – 2020. – № 2 (28). – С. 107–124.
13. Плутарх. Греческие вопросы / Плутарх // Плутарх. Застольные беседы / Пер. Н.В. Брагинской. – Л.: Наука, – 1990. – С. 292–305.
14. Плутарх. Исида и Осирис / Плутарх / Пер. Н. Н. Трухиной. – Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. – 250 с.
15. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного исповедания Российской империи. – СПб.: Синодальная типография, 1872. – Т. 2. – 796 с.
16. Рыбаков, В.В. Ратрамн из Корби. Письмо св. Римберту о людях с псыими головами / В.В. Рыбаков // Древнейшие государства Восточной Европы. 2003. Мнимые реальности в античных и средневековых текстах. – М.: Восточная литература, 2005. – С. 424–434.
17. Снигирева, Э.А. Образ святого Христофора: предания и действительность / Э.А. Снигирева // Проблемы формирования и изучения музейных коллекций ГМИР. – Л.: ГМИР, 1990. – С. 45–81.
18. Шахнович, М.М. Е.Г. Кагаров и Музей истории религии Академии наук СССР / М.М. Шахнович // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. – 2017. – Т. 33. – Вып. 4. – С. 571–581.
19. Шахнович, М.М. «Здравствуй, брат. Писать очень трудно...», в том числе об истории понятий. Рец. на кн.: Сергей Штырков. Религия, или Узы благочестия. – СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2021. 172 с. (Азбука понятий) / М. М. Шахнович // Антропологический форум. – 2022. – № 53. – С. 210–219.
20. Шахнович, М.М. Антропологические аспекты локальных культов: теоретико-методологические подходы изучения локальных мест памяти / М.М. Шахнович / Человек. – 2023. – № 5. – С. 176–89. (В печати)
21. Форум: Антропология религии (2) // Антропологический форум. – 2017. – № 35. – С. 11–128.
22. Юрганов, А.Л. Опричина и Страшный Суд / А.Л. Юрганов // Отечественная история. – 1997. – № 3. – С.52–75.
23. *Acta Sanctorum / Acta Sanctorum. Julius*. // Ed. Societas Bollandiensis. – Antverpiae: J. du Moulin, 1731. – Vol. VI. – 204 p.
24. Bock, M. Christophoros Kynokephalos. Die Darstellung des hundskopfiger Christophor auf Ikonen des Ikonen-Museums Recklinghausen / M. Block. – Monographien des Ikonen-Museums Recklinghausen. Bd. 4. – Recklinghausen, 1997. – 72 p.
25. Candea, M. Comparison in Anthropology: The Impossible Method / M. Candea. – Cambridge: Cambridge University Press, 2018. – 392 p.
26. Hughes, A.W. “Islam and...”: Thinking about Islam through the Act of Comparison / A.W. Hughes // *New Methodological Perspectives in Islamic Studies* / Ed. Hughes, A. W. Aghdassi. – Hague: Brill, 2023. – 310 p.
27. Freiburger, O. Considering Comparison: A Method for Religious Studies / O. Freiberg. – Oxford University Press, 2019. – 240 p.
28. Kripal, J.J. Comparing Religions / J.J. Kripal. – Wiley-Blackwell, 2014. – 448 p.
29. Lincoln, B. Apples and Oranges: Explorations In, On, and With Comparison / B. Lincoln. – London, Chicago: University of Chicago Press, 2018. – 335 p.
30. Lawson, E.T. Theory and the new comparativism, old and new / E.T. Lawson // *Method and Theory in the Study of Religion*. – 1996. – Vol. 8. – No. 1. – P. 31–35.
31. Lewis-Williams, D.J. The Mind in the Cave: Consciousness and The Origins Of Art / D.J. Lewis-Williams. – London: Thames & Hudson, 2002. – 320 p.
32. Paden, W. Elements of a new comparativism / W. Paden // *Method and Theory in the Study of Religion*. – 1996. – Vol. 8. – No. 1. – P. 5–14.

33. Saintyves, P. Saint Christophe : successeur d'Anubis, d'Hermès et d'Héraclès / P. Saintyves. – Paris : Émile Nourry, 1936. – 60 p.
34. White, D.G. Myth of the Dog-Man / D.G. White. – Chicago and London: the University of Chicago Press, 1991. – 383p.
35. Zvierzina, K. Die Legenden der Märtyrer vom unzerstörbaren Leben / K. Zvierzina // Innsbrucker Festgruss von der Philosophischen Fakultät. Der 50. Versammlung, 1909. – P. 132–158.

Текст поступил в редакцию 21.06.2023.

Принят к печати 17.07.2023.

Опубликован 21.12.2023.

## References

2. *Acta Sanctorum*. Ed. Societas Bollandiensis. Vol. VI. Julius. Antverpiae: J. du Moulin, 1731. 204 p.
3. Bock M. *Christophus Cynocephalus. The depiction of the dog-headed Christophorus on icons in the Recklinghausen Icon Museum* [Christophoros Kynocephalos. Die Darstellung des hunds-köpfiger Christophorus auf Ikonen des Ikonen-Museums Recklinghausen]. Monographien des Ikonen-Museums Recklinghausen. Bd. 4. Recklinghausen, 1997. 72 S. (In German).
4. Candea M. *Comparison in Anthropology: The Impossible Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, 392 p.
5. *Polnoe sobranie postanovlenij i rasporyazhenij po vedomstvu Pravoslavnogo ispovedaniya Rossijskoj imperii* [Complete collection of decrees and orders for the department of the Orthodox Confession of the Russian Empire]. Vol. 2. 1722. St. Petersburg: Synodal'naya tipografija, 1872, 796 p. (In Russian).
6. Dmitry Rostovsky (Tuptalo). *Rozysk o raskol' nicheskoj brynskoj vere, o uchenii ih, o delah ih, i iz 'yavlenie, yako vera ih neprava, uchenie ih dushevredno i dela ih ne bogougodnyya* [A search for the schismatic Bryn faith, about their teaching, about their deeds, and the declaration that their faith is wrong, their teaching is harmful to the soul and their deeds are not pleasing to God]. Moscow: Synodal'naya tipografija, 1855. XVII, 613 p. (In Russian).
7. Forum: Anthropology of religion (2). *Anthropological forum*, 2017, no. 35, pp. 11–128 (in Russian).
8. Freiburger O. *Considering Comparison: A Method for Religious Studies*. Oxford University Press, 2019, 240 p.
9. Hughes A.W. “Islam and...”: Thinking about Islam through the Act of Comparison. *New Methodological Perspectives in Islamic Studies*. Ed. A.W. Hughes Aghdassi. Hague: Brill, 2023, 310 p.
10. Ivanov S.A. *Vizantijskoe missionerstvo. Mozhno li sdelat' iz «varvara» hristianina* [Byzantine missionary work. Is it possible to turn a “barbarian” into a Christian?]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kultury, 2003, 375 p. (In Russian).
11. Jacob Voraginsky. *Zolotaya legenda* [Golden legend]. Vol. II. Trans. I.I. Anikyeva, I.V. Kuvshinskaya. Moscow: NO Izdatel'stvo frantsyskantsev, 2018, 680 p. (In Russian).
12. Kripal J J. *Comparing Religions*. Wiley-Blackwell, 2014, 448 p.
13. Lincoln B. *Apples and Oranges: Explorations In, On, and With Comparison*. London, Chicago: University of Chicago Press, 2018, 335 p.
14. Lawson E.T. Theory and the new comparativism, old and new. *Method and Theory in the Study of Religion*. 1996, vol. 8, no. 1, pp. 31–35.
15. Lewis-Williams D.J. *The Mind in the Cave: Consciousness and The Origins of Art*. London: Thames & Hudson, 2002, 320 p.
16. Maksimov E.N. *Drevnii Vostok* [Ancient East]. 1975, vol. 1, pp. 76–89 (in Russian).
17. Matasova T. *Svyatoy Pseglavec: muchenik Hristofor i kolonizaciya Russkogo Severa XV-XVII vv.* [Saint Cynocephalus: Martyr Christopher and the colonization of the Russian North in the 15–17th centuries]. Available at: <http://www.russianold.ru/2020/12/12/christophorus/> (accessed on July 20, 2022) (in Russian).
18. Naydenova D.V. *Aktual'nye problemy teorii i istorii iskusstva* [Current problems of theory and history of art]. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publishing House, 2017, vol. 7, pp. 473–482 (in Russian).
19. Naydenova D.V. *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2020, no. 2 (28), pp. 107–124 (in Russian).
20. Paden W. Elements of a new comparativism. *Method and Theory in the Study of Religion*. 1996, vol. 8, no. 1, pp. 5–14.
21. Plutarch. *Grecheskie voprosy* [Greek Questions]. In: Plutarch. *Zastol'nye besedy*. Leningrad: Nauka, 1990, pp. 292–305 (in Russian).
22. Plutarch. *Isida i Osiris* [Isis and Osiris]. Kyiv: UCIMM-PRESS, 1996, 250 p. (In Russian).
23. Rybakov V.V. *Ratramn iz Korbi. Pis'mo sv. Rimbertyu o lyudyah s pes'imy golovami*. In: *Drevneschie gosudarstva Vostochnoj Evropy. 2003. Mnimye real'nosti v antichnyh i srednevekovykh tekstah* [The most ancient states of Eastern Europe. 2003. Imaginary realities in ancient and medieval texts]. Moscow: Vostochnaya Literatura. 2005, pp. 424–434 (in Russian).
24. Saintyves P. *Saint Christopher: successor to Anubis, Hermes and Heracles* [Saint Christophe: successeur d'Anubis, d'Hermès et d'Héraclès]. Paris: Émile Nourry, 1936. 60 p. (In French).
25. Shakhnovich M.M. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya*. [Bulletin of St. Petersburg State University. Philosophy and Conflictology]. 2017, vol. 33, is. 4, pp. 571–581 (in Russian).

26. Shakhnovich M.M. *Antropologicheskij forum* [Anthropological forum]. 2022, no. 53, pp. 210–219 (in Russian).
27. Shakhnovich M.M. *Chelovek* [Human Being]. 2023, no. 5. pp. 176–89 (in Russian).
28. Snigireva E.A. *Problemy formirovaniya i izucheniya muzejnyh kollekcij Gosudarstvennogo muzeya istorii religii i ateizma* [Problems of the formation and study of museum collections of the State Museum of Russian History]. Leningrad: GMIR, 1990, pp. 45–81 (in Russian),
29. Veselovsky A.N. *Iz istorii romana i povesti. Materialy i issledovaniya. Vyp. 1. Greko-vizantijskij period* [From the history of the novel and story. Materials and research. Vol. 1. Greco-Byzantine period]. St. Petersburg: Type. Academy of Sciences, 1886, 598 p. (In Russian).
30. White D.G. *Myth of the Dog-Man*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991, 383 p.
31. Wood I. Kinokefaly: kto oni? In: *Drevnejšie gosudarstva Vostochnoj Evropy. 2003. Mnimye real'nosti v antichnyh i srednevekovyh tekstah* [The most ancient states of Eastern Europe. 2003. Imaginary realities in ancient and medieval texts]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2005, pp. 13–35 (in Russian).
32. Yurganov A.L. *Otechestvennaya istoria* [Domestic history]. 1997, no. 3, pp. 52–75 (in Russian).
33. Zabyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2020, no. 1, pp. 5–28 (in Russian).
34. Zabyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2020, no. 4, pp. 5–27 (in Russian).
35. Zwierzina K. *Innsbruck greetings from the Faculty of Philosophy* [Innsbrucker Festgruss von der Philosophischen Fakultät]. 1909. Der 50. Versammlung, pp. 132–158 (in German).

*Submitted for publication: June 21, 2023.*

*Accepted for publication: July 17, 2023.*

*Published: December 21, 2023.*





Религиоведение. 2023. № 4. С. 111–116.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 4. P. 111–116.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_4\_111

Сравнительное / Comparative  
Религиоведение / Religion



**Гаспарян Л.А.<sup>1</sup>, Варданян Л.Ю.<sup>2</sup>, Саркисян Н.Г.<sup>3</sup>**

<sup>1,2,3</sup> Институт литературы им. М. Абегьяна Национальной Академии наук  
<sup>1,2,3</sup> 0015, Армения, г. Ереван, ул. Г. Лусаворича 15

<sup>1</sup> luisa.gasparyan83@gmail.com; <sup>2</sup> l.yu.vardanyan@gmail.com; <sup>3</sup> nara77706@mail.ru

### Особенности перевода библейских цитат в «Истории» Аристокеса Ластиверци

**Аннотация.** Цитирование из Священной Книги в повествовании армянской средневековой историографии на классическом армянском языке (грабар) являлось неотъемлемой традицией при изложении армянской истории. Необходимо отметить, что данный подход широко распространён среди армянских историков начиная с V века. В статье предпринимается попытка проанализировать цитаты из Священного Писания исторической работы Аристокеса Ластиверци (XI век) и сравнить их сходство с русским и английским переводами. Делается вывод о том, что цитаты отражают лингвистические пласты историографии. Сравнительный анализ данной работы направлен на выявление особенностей языка и стиля историка Ластиверци, а также механизмов трансмиссии и передачи цитат из Библии в русских и английских переводах.

**Ключевые слова:** Аристокес Ластиверци, историография, священные цитаты, сравнения, русский и английский перевод, исторический текст

**Luiza A. Gasparyan<sup>1</sup>, Lusine Yu. Vardanyan<sup>2</sup>,  
Nara Gh. Sargsyan<sup>3</sup>**

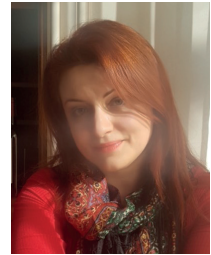
<sup>1,2,3</sup> Institute of Literature n.a. M. Abeghyan of the National Academy of Sciences  
<sup>1,2,3</sup> 15 G. Lusavorich str., Yerevan, 0015, Armenia

<sup>1</sup> luisa.gasparyan83@gmail.com; <sup>2</sup> l.yu.vardanyan@gmail.com; <sup>3</sup> nara77706@mail.ru

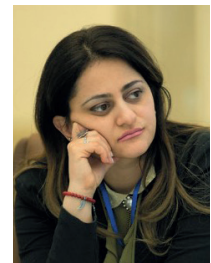
### Peculiarities of Translation of Biblical Quotations in Arisatkes Lastivertsi's "History"

**Abstract.** The implementation of sacred quotations from the Bible, within the context of Armenian medieval historiography written in the classical Armenian language (Grabar), was the indispensable tradition in the Armenian history composition. It should be noted that the approach has been widespread among the Armenian historians since the 5th century. The article presents an attempt to carry out an analysis of the sacred quotations in the historical work of Aristakes Lastivertsi (11th century) and compare them with the Russian and English translations. The comparative research aims at revealing the style and the language of Aristakes Lastivertsi, as well as the mechanisms of Bible quotation transmission in the Russian and English translations. The main conclusion is that the sacred quotations reflect the linguistic intention and the strata of Armenian historiographer.

**Key words:** Aristakes Lastivertsi, historiography, sacred quotes, comparisons, Russian and English translation, historical text



Л.А. Гаспарян



Л.Ю. Варданян



Н.Г. Саркисян

#### Введение

Армянские историографические труды являются памятниками, достоверно свидетельствующими об историко-культурных и религиозных событиях конкретного исторического периода. Текстовая ткань армянского историографического контекста, несомненно, специфична и своеобразна: там переплетаются фактологические и исторические материалы, религиозные изложения из Священной Книги, которые являются неотъемлемой частью литературно-культурной традиции.

Цель исследования связана с выявлением священных цитат в работе Аристакаеса Ластиверци [Аристакаес Ластиверци, 2012] и с сопоставлением их с русским и английским переводами.

Данная цель определяет конкретные задачи статьи, а именно:

1. Описать стилистическую и жанровую специфику историографа;
2. Выявить и проанализировать на конкретных примерах стратегии переводчиков при передачи священных цитат на русский и английский языки.
3. Обозначить религиозный и историко-культурный спектр древнеармянских исторических работ.

В качестве методологической основы исследования выступают традиционные для сравнительного литературоведения методики сопоставительного, текстологического и контекстуального анализа, метод сопоставления переводов.

### **Аристакаес Ластиверци и армянская историография**

Со свойственной средневековому автору скромностью архимандрит Аристакаес Ластиверци оставил о себе мало сведений, тем не менее, наряду с описанием исторических событий историк раскрывает некоторые биографические факты, что дают нам основание утверждать, что Ластиверци жил в XI веке, примерно в 1000–1080 годах.

Исследователи предполагают, что имя Ластиверци подсказывает, что он родом из Ластивард или Ластиверт, которая находится в провинции Карин, что в свою очередь являлся епархиальным центром и византийской стратегической провинцией с X века и оставался им на протяжении всего периода, описанного в «Истории» Ластиверци [Յնկրաշշիւն, 1976].

Исследуя жизнь и творчество Ластиверци, критик Н. Бюзандаци объясняет, что буква «т» в имени Ластивер(т)ци была добавлена позже и именование историка как «Ластиверци» является научным вариантом [Բյւզնդաճիւղի, 1909, 220–221; см. также Մանուկյան, 1977, 221–226].

Аристакаесу Ластиверци суждено было написать историю падения царства Багратидов, потерю культурно-религиозного города Ани (1064 г.) и стать первым историком-очевидцем нашествий сельджуков, вторгшихся в Армянское Нагорье, а также проанализировать ошибки, приведшие к ослаблению Византийской империи.

Аристакаес Ластиверци написал историю на древнеармянском языке (грабар), и, судя по применению византийских терминов, он также владел греческим. История включает период 1000–1072 г., который был тяжёлым для армянского народа.

В «Истории» Аристакаеса Ластиверци имеются цитаты из Священного Писания, которые имеют особое значение, так как они чрезвычайно точны и стилистически неизменно вплетены в текстуру исторического повествования. Интересно, что Ластиверци делал больше отсылок к Ветхому Завету, чем к Новому Завету. Эсхатология Ветхого Завета тесно связана с идеей спасения, которую так тщательно старался донести до своего читателя армянский историк. Цитаты из Нового Завета Ластиверци уже несут квинтэссенцию ожидаемого спасения души как человека и народа. В пространственно-временном измерении «Истории» Ластиверци цитаты из Ветхого Завета иллюстрируют прошлое, а цитаты из Нового Завета представляют будущее и систему ценностей народа.

Неоспорим факт влияния Священной Книги на исторические работы других армянских летописцев и мыслителей. Золотой век (V век) стал ключевым и центральным моментом армянского культурно-духовного возрождения. Священные Писания широко цитировались в историографии Агатангелоса (история принятия христианства, в качестве государственной религии Армении в 301 г.), в летописи Корюна «Жизние Маштоца», где он говорит о создании армянского письма (алфавит) св. Маштоцом (405 г.) и перевода Библии на армянский язык. Прямые и косвенные библейские цитаты господствовали также в поздних средневековых исторических произведениях. Яркий пример подобной цитаты можно увидит у историка Агатангелоса (V век).

*Ի նմանութիւն լիւրանկերի կերպարանց իւնց տրարի եւ զմարդն եւ կուցոցի զիւր Տէր անկնայնի* [Агатангелос, Гл. 77].

*I have made man in the likeness of the image of our form and have set him up as lord of all* [Agathangelos, page 87, #77].

Я сотворил человека по образу и подобию своему и поставил его владыкой над всем [Агатангелос, ст. 43, #77].

Насыщая священными цитатами свои исторические тексты, летописцы раскрывают духовно-образовательные, моральные аспекты, подчёркивая культурные сокровища национальной сущности. С другой стороны, армянская историография указывает на жанровую многослойность и, помимо духовно-религиозных свидетельств, наилучшим образом удовлетворяет эстетические и художественные интересы читателя, обрисовывая факты в художественном стиле, отражая традиции, народные легенды и. т.д.

### Особенности перевода

Переводческая деятельность является одним из важных путей развития национальной культуры, и глубинное изучение переводческих стратегий и есть ключевой момент теории перевода. Как утверждал В. Бенъямин (1923), перевод предполагает стадию возрождения оригинала, а именно – стадию продолжения жизни словесного творчества. Очевидно, что многие произведения известны именно в переводе. Библия – первая и безупречная жемчужина мирового перевода, а наиболее часто переводимой книгой в мире является «Маленький принц» Антуана де Сент-Экзюпери, далее следуют переводы сказок Андерсена и Льюиса Кэрролла [Benjamin, 1923/2002].

Перевод исторического текста представляет собой многофункциональную и сложную процедуру, предполагающую изучение и исследование текстовых и экстра-текстовых факторов, дающую возможность интерпретации и восприятия всей сути содержания конкретной эпохи. Армянская историография имеет исключительные лингвостилистические особенности и представляет собой диалектический консенсус между функциями информации и функциями воздействия [Gasparyan, 2006].

В восприятии, толковании и в переводе любого исторического сочинения ключевым является сопоставительный анализ оригинала и текста перевода, который способствует выявлению и декодированию лингво-культурного контекста [Эспань, 2018].

В дальнейшем мы представим сопоставительный анализ двух отрывков из истории Аристакаеса Ластиверци через сравнение оригинала (на древнеармянском) с русским и английским переводами для выявления методологии перевода.

Итак, русский перевод работы Аристакаеса Ластиверци с древнеармянского был выполнен учёным-востоковедом Кареном Юзбашяном на высоком филологическом уровне. Будучи учеником академика И. Орбели, Юзбашян преподавал на факультете востоковедения Санкт-Петербургского государственного университета, где также посвящал свои исследования проблемам истории и культуры Армении и Византийской империи. Этот перевод К. Юзбашян посвятил памяти известного учёного, своего учителя Овсепя Орбели. Одной из важнейших особенностей русского издания является то, что переводчик смог достоверно воспроизвести исторические факты и события, переплетая фактологические и местами стилистические особенности. Иногда Юзбашян мастерски использует архаические русские слова и фразы: *дабы, посему, взять в полон, т.д.* [Միմնիկյան, 1977, 140–144]

Неслучайно, что английский полный перевод сделанным Робертом Бедрояном (New York, 1985) основан на издании критического армянского текста, опубликованного К.Н. Юзбашяном (1963). Роберт Бедроян перевёл также с древнеармянского на английский язык историю летописца Корюна «Житие Маштоц» (V век).

Именно цитаты из текстов священной книги являются тематическими ключами, при помощи которых Аристакаес Ластиверци показывает блестящее знание армянской историографии. Священные цитаты Ластиверци можно рассмотреть с точки зрения следующих функций: как наставления, морально-нормативные тезисы, а также как направляющий диалог. К примеру, эсхатология Ветхого Завета тесно связана с идеей спасения души, и историк цитирует пророческие части именно из Священной Книги, так как считает священные пророчества каноничным для спасения души человека: «Ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения, которое сотворил Бог, даже доныне, и не будет» (Марка 13:19).

Очевидно, что русский перевод текста Ластиверци (перевод К. Юзбашяна) является непосредственным аналогом русской канонической версии Священного

Писания: как «Ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения и не будет».

Будучи очевидцем вторжения сельджуков из Средней Азии в Армению и Византию, Аристакеc Ластивертци описал многочисленные социально-политические и культурно-религиозные «коллапсы» армянского народа, распространения еретического движения тондракитов, считавшим разрушительным фактором.

Итак, Епископ Иакоб, стоявший во главе церквей в области Арк, выдавал себя за праведника, чем заставлял каждого верующего лицеизреть его воочию, но всё это оказалось притворством. Ластивертци пытался раскрыть истинный лик псевдо-благодетеля через библейские цитаты из Коринфянам 11:13–15.

Եւ ւիտնիւնս իւկ կերպարիւնի ի հրկշիւնկ յուրս. զի՞նչ թէ եւ ցուշտօնեալսք նրա կերպարիւնի ի ձեռն ւտարեալոց Բրիտանիի: [Ластивертци, ст. 610].

Сам сатана принимает вид ангела света. И удивительно ли, что служители его принимают вид апостолов Христовых [перевод К. Юзбашьяна, 1968, 118].

*Satan even disguises himself as an angel of light, so it is not strange if his servants also disguise themselves as Christ's apostles* [перевод Р. Бедроян, 1985, глава 22].

Две главы «Истории» Аристакеcа Ластивертци целиком посвящены критике упомянутой секты, которые вновь были переведены на английский язык Фредериком Конибери. Рассмотрим английский перевод Фр. Конибери вышеупомянутого примера из истории, касающейся тондракийцев [Коринфянам 11:13–15];

*Jacobus was a bishop who had the charge of the church of the family of Harq; and at the beginning of his term of authority he exampl'd all the virtues. He dresses in sack-cloth, fasted, went bare-footed; and he close for his priests who always accompanied him, men coarsely clad and simple, who avoided a life of pleasure, and constantly occupied themselves in the singing of psalms. By such a mien he stirred others far and near to admiration, and everyone was anxious to see him; while those who had been very haughty and overweening because of their authority, submitted themselves so entirely to his influence, that had he bid them draw their last breath, there was not one of them who would have opposed him, or, have ventured to open his mouth and murmur. Yet all this was hypocrisy and not sincere; for it is the fruit which makes known the tree, as we heard from our Lord. Moreover, the Apostle writes to the same effect, and says: "Satan himself doth take the form of an angel of light"* [Conybeare, 1898, 132, 133].

Сравнение с оригиналом вышеупомянутого перевода показывает, что переводчики в основном оставались верными философии Ластивертци, но применяли русскую и английскую канонические версии для сохранения «натурального» перевода: английская версия Конибери имеет архаичную особенность. «Натуральность» – ключевое требование к переводу. Ю. Найда, разработавший теорию динамической и формальной эквивалентности перевода, утверждал, что текст перевода должен иметь наиболее естественную для конкретного языка форму выражения. Действительно, Ю. Найда определяет цель динамической эквивалентности как поиск «самого точного естественного эквивалента на исходном языке».

Этот подход, ориентированный на читателя, по мнению Ю. Найды, есть адаптация грамматики, лексики и культурных отсылок, необходимых для достижения естественности и точности [Nida, 1964, 159].

Особое внимание следует уделить частичному переводу британского востоковеда Фредерика Конибера (1856–1924) истории Ластивертци. Он перевёл некоторые отрывки армянской историографии, чтобы познакомить европейских теологов с доктринами еретических движений павликианов и тондракитов. В 1891 году, во время пребывания в Восточной Армении (с первой трети XIX века Восточная Армения была в составе Российской империи), Конибер работал в Эчмиадзинской библиотеке и случайно наткнулся на сочинение о сектах и прекрасно понимал важность своего открытия. После тщательного анализа исторических армянских текстов Фредерик Конибер в 1898 году опубликовал работу «Ключ истины» – «The Key of Truth». Первые части рукописи затрагивают вопросы ереси, включая оригинальный текст летописцев на древнеармянском языке и английский перевод, а страницы 125–178 представляют анти-еретические сочинения Григора Нарекаци (св. Григория Нарека), Григора Магистроса, Ована Одзнецци и Нерсеса Шнорали [The Key, 1898, 119–140].

В связи со своими идейно-моральными и лингво-стилистическими особенностями псалмы также цитируются в «Истории» Ластиверци – и добавляют ей импульс жизнерадости, любви и веры в победу.

Бог никогда не оставит верного и доверяющего ему – вот основная идея для Ластиверци как летописца. Почти во всех псалмах присутствует мотив борьбы с внешним врагом, внешним злом, и Ластиверци пытается приблизить к этой «реальности» своего коллективного героя – армянский народ. Нужно просто покаяться и жить по Божьим законам. Например, при описании осады города Маназкерта Ластиверци выбирает такие псалмы, которые соответствуют событиям и сходны с описываемой им ситуацией;

*Ոչ երկնաց ի չարէ, զի զմ, Տէր ընդ իւ իւ (22:4)*

Или *Ոչ երկնաց ի ՚ի բիրիւնր զարիւց ինցի, որ շուրջ ւն զիւն լիւննաւ* (Ущ. 3:7):

Не убоюсь я зла, потому что ты со мною, господи! (22:4).

Не убоюсь тем народа, которые со всех сторон ополчились на меня.

Псалом 3:7 – Псалтирь (Библия)

Armed with this, he became yet stronger in the faith. Reading psalms, he said to God: “Lord, I fear no evil, for Thou art with me” [Psalms 22.4], and “I fear not the myriads of their soldiers which surround me” [Psalms 3.7] [перевод Р. Бедроян, 1985, глава].

Как и историк Ластиверци, переводчик К. Юзбашян сохраняет библейский канонический текст, дабы читатель смог постичь значение веры. В английском варианте местами очевидны переплетение псалмов с историческим текстом.

Надо отметить, что цитаты из Священной Книги в повествовании историографии и литературных произведений не раз привлекало к себе внимание исследователей в сфере литературного психоанализа, и мотив греха и покаяния не теряет своей актуальности и ещё больше углубляется и развивается в литературном наследии пришедших после Аристакеца Ластиверци поколений – армянских, русских и зарубежных писателей: А. Данте, Л. Толстой, Ф. Достоевский и другие.

### Заключение

При сопоставительном анализе переводов и оригинала Аристакеца Ластиверци ключевое внимание уделяется священным свидетельствам в форме цитат. Основные выводы, к которым приводит проделанный микроанализ, было бы лучше сформулировать следующим образом.

1. У летописца Аристакеца Ластиверци каждая фраза, цитата и священное свидетельство имеют своё значение и тесно связаны с первоначальной идеей о спасении армянской нации от бедственного положения.

2. В целом священные свидетельства несут поучительно-духовный и «коммуникативный» характер: читатель обращается к Творцу через призму летописца (автор) – оригинала или текста перевода – читателя (внутренняя речь читателя) – обращение к Богу. Подобное «единство» характерно как для армянских историографических летописцев, так и для стиля Нарекаци.

3. Сохраняя семантические детали оригинала, переводчики передали суть исторического контекста через русские и английские канонические священные писания.

### Библиографический список

1. Агатангелос. История Армении / Пер. с древнеармянского, вступительная статья и комментарии К.С. Тер-Давтяна, С. С. Аревшатяна. – Ереван: Наири, 2004. – 288 с.
2. Повествование вардапета Аристакеца Ластиверци / Пер. с древнеармянского, вступительная статья, комментарий и приложения К. Н. Юзбашяна. – М.: Наука, 1968. – 194 с.
3. Эспань, М. История цивилизаций как культурный трансфер / Пер. с франц.; под общ. редакцией Е.Е. Дмитриевой / М. Эспань. – М.: Новое Литературное Обозрение, 2018. – 814 с.
4. Agathangelos. History of the Armenians /translation and commentary by R. W. Thomson, Agathangelos. – Albany: State University of New York Press, 1976. – 527 pp.
5. Aristakes Lastivertci's. History [Электронный ресурс] / Transl. from classical Armenian by Robert Bedrosian. – New York, 1985. – URL: <https://ia800203.us.archive.org/9/items/AristakesLastivertcisHistory/Aristakes.pdf> (дата обращения 08.02.2020).

6. Benjamin, W. *The Translator's Task* / Ed. by M. Bullock and M. W. Jennings, W. Benjamin. – London: Harvard University Press, 2002. – P. 253–263.
7. Gasparyan, S. *Metaphoric Displacement-A Reliable Guide in Literary Translation* / S. Gasparyan // *Armenia Folgia Anglistica, International Journal of English Studies* 1(2). – Yerevan: Lusakn, 2006. – P. 106–111.
8. Nida, E. *Towards a Science of Translation (with Special Reference to Principles and Procedures involved in Bible Translating)* / E. Nida. – P Leiden, Holland: Brill, 1964. – P. 155–171.
9. *The Key of Truth. A manual of the Paulicain Church of Armenia / The Armenian text, edited and translated with illustrative documents and introduction by F.C.Conybeare.* – Oxford: Oxford University Press, 1898. – P. 119–140.
10. Բյուզանդացի, Նորայր Ն. Հանդէս Ամսօրեայ / Նորայր Ն. Բյուզանդացի. – Վիեննա, 1909. – էջ 220–221.
11. Մանուկյան, Գ. Արիստակէս Լաստիվերցի/Գ. Մանուկյան. – Երևան, Երևանի համալսարանի հրատ., 1977. – 304 էջ.
12. Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիվերցւոյ, Մատենագիրք Հայոց, հ. ԺԶ., ԺԱ. դար, Երևան: – Մատենադարան, 2012. – 1122 էջ.

Текст поступил в редакцию 02.03.2023.

Принят к печати 03.04.2023.

Опубликован 21.12.2023.

---

## References

1. Agathangelos. *History of Armenia*. Transl. from ancient Armenian, int. and comm. by K. Ter-Davtyan, S. Arevshatyan. Yerevan: Nairi, 2004, 288 p. (In Russian).
2. Agathangelos. *History of the Armenians*. Transl. and comm. by R.W. Thomson, Agathangelos. Albany: State University of New York Press, 1976, 527 p.
3. *Aristakes Lastivertsi's History*. Transl. from classical Armenian by Robert Bedrosian. New York, 1985. Available at: <https://ia800203.us.archive.org/9/items/AristakesLastivertsisHistory/Aristakes.pdf> (accessed on February 10, 2023).
4. Benjamin W. *The Translator's Task*. Eds. M. Bullock and M.W. Jennings, W. Benjamin. London: Harvard University Press, 2002, pp. 253–263.
5. Byuzandatsi N.N. *Handes Amsoreai*. Vienna, 1909, pp. 220–221 (in Armenian).
6. Espagne M. *L' Histoire de l'art comme transfert culturel* (Russ. ed.: *Istoriya tsivilizatsy kak kul'turny transfer*). Trans. from French E.E. Dmitrieva. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2018, 814 p.).
7. Gasparyan S. *Metaphoric Displacement-A Reliable Guide in Literary Translation. Armenia Folgia Anglistica, International Journal of English Studies*. Yerevan: Lusakn, 2006, 1(2), pp. 106–111.
8. Manukyan G. *Aristakes Lastivertsi*. Yerevan: Yerevan State University Press, 1977, 304 p. (In Armenian).
9. Nida E. *Towards a Science of Translation (with Special Reference to Principles and Procedures involved in Bible Translating)*. Leiden, Holland: Brill, 1964, pp. 155–171.
10. *Povestvovanie vardapeta Aristakesa Lastivertsi* [Narration of the Vardapet by Aristakes Lastivertsi]. Transl. from ancient Armenian, int. and comm. K.N. Yuzbashyan. Moscow: Nauka, 1968, 194 p. (In Russian).
11. *The History of Aristakis Lastivertsi. Chronicle of Armenia, 11th century*. Yerevan: Matenadaran, 2012, 1122 p. (In Armenian).
12. *The Key of Truth. A manual of the Paulicain Church of Armenia*. The Armenian text, edited and translated with illustrative documents and introduction by F.C. Conybeare. Oxford: Oxford University Press, 1898, pp. 119–140.

Submitted for publication: March 02, 2023.

Accepted for publication: April 03, 2023.

Published: December 21, 2023.



Религиоведение. 2023. № 4. С. 117–125.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 4. P. 117–125.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_4\_117

**Брук Е.Г.**

Санкт-Петербургский государственный университет  
199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5  
bruk97@list.ru



## Восприятие католицизма в периодических изданиях духовных академий Российской Империи конца XIX – начала XX в. (по материалам библиотеки ГМИР)

**Аннотация.** Статья посвящена исследованию специфики восприятия католицизма в периодических изданиях духовных академий Российской Империи конца XIX – начала XX в. В отличие от общих тенденций, для которых было характерно снижение полемического тона, на страницах периодических изданий полемика была ключевой составляющей взгляда на события, происходившие внутри Католической церкви в XIX–XX вв. В целом, статьи по католицизму второй половины XIX в. можно разделить на три группы. К первой относятся тексты открыто полемического характера, которые содержат критику Первого Ватиканского собора, принятие догмата о непогрешимости Папы Римского и т.п. Вторую группу составляют переводы западных статей, писем или обращений, которые помещались в издания с целью ведения скрытой полемики через демонстрацию несогласия с актуальными событиями некоторых авторов, находившихся внутри самой Католической церкви или принадлежавших к другим христианским конфессиям и церквям. Особое внимание в статьях такого рода уделялось фигуре И. И. фон Деллингера, одного из лидеров старокатолического движения, который был своеобразным символом борьбы с католическими нововведениями. К третьей группе относятся статьи, в которых католицизм рассматривался с точки зрения истории. Этот тип статей был более близок к общим тенденциям нейтрализации взгляда на католицизм и устранения полемического компонента. К рубежу XIX–XX вв. произошло смещение акцентов не только в полемике по поводу «старокатолического вопроса», где центром дискуссии стал вопрос о причинах недостижимости сближения Православной церкви со старокатоликами, о котором так много писали в предыдущие десятилетия, но и по поводу католицизма в целом. Христианство в различных его проявлениях стало восприниматься как социальный регулятор, который мог бы помочь в преодолении социальной нестабильности. В этом контексте происходил медленный пересмотр устоявшихся позиций по отношению к Римско-католической церкви.

**Ключевые слова:** периодические издания духовных академий конца XIX – начала XX в., католицизм, старокатолицизм, церковная периодическая печать конца XIX – начала XX в., «Богословский вестник», «Христианское чтение»

**Elizaveta G. Bruk**

St. Petersburg State University  
5 Mendeleevskaya linaya, St. Petersburg, 199034, Russia  
bruk97@list.ru

## Perception of Catholicism in the Periodicals of the Theological Academies of the Russian Empire in the Late 19th – Early 20th Centuries (Based on the Materials of the Library of the State Museum of the History of Religion)

**Abstract.** The article analyzes the specifics of the perception of Catholicism in the periodicals of the theological academies of the Russian Empire in the late 19th – early 20th centuries. In contrast to the general trends, which were characterized by a decrease in the polemical tone, on the pages of periodicals, polemic was a key component of the look at contemporary events, which took place within the Catholic Church. In general, the articles of the second half of the 19th century can be divided into three groups. The first one includes texts of an openly polemical nature, which contain criticism of the First Vatican Council, the dogma of Papal infallibility, etc. The second group includes translations of Western articles, letters or appeals that were placed in publications with the aim of conducting hidden polemics through demonstrating disagreement with current events by some authors who were inside the Catholic Church. Particular attention in articles of this kind was paid to J. J. I. von Dellinger, one of the leaders of the Old Catholic movement. The third group includes articles in which Catholicism was considered from the historical point. This type of articles was closer to the general

tendencies of the epoch. By the turn of the 19th – 20th centuries there was a shift in emphasis not only in the controversy about the “Old Catholic Issue”, but also about Catholicism in general. Christianity in its various manifestations began to be perceived as a social regulator that could help in overcoming social instability. In this context, a revision of established view of the Roman Catholic Church began to rise slowly.

**Key words:** periodicals of theological academies of the late 19th – early 20th centuries, Catholicism, Old Catholicism, Church periodicals of the late 19th – early 20th centuries, “Theological Bulletin”, “Christian Reading”

Изучение периодических изданий является важной составляющей исследования инфосферы православных духовных учебных заведений Российской империи в конце XIX – начале XX века. Под инфосферой в данном случае понимается «совокупность институций и информационных ресурсов различного происхождения, а также каналов научных коммуникаций» [Чумакова, 2022, 266]. Периодические издания не только являются каналами живой научной коммуникации, но и способствуют выявлению круга чтения и основных информационных ресурсов, на основании которых ведётся журнальная полемика.

В настоящее время церковная периодическая печать активно изучается, анализируется её специфика и динамика развития, предлагаются классификации периодических изданий. Этот вопрос затрагивается как в специальных исследованиях (К.Е. Нетужилов [Нетужилов, 2008], Д.А. Карпук [Карпук, 2008] и др.), так и в работах, посвящённых смежным проблемам [Сухова, 2012]. К. Е. Нетужилов предлагает три способа классификации церковной периодической печати. По ведомственной принадлежности издания подразделяются на следующие группы: официальные издания Русской православной церкви – центральные (при Св. Синоде) и местные (епархиальные ведомости); издания духовных учебных заведений; приходская периодическая печать; монастырская периодическая печать; периодические издания духовно-просветительских обществ, православных братств и т.д.; частные периодические издания [Нетужилов, 2008, 42]. Тематически периодические издания К.Е. Нетужилов разделяет на информационные, миссионерские и проповеднические, религиозно-назидательные, церковно-исторические, богословско-философские, церковно-педагогические, церковно-общественные [Нетужилов, 2008, 42]. С точки зрения читательской аудитории журналы могли быть специальными (для духовенства), для образованных светских читателей, для народа [Нетужилов, 2008, 43].

Библиотека Государственного музея истории религии (ГМИР) обладает обширной коллекцией церковной периодики, охватывающей практически все указанные выше виды изданий. Издания духовных академий по первой из предложенных классификаций принадлежат к классу изданий духовных учебных заведений, по третьей – относятся к группе специальных изданий. Что касается второй из предложенных классификаций, то издания духовных академий не могут быть чётко отнесены к какой-либо группе, поскольку в них публикуются разные по тематике статьи. В силу отсутствия чётких тематических границ, издания духовных академий являются наиболее показательным материалом для изучения восприятия католицизма в периодических изданиях второй половины XIX – начала XX века. В библиотеке ГМИР хранятся журналы всех четырёх существовавших в указанный период духовных академий: Казанской («Православный собеседник»), Киевской («Труды Киевской духовной академии»), Московской («Богословский вестник») и Санкт-Петербургской («Христианское чтение»). В журналах Московской и Санкт-Петербургской академий католицизм был одной из самых обсуждаемых тем во второй половине XIX – начале XX века.

Восприятие католицизма в периодических изданиях конца XIX – начала XX века имело свою специфику, отличающуюся от общих тенденций, которые можно охарактеризовать следующим образом: «История западного христианства изучалась в России до начала XX века практически исключительно в рамках сравнительного или обличительного богословия, занимавшегося в основном критическим рассмотрением так называемых инославных исповеданий с позиций православного вероучения. Развитию в России академического изучения истории христианства на Западе ме-



шали правила духовной цензуры, которой подвергались не только богословские и церковно-исторические труды, но и любые другие сочинения, если в них имелись места “духовного содержания, относящиеся или к догматам веры, или к священной истории”» [Шахнович, 2018, 71]. Однако сложно отрицать, что в конце XIX – начале XX века исследования в этой области проводились под влиянием не только отечественной, но и западноевропейской науки. Молодые профессора, доценты, профессорские стипендиаты духовных академий отправлялись в заграничные, преимущественно немецкие, университеты [Сухова, 2012, 448–449]. Кроме работы с источниками и участия в семинарах [Сухова, 2012, 450], они устанавливали контакты с западными учёными. Всё это способствовало повышению качества исследований и изменению общей ситуации в изучении западного христианства: «Повышение качества исследований было связано как с постепенным освобождением академических исследований от конфессионального влияния, с углублением источниковедческого анализа, привлечением новых источников, использованием новых теоретических подходов и общенаучных методов, так и с изменениями в общественно-политических настроениях в стране в целом» [Шахнович, 2018, 77]. Указанным изменениям также способствовало принятие Академического Устава 1869 года: «по новому уставу, духовным академиям было предоставлено право самостоятельно цензурировать издававшиеся ими сочинения собственного происхождения и издавать их в своих типографиях. Подобно университетам, по образцу которых произошло переустройство, академии могли теперь учреждать учёные общества для изучения и издания различных материалов богословского и церковно-исторического характера, а также без всяких цензурных ограничений выписывать из-за границы любые профильные иностранные издания» [Нетужилов, 2008, 135]. Последний пункт значительно расширял информационное поле, в котором вращались авторы статей, рассматриваемых ниже.

В конце XIX – начале XX века исследования католицизма в рамках сравнительного богословия постепенно изживали себя, уступая место нейтральному историческому подходу. Указанные изменения прослеживаются не только в тоне исторических сочинений, но и в тоне лекций по иностранным исповеданиям учащимся духовных учебных заведений. В частности, в архиве ГМИР хранится курс лекций по вероучению западных исповеданий И.Е. Троицкого 1889–1890 годов для студентов Санкт-Петербургской Духовной академии [Архив ГМИР. Кол. 4. Оп. 1. Д. 964.]. Последний прекрасно знал западноевропейскую литературу, что видно из обширного историографического обзора, помещённого в первой части лекций. Из представителей католической мысли он упоминает Ж.-Б. Боссюэ, Г. Й. Д. Денцигера, Й. Й. И. фон Деллингера, Й. А. Л. Шмида и многих других, а также раскрывает их основные идеи. Лейтмотивом историографической части служит идея о том, что стоит не только использовать достижения западного богословия, но и снижать обличительный тон по отношению к западным исповеданиям, подавая материал по католическому и протестантскому вероучению в тех терминах и понятиях, в которых это делают сами представители указанных конфессий. В пример можно привести следующее замечание по поводу трудов немецкого богослова Г.Б. Винера: «Великая заслуга Винера – та, что он первый объективно отнёсся к существующим вероисповеданиям и изложил их учение их собственными словами» (здесь и далее цитаты приводятся с учётом современной орфографии – Е.Б.) [Архив ГМИР. Кол. 4. Оп. 1. Д. 964. С. 17].

Журналы духовных академий быстро и остро реагировали на события, происходившие во второй половине XIX века в Католической церкви: принятие догмата о непогрешимости Папы Римского, созыв Первого Ватиканского собора, Старокатолическое движение, смена понтификов и др. С конца 1860-х – начала 1870-х годов центральным в периодической печати, затрагивающей тему католицизма, становится вопрос о старокатоликах и о возможности их единения с Православной церковью, который заслониł собой все частные проблемы, обсуждавшиеся до этого (о чистилище, о Символе веры, о крещении и пр.). Этот вопрос был настолько важным с политической точки зрения, что в 1892 году Святейшим Синодом была учреждена специальная комиссия «для выяснения условий и требований, которые могли

бы быть положены в основу переговоров со старокатоликами, ищущими общения с православной восточной церковью» [Бриллиантов, 1913]. На примере статей из изданий «Христианское чтение» и «Богословский вестник», которые в конце XIX – начале XX века, в основном, находятся в русле полемики вокруг указанного вопроса, можно не только проследить динамику этой полемики, но и выявить основные элементы того информационного поля, в котором находились авторы.

Статьи в журналах «Богословский вестник» и «Христианское чтение» в период активного обсуждения этого вопроса можно разделить на три большие группы. К первой относятся статьи открыто полемического (обвинительного) характера, которые, как правило, вызваны актуальными событиями. Ярким примером может служить статья А.П. Пихлера «Размышления по поводу предстоящего римского собора» [Пихлер, 1869] в «Христианском чтении», в которой предстоящий Первый Ватиканский собор и догмат о непогрешимости Папы Римского подвергаются острой критике. Автор в подтверждение своей точки зрения по-своему интерпретирует тексты папских булл, обращается к современной периодической печати (журнал «Monde») и использует выдержки из анонимного сочинения «Предстоящий Вселенский собор и истинные потребности Церкви. Слово ко всем истинным христианам духовным и светским» («Das nächste allgemeine Concil und die wahren Bedürfnisse der Kirche. Ein Wort an alle wahren Christen geistlichen und weltlichen Standes»), вышедшего в Вене в 1869 году. Последнее автор использует для того, чтобы показать, что и сами католики не согласны с происходящими в Католической церкви событиями и, тем самым, косвенно подтвердить свою точку зрения. В «Богословском вестнике» в статье А.И. Введенского «Папа Лев XIII (По поводу 50-летия его епископского служения: 1843–1893 гг.)» [Введенский, 1893] критикуется деятельность Льва XIII который, с точки зрения автора, неоправданно сближает церковь и демократию. Основу политических действий Папы автор статьи видит в мысли «о законности притязаний папства на светскую власть» [Введенский, 1893, 526]. Предлогом для этой критической статьи служит обзор книги «Leon XIII devant ses contemporains» («Лев XIII перед своими современниками»), вышедшей в Париже в 1892 году.

Ко второй группе можно отнести переводы западных статей, писем или обращений, которые помещаются в издания с целью ведения скрытой полемики через демонстрацию несогласия с актуальными событиями некоторых авторов, находящихся внутри самой Католической церкви или принадлежащих к другим христианским конфессиям и церквям. Так, например, в номерах журнала «Христианское чтение» за 1869 год публикуются ответы константинопольского патриарха и представителей Англиканской церкви на послание Папы Пия IX [Ответ, 1869; Попов, 1869], где критикуется новый догмат, принимаемый Католической церковью. Кроме того, в журнале «Христианское чтение» за 1872 год отдельной статьей публикуются письма известных представителей старокатолического движения [Письма, 1872], в целом критикующие новый догмат, а через него сам институт папства и устоявшуюся модель государственно-конфессиональных отношений. В «Богословском вестнике» с той же целью помещена булла Льва XIII об англиканских рукоположениях [Лев XIII, 1896] и статья В.А. Соколова по поводу этого документа [Соколов, 1897]. В указанных статьях в качестве материала используются тексты папских булл, официальных посланий, Писание, тексты Григория Великого, Мельхиора Кано и других богословов, письма представителей старокатолического движения (Ф. Михелиса, И. Фридриха, Ф. И. Пери и др.) и статьи из зарубежных периодических изданий и актуальной прессы («The Times», «The Daily Chronicle», «The Church Review»).

К этой же группе статей можно отнести прямые призывы к соединению старокатолического движения с Православной церковью со стороны иностранных авторов. Таковыми можно считать, например, опубликованные в «Христианском чтении» статьи Дж. Дж. Овербека [Овербек, 1870а; Овербек, 1870б], который, критикуя догмат о непогрешимости Папы, ратует за соединение Церквей, аргументируя это «единением» между государством и церковью в Российской Империи. Особое внимание в периодических изданиях указанного периода уделяется фигуре Й. Й. И. фон Деллингера, одного из лидеров старокатолического движения, который на страницах журнала становится своеобразным символом борьбы с католическими нововведени-

ями. Печатаются его статьи [Деллингер, 1870], косвенно даётся одобрение его позиции по отношению к новому догмату [Осинин, 1871]. В «Христианском чтении» столетию Й. Й. И. фон Деллингера (десятилетию смерти) посвящается статья А.П. Лопухина «Противопапские движения в недрах римского католицизма в XIX в.», где основное внимание уделено идеям немецкого католического богослова Г. Гермеса [Лопухин, 1899]. В статьях, написанных российскими авторами, в качестве основных информационных источников используются материалы бесед с лидерами старокатолического движения, материалы Мюнхенского старокатолического конгресса, сочинения немецких философов (И. Кант, И. Г. Фихте, Г. В. Ф. Гегель, Ф. Шлейермахер), работы Г. Гермеса, книги немецкоязычных авторов второй половины XIX века по истории церкви.

Третью группу составляют статьи, рассматривающие католицизм с точки зрения его истории. Этот тип статей более близок к общим тенденциям нейтрализации взгляда на католицизм и устранения полемического компонента. В таких статьях, несмотря на следы тенденциозности, авторы часто опираются на западноевропейских исследователей и богословов, нередко отвергая крайне удобные с точки зрения полемики мнения и делая выбор в пользу исторической достоверности. Например, в работе «Очерк истории древних национальных литургий Запада» А.Л. Катанский критикует позицию Х. К. И. Бунзена и отвергает тезис о несамостоятельности Римской церкви по отношению к Восточным церквям на ранних этапах развития (до V в.) [Катанский, 1869, 564–590].

К рубежу XIX–XX вв. вектор полемики несколько изменяется. На фоне сожалений о несостоявшемся соединении старокатолического движения и Православной церкви, авторы начинают делиться на две группы: тех, которые считают, что в этом виновата Православная церковь и тех, кто говорит об изначальной бескомпромиссности, внутренне присущей Католической церкви. Обе группы полемизируют друг с другом на страницах церковной периодики. В статье «Кто виноват? К старокатолическому вопросу. По поводу брошюры А.А. Киреева: Старокатолики и вселенская церковь. С.-Петербург, 1903 год» [Керенский, 1903] В.А. Керенский критикует упомянутую в названии статью А.А. Киреева, в которой тот называет «главным тормозом решения старокатолического вопроса» Православную церковь [Керенский, 1903, 701]. А.А. Киреев, ратуя за сближение, опирается на В.В. Болотова с целью показать недогматический характер различий между вероучениями православных и католиков. По-видимому, здесь имеются в виду известные «Тезисы о filioque» В.В. Болотова. Эти тезисы изначально были предназначены для комиссии, созданной Св. Синодом для выяснения условий возможного сближения со старокатоликами, но так и не были прочитаны на заседании и позже были напечатаны на немецком языке в 1898 году в старокатолическом журнале [Бриллиантов, 1913]. Статью перевёл А.А. Киреев. В. А. Керенский, в целях опровержения аргументов А.А. Киреева приводит в качестве собственных аргументов выдержки из «Очерка католической веры и морали» («Grundriss der katholischen Glaubens und Sittenlehre») В.К. Ширмера («катехизис Ширмера»), критику Л.К. Гетца, ратующего за соединение Церквей в старокатолических периодических изданиях, протесты на имя епископа по поводу статей последнего и т.п., а также критикует опору на В.В. Болотова, авторитет мнения которого может быть лишь авторитетом личного мнения учёного, но большей силы в данном вопросе не имеет [Керенский, 1903, 727]. Помимо упомянутой выше работы В.К. Ширмера в тексте активно используются материалы из «Старокатолического народного листка» («Altkatholisches Volksblatt»), статьи из российских периодических изданий, материалы журналов «Христианское единение» («L'Union Chrétienne»), «Международный богословский журнал» («Revue internationale de Théologie») и других, в основном, немецкоязычных изданий.

Эта полемика продолжается в статьях из «Богословского вестника». Иную позицию занимает критикующий В.А. Керенского П.Я. Светлов [Светлов, 1904], который считает, что главное препятствие в решении старокатолического вопроса лежит не во внутренних свойствах католицизма. Автор критикует позицию В.А. Керенского, его разделение старокатолицизма на «прежний» и «новейший» [Светлов,

1904, 284], первый из которых «стоит на твёрдой почве древле-вселенской церкви» [Светлов, 1904, 284], а второй тяготеет к протестантизму. П.Я. Светлов замечает, что в подтверждение своей точки зрения В.А. Керенский использует не официальные вероучительные документы католиков, а не имеющие официального значения издания. П.Я. Светлов критикует отождествление понятий «соединение» и «присоединение» в применении к «старокатолическому вопросу», утверждая, что Вселенская Церковь – Церковь невидимая, включающая в себя всех верующих. Исходя из такого понимания церкви, П. Я. Светлов делает заключение о том, что препятствие к решению «старокатолического вопроса» лежит не в природе католической церкви.

В русле полемики о старокатолическом вопросе лежит статья из «Богословского вестника» «Старокатолический богословский журнал: *Revue internationale de Théologie 1-re Année*» С.С. Глаголева [Глаголев, 1894] и ответ на неё А.А. Киреева [Киреев, 1894]. С.С. Глаголев критикует содержательную сторону межконфессионального издания «Международный богословский журнал» («*Revue internationale de Théologie*»). Ему возражает А.А. Киреев, который считает, что такая нейтральная почва может способствовать постепенному сближению старокатолицизма и православия. То есть в данном случае, несмотря на то, что речь идёт о международном издании, подоплёкой спора всё же оказывается позиция авторов по «старокатолическому вопросу».

В начале XX века появляется ещё одна линия, присущая статьям о католицизме. На фоне социальной нестабильности христианство в целом начинает восприниматься как оплот нравственности, порядка и как возможный посредник в урегулировании социальных конфликтов. В статье А.И. Булгакова «Римский католицизм во Франции в последнее время» [Булгаков, 1905] критикуется секуляризация как явление, противопоставляется религиозная свобода, которая у автора ассоциируется с «верой отцов» (во французской ситуации таковой является католицизм), демократическому строю, который А.И. Булгаков связывает с атеизмом, понимая последний как форму несвободы. В том же ключе выдержана статья В.А. Соколова «Современное папство и социальный вопрос» [Соколов, 1904], в которой одобряется позиция католической церкви по поводу «рабочего вопроса» на Западе в лице Папы Льва XIII. Автор статьи, критикуя социализм как средство решения социальных проблем, видит выход из ситуации в христианстве. «Только христианская церковь, – пишет В.А. Соколов, – обладает средствами, чтобы утвердить эту гармонию и водворить мир между богатыми и бедными» [Соколов, 1904, 223]. В.А. Соколов положительно отзываясь об идее создания «ассоциаций рабочих на религиозно-нравственной основе» и общей политике Льва XIII по рабочему вопросу [Соколов, 1904, 224]. Авторы статей не только упоминают концепции С. Симона, Ф. М. Ш. Фурье, К. Маркса, Ф. Энгельса, Дж.С. Милля и других философов и экономистов, но и используют тексты французских законов, декретов, циркуляров, тексты брошюр, газет и листков («*Special Reports*», «*Volkstribune*» и др.), статистические сведения, папские энциклики и т.п.

В заключение можно сделать следующие выводы: периодические издания духовных академий являются специфическим каналом коммуникации, изучение которого является важной составляющей исследования инфосферы православных духовных учебных заведений Российской Империи второй половины XIX – начала XX века. В силу того, что в периодической печати особое место уделяется актуальным вопросам, имеющим в том числе и политическую значимость, полемический тон здесь является ведущим. Полемика может вестись как напрямую, так и косвенно через публикацию переводов западных статей, писем или обращений для демонстрации несогласия с актуальными событиями некоторых авторов, находящихся внутри самой Католической церкви или принадлежащих к другим христианским конфессиям. На фоне общих тенденций к нейтрализации позиции по отношению к католицизму и тяготения к историческому методу его изучения, периодическая печать долго сохраняет остро полемический оттенок. Авторы статей в своих работах активно используют современную им западную литературу, как монографии, так и статьи в периодических изданиях, заметки в западной прессе (на основных европейских языках: английский, немецкий, французский). Они прекрасно знакомы с тру-

дами современных западных богословов, переводят на русский язык различные документы (папские послания, буллы и т.п.), необходимые для демонстрации текущей ситуации. К началу XX века в периодической печати риторика начинает меняться. Демаркация часто проводится уже не между конфессиями, а в русле оппозиции христианство/атеизм. В этом ключе всё чаще католицизм не только рассматривается с нейтральных позиций, но и получает положительную оценку.

#### Благодарность

Публикация подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 22-28-00862 «Инфосфера духовных учебных заведений Российской Империи XIX – нач. XX вв.».

#### Acknowledgement

The article is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project № 22-28-00862 “The Infosphere of Theological Schools of the Russian Empire in the 19th – early 20th cc.”.

#### Список сокращений

ГМИР – Государственный музей истории религии

#### Библиографический список

1. Архив Государственного музея истории религии. Кол. 4. Оп. 1. Д. 964.
2. Бриллиантов, А.И. Труды проф. В. В. Болотова по вопросу о Filioque и полемика о его «Тезисах о Filioque» в русской литературе [Электронный ресурс] / А.И. Бриллиантов. – URL: <http://www.odinblago.ru/filioque/01> (дата обращения 26.04.2023).
3. Булгаков, А.И. Римский католицизм во Франции в последнее время / А.И. Булгаков // Христианское чтение. – 1905. – № 1. – С. 39–49.
4. Введенский, А.И. Папа Лев XIII по отзывам современников (По поводу 50-летия его епископского служения: 1843–1893 гг.) / А.И. Введенский // Богословский вестник. – 1893. – № 6. – С. 515–534.
5. Глаголев, С.С. Старокатолический богословский журнал: Revue internationale de théologie. 1-re année. 1893 / С.С. Глаголев // Богословский вестник. – 1894. – № 1. – С. 148–192.
6. Деллингер, И. Несколько слов по поводу адреса о папской непогрешимости / И. Деллингер: Пер. с нем. // Христианское чтение. – 1870. – № 2. – С. 313–323.
7. Карпук, Д.А. Периодические издания Санкт-Петербургской духовной академии (1821–1917): к 190-летию журнала «Христианское чтение» / Д.А. Карпук // Христианское чтение. – 2011. – № 6 (41). – С. 41–89.
8. Катанский, А.Л. Очерк истории древних национальных литургий запада / А.Л. Катанский // Христианское чтение. – 1869. – № 4. – С. 562–614.
9. Керенский, В.А. Кто виноват? К старокатолическому вопросу. – По поводу брошюры А.А. Киреева: Старокатолики и вселенская церковь. С.-Петербург, 1903 год / В.А. Керенский // Христианское чтение. – 1903. – № 12. – С. 701–732.
10. Киреев, А.А. По поводу отзыва о старокатолическом журнале: (Письмо к редактору) / А.А. Киреев // Богословский вестник. – 1894. – № 4. – С. 140–147.
11. Лев XIII, папа Римский. Булла папы Льва XIII об англиканских рукоположениях / Лев XIII: Пер. с лат. // Богословский вестник. – 1896. – № 11. – С. 312–326.
12. Лопухин, А.П. Противопапские движения в недрах римского католицизма в XIX веке / А.П. Лопухин // Христианское чтение. – 1899. – № 5. – С. 943–967.
13. Нетужилов, К.Е. Церковная периодическая печать в России XIX столетия / К.Е. Нетужилов – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. – 267 с.
14. Овербек, И.И. Благопромыслительное положение православной России и ее призвание к восстановлению православной западной католической церкви / И.И. Овербек: Пер. с нем. // Христианское чтение. – 1870. – № 1. – С. 125–187.
15. Овербек, И.И. Единственный верный исход для либеральных членов Римско-Католической Церкви / И.И. Овербек: Пер. с нем. // Христианское чтение. – 1870. – № 8. – С. 308–334.
16. Осинин, И.Т. Старокатолическое движение и мюнхенский церковный конгресс / И.Т. Осинин // Христианское чтение. – 1871. – № 11. – С. 773–801.
17. Ответ англиканской церкви на апостольское послание папы Пия IX: Пер. с англ. // Христианское чтение. – 1869. – № 3. – С. 437–457.

18. Письма известнейших представителей старокатолического движения С.-Петербургскому отделу общества любителей духовного просвещения: Пер. с нем. // Христианское чтение. – 1872. – № 9. – С. 124–149.
19. Пихлер, А.П. Размышления по поводу предстоящего римского собора / А.П. Пихлер // Христианское чтение. – 1869. – № 10. – С. 567–582.
20. Попов, Е.И. Суждение лондонской газеты «Times» от 16 (28) дек. 1868 г. об ответе Константинопольского патриарха Григория по поводу приглашения его папою на собор в Риме // Христианское чтение. – 1869. – № 2. – С. 259–266.
21. Светлов, П.Я. Старокатолический вопрос в его новом фазисе / П.Я. Светлов // Богословский вестник. – 1904. – № 2. – С. 281–316.
22. Соколов, В.А. По поводу буллы папы Льва XIII об англиканских рукоположениях / В.А. Соколов // Богословский вестник. – 1897. – № 1. – С. 81–108.
23. Соколов, В.А. Современное папство и социальный вопрос / В.А. Соколов // Богословский вестник. – 1904. – № 6. – С. 209–228.
24. Сухова, Н.Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX в.) / Н.Ю. Сухова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. – 658 с.
25. Чумакова, Т.В. Инфосфера духовных учебных заведений Российской империи XIX – начала XX в. / Т.В. Чумакова // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2022. – Т. 38. – № 2. – С. 264–274.
26. Шахнович, М.М. Изучение истории западного христианства в России в XIX – начале XX века / М.М. Шахнович // История религиоведения и интеллектуальная история России XIX – первой половины XX века. Архивные материалы и исследования – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2018. – С. 71–77.

Текст поступил в редакцию 17.05.2023.

Принят к печати 15.06.2023.

Опубликован 21.12.2023.

---

## References

1. *Arhiv Gosudarstvennogo muzeja istorii religii* [Archive of the State Museum of the History of Religion]. Col. 4. Inventory 1. File 964 (in Russian).
2. Brilliantov A.I. *Trudy prof. V.V. Bolotova po voprosu o Filioque i polemika o ego "Tezisah o Filioque" v russkoj literature* [Works by Prof. V.V. Bolotov on the Issue of Filioque and the Controversy of his "Theses of Filioque" in Russian Literature]. Available at: <http://www.odinblago.ru/filioque/01> (accessed on April 26, 2023) (in Russian).
3. Bulgakov A.I. *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg: Tipografiya M. Merkusheva, 1905, no. 1, pp. 39–49 (in Russian).
4. Vvedenskij A.I. *Bogoslovskij vestnik* [Theological Bulletin]. Sergiev Posad: 2-ya tipografiya A.I. Snegirevoj, 1893, no. 6, pp. 515–534 (in Russian).
5. Glagolev S.S. *Bogoslovskij vestnik* [Theological Bulletin]. Sergiev Posad: 2-ya tipografiya A. I. Snegirevoj, 1894, no. 1, pp. 148–192 (in Russian).
6. Dellinger I. *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg: Tipografiya departamenta udelov, 1870, no. 2, pp. 313–323 (in Russian).
7. Karpuk D.A. *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg: St. Petersburg Orthodox Theological Academy Publ., 2011, no. 6, pp. 41–89 (in Russian).
8. Katanskij A.L. *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg: Tipografiya departamenta udelov, 1869, no. 4, pp. 562–614 (in Russian).
9. Kerenskij V.A. *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg: Tipografiya M. Merkusheva, 1903, no. 12, pp. 701–732 (in Russian).
10. Kireev A.A. *Bogoslovskij vestnik* [Theological Bulletin]. Sergiev Posad: 2-ya tipografiya A.I. Snegirevoj, 1894, no. 4, pp. 140–147 (in Russian).
11. Leo XIII. *Bogoslovskij vestnik* [Theological Bulletin]. Sergiev Posad: 2-ya tipografiya A.I. Snegirevoj, 1896, no. 11, pp. 312–326 (in Russian).
12. Lopuhin A.P. *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg: Tipografiya A.P. Lopuhina, 1899, no. 5, pp. 943–967 (in Russian).
13. Netuzhilov K.E. *Cerkovnaya periodicheskaya pechat' v Rossii XIX stoletiya* [Church Periodicals in Russia in the 19th Century]. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publ., 2008, 267 p. (In Russian).
14. Overbeck I.I. *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg: Tipografiya departamenta udelov, 1870, no. 1, pp. 125–187 (in Russian).
15. Overbeck I.I. *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg: Tipografiya departamenta udelov, 1870, no. 8, pp. 308–334 (in Russian).
16. Osinin I.T. *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg: Tipografiya departamenta udelov, 1871, no. 11, pp. 773–801 (in Russian).

17. *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg: Tipografiya departamenta udelov, 1869, no. 3, pp. 437–457 (in Russian).
18. *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg: Tipografiya departamenta udelov, 1872, no. 9, pp. 124–149 (in Russian).
19. Pihler A.P. *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg: Tipografiya departamenta udelov, 1869, no. 10, pp. 567–582 (in Russian).
20. Popov E.I. *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg: Tipografiya departamenta udelov, 1869, no. 2, pp. 259–266 (in Russian).
21. Svetlov P.Ya. *Bogoslovskij vestnik* [Theological Bulletin]. Sergiev Posad: The Trinity Lavra of St. Sergius Publ., 1904, no. 2, pp. 281–316 (in Russian).
22. Sokolov V. A. *Bogoslovskij vestnik* [Theological Bulletin]. Sergiev Posad: 2-ya tipografiya A. I. Snegirevoj, 1897, no. 1, pp. 81–108 (in Russian).
23. Šokolov V.A. *Bogoslovskij vestnik* [Theological Bulletin]. Sergiev Posad: The Trinity Lavra of St. Sergius Publ., 1904, no.6, pp. 209–228 (in Russian).
24. Sukhova N.Yu. *Vysshaya duhovnaya shkola: problemy i reformy (vtoraya polovina XIX v.)* [Higher Theological School: Problems and Reforms (Second Half of the 19th Century)]. Moscow: Orthodox St. Tikhon State University Publ., 2012, 658 p. (In Russian).
25. Chumakova T.V. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya* [Bulletin of St. Petersburg State University. Philosophy and Conflict Studies]. St. Petersburg, 2022, vol. 38, no. 2, pp. 264–274 (in Russian).
26. Shakhnovich M.M. *Istoriya religiovedeniya i intellektual'naya istoriya Rossii XIX – pervoj poloviny XX veka. Arhivnye materialy i issledovaniya* [History of Religious Studies and the Intellectual History of Russia in the 19th – First Half of the 20th Century. Archival materials and researches]. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publ., 2018, pp. 71–77.

*Submitted for publication: May 17, 2023.*

*Accepted for publication: June 15, 2023.*

*Published: December 21, 2023.*



Религиоведение. 2023. № 4. С. 126–133.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 4. P. 126–133.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_4\_126

**Карабыков А.В.**

Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского  
295007, Россия, г. Симферополь, просп. Академика Вернадского, д. 4  
meavox@mail.ru



### **Религия и мораль в эволюционной перспективе: критика натуралистического подхода**

**Аннотация.** Цель статьи – изучить проблему взаимоотношений религии и морали в контексте атеистической пропаганды, фундированной научным натурализмом и, в особенности, неodarвинизмом. В начале рассматривается широко распространённое воззрение об историческом примате морали и показывается, что это первенство вовсе не столь очевидно, как кажется натуралистам. Затем предпринимается попытка скорректировать взгляд на взаимоотношения этих культурных институтов в истории и очертить неперемное условие их генезиса, касающееся уникальной человеческой способности к символическому творчеству. Далее анализируется стратегия, обычная для эволюционно-натуралистического дискурса, направленная на разудаление религии и морали, и вскрывается идеологическая подоплёка соответствующих усилий. Неспособные дать адекватное обоснование должного в рамках последовательного натурализма, всегда чреватого этическим нигилизмом, адепты этого подхода развивают мысль о том, что мораль столь глубоко заложена в нашу природу, что нам особо не нужны сознательные мотивы, чтобы «быть хорошими». Соответственно, религию они объявляют поверхностным и исторически случайным феноменом, принадлежащим лишь культурно-семиотической сфере и не имеющим глубоких корней за её пределами. Несмотря на власть своих требований, религия, говорят они, не достигает глубин сознания, и рождаемая ей мотивация малодейственна в сравнении с диспозициями, заданными естественным отбором.

**Ключевые слова:** теория эволюции, дарвинизм, этика, нигилизм, новый атеизм, первобытные формы религии, Ричард Докинз, Франс де Валь

**Anton V. Karabykov**

V.I. Vernadsky Crimean Federal University  
4 Vernadskogo prosp., Simferopol, 295007, Russia  
meavox@mail.ru

### **Religion and Morality in an Evolutionary Perspective: A Critique of the Naturalistic Approach**

**Abstract.** The purpose of the article is to discuss the problem of the relationship between religion and morality in the context of atheistic propaganda, based on scientific naturalism and neo-Darwinism in particular. In the beginning, the author considers the widespread view of the historical primacy of morality and shows that this primacy is not as obvious as it seems to naturalists. Then an attempt is made to correct the view of the relationship of those cultural institutions in history and to outline the *conditio sine qua non* of their genesis concerning the unique human ability to symbolic creativity. The article analyzes the strategy, which is frequent in evolutionary-naturalistic discourse and aimed at separating religion and morality. Besides, the ideological background of the naturalists' views is revealed. Unable to give an adequate justification of *the ought* within the framework of consistent naturalism, always fraught with ethical nihilism, they develop the idea that morality is so deeply embedded in our nature that we do not particularly need conscious motives to be good. Accordingly, they declare religion to be a superficial and historically accidental phenomenon belonging only to the cultural-semiotic sphere and having no deep roots beyond it. Despite the authoritativeness of its demands, religion, they say, does not reach the depths of human consciousness, and the motivation it generates is ineffective in comparison with the dispositions set by natural selection.

**Key words:** theory of evolution, Darwinism, ethics, nihilism, New Atheism, primitive forms of religion, Richard Dawkins, Frans de Waal



I

«Если наше моральное чувство действительно зародилось в процессе эволюции ещё до появления религии, следует ожидать, что в ходе изучения человеческого сознания обнаружатся определённые общечеловеческие нравственные ценности, преодолевающие географические, культурные и, что очень важно, религиозные барьеры» [Докинз, 2020, 283]. С этой гипотезы биолог и популяризатор науки Ричард Докинз (р. 1941) начинает проводить одну из линий моральной аргументации в своём бестселлере «Бог как иллюзия» (2006), пытаясь доказать принципиальную арелигиозность морали и аморальность религии. Докинз уверен, что исходное условие выполнено – будто мораль в самом деле исторически предшествовала религии. Однако всё, что было высказано им в предшествовавшей части его работы, касалось лишь генеалогии морали, а не её приоритета относительно религии. При этом сам он констатирует в начале, что, судя по трудам историков и антропологов, религиозные «верования составляли непреложную часть культур всех народов» [Там же, 9]. Он не оспаривает этот тезис, довольный тем, что, как бы ни обстояло дело в прошлом, настоящее всё смелее отменяет его. В действительности же старшинство морали является недоказанным, поскольку чтобы всерьёз утверждать его, нужно, как минимум, знать, когда зародилась религия, а этот вопрос не решён в науке.

Сведения, которыми мы располагаем сегодня, позволяют предположить, что религия – если мыслить её широко, исходя из многообразия известных форм, – это столь же древний феномен, как сам человек. Роберт Белла и другие учёные, верно связывающие её развитие с эволюцией семиотических способностей и практик, допускают, что уже *Homo erectus*, ближайший предшественник нашего вида, живший 1–1,3 млн. лет назад, мог иметь «нечто вроде религии», миметически выражавшееся в ритуалах, жестах и, вероятно, протоязыке [Белла, 2019, xv; Аслан, 2018, 22, 41]. Наглядные свидетельства этого рода остались от неандертальцев и палеоантропов. Среди прочего, к ним относятся следы охры, по всей вероятности, означавшей кровь как средоточие жизни – ею порой посыпались тела усопших. И погребальные обычаи (придание трупу позы эмбриона, ориентация могил на восток и т.д.), говорящие о захоронении как о возврате в утробу земли для возрождения или перерождения [Элиаде, 2017, 15–17].

Общая идея, просвечивающая в этих и подобных им свидетельствах, не имеет прямого отношения к эволюции морали. Она указывает на веру в загробную жизнь или в восстание из мёртвых, которую, среди прочих факторов, обуславливал страх, рождавшийся из осознания неминуемой смерти. То же явствует из данных этнографии: «В верованиях охотников-собираателей всегда присутствует загробная жизнь, но кнут или пряник – почти никогда» [Райт, 2012, 12]. Таким образом, с известной долей осторожности можно полагать, что на ранних ступенях человеческой эволюции между религией и моралью не было прямой причинно-следственной связи. Они развивались параллельно, и только позже, в историческую эпоху, представления о посмертной участи человека стали постепенно сопрягаться с нравственным качеством его земной жизни – далеко не с равной силой в разных религиозных традициях. Одна из возможных причин этого очевидна: в малых, относительно замкнутых группах, в которых существовали наши древние предки, будучи тесно соединёнными узами крови и/или совместного труда, мораль могла развиваться естественно, в том числе по линии биологического “альтруизма”<sup>1</sup>. Вместе с тем в социальной жизни этих людей, включая неандертальцев, учёные находят признаки, которые противоречат дарвинизму в его геноцентристской версии. Согласно ей, естественный отбор осуществляется лишь на генном уровне, не давая преимуществ более сплочённым группам. К этим плохо объяснимым дарвинизмом признакам относятся следы заботы о физически ущербных, слабоумных, престарелых членах группы, – заботы, поглощавшей очень ценные ресурсы и не дававшей, в понимании геноцентристов, адаптивных преимуществ [Вааль, 2017, 87]. Её эволюционную причину, возможно, нужно связывать с пользой, имевшей значение на уровне межгрупповой конкуренции. Как бы то ни было, эта забота могла развиваться под косвенным влиянием религиозных представлений. Вера в бессмертие могла сообщать если не безусловную, то высокую значимость жизни каждого члена племени, что определя-

ло важность её сохранения. И та же вера, ослабляя экзистенциальный страх, должна была формировать “менталитет достаточности”, позволявший регулярно совершать акты чистого альтруизма, что не присуще поведению других животных.

Итак, мы можем согласиться с Докинзом в том, что не религия была источником морали. Думать иначе значило бы анахронически приписывать её ранним формам, насколько мы знаем их, элементы зрелого монотеизма. Однако здесь необходим ряд принципиальных уточнений. Исходная несвязанность религии и морали не могла быть абсолютной: и мораль, и религия – это всецело человеческие феномены, произрастающие из специфики нашей природы. Ни та, ни другая не была бы возможной без уникально развитого интеллекта, способного к воображению, абстрагированию и символическому творчеству. И та, и другая – не что иное, как произведение этого творчества [Хайстин, 2014, 232–289; Deacon, 2003, 506–507]. Роль этих способностей в религии несомненна. Но и мораль, взятая в строгом смысле, как свод универсальных правил и норм поведения, предполагает их в качестве обязательного своего предусловия. Всеобщие правила не могли бы сложиться без помощи навыка мысленной постановки себя на место другого и, что особенно важно, в положение незаинтересованного наблюдателя – третьей стороны. Они также не появились бы без возможности их обсуждения и передачи в знаковой форме. Это соображение делает проблематичным Докинзов тезис о старшинстве морали. Кроме того, их относительная независимость вполне допускала косвенное влияние религии на нравственность. И, наконец, дальнейшее развитие этих культурных институтов ознаменовывалось их сближением, ведшим к морализации религии, с одной стороны, и к религиозному обоснованию морали – с другой [Atran, Henrich, 2010; Shariff, Norenzayan, Henrich, 2010].

### II

На мой взгляд, есть только один способ утвердить эволюционную первичность морали. Он состоит в том, чтобы сместить её генезис на до-человеческую ступень и определить её как набор способов решения конфликтов. Такое воззрение набирало популярность в течение последней четверти века, которую справедливо характеризуют как время перехода от биологизации морали, провозглашённой Эдвардом Уилсоном (1929–2021) в 70-ых годах прошлого века, к морализации природы [Wilson, 1976; Melony, 2013]. Одним из движителей этого перехода явился Франс де Вааль (р. 1948), известный американский приматолог, сделавший многое для того, чтобы резко сократить моральную дистанцию между людьми и человекообразными приматами. Несмотря на то, что его трактовки форм поведения обезьян вызывали нарекания других эволюционистов<sup>2</sup> как чрезмерно антропоморфные, он уверен, что обезьянам присущи не только биологический, но и подлинный альтруизм, а также чувства благодарности и справедливости, сопутствующие ему [Вааль, 2017, 217–270]. То же, что свойственно одним людям, – это не особый ансамбль эмоциональных реакций и нравственных интуиций (он в целом схож с тем, которым наделены бонобо и, чуть менее, шимпанзе), а способность к созданию на его основе когерентной системы универсальных этических правил [Там же, 31].

Подобно автору труда «Бог как иллюзия», де Вааль стремится объяснить, «почему мы хорошие» по природе, и обосновать автономность морали по отношению к религии, но делает это во многом иначе. Докинз, храня верность социобиологической теории своей молодости, изменяет её тезисы в так называемой гипотезе ошибки. Согласно ей, эволюция дала нам большие мозги, и так случилось, что они прониклись «отвращением к её последствиям», обрели умение «предвидения, совершенно чуждого неуклюжим кратковременным приёмам естественного отбора» и уникальную способность к самосознанию [Докинз, 2013а, 27]. В итоге склонность к эгоизму, свойственная всем организмам, была потеснена в нашей природе обратной тенденцией, ставшей господствующей<sup>3</sup>. Франс де Вааль не разделяет мнение оксфордского коллеги. Он убеждён, что сбоя «в больших мозгах» не происходило, поскольку не было той жёсткой детерминации, которую-де налагали на поведение наших предков эгоистичные гены. Как и мы, дриопитеки имели по преимуществу благую природу, лучше всего сохранённую бонобо, до сих пор обитающими в дождевых лесах Африки, где когда-то жили наши общие с ними пращуры [Вааль, 2017,

123, 93]. Словом, мы хороши искони, по природе, не знавшей осечек и сбоек, что подтверждается изучением обезьян, едва не лучащихся добротой и взаимной заботой, — учит нас де Вааль. Столь щедрая морализация высших приматов, разделяемая отнюдь не всеми биологами, делает двусмысленным сам феномен и понятие морали: в человеческой нравственности де Вааль видит «прямой отпрыск» животной «прото-морали», представляющей набор «строительных блоков», из которых была собрана впоследствии наша мораль [Waal, 1996, 210–212].

Сколь бы сомнительным ни был этот пункт теории де Вааля, её религиозно-философский момент намного слабее. Сместив мораль на уровень гоминин, он верит, что и собственно человеческая фаза истории Ното знала этап, когда, при относительно сформированной нравственности, религии ещё не было [Вааль, 2017, 10]. Но какой именно религии? — напрашивается тот же вопрос, что и в связи с исходной цитатой Докинза. Ответ впечатляет: «Несомненно, человек заботился о жизнеспособности своей общины задолго до появления современных религий, зародившихся всего лишь пару тысячелетий назад» [Там же]. Здесь и невежество, вынудившее редактора русского перевода исправить в сноске грубую ошибку в отношении возраста мировых религий, и концептуальная подмена первобытных верований «религией вообще» — некой фиктивной константой, удобно отождествляемой с исторически поздним монотеизмом. Эту подмену совершают и другие идеологи секуляризма. Так, утверждая, что религия не служит «неизменным аспектом человеческой природы», социолог Рональд Инглхарт (1934–2021) ссылается на отсутствие следов монотеизма у первобытных охотников-собирателей, как будто мы имеем дело со статическим унифицированным объектом [Инглхарт, 2018, 96–97]. Тем же грешит Докинз, который, стремясь сокрушить религию в целом, прежде всего метит в христианство, окружавшее его с детства. В отличие от него и всех прочих воинствующих атеистов, де Вааль считает религию не вредоносной, а просто этически малозначимой. С его точки зрения, она никогда не могла совершать настоящих нравственных революций: «...Какую бы роль ни играла религия в поддержании нравственности, это роль новичка и выскочки. Мораль возникла раньше, а современная религия пришла уже “на готовенькое”» [Вааль, 2017, 338]. Автору так хочется развести эти культурные институты сколь можно далее, что даже великим религиям современности он отказывает в преобразующей нравственной силе — вопреки бесспорным свидетельствам.

### III

В свете сказанного представляется верным то, что стремление к разудалению в эволюционной истории религии и морали, которое наблюдается сегодня в этических дискуссиях, нагруженных идеологической предвзятостью, проистекает не из анализа строго научных фактов, а из чисто теоретических и, шире, мировоззренческих мотивов. Не в последнюю очередь ситуация определяется тем, что образ морали, созданный в рамках эволюционизма (социобиологии и её современной аватары — эволюционных психологии и этики) не стыкуется модально с её образом, утверждаемым религиозной этикой. Родовой чертой всех эволюционистских трактовок морали служит неизбежная дескриптивность. Их эвристический потенциал задан одним-единственным вопросом: как и почему развился тот морально-психологический строй (или строи), который присущ современному человеку. Эти теории замкнуты в круге гипотетически данного, а именно — цепей каузальных связей, генеалогически соединяющих этот строй с «естественными склонностями» прочих млекопитающих. Занятые объяснением этих связей, они не могут ничего по существу сказать о должном, которое нуждается в обосновании, а не объяснении [Linville, 2009, 63–72; FitzPatrick, 2011, 277–282]. Так что когда Докинз приступает к обсуждению моральной проблематики с вопроса: «Почему мы хорошие?», в этом нужно видеть не только знак самодовольства преуспевшего буржуа, витающего в элитарном обществе стран первого мира, но и влияние концептуальной ограниченности, свойственной эволюционистским подходам в этике.

Когда же адепты эволюционного натурализма берутся решать задачи, связанные с обоснованием должного (почему то, что принято считать морально благим, действительно таково, и почему следует подчинять ему свои действия), качество их решений оставляет желать лучшего. Это вдвойне справедливо в случае наших био-

логов, не имеющих достаточной гуманитарной подготовки. Если говорить о Докинзе, то в лабиринте конкретных проблем, будоражащих Запад в связи с абортами, эвтаназией и т.д., он считает Ариадновой нитью консеквенциализм. По этой теории, всякий поступок является морально благим, если никакое альтернативное действие не ведёт к последствиям, имеющим большее благо или бóльшую суммарную выгоду, – при объективной оценке. Но, в отличие, к примеру, от Питера Сингера (р. 1946), этического философа, который верит, что лишь консеквенциализм может и должен управлять *всей* сферой нравственности, и потому не исключает допустимости педо- и зоофилии, если установлено, что соответствующие акты не приносят вред (как будто это условие выполнимо, как и бесспорное определение того, что вредно!), – вне пределов дискуссионных тем Докинз склонен полагаться на текущий status quo. Это вполне согласуется с его гипотезой ошибки и, шире, этическим натурализмом, полностью подчинённым *данному*. Если Сингер, уподобляющий человеческий ум эскалатору, который, однажды возникнув, с тех пор влечёт нас всё время вверх, к наилучшим решениям, доверяет рассудку, калькулирующему выгоды и издержки, то автор труда «Бог как иллюзия» верит в целебные свойства «духа времени».

Роль понятия Zeitgeist в атеистической полемике Докинза заслуживает отдельного рассмотрения. Пока же отмечу, что он мыслит его как «трудноопределимое, изменяющееся с ходом десятилетий коллективное единодушие» относительно нравственных ориентиров и наиболее общих ценностей [Докинз, 2020, 336]. Докинз верит, что Zeitgeist преобразуется в результате «сложного взаимодействия различных факторов», причём всегда или, по крайней мере, начиная с Просвещения – если не брать в расчёт случавшиеся срывы и откаты выпустить из виду весь незападный мир, который мало волнует британского идеолога, – только к *лучшему* [Там же, 345]. С его точки зрения, динамика духа времени напоминает ход биологической эволюции, служа его социокультурным коррелятом. Как эволюция отбирает гены, лучше прочих отвечающие условиям среды, так Zeitgeist в своей динамике даёт первенство мемам – социокультурным аналогам генов, – лучше прочих отвечающих этому неопишуемому комплексу факторов, включая наши совокупные желания и стремления культурной воли. Словом, оба движения суть две стороны мирового прогресса. В конечном счёте сам консеквенциализм стал признаваться оптимальным для решения этических дилемм, вытеснив принципы абсолютистской религиозной морали, благодаря изменениям духа времени, мог бы сказать Докинз. Поэтому самое правильное, чем нужно руководствоваться в сфере должного, – это, спокойно полагаясь на глобальный прогресс, довольствоваться наличным положением дел, как его высшим, по сравнению с предшествующими, проявлением.

В свою очередь де Вааль не верит в прогресс столь истово. Он сдержан и в своих оценках Zeitgeist. Его отношение к идеологии Просвещения двойственно: из двух её культов – разума и природы – он склонен превозносить второй, отвергая первый. Главный этический вызов, бросаемый нам современностью, де Вааль усматривает в том, чтобы «двигаться вперёд, оставляя позади и религию, и, главное, насаждаемую сверху мораль» [Вааль, 2017, 340]. Нам не помогут эскалаторы утилитарного разума: как бы ни тянули они нас вверх, к максимальному благу для всех, «миллионы лет семейных связей и группового патриотизма» всё равно превозмогут, спустив нас вниз, к *нашим собственным выгодам*, учит американский приматолог [Там же, 264–266]. Хорошо, не вверх, а вперёд – но куда и к чему? Сам де Вааль не говорит об этом ни слова, но общий ход его рассуждений заставляет вспомнить о руссоизме: вперёд – это к примату чувств и «естественных склонностей» над разумом с его рефлексией и контролем или, если ещё короче, просто к примату, а именно, лучшему его виду – миролюбивым, матриархальным, склонным к однополым связям бонобо. Подобно Ницше, де Вааль желал бы оздоровить человеческое животное, восстановив в правах его задавленные инстинкты, но ему кажется, что это даст не прилив жестокости, как рассчитывал немецкий мыслитель, а обратный эффект.

Эволюционный натурализм бессилён в деле обосновании должного. Наиболее вдумчивые из его приверженцев признают за ним не созидательный, а только коррозионный потенциал в плане влияния на этику. Эта интеллектуальная парадигма, по существу, действительно нигилистична: она предлагает объяснения моральных

ценностей, которые «разоблачают» их притязание на объективность и истинность. «Дарвинистский нигилизм, – признают его защитники, – устраняет этику тем, как он её объясняет: он демонстрирует, что наши моральные убеждения сформированы естественным отбором в течение долгих эпох, начиная задолго до появления гоминид и даже, возможно, приматов» [Sommers, Rosenberg, 2003, 668]. Они встроены в нас как биологическая программа и не нуждаются в обосновании. Само обстоятельство, что большинство их носителей приписывают им не просто полезность, но бытийную истинность, обусловлено этой программой. Так что нет нужды в головной морали, «насаждаемой сверху» религией или светской мыслью: «мы хорошие» и без этого. Да, в нас есть ещё признаки несовершенства, но их часть, как телесный запах, устранима “парфюмом” приличий, а оставшееся надо верить движению духа времени: им всё устроится. Таково в общих чертах этическое кредо Докинза и де Ваала, при рассмотренных различиях в их верах. Из него явствует дескриптивный образ морали, кардинально расходящийся с её сугубо императивной моделью в религиозной этике.

### Заключение

С тех пор как вопрос о посмертной участи человека обрёл в качестве главного моральное измерение, центр тяжести религиозной заботы из ритуально-магической сферы сместился в этическую. Из всех культурных институтов только религия имеет дело с абсолютным, и потому её воздействие на этику несравнимо по силе остальными. Даже когда речь идёт всего лишь об индивидуальном обращении (в культурном контексте, уже возделанном данной религией), которое не ведёт к усвоению или, тем более, созданию нового свода нравственных правил, чаще всего это имеет характерное моральное последствие: верующие относятся к нравственным обязанностям и нормам, принятым в обществе, в целом серьезнее<sup>4</sup>. Натурализм лишает этику бытийной основы, превращая в условность добро и зло, а религия обеспечивает её. Натуралисты скажут, что это лишь иллюзорный фундамент, как вся вообще религиозная метафизика. Однако эта «иллюзия» часто работает лучше всего остального. Наделённая таким преимуществом, религиозная этика тоже по-своему деструктивна для её эволюционистской соперницы. Она учит, что каким бы ни был наш эволюционный бэкграунд, он не так уж важен, потому что не детерминирует нас радикальным образом, упраздняющим собственно этическую проблематику. Наша личная ответственность и свобода здесь и сейчас, а не наше биосоциальное прошлое, образуют тот первостепенный ракурс, в котором по преимуществу должно осмысляться этическое. И не с целью объяснения данного (это третьестепенное), а ради обоснования и претворения в жизнь должного.

### Благодарность

Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 21-011-44042 «Эволюционизм как проблема христианской теологии: исторический анализ».

### Acknowledgement

Research for this work was supported by Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project № 21-011-44042 “Evolutionism as a Problem of Christian Theology: A Historical Analysis”.

### Библиографический список

1. Аслан, Р. Бог: История человечества: Пер. с англ. / Р. Аслан. – М.: Азбука-Аттикус, КоЛибри, 2018. – 320 с.
2. Белла, Р.Н. Религия в человеческой эволюции: от палеолита до осевого времени: Пер. с англ. / Р.Н. Белла. – М.: ББИ, 2019. – 741 с.
3. Вааль, де Ф. Истоки морали: В поисках человеческого у приматов: Пер. с англ. / Ф. де Вааль. – М.: Альпина нон-фикшн, 2017. – 376 с.
4. Деннет, Д. Опасная идея Дарвина: эволюция и смысл жизни: Пер. с англ. / Д. Деннет. – М.: Новое литературное обозрение, 2020. – 784 с.

5. Докинз, Р. Бог как иллюзия: Пер. с англ. / Р. Докинз. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2020. – 512 с.
6. Докинз, Р. Капеллан дьявола: размышления о надежде, лжи, науке и любви: Пер. с англ. / Р. Докинз. – М.: АСТ: CORPUS, 2013. – 416 с.
7. Инглхарт, Р. Культурная эволюция. Как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир: Пер. с англ. / Р. Инглхарт. – М.: Мысль, 2018. – 348 с.
8. Карабыков, А.В. Докинз, мораль и религия. Часть I. Эволюция альтруизма / А.В. Карабыков // Вопросы философии. – 2023. – № 1. – С. 72–83.
9. Райт, Р. Эволюция Бога: Бог глазами Библии, Корана и науки: Пер. с англ. / Р. Райт. – М.: Эксмо, 2012. – 608 с.
10. Хайстин, ван В. Один в мире? Уникальность человека в науке и богословии: Пер. с англ. / В. ван Хайстин. – М.: ББИ, 2014. – 373 с.
11. Элиаде, М. История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий: Пер. с фр. / М. Элиаде. – М.: Академический проспект, 2017. – 432 с.
12. Atran, S. The Evolution of Religion: How Cognitive By-Products, Adaptive Learning Heuristics, Ritual Displays, and Group Competition Generate Deep Commitments to Prosocial Religions / S. Atran, J. Henrich // Biological Theory. – 2010. – Vol. 5. – No. 1. – P. 18–30.
13. Deacon, T. Language / T. Deacon // J. Wentzel Vrede van Huyssteen (ed.) Encyclopedia of Science and Religion. – New York: Macmillan Reference USA, 2003. – Vol. 2. – P. 504–508.
14. FitzPatrick, W. Biology, Evolution, and Ethics / W. FitzPatrick // Christian Miller (ed.). The Continuum Companion to Ethics. – London, New York: Continuum, 2011. – P. 275–289.
15. Graham J. Beyond Beliefs: Religions Bind Individuals Into Moral Communities / J. Graham, J. Haidt // Personality and Social Psychology Review. – 2010. – Vol. 14. – No. 1. – P. 140–150.
16. Kitcher, Ph. Ethics and Evolution: How to Get Here from There / Ph. Kitcher // Frans de Waal (ed.). Primates and Philosophers: How Morality Evolved. – Princeton: Princeton University Press, 2006. – P. 120–139.
17. Linville, M.D. The Moral Poverty of Evolutionary Naturalism / M.D. Linville // Paul Copan, William L. Craig (eds.). Contending with Christianity's Critics: Answering New Atheists & Other Objectors. – Nashville: B&H Publishing Group, 2009. – P. 58–73.
18. Meloni, M. Moralizing Biology: The Appeal and Limits of the New Compassionate View of Nature / M. Meloni // History of the Human Sciences. – 2013. – Vol. 26. – No. 3. – P. 82–106.
19. Mercier, B. The Geographies of Religious and Nonreligious Morality / B. Mercier, A. Shariff // Kurt Gray, Jesse Graham (eds.). Atlas of Moral Psychology. – New York, London: The Guilford Press, 2018. – P. 338–351.
20. Shariff, A.F. The Birth of High Gods: How the Cultural Evolution of Supernatural Policing Influenced the Emergence of Complex, Cooperative Human Societies, Paving the Way for Civilization / A.F. Shariff, A. Norenzayan, J. Henrich // Mark Schaller (ed.). Evolution, Culture, and the Human Mind. – New York, London: Taylor and Francis Group, 2010. – P. 119–136.
21. Sommers, T. Darwin's Nihilistic Idea: Evolution and the Meaninglessness of Life / T. Sommers, A. Rosenberg // Biology and Philosophy. – 2003. – Vol. 18. – No. 5. – P. 653–668.
22. Swinburne, R. What Difference Does God Make to Morality? / R. Swinburne // Robert K. Garcia and Nathan L. King (eds.). Is Goodness without God good enough? Lanham et al. – Rowman and Littlefield, 2009. – P. 151–163.
23. Waal de F.B.M. Good Natured: the Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals / F.B.M. de Waal. – Cambridge, London: Harvard University Press, 1996. – 255 p.
24. Wilson, E.O. Sociobiology: The New Synthesis / E.O. Wilson. – Cambridge: Harvard University Press, 1975. – 700 p.

*Текст поступил в редакцию 16.02.2023.*

*Принят к печати 13.03.2023.*

*Опубликован 21.12.2023.*

<sup>1</sup> Я беру этот термин в кавычки, чтобы отличать его от собственно этического аналога.

<sup>2</sup> Критику его «герменевтики» см.: [Kitcher, 2006]; ср. также замечание Д. Деннета: «Большинство сведений о шимпанзе – некоторые из которых исследователи сознательно игнорировали – показывают, что они живут в подлинно гобсовском естественном состоянии, гораздо более беспросветном и тупом, чем многим хотелось бы верить» [Деннет, 2020, 661].

<sup>3</sup> Развёрнутую критику гипотезы ошибки см.: [Карабыков, 2023].

<sup>4</sup> Спекулятивное обоснование этого см.: [Swinburne, 2009, 157–159], а многочисленные эмпирические подтверждения см. [Atran, Henrich, 2010, 19; Graham, Haidt, 2010, 146–147; Mercier, Shariff, 2018, 339].

References

1. Aslan R. *God. A Human History*. Random House, 2017, 448 p. (Russ. ed.: Aslan R. *Bog: Istorija chelovechestva*. Moscow: Azbuka–Atticus, KoLibri Publ., 2018, 320 p.).
2. Atran S., Henrich J. The Evolution of Religion: How Cognitive By-Products, Adaptive Learning Heuristics, Ritual Displays, and Group Competition Generate Deep Commitments to Prosocial Religions. *Biological Theory*. 2010, vol. 5, no. 1, pp. 18–30.
3. Bellah R.N. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Harvard University Press, 2011, 784 p. (Russ. ed.: Bellah R.N. *Religija v chelovecheskoj jevoljucii: ot paleolita do oseвого vremeni*. Moscow: BBI Publ., 2019, 741 p.).
4. Deacon T. Language. In: J. Wentzel Vrede van Huyssteen (ed.) *Encyclopedia of Science and Religion*. Vol. 2. New York: Macmillan Reference USA, 2003, pp. 504–508.
5. Dennett D. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. Simon and Schuster, 1995. 586 p. (Russ. ed.: Dennett D. *Opasnaja ideja Darvina: jevoljucija i smysl zhizni*. Moscow: Novoje literaturnoje obozrenije Publ., 2020, 784 p.).
6. Dawkins R. *The God Delusion*. Bantam Press, 2006, 464 p. (Russ. ed.: Dawkins R. *Bog kak illjuzija*. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka–Atticus Publ., 2020, 512 p.).
7. Dawkins R. A Devil's Chaplain. Houghton Mifflin, 2003, 264 p. (Russ. ed.: Dawkins R. *Kapellan d'javola: razmyshlenija o nadezhde, lzhi, nauke i ljubvi*. Moscow: AST: CORPUS Publ., 2013. 416 p.).
8. Eliade M. *Histoire des croyances et des idées religieuses, tome 1: de l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*. Payot, 1989. 496 p. (Russ. ed.: Eliade M. *Istorija very i religioznych idej: ot kamennogo veka do jelevsinskih misterij*. Moscow: Akademicheskij prospekt Publ., 2017, 432 p.).
9. FitzPatrick W. Biology, Evolution, and Ethics. In: Christian Miller (ed.) *The Continuum Companion to Ethics*. London, New York: Continuum, 2011, pp. 275–289.
10. Graham J., Haidt J. Beyond Beliefs: Religions Bind Individuals into Moral Communities. *Personality and Social Psychology Review*. 2010, vol. 14, no. 1, pp. 140–150.
11. Huyssteen van J.W. *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology*. William B. Eerdmans, 2012, 376 p. (Russ. ed.: Huyssteen van J. W. *Odin v mire? Unikal'nost' cheloveka v nauke i bogoslovii*. Moscow: BBI Publ., 2014, 373 p.).
12. Inglehart R. *Cultural Evolution. How People's Motivations are Changing and How this is Changing the World*. Cambridge University Press, 2018, 288 p. (Russ. ed.: Inglehart R. *Kul'turnaja jevoljucija. Kak izmenjajutsja chelovecheskie motivacii i kak jeto menjaet mir*. Moscow: Mysl' Publ., 2018. 348 p.).
13. Karabykov A.V. Dawkins, Morality, and Religion. Part I. Evolution of Altruism. *Voprosy Filosofii* [Issues of Philosophy]. 2023, vol. 1, pp. 72–83 (in Russian).
14. Kitcher Ph. Ethics and Evolution: How to Get Here from There. In: Frans de Waal (ed.) *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press, 2006, pp. 120–139.
15. Linville M. D. The Moral Poverty of Evolutionary Naturalism. In: Paul Copan, William L. Craig (eds.) *Contending with Christianity's Critics: Answering New Atheists & Other Objectors*. Nashville: B&H Publishing Group, 2009, pp. 58–73.
16. Meloni M. Moralizing Biology: The Appeal and Limits of the New Compassionate View of Nature. *History of the Human Sciences*. 2013, vol. 26, no. 3, pp. 82–106.
17. Mercier B., Shariff A. The Geographies of Religious and Nonreligious Morality. In: Kurt Gray, Jesse Graham (eds.) *Atlas of Moral Psychology*. New York, London: The Guilford Press, 2018, pp. 338–351.
18. Shariff A.F., Norenzayan A., Henrich J. The Birth of High Gods: How the Cultural Evolution of Supernatural Policing Influenced the Emergence of Complex, Cooperative Human Societies, Paving the Way for Civilization. In: Mark Schaller (ed.) *Evolution, Culture, and the Human Mind*. New York, London: Taylor and Francis Group, 2010, pp. 119–136.
19. Sommers T., Rosenberg A. Darwin's Nihilistic Idea: Evolution and the Meaninglessness of Life. *Biology and Philosophy*. 2003, vol. 18, no. 5, pp. 653–668.
20. Swinburne R. What Difference Does God Make to Morality? In: Robert K. Garcia and Nathan L. King (eds.) *Is Goodness without God good enough?* Lanham et al.: Rowman and Littlefield, 2009, pp. 151–163.
21. Waal de F. B. M. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1996, 255 p.
22. Waal de F. *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates*. W.W. Norton, 2014, 320 p. (Russ. ed.: Waal de F. *Istoki morali: V poiskah chelovecheskogo u primatov*. Moscow: Alpina Non-Fiction Publ., 2017, 376 p.).
23. Wilson E.O. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge: Harvard University Press, 1975, 700 p.
24. Wright R. *The Evolution of God*. Little, Brown and Company, 2009, 576 p. (Russ. ed.: Wright R. *Jevoljucija Boga: Bog glazami Biblii, Korana i nauki*. Moscow: Exmo Publ., 2012. 608 p.).

Submitted for publication: February 16, 2023.

Accepted for publication: March 13, 2023.

Published: December 21, 2023.



Религиоведение. 2023. № 4. С. 134–141.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 4. P. 134–141.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_4\_134

**Бичеев Б.А.**

*Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова  
358000, Россия, г. Элиста, ул. Пушкина, 11  
baazr@mail.ru*



## Обет Прибежища как символ буддийской веры

**Аннотация.** Путь к конечной цели буддийского просветления начинается с открытия дверей, ведущих в Учение, – с принятия обета Прибежища. Символ буддийской веры, молитва «Прибежище», представляет собой синтез обетов мирянина, обетов бодхисаттвы, фундаментальных положений буддийского учения и медитативной практики. Текст этой молитвы широко используется в культовой практике буддизма. В повседневной жизни верующие часто используют краткую формулу Прибежища в Трёх драгоценностях. Это наиболее древняя часть буддий-

ского символа веры, которая в виде трёхстишия встречается в начале и в конце многих буддийских текстов. Согласно традиции считается, что реализация Прибежища может быть осуществлена лишь посредством индивидуального медитативного сосредоточения, а неведение может быть преодолено посредством обретения необходимого знания в процессе медитативной практики. Такая методика даёт возможность выхода за пределы двойственного или эгоцентрированного переживания того, что находится внутри субъекта и того, что находится вне него. Собственно, без этого опыта медитативного получения знания простая рецитация текста символа веры не имеет практического смысла, поскольку не порождает особого состояния сознания, сосредоточенного на решимости прервать цепь рождения в сансаре и достичь просветления во благо живых существ сансары. Полученные в процессе реализации обетов Прибежища знания вырабатывают у вступившего на этот путь отрешённость от будничного пребывания в обыденной жизни. Реальная действительность остаётся прежней, однако меняется её смысл и отношение к ней. Наличие или отсутствие в потоке сознания личности Прибежища определяет его как вступившего на путь просветления (буддиста), или не вступившего на этот путь (не буддиста).

**Ключевые слова:** буддизм, Прибежище, символ веры, тексты руководства, сознание, медитация

**Baazr A. Bicheev**

*Kalmyk State University n.a. B.B. Gorodovikov  
11 Pusykina str., Elista, 358000, Russia  
baazr@mail.ru*

## Refuge as a Symbol of Buddhism

**Abstract.** The journey to the final purpose of Buddhist enlightenment begins with opening the doors that lead to Dharma, – with the taking of refuge. The symbol of Buddhist belief, refuge consists of a synthesis of the vows of layman, vows of bodhisattva, fundamental ways of Buddhist teachings and meditative practice and the offerings of mandala. The text of the refuge prayer is widely used in the religious practice of Buddhism. The shortened version of refuge in the Three Jewels is widely used in day-to-day life. It is considered to be the most ancient part of the Buddhist creed, which is found in the form of a three-line at the beginning and at the end of many Buddhist texts. According to the tradition, taking refuge can be realized only through individual meditative concentration, and ignorance can be overcome by acquiring the necessary knowledge in the process of meditative practice. This technique makes it possible to go beyond the ambivalent or egocentric experience of what is inside the subject and what is outside it. Without this meditational practice of acquiring knowledge the simple act of repeating the texts of the creed does not have practical meaning for it does not produce a special state of consciousness focused on the determination to break the chain of rebirth in samsara and achieve enlightenment for the benefit of all living beings of samsara. The knowledge gained in the process of taking refuge develops detachment from everyday life in the person who has entered this path. The objective reality remains the same, but its meaning and attitude towards it change. The presence or absence of refuge in the personality's stream of consciousness defines one as a Buddhist who has stepped onto the path of enlightenment or a non-Buddhist who has not chosen that path.

**Key words:** Buddhism, refuge, symbol of belief, manual texts, consciousness, meditation



**Введение**

Молитва в буддизме, как и в любой иной конфессии, является наиболее всеобщим религиозным действием. Непреходящая значимость молитвы в буддийской традиции заключена в использовании особой психотехники, позволяющей визуализировать сонм будд и бодхисаттв и вступать с ними в непосредственный контакт. Согласно сложившейся традиции, только в единстве рецитации и медитативной практики достигается особое состояние сознания, при котором открывается возможность выхода за пределы эгоцентрированного переживания того, что находится внутри субъекта и того, что находится вне него. Собственно, без этого опыта непосредственного постижения особого состояния рецитация молитвы не имеет практического смысла.

Указания на необходимость медитативной практики содержатся в базовых текстах, отражающих религиозно-философскую систему буддизма в единстве религиозного, психотехнического и философского уровней. По мнению современных исследователей, «в основе религии лежат подчас весьма глубинные, подчас и более поверхностные психические переживания или состояния, которые позднее, в рамках уже сложившейся традиции, могут квалифицироваться как религиозный опыт» [Торчинов, 2007, 30].

В традиции тибетского буддизма Дхарму принято определять как «науку внутреннего» (тиб. *nan'pe choi*), т.е. науку познания того, что находится в глубине сознания личности [Тендруп, 1989, 1]. Буддийская Дхарма не является догмой, которую следует принимать безоговорочно. Это осознанная, добровольно принятая индивидуальная практика дисциплины ума, которая даёт возможность обретения опыта, выходящего за пределы обычных форм двойственного познания. Пути обретения такого опыта связаны с положением о поэтапном духовном развитии личности.

Подобные установки непосредственно представлены в содержании текста символа буддийской веры, известного под кратким названием «Прибежище» (тиб. *skyabs*; ойр. *itegel*). Исходя из этих установок, существуют разные уровни и способы принятия Прибежища. Для духовно неразвитой (низшей) личности основополагающей мотивацией становится страх падения в низшую форму рождения. Для духовно подготовленной (средней) личности конечной целью является выход из круговорота рождения в сансаре. Духовно развитая (высшая) личность стремится к освобождению всех живых существ от страданий. Однако независимо от мотивации наличие или отсутствие в потоке сознания личности Прибежища определяет его как вступившего (т.е. буддиста) или не вступившего (т.е. не буддиста) на путь буддийского спасения.

**Символ буддийской веры**

Согласно буддийской традиции, Будде Шакьямуни принадлежит высказывание о том, что подобно тому, как вода океана имеет только один вкус – вкус соли, – так и его учение имеет только один вкус – вкус спасения. Трудный путь к конечной цели буддийского просветления начинается с открытия дверей, ведущих в Дхарму – с принятия Прибежища. Неслучайно современные буддийские учителя свои первые наставления традиционно посвящают буддийскому символу веры, т.е. осознанному и добровольному принятию обета Прибежища [Вангъял, 1994; Тинлей, 1997; Пакчок, 2016].

Символ буддийской веры «Прибежище» – содержит основополагающие положения учения Будды и чрезвычайно широко используется в культовой практике. «Прибежище» читается при каждом служении в буддийских храмах. Им открываются рукописные и печатные сборники обрядовых текстов. День каждого правоверного буддиста начинается и заканчивается практикой Прибежища, которую предписывается совершать трижды в светлое и трижды в тёмное время суток.

Символ веры служит объединяющим фактором для всех основных направлений буддизма, поскольку путь постижения Дхармы в каждой из них начинается с принятия Прибежища. Главное различие между известными направлениями буддизма, по мнению современных буддийских учителей, заключается в методе. Если в Тхераваде важен метод отречения, являющийся причиной для накопления благих заслуг и обретения природы Будды, то в Махаяне отречение служит порождению такого настроения сознания, при котором развивается решимость помогать всем живым

существом сансары. В традиции Махаяны достижение такого уровня сознания известно как бодхичитта [Тинлей, 1996, 23].

Главными в методе зарождения бодхичитты считаются два определяющих фактора: мудрость и сострадание. Мудрость, как особое состояние сознания, есть результат истинного познания Дхармы в процессе результативной медитативной практики. Стать уже в этом рождении бодхисаттвой реально – ушат современные учителя буддизма. Им может стать каждый: монах и мирянин, мужчина и женщина, т.е. любой, кто вознамерился достичь просветления ради блага других. Поэтому, согласно традиции Махаяны, лишь породив в своём сознании это особое состояние, личность может вступить на путь просветления. Таким образом, путь достижения просветления во всех направлениях буддизма, независимо от доминирующих в них установок, начинается с первого шага, – с принятия Прибежища.

Содержание символа буддийской веры представляет собой своеобразный синтез обетов мирянина, обетов бодхисаттвы, базовых основ буддийского вероучения и медитативного подношения мандалы. По мнению известного российского монголоведа А.М. Позднеева (1851–1920), текст «Прибежища» «заключает в себе перечисление всех основных догматов, на которых зиждется религиозная система буддизма» и представляет собой молитву, в которой «есть исповедание веры, есть хвала, есть прошение, есть благожелание» [Позднеев, 1887, 310–313].

В повседневной практике помимо полного текста символа веры часто произносится краткая формула, представляющая принятие Прибежища в Трёх драгоценностях [Бурмистров, 1922]. Эта краткая формула является наиболее древней частью буддийского символа веры. По свидетельству российского индолога И.П. Минаева (1840–1890), древняя редакция символа веры в виде двустушия на санскритском языке или на пали встречается на печатях и металлических досках, в начале и конце рукописей, извлечённых из древних ступ.

И.П. Минаев отмечает, что основы буддийской Дхармы, выраженные в такой краткой форме, допускают различное толкование её содержания. С историческим развитием буддизма комментаторы вкладывали в эту краткую формулу разные смыслы. Одни понимали её согласно комментариям известного индийского учёного и наставника Буддхагхоши, который объяснял двустушие как сконцентрированное выражение Четырёх Благородных истин. Для других в этой краткой формуле символа веры были заключены наставления Будды о причине всех явлений: «Неведение и проч. явления, возникшие из причины уничтожив, я исполняю святой закон, ведущий к освобождению, святой восьмичленный путь и проч., исполняйте и вы» [Минаев, 1822, 203–205].

Таким образом, в толкованиях краткой формулы буддийского символа веры комментаторы, так или иначе, находят отражение основополагающих для буддийского учения установок, содержащихся в канонических текстах и комментаторских сочинениях. И.П. Минаев заключает свою статью о символе буддийской веры словами о том, что «было бы весьма интересно узнать, как в настоящее время толкуется этот символ веры монголами, бурятами и другими северными буддистами» [Минаев, 1822, 205]. Восполняя озвученный два столетия назад научный интерес основоположника российской индологии, обратимся к двум текстам наставлений в практике Прибежища, которые принадлежат известным в истории калмыцкого буддизма Учителям-наставникам.

Один из них, лама Доржи Сетенов (1849–1915), был главой буддийской общины ставропольских калмыков и проповедовал Дхарму своим соплеменникам на берегах Волги. Другой представитель калмыцкого монашества, Геше Вангьял (1901–1983), получил монашеское образование в Тибете и защитил научную степень *геше* (тиб. *dge bshes*), доктора буддийской философии. В силу сложившихся обстоятельств он не смог вернуться на родину и в середине XX в. эмигрировал в США, где основал первый буддийский монастырь в г. Нью-Джерси и стал одним из первых учителей буддизма махаяны в этой стране.

#### Калмыцкие тексты «Прибежища»

В недавнем прошлом, вплоть до 1920-х гг., рукописные списки текста символа буддийской веры имелись не только в котомке каждого калмыцкого монаха, но

и на домашнем алтаре каждого простого кочевника. В ряду многочисленных ойратских переводов буддийских текстов с тибетского языка, выполненных в период с 1648 г. по 1660 г. известным просветителем Рабджам Зая-пандитой и его учениками, первым значится текст «Прибежища» (ойр. «*Itegel orošiboi*») [Раднабхадра, 1999, 62].

Рукописные списки «Прибежища» и различные тексты руководств к практике Прибежища на ойратском (калмыцком) «ясном письме» находятся в современных коллекциях ойратских рукописей России [Сазыкин, 2001, 3095–3096, 3100–3101, 3731–3738], Монголии [Герелмаа, 2005, 350–352] и Китая [Alateng, Yakhontova, Yampolskaya, 2021].

Ойратский текст «Прибежища», согласно установленной в буддизме Махаяны традиции, состоит из восьми отделов, которые соотносятся с обетами мирянина (1, 2, 3), обетами бодхисаттвы (4, 5, 6), медитации очищения и подношения мандалы.

1. Поклонение и визуализация Поля Прибежища.

2. Принятие Прибежища в Трёх драгоценностях.

3. Поклонение шести защитникам Дхармы.

4. Клятвенная формула принятия бодхичитты.

5. Сотворение семичленной молитвы.

6. Сотворение четырёх безмерных.

7. Устранение негативной кармы, накопленной с безначальных времён с помощью психотехнической практики.

8. Медитация подношения мандалы (тиб. *dkyil 'khor*; ойр. *mandal*) сонму Прибежища.

Комментарии к тексту символа веры, разъясняющие его содержание, раскрывают три разных уровня принятия и практики обетов Прибежища.

В наставлениях для вступающего на начальный уровень пути спасения основной акцент делается на медитацию редкой возможности рождения в человеческом теле и страдания низшей формы рождения. Исходя из этого, основные наставления связаны с темами скоротечности жизни и неизбежности смерти, страдания трёх низших форм рождения, необходимости принятия Прибежища, десяти благих и десяти неблагих деяний. Для вступающих на средний уровень пути спасения, стремящихся к индивидуальному просветлению, главные наставления связаны с истинной природой сансары, путём освобождения от страданий и с отсутствием самости. Для вступающих на высший уровень пути спасения – зарождение и развитие в сознании бодхичитты и практика Шести парамит.

#### «Руководство к познанию ламайского вероучения» Д. Сетенова

Разным уровням обета Прибежища посвящена книга калмыцкого ламы Д. Сетенова (монашеское имя Гаванг Зодва) под названием «Руководство к познанию ламайского вероучения», которая была издана в 1914 г. в Петрограде на калмыцком «ясном письме». Книга состоит из двух тематически связанных между собой сочинений, переведённых Д. Сетеновым с тибетского языка. Первый текст называется «Зарождение стремления к практике Прибежища» («*İbël yabuulxu sedkel öüskekü*»), второй текст – «Руководство пути трёх уровней» («*yurban törölkiteni möriyin kötöl-büri*») [Сетенов, 1914].

Первый труд А.М. Позднеев определяет как сочинение, которое «трактует один специальный вопрос» и называет его «Учение об исповедании веры в Будду» [Сабрукова, 2014, 42]. Содержание этого текста состоит из трёх разделов: 1. «Легкие условия нормы практики Прибежища в высших Трёх [драгоценностях], необходимость практики Прибежища и позитивные факторы его принятия» (*suxiu dedü yurbun-du ibël yabuulxu yoson medekü amurâr bayıyuuulxu-du: ibël yabuuluqsanı kereq kigēd açi tusa*); 2. «Как практиковать Прибежища» (*yamar metü ibël yabuulxuyin yoson*); 3. «Последовательность действий в практике Прибежища» (*ibël yabuulād yambar metü üyiledküyin ulum*).

Основная часть наставлений в этом сочинении соотносится с обетами для простых мирян, неискущённых в философских тонкостях буддийского учения. Поэтому базовые положения буддийского учения (Три драгоценности, Четыре Благородные истины, взаимозависимое происхождение) объясняются посредством образных и доходчивых примеров. Так, обретение редкой возможности рождения в

драгоценном теле человека уподобляется единственному зерну, зацепившемуся на острие иглы. Личность, не ступившая на путь познания Дхармы, подобна человеку, умершему от жажды на берегу полноводного Восьмеричного океана и др.

Важную часть сочинения представляют наставления в медитативной практике Прибежища, способствующие поэтапной трансформации сознания. Вводная часть Прибежища начинается с визуализации в пространстве перед собой сонма Прибежища, в центре которого находится Будда. Его окружение состоит из великих Учителей-наставников, просветлённых йидамов (тиб. *yi-dam*), семи будд Мангалы, восьми бодхисаттв, шестнадцати шраваков и пратьекабудд. Замыкают окружение Будды защитники учения Дхармапалы (тиб. *chos skyong*, ойр. *nomiyin sakiusun*).

Считается, что визуализация, сопровождающая практику Прибежища, способствует установлению причин, побуждающих к принятию Прибежища и глубокому осознанию Четырёх Благородных истин. Согласно первой истине, страдание есть фундаментальная характеристика этого мира. Вторая истина определяет причину страдания как следствие привязанности к сансаре. Две первые истины относятся к сансаре и концентрируют сознание субъекта на понимании того, что все уровни страдания связаны с природой сансары и корень страдания заключается в неведении её истинной природы. Методологический принцип первых двух истин констатирует несовершенство существования человека в сансаре, где господствует закон взаимозависимого возникновения, обуславливающий непрерывное развёртывание индивидуальных причин, влекущих различные психические состояния, отягченные аффектами.

Третья истина пресечения страдания способствует искоренению из сознания эгоцентрированного переживания, преодолению замкнутости сознания на идее реальности «я». Четвёртая истина открывает двери Восьмеричного пути, на котором каждая личность, соответствующая понятию «полноценного сосуда», может достичь просветления. Истина Восьмеричного пути позволяет личности изменить жизненную позицию, в которой сансара уже не имеет определяющей ценности, а на первый план выступает решимость достижения просветления во благо живых существ сансары.

Постижение Четырёх Благородных истин есть обретение истинного знания. Речь идёт не о восприятии этих истин на интеллектуальном уровне, а о смене жизненной установки, о полном преобразовании сознания, чтобы навсегда устранить принципы эгоцентризма, как в восприятии внешнего мира, так и в отношении к самому себе.

Краткая формула Прибежища в Трёх драгоценностях закрепляет в сознании триединство буддизма. «В действительности все три суть одно единое Прибежище, в котором человек обретает возможность спасения от страданий сансары, и единая Драгоценность, освещающая ему путь к нирване» [Бурмистров, 2022, 64]. Три Прибежища в буддийской традиции выступают как единое неразделимое целое. Будда как Прибежище – един в своей природе с другими буддами. Дхарма как Прибежище – это учение Будды для спасения всех живых существ. Община как Прибежище – хранит и проповедует Дхарму.

Центральное место в практике Прибежища занимает раздел, в котором раскрывается методика отречения от аффектов и закрепляется решимость обрести просветление на благо всех живых существ. Психотехника порождения бодхичитты рецитацией семичленной молитвы и четырёх безмерных закрепляется клятвенной формулой, выражающей высшую степень духовного совершенства. Принцип прояснения веры выражается главным предметом внушения и предполагает его выделение в виде повторяющейся формулы. В тексте буддийского символа веры он звучит в виде клятвенной фразы: «Да стану я буддой на благо всех живых существ!» (хамаq amitan-du tusalxuyn tula burxan бүтүкү болтуҗай).

Текст руководства к практике Прибежища, переведённый Д. Сетеновым, акцентирует сознание принявшего обет о том, что неведение преодолевается посредством обретения знания разными методами: накоплением у низшей личности, обретением и видением у средней личности, прекращением страдания, не обретения и не прекращения у высшей личности.

Базовый тезис заключается в том, что практика Прибежища может осуществляться лишь посредством медитативного сосредоточения. Неведение может быть преодолено посредством практического обретения необходимого знания в процессе медитативной практики. Неслучайно практика «Прибежища» особо предписывается тем, кто находится на пороге вступления в область «промежуточного состояния». «Само это состояние рассматривалось как определённый уровень развёртывания индивидуального сознания, содержание которого обусловлено предыдущим опытом и верованиями умершего» [Торчинов, 2007, 149]. Даже при нахождении в «промежуточном состоянии» между смертью и обретением нового рождения с помощью практики Прибежища обретается возможность избавления от падения в три низшие формы. Так в сознании человека, принявшего обет Прибежища, закрепляется уверенность в том, что он сам является независимым ни от кого вершителем своей будущей участи.

#### «Лестница, украшенная драгоценностями» Геше Вангьяла

Наставлениям в практике Дхармы посвящена работа другого калмыцкого наставника, Геше Нгаванг Вангьяла (в миру – Кеераб Лиджиев), под названием «Лестница, украшенная драгоценностями» [Вангьял, 1993].

В его комментариях к практике Прибежища отмечается, что стремление к принятию обета Прибежища возникает только при осознании истинных качеств Трёх драгоценностей. При этом качества Будды осознаются путём размышлений о достоинствах его тела, речи и ума. Осознание качеств Будды неизменно приводит к восприятию качеств Учения и Общины. Понимание качеств Трёх драгоценностей свидетельствует об обретении особого состояния сознания, сочетающего в себе мудрость и добродетель.

Подлинная практика Прибежища для вступающих на путь буддийского спасения – практика восьми обетов Прибежища и решимость неотступно следовать этим обязательствам, взятым перед каждым из Трёх драгоценностей вплоть до достижения конечной цели. Среди заповедей обета Прибежища, запрещающих одни деяния и предписывающих другие, наиболее важными являются почитание Учителя-наставника, практика подношения, принятие Прибежища шесть раз в сутки (трижды в светлое время суток и трижды в тёмное).

В практике Дхармы, согласно наставлениям Геше Вангьяла, следует полагаться на четыре составляющие: 1) полагаться на Дхарму, а не на того кто её излагает; 2) полагаться на значение, а не на слова; 3) полагаться на тексты точного знания, а не на те, которые нуждаются в комментариях; 4) полагаться на высшую мудрость, а не на обыденное сознание [Вангьял, 1993, 53].

Согласно наставлениям Геше Вангьяла, нельзя удовлетворяться только слушанием и размышлением, полагаясь на обыденное сознание. Мирянам следует стремиться к реализации значения того, что было осознано в практической медитации и, развивая в себе возвышенную мудрость [Вангьял 1993, 58]. Так, практика медитации требует особой концентрации на визуализации ярких лучей, исходящих от объектов Прибежища, с помощью которых устраняют негативную карму, накопленную с безначальных времен. «Искреннее многократное повторение этой молитвы вызывает потоки нектара, которые струятся из тел всех будд, включая Ваджрадхару и других. Как только эти потоки проникают в тела и умы ваши и всех других существ, они очищают каждого от всех осквернений» [Вангьял, 1993, 91]. По мнению исследователей, такие психические состояния, которые в той или иной форме переживаются при исповедании веры, непосредственно относятся к религиозному опыту [Торчинов, 2007, 29].

Мотивацией негативной кармы, согласно наставлениям Геше Вангьяла, служат три корня помрачения сознания: неведение, ненависть и желания. Мотивацией позитивной кармы являются милосердие и сострадание ко всем живым существам. «Желание устранить их страдания – есть сострадание, а желание утвердить их в состоянии счастья – есть милосердие» [Вангьял, 1993, 95]. Так практика медитации укрепляет в сознании личности отрешённость от смысла обыденных представлений. Его жизнь сводится к практике моральной и умственной дисциплины, благодаря которой он познаёт истинную природу сансары. Только тот, кто принял обет При-

бежища, может считаться буддистом, и только принявший обет Прибежища сможет стать буддой.

### Заключение

Согласно установившейся традиции, калмыцкие монахи акцентируют сознание простых мирян на том, что путь в буддизм открывается принятием Прибежища. Практика Прибежища – это добровольно принятая индивидуальная дисциплина тела, речи и ума, которой каждый должен придерживаться самостоятельно. Практика Прибежища требует обязательной медитации о невечности и неизбежности смерти, о страданиях трёх низших форм рождения, о трудности обретения драгоценного тела человека. Основополагающую идею в практике Прибежища составляет положение, в котором обосновывается необходимость порождения особого состояния сознания, бодхичитты.

Сотериологическая идея буддизма заключена в антропоцентричности его учения. Только человек способен отречься от аффективных действий и устранить источники накопления отрицательной кармы. Человек как личность способен проникнуться осознанием того, что его «я» иллюзорно, что все непостоянно и устранить причину привязанности к существованию в мире сансары. Тем самым искореняя само основание для бесконечной цепи перерождения и, следовательно, всякое переживание страдания.

### Благодарность

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда № 23-28-00803, <https://rscf.ru/project/23-28-00803/>

### Acknowledgement

The research was carried out at the expense of a grant from the Russian Science Foundation No 23-28-00803, <https://rscf.ru/project/23-28-00803/>

### Библиографический список

1. Бурмистров, С.Л. Учение о Трёх Прибежищах в индийской махаяне / С.Л. Бурмистров // Религиоведение. – 2022. – № 4. – С. 55–67.
2. Вангял, Геше. Лестница, украшенная драгоценностями. Пер. с англ. Н. Овшиновой / Геше Вангял. – Элиста: «Либон», 1993. – 192 с.
3. Минаев, И.П. Буддийский символ веры / И.П. Минаев // Записки восточного отделения Императорского Русского археологического общества. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1887. – Т. 1. – С. 203–207.
4. Пакчок, Тенпа. Буддийское Прибежище (как стать буддистом) / Тенпа Пакчок – Элиста: Золотая обитель Будды Шакьямуни, 2016. – 40 с.
5. Позднеев, А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу / А.М. Позднеев. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1887. – 492 с.
6. Раднабхадра. «Лунный свет»: История рабджам Зая-пандиты / Раднабхадра; пер. с ойратского Г.Н. Румянцева и А.Г. Сазыкина. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. – 176 с.
7. Сабруков, С.С. Опыт тибето-монгольских штудий А.М. Позднеева (по материалам Архива востоковедов ИВР РАН) / С.С. Сабруков // Тибетология в Санкт-Петербурге. Сборник статей. – СПб.: Петерб. востоковедение, 2014. – Вып. 1. – С. 36–51.
8. Сазыкин, А.Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института Востоковедения Академии Наук СССР / А.Г. Сазыкин. Т. II. – М. Восточная литература, 2001. – 411 с.
9. Сетенов, Д. Руководство к познанию ламайского вероучения. С тибетского на калмыцкий язык перевел старший бакша Большедербетовского улуса ставропольских калмыков Дорже Сетенов / Д. Сетенов. – Пг.: Типография Императорской Академии Наук, 1914. – 111 с.
10. Тендруп Дени, лама. Учение Будды: Путь любви и познания / Лама Дени Тендруп. – СПб.: ТОО «ВИЧИ», 1989. – 22 с.
11. Тинлей, Геше. Мудрость и сострадание. Лекции о природе сознания, сострадания и мудрости / Геше Тинлей. – СПб.: Изд. «Ясный свет», 1997. – 238 с.
12. Тинлей, Геше. Сутра и Тантра – драгоценности тибетского буддизма / Геше Тинлей. – М.: Буддийский центр ламы Цонкапы, 1996. – 63 с.

13. Торчинов, Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А. Торчинов. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2007. – 544 с.
14. Торчинов, Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций / Е.А. Торчинов. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
15. Alateng Aoqier. Oirat Manuscripts in the Cabinet for Collecting, Cataloguing and Publishing Old Books of Ethnic Minorities in Urumqi (Part One) / Alateng Aoqier, N.S. Yakhontova, N.V. Yampolskaya // Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies. – 2021. – Vol. 13. – Is. 4. – P. 530–541.
16. Gerelmaa, G. Brief Catalogy of oirat manuscripts kept by Institute of Language and Literature / G. Gerelmaa. – Ulaanbaatar: Institute Language end Literarum Academiae Scientiarum Rublicae Populi Mongolici, 2005. – 270 p.

Текст поступил в редакцию 14.04.2023.

Принят к печати 12.05.2023.

Опубликован 21.12.2023.

## References

1. Alateng Aoqier, Yakhontova N.S., Yampolskaya N.V. Oirat Manuscripts in the Cabinet for Collecting, Cataloguing and Publishing Old Books of Ethnic Minorities in Urumqi (Part One). *Bulletin of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*. 2021, vol. 13, is. 4, pp. 530–541.
2. Burmistrov S.L. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2022, no. 4, pp. 55–67 (in Russian).
3. Gerelmaa G. *Brief Catalogy of oirat manuscripts kept by Institute of Language and Literature*. Ulaanbaatar: Institute Language end Literarum Academiae Scientiarum Rublicae Populi Mongolici, 2005, 270 p.
4. Minaev I.P. *Zapiski vostochnogo otdeleniya Imperatorskogo Russkogo arheologicheskogo obshchestva* [Notes of the Eastern Branch of the Imperial Russian Archaeological Society]. Vol. 1. St. Petersburgs: Tipografiya Imperatorskoj Akademii nauk, 1887, pp. 203–207 (in Russian).
5. Pakchok Tenpa. *Buddijskoe Pribezhhishche (kak stat' buddistom)* [Buddhist Refuge (how to become a Buddhist)]. Elista: Zolotaya obitel' Buddy Shak'yamuni, 2016, 40 p. (In Russian).
6. Pozdneev A.M. *Ocherki by'ta buddijskix monasty'rej i buddijskogo duxovenstva v Mongolii v svyazi s otnosheniem sego poslednego k narodu* [Essays on the past of Buddhist monasteries and Buddhist clergy in Mongolia in connection with the attitude of this latter to the people]. St. Petersburg: Tipografiya Imperatorskoj Akademii nauk, 1887, 492 p. (In Russian).
7. Radnabhadra. “Lunnyj svet”: *Istoriya rabdzham Zaya-pandity* [“Moonlight”: The Story of Rabjam Zaya-pandita]. Transl. from Oiratsky by G.N. Rummyantsev and A.G. Sazykin. St. Petersburgs: Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 1999, 176 p. (In Russian).
8. Sabrukova S.S. *Tibetologiya v Sankt-Peterburge: sbornik statej* [Tibetan Studies in St. Petersburg. Collected articles]. Vol. 1. St. Petersburgs: Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 2014, pp. 36–51 (in Russian).
9. Sazykin A.G. *Katalog mongol'skikh rukopisej i ksilografov Instituta Vostokovedeniya Akademii Nauk SSSR* [Institute of Oriental Studies, USSR Academy of Sciences: Catalogue of Mongolian Manuscripts and Xylographs]. Vol. 2. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2001, 415 p. (In Russian).
10. Setenov D. *A Guide to the knowledge of the Lamai creed*. Transl. from Tibetan into Kalmyk by Dorje Setenov. Petrograd: Imperial Academy of Sciences, 1914, 111 p. (In Kalmyk).
11. Tendrup Deni lama. *Uchenie Buddy: Put' lyubvi i poznaniya* [The Teaching of the Buddha: The Way of Love and Knowledge]. St. Petersburgs: “VICH1” Publ., 1989, 22 p. (In Russian).
12. Tinlej Geshe. *Mudrost' i sostradanie. Lekcii o privode soznaniya, sostradaniya i mudrosti* [Wisdom and compassion. Lectures on the nature of consciousness, compassion and wisdom]. St. Petersburgs: “Clear Light” Publ., 1997, 238 p. (In Russian).
13. Tinlej Geshe. *Sutra i Tantra – dragocennosti tibetskogo buddizma* [Sutra and Tantra – jewels of Tibetan Buddhism]. Moscow: Lama Tsongkhapa Buddhist Center, 1996, 63 p. (In Russian).
14. Torchinov E.A. *Religii mira: Opyt zapredel'nogo: Psihotekhnika i transpersonal'nye sostoyaniya* [Religions of the world: The Experience of the Beyond: Psychotechnics and transpersonal states]. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2007, 544 p. (In Russian).
15. Torchinov E.A. *Vvedenie v buddologiyu. Kurs lekciij* [Introduction to Buddhism. Course of lectures]. St. Petersburgs: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000, 304 p. (In Russian).
16. Vangyal Geshe. *Lestnica, ukrashennaya dragocennostyami* [A staircase decorated with jewels]. Transl. from English by N. Ovshinova. Elista: “Libon” Publ., 1993, 192 p. (In Russian).

Submitted for publication: April 14, 2023.

Accepted for publication: May 12, 2023.

Published: December 21, 2023.



Религиоведение. 2023. № 4. С. 142–151.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 4. P. 142–151.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_4\_142

Моргунов Г.В.<sup>1</sup>, Хандогин Р.В.<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup>Новосибирский государственный технический университет  
<sup>1,2</sup> 630073, Россия, г. Новосибирск, пр-м К. Маркса, 20  
<sup>1</sup> coliseygm@mail.ru; <sup>2</sup> khandogin.ruslan@yandex.ru

### Религиозные основы мировоззрения Григория Сковороды



Г.В. Моргунов



Р.В. Хандогин

**Аннотация.** В статье предпринята попытка исследовать религиозные устои, послужившие основой формирования мировоззрения Г. Сковороды. Сделан вывод о том, что религиозность занимает центральное место в его картине мира, а философская концепция несёт отпечаток глубокой внутренней религиозности. Теоцентричность и христологичность, являясь одними из существенных оснований философско-религиозной мысли Григория Саввича, взаимосвязанно и взаимопределяюще проявляются в онтологической, гносеологической, этической сторонах его учения. Провиденциализм, тесным образом переплетаясь с христологизмом, являет собой идею трансцендентной духовности, скрывающейся и проявляющейся, направляющей и самопознающей метафизической причиной и конечной целью всего сущего. Соединя в себе божественное и человеческое, подлинно отражая Божественный Логос и собственную полноту духа, человек как микрокосм воплощает и утверждает богочеловеческое единство. Мистичность взглядов и учения мыслителя связана во многом со спецификой личного религиозного опыта, проявляющегося в разных вехах его религиозной биографии, и сковородиновский мистицизм является субъективной альтернативой и, одновременно, продолжением его провиденциализма. Исследование выявляет некоторые важные этапы и ключевые точки жизненного пути мыслителя в контексте изменения и развития его религиозно-философских воззрений. В работе выделены главные черты мировоззрения и фундаментальные основания учения: теоцентризм, христологизм, провиденциализм, религиозный мистицизм, которые определяющим образом повлияли на становление философской концепции Г. Сковороды.

**Ключевые слова:** Григорий Сковорода, религиозность, вера, богочеловеческое единство, теоцентризм, христологизм, провиденциализм, религиозный мистицизм

Georgy V. Morgunov<sup>1</sup>, Ruslan V. Khandogin<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Novosibirsk State Technical University  
<sup>1,2</sup> 20 Karl Marx Ave., Novosibirsk, 630073, Russia  
<sup>1</sup> coliseygm@mail.ru; <sup>2</sup> khandogin.ruslan@yandex.ru

### The Religious Foundations of Gregory Skovoroda's Worldview

**Abstract.** The article explores the religious foundations that served as the basis for the formation of Grigory Savvich Skovoroda's worldview. It is concluded that religiosity occupies a central place in his picture of the world, and the philosophical concept bears the imprint of a deep inner religiosity. Theocentric and Christological views, being one of the essential foundations of the philosophical and religious thoughts of Skovoroda, are interconnected and mutually determined in the ontological, epistemological and ethical aspects of his teaching. Providentialism, closely intertwined with Christologism, is the idea of a transcendent spirituality that hides and manifests, guides and is a self-cognizing metaphysical cause and ultimate goal of all that exists. Combining the divine and the human in itself, truly reflecting the Divine Logos and its own fullness of spirit, human as a microcosm embodies and affirms the divine-human unity. The mysticism of the thinker's views and teachings is largely associated with the specifics of personal religious experience, manifested in different milestones of the philosopher's religious biography. Skovoroda's mysticism is both a subjective alternative and a continuation of his providentialism. The study reveals some important stages and key points in the thinker's life path in the context of the change and development of his religious and philosophical views. The work highlights the main features of the worldview and the fundamental foundations of the doctrine: theocentrism, Christologism, providentialism, religious mysticism, which decisively influenced the formation of the philosophical concept of G. Skovoroda.

**Key words:** Grigory Skovoroda, religiosity, faith, divine-human unity, theocentrism, Christologism, providentialism, mysticism, religious mysticism



*«...Самый косноязычный и нищий  
Изо всех государей Псалтыри».  
«Правдолюбия истинный ценник  
И душа сотворённого света»*

Арсений Тарковский. «Григорий Сковорода»

### Введение

Обращаясь к наследию Григория Саввича Сковороды, мы непременно сталкиваемся с проблемой понимания не столько отдельных его мыслей, которые, казалось бы, лежат на поверхности, сколько целостного постижения их связи, концептуальной глубины внутренних построений. Начиная с самых первых попыток каждый из исследователей, изучавших наследие Г. Сковороды, стремился к выяснению вопроса – «какое же мировоззрение имел Г. Сковорода» [Багалея, 1923, 35], каждый пытался подняться к комплексному постижению «сковородиновской науки» [Malinov, 2018]. Несмотря на почти двухсотлетнюю историю исследований, религиозный мир Г. Сковороды был и, в значительной степени, остаётся *terra incognita*. Между тем, по нашему мнению, без внимания к нему, без понимания глубинных интенций, направлений и устремлений души Г. Сковороды вряд ли можно постичь его философию. Возможно, именно такое недопонимание зачастую является причиной тех блужданий окольными путями, к которым неоднократно прибегало сковородиноведение на протяжении всей своей истории, и поиск этот продолжается и сегодня, что, в свою очередь, отражает как важность и глубину осмысляемых идей и затрагиваемых проблем, так и, одновременно, вечность и актуальность задаваемых вопросов и творимых концептов. Данная статья является ещё одной попыткой «собрать расточение мыслей своих» и имеет целью прояснение самых общих черт сковородиновской религиозности. Достижение этой цели предполагается через решение следующих задач:

- дать общее определение характера религиозности Г. Сковороды;
- выделить главные черты, в которых она проявляется.

Основой этого исследования послужили, прежде всего, труды самого Г.С. Сковороды. Кроме того, авторы опирались также на работы таких исследователей его творчества, как Д. Багалея, В. Зеньковский, В. Горский, В. Эрн, А. Ефименко, Т. Закидальский, М. Краснюк, А. Лебедев, М. Попович, Л. Ушкалов, Д. Чижевский и некоторые другие, пытавшиеся познать суть и глубину смыслов учения этого уникального и самобытного мыслителя.

Философская концепция любого мыслителя во многом определяется его внутренним миром, является теоретическим выражением его мировоззрения, – можно даже сказать словами Г. Марселя, что «философские истины обусловлены требованиями мышления, которое их формулирует» [Марсель, 2005, 12]. Что же касается Сковороды, то его философская концепция также обусловлена требованиями его мышления, в то время как оно, в свою очередь, исходит из непосредственных потребностей и запросов его духа, который несёт отпечаток глубокой внутренней религиозности. На это обстоятельство неоднократно обращали внимание многие исследователи жизни и творчества Г. Сковороды. Так, например, уже Д. Чижевский, в своих «Очерках по истории философии на Украине», пишет: «Религиозность является в некотором роде живым источником философии Сковороды. Мир, природа для Сковороды – в Боге. Также и бытие человека – в Боге. Все наше познание есть по существу Богопознание...» [Чижевский, 2005, 56]. Через несколько лет после Чижевского это же мнение повторит и В. Зеньковский, заметив: «Сковорода становится философом потому, что его религиозные переживания требуют этого – он движется от своего христианского сознания к пониманию человека и мира» [Зеньковский, 1991, 68]. Таким образом, можно сказать, что Г. Сковорода является, в первую очередь, мыслителем религиозным. Впрочем, религиозность не бывает «религиозностью самой-по-себе», она всегда связана с определёнными историческими формами, каждая из которых несёт в себе определённые специфические концепты, которые существенно отличают её от других религий. Исторической почвой личной религиозности Г. Сковороды следует признать христианство, на что обращали

внимание уже первые исследователи его творчества: «Главным источником религиозных воззрений служит для Сковороды церковное учение, в котором он был воспитан» [Краснюк, 1901, 217]. Следовательно, следует сказать, что Г. Сковорода не только мыслитель религиозный, но и мыслитель христианский. Несмотря на всю банальную очевидность того факта, что Г. Сковорода – христианин, об этом довольно часто забывали – и тогда Сковорода «становился» (или «его делали») «побудителем», «глашатаем», «буревестником», «масоном», «духобором», «гностиком», «крестьянским просветителем», «делом и борцом» и многим другим в том же роде, но, в конце концов, по словам одного из героев его диалога, он «неспособен ползать и не был им полезен...» [Сковорода, 1973а, 327]. А между тем, для того, чтобы достаточно ясно увидеть и понять, что Сковорода как раз – и прежде всего – религиозный мыслитель, нужно беспристрастно, спокойно, можно даже сказать, со смирением, прочесть любое из его произведений.

### Теоцентричность и христологичность

Христианское сознание всегда теоцентрично, или, даже лучше сказать, – христоцентрично. С одной стороны, в своём понимании мира и человека Сковорода всегда отталкивается от идеи существования Бога. По его глубокому убеждению, всё имеющееся бытие находится в непосредственной зависимости от бытия Божия – это первая и главная истина, которую он видит вполне ясно: «Время, жизнь и всё прочее в Боге содержится» [Сковорода, 1973а, 184]. С другой стороны, идея Бога всегда (или почти всегда) сопрягается у Сковороды с идеей Богочеловека Христа, образ которого всегда присутствует в его сознании. Христологический мотив чрезвычайно силён в его творчестве. Уже в первой песне его «Сада Божественных песен» встречаем утверждение идеи христоцентризма: «Христосе, жизнь моя, умерый за мя! / Должен был тебе начатки / Лёт моих, даю остатки. / Сотри сердце камень; зажжи в нем твой пламень; / Да смерть страстям и злым сластям / Живу тебѣ мой свѣт...» [Сковорода, 1973а, 60]. В письме к Кириллу Ляшевецкому от 19 июля 1761 года Сковорода пишет: «Но ты хочешь, чтобы я яснее показал свою душу. Прошу: я все оставляю и оставил, чтобы в течение всего своей жизни достичь только одного: понять, что такое смерть Христа и что означает его воскресение. Ибо никто не может воскреснуть со Христом, если поначалу не умрёт с ним» [Сковорода, 1973б, 384]. Заканчивая «Жену Лотову», в письме к Якову Правицкому от 25 апреля 1786 года Сковорода пишет: «...Наслаждаться имам нового вина с новым моим Лотом – Христом Иисусом, имя обручение с ним во вѣрѣ Божьей» [Сковорода, 1973б, 367]. Эти фрагменты, по нашему мнению, достаточно ясно свидетельствуют о христоцентричности сознания Сковороды. Однако мысль являет подлинного внутреннего человека не сама по себе, изначально и абсолютно, она раскрывается в движении к Божественному Свету, в процессе постижения Бога. Причём Бог – не нечто внешнее, но собственная внутренняя сущность. Но внутреннее и внешнее в философских воззрениях Сковороды не всегда антагонисты: подлинное и вторичное, святое и порочное, поднимающее дух ввысь и приковывающее к обыденности. Так, например, красота в диалоге «Наркисс» также дуалистична [Perri, 2015]. Но внешняя красота становится источником внутреннего преображения, отправной точкой и условием движения к красоте абсолютной: «весь как лёд, истаяв от самовлюблённого пламени, преобразается в источник» [Сковорода, 1973а, 123]. И это источник божественного света, просвещающий, согревающий, омывающий мрак – новый, перерождённый человек, обретающий собственную истинную натуру, постигающий подлинное своё существо. Дельфийские максимы [Pietsch, 2018] являются одним из постоянных нарративов, сквозных лейтмотивов, ключевых идейных оснований мысли, творчества и духовного поиска Григория Сковороды. Так или иначе, даже если фокус внимания сосредоточен на некоторой определённой проблеме, всегда возникает, проявляется, сопутствует интеллектуальному и духовному пути идея самопознания [Kultaeva, 2022].

По-настоящему человеческая жизнь возможна только во Христе, со Христом и для Христа, – собственно, такая жизнь и есть идеал украинского мыслителя. Этот христологический мотив сливается с предыдущим, теологическим только частично. Говоря о Христе, Сковорода постоянно держит в памяти то, что он не только Бог, но и истинный человек. Таким образом, «истинный человек» Сковороды – не кто

иной, как Богочеловек Иисус Христос, который и выступает в качестве «гуманистического идеала» мыслителя. Именно идея богочеловечности, которую В. Эрн на наш взгляд, ошибочно идентифицировал как «глубокий и бесстрашный антропологизм», является одной из нескольких черт, «который фундаментально характеризует все мнение Сковороды» [Эрн, 2000, 92]. Следовательно, не человек, как считал Эрн, а Богочеловек-Христос есть для Сковороды «ключ ко всем разгадкам жизни, как космической и божественной» [Эрн, 2000, 492–493], потому что все вопросы и все тайны мира сосредоточены для него именно во Христе. Действительно, «человек – это микрокосм. Вселенная вся вполне присутствует в нем, метафизически в нем реальна» [Эрн, 2000, 493], впрочем, только тогда, когда эмпирический человек верным образом отражает в себе образ Божественного Логоса, – он становится богочеловеком. Этот «антропологизм» не появляется сам собой, он берет своё начало, произрастает из глубинной христианской веры в достоинство человека, базирующейся на идее богочеловеческого единства в лице Богочеловека-Христа. Г. Сковорода не идёт от понимания человека к пониманию мира и Бога, а как раз наоборот – акт постижения человека и мира совершается у него в сиянии лучей Божественного света.

### Провиденциализм

Другой существенной чертой религиозности Сковороды, наряду с теоцентризмом и христологичностью, является провиденциализм. Собственно, провиденциализм следует из христианских убеждений мыслителя и, прежде всего, из идеи Бога как Создателя вселенной. Сотворив мир, Бог не бросает его на произвол судьбы, а постоянно заботится о нем, поддерживая его существование: «Сам одушевляет, кормит, распорядит, начинает, защищает и по своей же воле, которая всеобщим законом, или уставом, зовётся, опять в грубую материю, или грязь, обращает, а мы то называем смертию» [Сковорода, 1973а, 146]. Более того, сама идея сотворения мира уже является актом Божественного промысла. Идея Божественного промысла занимает у Сковороды одно из центральных мест (это можно увидеть уже в его раннем произведении «Начальная дверь ко христианскому добронравию»). Мыслитель различает Промысел общий и Промысел особенный для человека.

Общий промысел заключается в том, что творения получают своё бытие от Бога, приводимые из небытия к бытию. Бог есть податель бытия. Здесь можно упомянуть известный сквородиновский круг со вписанным треугольником: «В центре Треугольника божественная всеведущая зеница. 1. Алфа – всякое лицо предваряет. 2. ѱмега – послѣ всей твари остаётся. 3. Вита – есть рождающаяся и ищезающая средина, но по началу и концу вѣчная. Эта тройца есть единица: Трисолнечное единство, недремлющее глаз...» [Сковорода, 1973а, 304]. Собственно, результатом этого «общего промысла», как можно судить из текстов Сковороды, есть существование эмпирической действительности. Её осуществление напрямую зависит от Бога: «Он в дереве истинным деревом, в траве травой, в музыке, в доме домом, в нашем перстном новом есть точность и точность. главой эго. Он всячина есть во всем, потому что истина есть Господня; Господь же, Дух и Бог – все равно есть. Вон един удивительное во всем и новое во всем делится сам собой, и истина его во всем вечно пребывает; протчая же вся крайняя наружность не другое что, только его, и пятая его, и подножие его, и обветшающая риза...» [Сковорода, 1973а, 165].

Этот фрагмент часто приводится в доказательство мнения о пантеизме Сковороды, хотя, на наш взгляд, это совсем не верно. Бог у Сковороды есть метафизической причиной и конечной целью всего – он является «Алфа и Омега, начало и конец», а не порождающей субстанцией, как её представляли себе современные ему европейские материалисты. У Сковороды находим и давнюю идею, идущую ещё от Аристотеля, о том, что Бог есть перводвижитель мира, – он «будто машинистову хитрость временную на башне движения содержит и, по примеру попечительного отца, сам бытием есть всякому созданию» [Сковорода, 1973а, 146]. Итак, по Сковороде, существованию эмпирического мира Бог придаёт смысл, а не служит ему непосредственной «материей».

Он действительно является «Блаженной Натурой», впрочем, она имеет духовный, а не физический, характер, является метафизической относительно создания низшей, вещественной природы. Духовность этой природы является залогом её трансцендентности, потому что «Дух дышит, где хочет». Это позволяет ему быть

«всем во всём, и при этом не “растворяться” в мире, не быть “чем-то”» из созданий. Такая позиция коренным образом отличается, например, от позиции Спинозы, у которого Бог есть единственная субстанция, а все существующее представляется только её модусами. Таким образом, по мнению Сковороды, существование эмпирического мира является результатом Божественного промысла. Людям в непосредственном опыте дано видеть только сам феномен мира, тогда как начало и конец, причина и цель существования мира остаются покрытыми завесой тайны – они скрыты в Боге. В то же время, занавес этой тайны немного поднимается, проявляясь в создании, в космическом строе и гармонии универсума, а наиболее полноценно – в существовании человека как малого мира, микрокосма.

Бог для Сковороды является не безличной причиной существования мира, как полагали современные ему деисты. Он является личностью и промышляет о каждом виде созданий в соответствии со своим замыслом и его потребностями. Именно с этим связана идея украинского старца о существовании «Промысла особенного для человека». Особый промысел по отношению к человеку заключается в том, что Бог «дал нам самую высочайшую свою Премудрость, которая природный эго есть портрет и печать» [Сковорода, 1973а, 147], то есть сделал человека носителем Божественного образа. Здесь провиденциализм Сковороды тесным образом переплетается с христологизмом. Так же, как мир является носителем Божественного Логоса, смысла, отражающего его наподобие того, как отдельные фрагменты разбитого зеркала отражают лицо человека, так же, только уже во всей своей полноте, Божественный смысл должен отражаться в существовании каждой конкретной человеческой ипостаси. Более того, это отражение Премудрости глубоко запечатлено в душе каждого человека, ему только нужно открыть его в себе.

### Религиозный мистицизм

Ещё одной чертой, которой характеризуется религиозность Г. Сковороды, является её мистичность. Именно эта черта сквородиновской религиозности позволила многим исследователям утверждать взгляд на личность украинского мыслителя как на мистика (М. Краснюк, В. Эрн, Д. Чижевский, В. Шаян и др.), что вызвало энергичные возражения других (А. Ефименко, Д. Багалий и др.). По нашему мнению, отрицание мистической составляющей религиозности Г. Сковороды в частности и его жизни в целом может исходить либо из недостаточной осведомлённости в отношении фактов его биографии и творчества (как у А. Ефименко), либо по определённой тенденциозности (как в поздних произведениях Д. Багалия и в советских исследователей). Из первого жизнеописания Г. Сковороды, написанного М. Ковалинским, мы узнаём о некоторых фактах внутренней, духовной жизни Г. Сковороды, которые могут быть названы фактами непосредственного духовного опыта.

Первым из таких фактов следует считать сон Сковороды в с. Каврай, «в полночь, 24 ноября, 1758 года» [Сковорода, 1973б, 445]. Этот сон «больше похож на галлюцинацию или бред», как его описывает М. Ковалинский [Попович, 2007, 89], ставший результатом глубокого внутреннего процесса Сковороды – поиска смысла собственной жизни. Впрочем, по-нашему мнению, его не следует толковать исключительно в парадигме Фрейда и Фромма [ср.: Попович, 2007, 89–90], с акцентом на сексуальности. Безусловно, во сне Сковороды присутствует эротическая составляющая, хотя сам он скорее стал определённым итогом долгосрочных поисков места в жизни, а не просто отвращением перед людьми, действия которых «не имеют сексуальных запретов и страха перед смертью и мёртвыми, ведут себя крайне сексуально и по-некрофильски» [Попович, 2007, 89], то есть переходят меру публично дозволенного в групповом поведении.

К этому моменту Сковороде только-только исполнилось тридцать шесть лет (22 ноября). Он, рождённый в казацко-крестьянской среде Гетманщины («родня его находилась где-то на границе между рядовым казачеством и посполитыми») [Попович, 2007, 38], – успел уже побыть студентом Могилянской академии, певцом в придворной капелле, дьяком (уставщиком) в домово́й церкви российской дипломатической миссии в Венгрии и, наконец, был домашним учителем (*gouverneur*, как тогда говорили) у помещиков Томар. Впрочем, кажется, ни в одном из этих состояний он не чувствовал себя достаточно комфортно. В этом сне Сковороде представляется,

что он рассматривает «различные охоты жития человеческого по разным мѣстам» [Сковорода, 1973б, 445]. Эти «охоты»: придворная жизнь, мещанская жизнь с её развлечениями и предпринимательством (как сказали б сейчас, – жизнь в бизнесе), и жизнь священнослужителя. Ни одно из этих состояний не пришлось Г. Сковороде по душе, хотя последнее – священническое призвание – и нашло определённый отклик в сердце будущего философа. По его свидетельству, он «чувствовал внутренне сладчайшее удовольствие, которого изобразить не могу»; впрочем, факт того, что «однако и здесь человеческими пороками осквернено» [Сковорода, 1973б, 445], оттолкнул его и от этой «охоты». Этот каврайский сон можно считать началом философской биографии Г. Сковороды. Его философия начинается с чувства духовного наслаждения, смешанного со страхом. Сам Сковорода рассказывал: «Сон не меньше уладил меня, чем устроил» [Сковорода, 1973б, 445]. Он понял, что эти «охоты жития человеческого» между которыми он раньше безуспешно пытался выбрать себе тропу, являются скорее «обольщениями» (именно так, очень точный перевод даёт М. Кашуба [Сковорода, 2005, 386]), которыми мир ловит людей, сбивает их в заблуждение, уводит от подлинной и истинной цели.

По свидетельству М. Ковалинского, ещё до упомянутого сна Г. Сковорода «не решает себя ни на какое состояние, положил он твёрдо на сердце своём обеспечить свою жизнь воздержанием, малоудовольствием, целомудрием, смирением, трудолюбием, терпением, благодушьем, простотой нравов, чистосердечием, оставит всё искательства суетные, всё попечения любостыжания, всё трудности излишества» [Сковорода, 1973б, 444], а этот сон непосредственно открыл ему путь к той жизни, которой он прославился и нашедший теоретическое обоснование в его произведениях. Возможно, именно после этого события Сковорода усвоил для себя тот график жизни, который, как известно, сохранял до конца жизни: «Он одевался прилично, но просто; пищу имѣл состоящую из зелений, плодов и молочных приправ, употреблял оную вечером по захождению солнца; мясо и рыбы не укусал не по суевѣрию, но по внутреннему своему расположению; для сна отделял от времени своего не более четырёх часов в сутки; вставал до зари и, когда позволяла погода, всегда ходил пешком за огород прогуливаться на чистый воздух и в сады; всегда весел, бодр, лёгк, подвижен, воздержанен, цѣломудр, всем доволен, благодушствующ, унижен пред всѣми, словоохотен, гдѣ не принужденный говорить, из всего выводящего нравочение, почтителен ко всякому состоянию людей, посѣщал больных, утешал печальных, разделял последние с неимущими, выбирал и любил. друзей по сердцу их, имѣл набожество без суевѣрия, учёность без кичения, обхождение без лести» [Сковорода, 1973б, 446–447]. Кстати, творить Сковорода, по свидетельству того же М. Ковалинского, начинает тоже непосредственно после этого события: «Григорий, – пишет М. Ковалинский, – наполняясь живыми чувствами истины, изображал то пером в сочинениях простых, но сильных» [Сковорода, 1973б, 446]. То есть, именно с ноября 1758 года следует вести отсчёт литературной деятельности Сковороды, по крайней мере, его поэтически-сказительской деятельности, не только оставившей богатое и самобытное личное художественное наследие, но и повлиявшей на форму, идейные основания и специфику религиозно-философского содержания творчества не только прямых, но и уже довольно далѣких «наследников» и «потомков» [Суханова, Цыпилѣва, 2019]. Сон 24 ноября 1758 (по Юлианскому календарю) является первым непосредственным фактом мистической жизни Сковороды. Кстати, сам Сковорода считал это событие своим «вторым (духовным) рождением» – в письме к М. Ковалинскому от 22 ноября 1763 года он пишет: «Когда-то в эту ночь родила меня на свет. / В эту ночь появились первые признаки моей жизни. / Во второй ночи, Христе, Боже мой, / Во мне родился твой, Святой Дух, / Ибо зря родила бы меня мать, / Если бы ты не родил меня, о мир, мой, жизнь моя!» [Сковорода, 1973б, 328]. По нашему мнению, в жизни украинского старца этот сон сыграл роль, подобную той, которую сыграло в жизни Блеза Паскаля событие, что имело место 23 ноября 1654 года (по Григорианскому календарю) и получившей название «второго обращения», в результате чего Паскаль (подобно тому, как позже и Г. Сковорода) твёрдо решил оставить светскую жизнь, полностью посвятить себя духовной (мистической) жизни и религиозно-философским исканиям – поискам Бо-

га. Возможно, именно после этого события Г. Сковорода начал особенно внимательно относиться к собственному душевному миру, в нём развилась та глубокая склонность к интроспекции, которую отмечают большинство исследователей его жизни и творчества. Возможно, именно тогда Сковорода впервые почувствовал настойчивые внутренние требования, которые он называл требованиями «духа» (это очень напоминает историю с «даймоном») Сократа). Природа этого духа, как представлял её сам Сковорода, до конца не понятна. Непонятно, непосредственно ли он отождествляет этот «дух» со св. Духом – второй ипостасью св. Троицы, либо считает, что дух, который его наставляет, есть определённый бжествитель, отражение Божественного Духа, чем-то с ним родственный (хотя авторам кажется более правильным второе мнение). Впрочем, бесспорно и то, что Сковорода осознаёт, что этот дух наставляет его повиноваться воле Божией. На протяжении остальной своей жизни Сковорода именно этот дух считал своим непосредственным вождём и старался постоянно к нему прислушиваться и ему повиноваться. Все последующие события жизни Г. Сковорода представляются М. Ковалинскому ответом на эти «запросы духа», с которым украинский старец пытался согласовывать свою жизнь.

Вторым фактом его мистического опыта, окончательно укрепившего в Сковороде уверенность в Божественной природе того внутреннего духа, побуждение которого он ощущал в себе, стали два события 1770 года, через двенадцать лет после каврайского сна. Находясь в Киеве, куда Сковорода уехал с Сошальским, он неожиданно и, как казалось, беспричинно почувствовал внутреннее духовное смущение, внутреннюю тревогу и беспокойство: «Вдруг примѣтил в себе внутреннее движение Духа непонятное, побуждающее его ъхать из Киева» [Сковорода, 1973б, 462]. Его родственник Юстин Зверяка, у которого Сковорода гостил три месяца в Китаевой пустыне, пытается его удержать. Сковорода идёт к своим киевским приятелям и просит отправить его в Харьков, говоря, «что ему Дух настоятельно велит удалиться из Киева». Наконец-то, по дороге на киевский Подол, Сковорода почувствовал «обонянием такой сильный запах мёртвых трупов, что перенести не мог и сразу повернулся домой. Дух, – говорит М. Ковалинский, – убийства погнал его из города, и он с неудовольствием отца Иустина, но с благоволением Духа отправился в путь на другой же день» [Сковорода, 1973б, 462–463].

Сковорода направился в Ахтырку, где настоятелем монастыря был его приятель архимандрит Венедикт. Вероятно, какое-то состояние внутреннего замешательства, которое он испытывал в Киеве, преследовало Сковороду и в течение двух недель дороги. Только «прекрасное местоположение и приязнь добродушного монаха этого успокоили его», – отмечает М. Ковалинский [Сковорода, 1973б, 463]. Впрочем, здесь получили известие о том, что в Киеве началась эпидемия чумы. Итак, Дух не зря гнал Сковороду из Киева. Это событие поразило философа и окончательно убедило в существовании Божественного промысла, заботящегося как о сотворённом мире в целом, так и о каждом живом существе отдельно: «Сердце его дотолде почитало Бога, аки раб; оттолѣ возлюбило его, аки друг», – свидетельствует М. Ковалинский [Сковорода, 1973б, 463].

Вскоре после этого, второго, события произошло и третье. Сковорода пережил состояние мистического увлечения (экстаза), о чём сам с особой трогательностью рассказывал любимому ученику через двадцать четыре года, во время их последней встречи, за несколько месяцев до своей смерти: «Имя разжѣнные мысли и чувства души моей благоговением и благодарностью к Богу, встал рано, пошёл я в сад прогуляться. Первое ощущение, которое осязал я сердцем моим, была никакая развязанность, свобода, бодрость, надежда с исполнением. Введя в это расположение духа всю в мои, ощутил я внутрь себя чрезвычайное движение, которое преисполняло меня силы непонятной. Мгновенно излияние нѣкое сладчайшее наполнило душу мою, вот которого вся внутренняя моя возгоралась огнѣм, и, казалось, что в жилах моих пламенное течение кругообращалось. Я начал не ходить, но бегать, аки бы носим неким восхищением, не чувствуя в себе ни рук, ни ног, но будто бы весь я состоял из огненного состава, носимого в пространстве кругобытия. Весь мир исчез передо мной; равно чувствие любви, благонадѣжности, спокойствия, вечности оживляло существование моѣ. Слезы полились из глаз моих ручьями и разлили не-

кую умилённую гармонию во весь состав мой. Я проник в себя, почувствовал аки сыновнее любви уверение и с того времени посвятил себя на сыновнее подчинение Духу Божию» [Сковорода, 19736, 463].

Этот факт мистического экстаза поразил Сковороду не меньше, чем случай с чумой в Киеве. Сковорода увидел в нём непосредственный ответ на его стремление и поиски. Ответ был дан – «давая знать, близ нас есть Бог, когда промышляет о нас, хранит нас, как же кокош Птенцы своя, под крылья своя собрав, но мы точку не удаляемся от его во мрачные желания воли нашей разлгнной». [Сковорода, 19736, 463]. Отныне он, Г. Сковорода, будет делать все, чтобы не удаляться от Бога. Отныне его жизнь – жизнь путешествующего проповедника, а главная любимая книга – Библия. В течение двадцати четырёх лет после событий 1770 – последних лет его земной жизни, – Г. Сковорода жил истиной этого откровения, что, безусловно, наложило особый отпечаток на его философию. Именно с этого момента, по верному замечанию Д. Чижевского, «начинается и мистически-писательская деятельность Сковороды» [Сковорода, 19736, 350]. Можно считать мистические переживания Г. Сковороды фактами его духовной жизни и определёнными вехами его духовной биографии. Они свидетельствуют о наличии непосредственного религиозного опыта, который определённым образом формировал его и его взгляды личность. Недаром Д. Чижевский видел в этих трёх событиях духовной жизни Сковороды свидетельство завершения определённой мистической стадии его духовной жизни: очищение (*κάθαρσις*, *purificatio*), просветление (*φωτισμός*, *illuminatio*), обожание (*θέωσις*, *divinatio*, *deificatio*) и связанное с ним переживание состояния мистического экстаза (*raptus*) [см.: Чижевский, 2005, 351–352].

#### Религиозные основания

Итак, по нашему мнению, присутствие мистической компоненты в мировоззрении Г. Сковороды не подлежит сомнению. Мистика тесно вплетена в религиозное мировоззрение этого самобытного мыслителя. Более того, можно сказать, что сама религиозность Сковороды – мистическая, то есть такая, в которой человеку открывается скрытое. Она напрямую связана с идеей сокровенности Бога и его откровения тем, кто его ищет. Сам феномен духовной жизни, в понимании Сковороды, также является в необходимой степени мистическим, поскольку связан со сферой таинственного, скрытого, да и сам скрыт от посторонних глаз. Духовная жизнь есть путь человека к Богу. Это путь постепенного восхождения, посвящения, проникновения в глубины смысла Божественной Премудрости, постижение воли Божией по отношению к себе и миру, поучение в тайнах промысла. Завещая сделать на своей могиле надпись «Мірь ловилъ меня, но не поймалъ», Григорий Саввич говорил и о собственном жизненном пути, и о верности собственным идеалам, и о двойственности мира, и о достижении подлинного торжества духа. Религиозная истина открывается необычным, таинственным языком знамений и символов, что, на первый взгляд, может показаться абсурдным. Впрочем, при более близком ознакомлении в ней открывается бездонная глубина смысла Премудрости. Эта, казалось бы, простая идея получает у Сковороды чрезвычайно сильное утверждение, возможно, именно потому, что теоретические постулаты здесь полностью подтверждаются упомянутыми фактами жизни мыслителя. Кажется, что мистичность сквородиновской религиозности является субъективной альтернативой его провиденциализма.

Если провиденциализм является проявлением отношения Бога к миру, то мистичность является проявлением отношения человека к Богу. Провиденциализм – объективен, в то время как мистичность – субъективна. Действие промысла проявляется в самом существовании человека и мира, тогда как духовная жизнь человека глубоко скрыта и таинственна.

Подытоживая всё вышесказанное о религиозности украинского старца, можно сказать, что именно она может быть справедливо названа стержнем мировоззрения Г. Сковороды. Религиозность Сковороды характеризуется такими чертами, как теоцентризм, христологизм (с акцентом на богочеловечность), провиденциализм и религиозный мистицизм.

#### Заключение

Теоцентризм является безусловным исходным пунктом мировоззрения Г. Сковороды, который, в конце концов, завершается в христологии, поскольку именно во

Христе во всей своей полноте открывается тайна сочетания двух природ – божественной и сотворённой, вечной и брэнной. Христологизм является второй существенной чертой сквородиновской религиозности. Природа – особая, но естественная часть мира, она есть и творение Бога, и выражение воспроизводящей сути бытия. Природа – онтологизирующий инструмент и проявляющееся естество бесконечной силы творения, она темпорализует и материализует мир, реализуя явленную действительность абсолюта. В тайне богочеловеческого единства во Христе украинский мыслитель видит ключ к пониманию тайн малого и большого мира – человека и универсума. Существование миров, по мнению Сквороды, является явлением во времени – вечном, в брэнном – нетленном, а в творении – Бога. Именно поэтому для Сквороды столь важна (хоть и противоречива) Библия, что от начала до конца говорит об «истинном человеке» – Христе. Этика Сквороды во многом смыкается, сочленяется с онтологией, они не только тесно связаны, но взаимопределяют, взаимопорождают друг друга. Так, натурфилософский аспект воззрений Григория Саввича, являющийся собой дуалистичный конструкт природы как сущности и природы как воли, не только онтологизирует (стоит отметить, что и сама онтологическая рамка также дуалистична), с одной стороны, а с другой, определяет морально-нравственные ценности и ориентиры, но и раскрывает глубокую, во многом религиозно фундируемую взаимосвязь. Этическая концептуализация представляет основание, задаёт не только духовный вектор, но и способ если не доступа к подлинному миру, то идейного и языкового поиска и обнаружения мира и себя. Дуализм природы и, шире, мира (природа – это и мир, но и часть мира) в учении Григория Саввича в своих идейных основаниях и способе представления близок платоновской традиции. Осязаемый мир, непосредственно воспринимаемая реальность – театр теней, «сумеречная зона», нечто производное, вторичное, но единственное. Мир не изначален, не абсолютен, он сотворён и дарован Высшей силой – но оттого и прекрасен, безграничен, производящ и ей же спасаем. «Натура есть римское слово, по-нашему природа или естество. Этим словом означает все-на-все, что только родится во всей мира машине, и что находится нарождённое, как огонь, и все рождающееся вообще называется мир» [Скворода, 1973а, 319]. Подобный сюжет является одним из примеров оригинального синтеза платоновской традиции [Freise, 2020], платонизма и христианского вероучения, что позволяет соотнести в некоторых аспектах философию Сквороды с христианским платонизмом. Явление вечного во временном не случайно, оно имеет чёткую внутреннюю логику, которую Скворода называет промыслом. Вера в Божий промысел является ещё одной существенной чертой сквородиновской религиозности – провиденциализма. Вера в Божественный промысел, нашедшая подтверждение в собственном непосредственном мистическом опыте, даёт Сквороде основания авторитетно утверждать определённую рациональность, телеологическую направленность временного существования мира. Именно поэтому временное существование мира философ уподобляет театру, на подмостках которого разворачиваются события пьесы жизни, рождаются разнообразные персонажи, происходят сменяющие друг друга события. Автором» и «постановщиком» этой пьесы является Бог.

Таким образом, мы приходим к выводу, что в силу своего стержневого характера религиозность являлась мощным фактором в формировании сознания, а потому и философии Г. Сквороды. Этот фактор ни в коем случае не может быть проигнорирован в ходе исследований его творчества. Иначе это может привести к существенным ошибкам, искажению результатов, а значит, к искажению подлинного исторического образа Григория Сквороды.

### Библиографический список

1. Багалея, Д.И. Украинский странствующий философ Г.С. Скворода / Д.И. Багалея. – Харьков, 1923. – 66 с.
2. Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – Л.: «ЭГО», 1991. – Т. 1. – Ч. 1. – 221с.
3. Краснюк, М. Религиозно-философское воззрение Сквороды. Часть II / М. Краснюк // Вера и разум. – 1901. – № 18 (Сентябрь). – С. 217–236.
4. Марсель, Г. Метафизический дневник / Г. Марсель. – СПб.: Наука, 2005. – 587 с.



5. Попович, М.В. Григорий Сковорода: философия свободы / М.В. Попович. – К.: Мастерская Белецких, 2007. – 256 с.
6. Сковорода, Г.С. Сочинения в двух томах / Г.С. Сковорода. – М.: Мысль, 1973. – Т. 1. – 532 с.
7. Сковорода, Г.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. / Г.С. Сковорода. – М.: Мысль, 1973. – 574 с.
8. Сковорода Г.С. Произведения: В 2т. / Г.С. Сковорода. – М.: ООО «Обереги», 2005. – Т. 2. – 480с.
9. Суханова, С.Ю. Рецепция наследия Григория Сковороды в поэзии С. Стратановского / С.Ю. Суханова, П.А. Цыпилёва // Вестн. Том. гос. ун-та. Филология. – 2019. – № 59. – С. 233–242.
10. Чижевский, Д.И. Философские произведения: в 4-х тт. / Д.И. Чижевский. – К.: Факел, 2005. – Т. 1. – 402 с.
11. Эрн, В.Ф. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение / В.Ф. Эрн. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 592 с.
12. Freise, M. Skovoroda, Hryhorij Savič: Sad božestvennych pėsnej, prozjabšij iz zern svjaščennago pysanija / M. Freise // Arnold H.L. (ed.) *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)*. J.B. Metzler. – Stuttgart, 2020.
13. Kultaeva, M. Education and Self-knowledge: On Actuality of philosophical-educational ideas of Hryhorii Skovoroda and Johann Gottlieb Fichte / M. Kultaeva. – 2022.
14. Malinov, A.V. Discourse of nature in Gregory Skovoroda's teaching / A.V. Malinov // *Rivista di estetica*. – 2018. – No. 67. – P. 33–48.
15. Perri, G. The Prologue to the Narcissus of Hryhorii Skovoroda as a Philosophical Testament / G. Perri // *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*. – 2015. – No. 2. – P. 83–98.
16. Pietsch, R. An Imaginative Meeting at the Entrance to the Temple of Apollo at Delphi: Self-knowledge and Self-love in Johann Georg Hamann and Hryhorii Skovoroda. Comparative analysis / R. Pietsch // *Sententiae*. – 2018. – Vol. 37. – No. 1.

Текст поступил в редакцию 28.03.2023.

Принят к печати 24.04.2023.

Опубликован 21.12.2023.

## References

1. Bagaliy D.I. *Ukrainskij stranstvuyushchij filosof Grigoriy Savvich Skovoroda* [Ukrainian itinerant Philosopher Grigoriy Savvich Skovoroda]. Kharkiv, 1923, 66 p. (In Russian).
2. Chizhevsky D. *Filosofskie proizvedeniya: v 4-h t.* [Philosophical Works in 4 vols.]. Kyiv: Fakel Publ., 2005, 402 p. (In Russian).
3. Ern V. Bor'ba za Logos. G. Skovoroda. Zhizn' i uchenie [The Struggle for Logos. G. Skovoroda. Life and teachings]. Moscow: AST Publ., 2000, 592 p. (In Russian).
4. Freise M. Skovoroda, Hryhorij Savič: Sad božestvennych pėsnej, prozjabšij iz zern svjaščennago pysanija. In: Arnold H.L. (eds). *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020.
5. Krasnjuk M. *Vera i razum* [Faith and reason]. 1901, no. 18, pp. 217–236 (in Russian).
6. Kultaeva M. *Filosofiya osviti* [Philosophy of Education]. 2022, no. 28 (2), pp. 8–36 (in Ukrainian). <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-2-1>.
7. Malinov A.V. Discourse of nature in Gregory Skovoroda's teaching. *Rivista di estetica*. 2018, no. 67, pp. 33–48.
8. Marsel G. *Journal métaphysique (1914–1923)*. Paris: Gallimard, 1927 (Russ. ed.: Marsel G. *Metafizicheskiy dnevnik*. St. Petersburg: Nauka Publ., 2005, 587 p.).
9. Perri G. The Prologue to the Narcissus of Hryhorii Skovoroda as a Philosophical Testament. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*. 2015, no. 2, pp. 83–98.
10. Pietsch R. An Imaginative Meeting at the Entrance to the Temple of Apollo at Delphi: Self-knowledge and Self-love in Johann Georg Hamann and Hryhorii Skovoroda. Comparative analysis. *Sententiae*. 2018, vol. 37, no. 1.
11. Popovich M. *Grigoriy Skovoroda: filosofija svobody* [Grigory Skovoroda: philosophy of freedom]. Kyiv: Masterskaja Beleckih Publ., 2007, 256 p. (In Russian).
12. Skovoroda G. *Sochineniya: v 2 t.* [Works: In 2 vols]. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1973, 532 p. (In Russian).
13. Skovoroda G. *Sochineniya: v 2 t.* [Works: In 2 vols]. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1973, 534 p. (In Russian).
14. Skovoroda G.S. *Proizvedeniya: V 2t.* [Works: In 2 vols]. Vol. 2. Moscow: Oberegi Publ., 2005, 480 p. (In Russian).
15. Suhanova S.Ju., Cypiljova P.A. *Vestn. Tom. gos. un-ta. Filologiya* [Tomsk State University Journal of Philology]. 2019, no. 59, pp. 233–242 (in Russian).
16. Zen'kovskij V.V. *Istorija russkoj filosofii* [History of Russian philosophy]. Vol. 1, pt. 1. Leningrad: EGO Publ., 1991, 221 p. (in Russian).

Submitted for publication: March 28, 2023.

Accepted for publication: April 24, 2023.

Published: December 21, 2023.



**Федотов О.И.**

*Московский педагогический государственный университет  
119435, Россия, г. Москва, ул. Малая Пироговская, дом 1, строение 1  
fil@mpgu.su; o\_fedotov@list.ru*



### **Мадонна («Гений чистой красоты» и Сонетиана Пушкина)**

**Аннотация.** В статье анализируется один из самых уникальных экфрасисов европейского искусства, объединивший в единый интертекст Евангельские сказания о Деве Марии, порождённый ими средневековый культ Мадонны, воспетые в сонетах Данте и Петрарки их идеальные возлюбленные Беатриче и Лаура, живописное полотно кисти Рафаэля Санти «Сикстинская Мадонна», статья В. Жуковского, посвящённая этому шедевру, любовные сонеты Адама Мицкевича, стихотворения Пушкина «К К\*\*\*», «Жил на свете рыцарь бедный...», а также его сонетный триптих: «Суровый Дант не презирал сонета...», «Поэту» и «Мадона». Дважды обыграл Пушкин поразившее его воображение образное определение Жуковского. В мадригале 1825 г., адресованном Анне Петровне Керн, он фактически процитировал его: «Как гений чистой красоты», используя в качестве изысканной галантной гиперболы. А в сонете 1830 г., обращённом к Наталье Николаевне Гончаровой, несколько видоизменив оригинальную версию, описал свою будущую жену как «Чистейшей прелести чистейший образец». В заключение автор статьи приходит к выводу: воспетый Пушкиным идеал небесной красоты и чистоты был порождён не только реальной земной женщиной, но и по преимуществу интертекстуальными слагаемыми мифологического, живописного и поэтического свойства.

**Ключевые слова:** Дева Мария, «Сикстинская Мадонна», Рафаэль, Жуковский, Мицкевич, Пушкин, сонет

**Oleg I. Fedotov**

*Moscow State Pedagogical University  
build. 1, house 1., Malaya Pirogovskaya str., Moscow, 119435, Russia  
fil@mpgu.su; o\_fedotov@list.ru*

### **Madonna (“Genius of Pure Beauty” and Pushkin’s Sonnetiana)**

**Abstract.** The article analyzes one of the most unique ekphrasis of European art, which combines into a single intertext the Gospel stories about the Virgin Mary, the medieval cult of the Madonna generated by them, the Sistine Madonna painting by Raphael Santi, an article by V. Zhukovsky dedicated to this masterpiece, love sonnets of Adam Mickiewicz, Pushkin's poems “To K\*\*\*”, “There Lived a Poor Knight...”, as well as his sonnet triptych: “Severe Dante did not despise the sonnet...”, “To the Poet” and “Madonna”. Pushkin twice beat Zhukovsky's figurative definition that struck his imagination. In the madrigal of 1825, addressed to Anna Petrovna Kern, he actually quoted him: “Like a genius of pure beauty”, using it as an exquisite gallant hyperbole. And in a sonnet of 1830, addressed to Natalya Nikolaevna Goncharova, having slightly modified the original version, he described his future wife as “The purest example of the purest charm.” The author of the article concludes that the ideal of heavenly beauty and purity praised by Pushkin was generated not only by a real earthly woman, but also mainly by intertextual terms of a mythological, pictorial and poetic nature.

**Key words:** Virgin Mary, “Sistine Madonna”, Raphael, Zhukovsky, Mickiewicz, Pushkin, sonnet

**Жуковский о Мадонне Рафаэля**

Счастливым определением Жуковского, выражающее его отношение к гениальному живописному образу Рафаэлевой Мадонны (илл. 1), применительно к Анне Петровне Керн в хрестоматийном стихотворении Пушкина, обращённом к ней, в духовном смысле воспринимается всего лишь как галантная гипербола<sup>1</sup>. Посетив в 1821 г. Дрезденскую галерею и уделив шедевру Рафаэля час сосредоточенного лицезрения, замечательный русский поэт-романтик испытал не только эстетическое, но и глубочайшее нравственное потрясение. Спустя три года он опубликовал фрагмент из письма, адресованного великой княгине Александре Фёдоровне 29 июня 1821 г., в котором поведал о своих впечатлениях в виде статьи «Рафаэлева “Мадонна”»<sup>2</sup>.

Во вступлении автор с некоторой досадой рассказывает читателю о том, как только с третьего или даже четвёртого раза ему удалось выбрать время, чтобы побыть с творением Рафаэля наедине; как непочтительно, на его взгляд, «по какой-то готтентотской причине» тамошние музейщики сократили верхнюю часть полотна и тем самым исказили задуманные художником пропорции. Возмутило его и то, в каком небрежении картина демонстрировалась вообще: «вся в пятнах, худо поставленная», рядом с не слишком созвучными ей полотнами. Но однако, вдохновенно резюмирует он, какова «...сила той души, которая дышит и вечно будет дышать в этом божественном создании, что всё окружающее пропадает, как скоро помотришь на неё со вниманием»!

Далее Жуковский красочно излагает вакенродеру легенду [Вакенродер, 1977, 28–31]<sup>3</sup>, согласно которой, получив заказ от папы Юлия II запечатлеть образ его предшественника Сикста II, жившего в III в., Рафаэль, натянув полотно, долгое время не знал, что на нем будет изображено:

...вдохновение не приходило. Однажды он заснул с мыслью о Мадонне, и верно, какой-нибудь ангел разбудил его. Он вскочил: она здесь, закричал он, указав на полотно, и начертил первый рисунок. И в самом деле, это не картина, а видение: чем долее глядишь, тем живее уверяешься, что перед тобою что-то неестественное происходит (особливо если смотришь так, что ни рамы, ни других картин не видишь). И это не обман воображения: оно не обольщено здесь ни живостию красок, ни блеском наружным. Здесь душа живописца без всяких хитростей искусства, но с удивительною простотою и лёгкостью передала холстине то чудо, которое во внутренности её совершилось [Жуковский, 1985, 308].

Только после этого поэт даёт волю своим чувствам. Удивительнее всего, что самым ценным для него при созерцании Мадонны в ответ на творение души художника оказалась работа его собственной души, недаром её результаты он сопроводил цитатой из своего программного стихотворения «Лалла Рук», где впервые гармонично прильнули друг к другу эти три волшебных слова: «Ах! Не с нами обитает / Гений чистой красоты...»:

Час, который провёл я перед этою «Мадонною», принадлежит к счастливым часам жизни, если счастьем должно почитать наслаждение самим собою. Я был один; вокруг меня все было тихо; сперва с некоторым усилием вошёл в самого себя; потом ясно начал чувствовать, что душа распространяется; какое-то трогательное чувство величия в неё входило; неизобразимое было для неё изображено, и она



Илл. 1. Рафаэль Санти «Сикстинская Мадонна» Дрезденская галерея. URL: [https://womanadvice.ru/sites/default/files/julie/drezdenskaya\\_kartinnaya\\_galereya\\_3.jpg](https://womanadvice.ru/sites/default/files/julie/drezdenskaya_kartinnaya_galereya_3.jpg).

была там, где только в лучшие минуты жизни быть может. Гений чистой красоты был с нею:

Он лишь в чистыя мгновенья  
 Бытия слетает к нам  
 И приносит откровенья  
 Благодатныя сердцам.  
 Чтоб о небе сердце знало  
 В темной области земной,  
 Нам туда сквозь покрывало  
 Он даёт взглянуть порой;  
 А когда нас покидает,  
 В дар любви, у нас в виду,  
 В нашем небе зажигает  
 Он прощальную звезду.

[Жуковский, 1985, 309].

Нет нужды пересказывать вдохновенный разбор великого полотна, которым Жуковский делится со своим прямым и косвенными корреспондентами. После того, как частное письмо поэта приобрело статус открытого, оно получило исключительный резонанс в русской поэзии первой половины XIX в. Нас прежде всего интересуют его отзвуки в сонетах Пушкина, циклизующихся вокруг образа Мадонны.

**Мадригал «К К\*\*\*» и «Рыцарь бедный...»**

Прежде чем Пушкин напишет один из трёх своих сонетов под именем «Мадона», 1830, «гением чистой красоты» он назовёт А.П. Керн в 1825 г., т.е. год спустя после публикации статьи Жуковского в «Полярной звезде». Надо сказать, что этот мадригал, состоящий из шести насквозь прорифмованных четверостиший в том числе и с тождественными созвучиями, косвенно намекающими на рифмовку смежных катренов в сонете, может рассматриваться как предпосылка сонета в собственном смысле:



Существительное «гений» привычно воспринимается нами как высшая степень таланта, «самобытный творческий дар в человеке, высший творческий ум; созидательная способность; высокий природный дар...». Однако и Жуковский, и Пушкин употребляют его в более актуальном в их эпоху значении, которое Даль приводит в двух первых позициях: «незримый, бесплотный дух, добрый или злой; дух-покровитель человека, добрый или злой» [Даль 1978, 348]. Сомневаться в самом что ни на есть позитивном, прямо скажем, «ангельском» призвании этого духа не приходится, слишком красноречивы повторяющиеся характеристики «гения чистой красоты»: «голос нежный», «как мимолетное виденье», сначала «милые», затем «небесные черты» и, наверно, самое главное – внушаемое им «вдохновенье». Очевидным образом они ассоциируются и с живописной Мадонной Рафаэля, так потрясшей Жуковского в Дрезденской галерее.

Очарование Богородицы, по всей видимости, экстатически<sup>4</sup> возбудило и безымянного «бедного рыцаря», который, «путешествуя в Женеву, / На дороге у креста» увидел, надо полагать не «Мать господу Христа» в натуре, а посвящённый Ей портрет или – ситуативно – скорее икону, в результате чего принял на себя обет испуплённого целомудрия: «С той поры, сгорев душою, / Он на женщин не смотрел, / И до гроба ни с одною / Молвить слова не хотел. // С той поры стальной решетки / Он с лица не подымал, / И себе на шею чётки / Вместо шарфа привязал» [Пушкин, 1977, 113]. Стоит ли удивляться, что ровно так же и Пушкин, встретив в конце декабря 1828 г. на балу у Йогеля Наталью Николаевну Гончарову, мгновенно и бесповоротно влюбился,

обречённо признав утрату своей холостой свободы: «Поедем, я готов <...> Поедем... Но друзья, / Скажите: в странствиях умрёт ли страсть моя? / Забуду ль гордую мучительную деву, / Или к её ногам, её младому гневу, / Как дань привычную, любовь я принесу?..» [Пушкин, 1977, 129]. В результате он решительно замкнул свой «донжуанский список» и заверил будущую жену в письме, написанном в последних числах августа 1830 г., что будет принадлежать только ей, или никогда не женится [Пушкин, 1951, 303, 816] (илл. 2).

Пушкинисты находят множество совпадений в перипетиях женитьбы поэта и сюжетных поворотах его повествования о бедном рыцаре [Сурат, 2009, 185–292], в частности, неожиданный отъезд поэта на Кавказ и участие в боевых действиях против турок отразились в словах баллады: «И гнала его угроза / Мусульман со всех сторон».

#### Любовные сонеты Мицкевича

8 ноября 1824 г., сразу после знаменитого наводнения, в столицу российской империи прибыл опальный польский поэт Адам Мицкевич. Карательные органы просчитались, изолировать польского бунтаря им не удалось. Наоборот, Мицкевич обрёл среди своих российских коллег дружескую поддержку и даже возбудил среди них обострённый интерес к едва ли не самой совершенной жанрово-строфической форме – сонету. Будучи искусным импровизатором, он стал всегдагдаем аристократических салонов; именно его Пушкин вывел в образе итальянца, на глазах изумлённой публики экспромтом сочинившего романтическую историю о любовных утехх Клеопатры в «Египетских ночах». К тому же он привёз рукопись своих сонетов, любовных и Крымских, которые были отпечатаны в виде сборника «Sonety» на польском языке [Мицкевич, 1826] в типографии Московского университета.

В 1827 г. появился и первый их перевод на русский язык, выполненный Петром Вяземским, владевшим языком оригинала благодаря службе в Варшаве. Впрочем, близкородственный славянский язык был внятн многим русским поэтам, не исключая Пушкина, удивительно точно интерпретировавшего по-русски балладу своего польского друга «Будры и его сыновья». Перевод Вяземского нельзя назвать адекватным, да он и не стремился к формальному тождеству, уповая на то, что со временем появится конгениальное поэтическое переложение таких высоких мастеров, как Баратынский и Пушкин.

Сам Вяземский считал свой «неотступный», т.е. предельно точный, перевод прозаическим, хотя на самом деле его текст больше напоминает слегка ритмизированный подстрочник, как привыкли переводить чужеземную поэзию французы. Вот, для примера в его интерпретации, два катрена сонета «Байдары»:

Пускаю на ветер коня и не щажу ударов: | леса, долины, скалы, то порознь,  
то вместе, | уплывают из-под ног моих, теряются, как волны потока; | хочу обезуметь,  
упиться вихрем явлений.||

А когда огненный конь не слушает велений, | когда мир утрачивает сказки  
свои под саваном мрака, | тогда в моем разгоревшемся оке, как в разбитом зеркале, |  
мелькают привидения лесов, долин и скал [Мицкевич, 1976, 107].

Столь оперативное, а главное, семантически предельно близкое оригиналу переложение позволило русскоязычному читателю по достоинству оценить возвышенное отношение лирического героя к предмету своей экстатически переживаемой любви:



Илл. 2. Наталья Николаевна Гончарова. Репродукция с портрета А. Брюллова. URL: <https://1.bp.blogspot.com/--SAcFOw9NXk/Хo2-bk0bAHI/AAAAAAAAANck/e7MPKy-WYdkeyPCrkzO195YUW2Gu8pSACLCBGAsYHQ/s1600/07%252Bgonch1.jpg>.

Zdało się, że ją anioł po imieniu witał,  
I w zegar niebios chwilę zbawienia zadzwonił.  
<...>  
Niech ślub ziemski innego darzy ręką twoją.  
Tylko wyznaj, że Bóg mi poślubił twą duszę!

[Казалось, ангел её назвал по имени  
И небесный брегет отзвонил минуту спасения.  
<...>  
Пусть земной брак другого одарит рукой твоею,  
Только знай, что Бог меня обручил с твоей душою].

[Федотов, 2011б, 557].

Обозначив в заголовке адресата первого из любовных сонетов именем возлюбленной Петрарки «К Лауре» и несколько раз повторив это ставшее нарицательным имя в сонетах: № № VI. «Утро и вечер», IX. «К Неману» и №X. «Благословение. Из Петрарки», Мицкевич сигнализировал о том, что и его Марыля Верещак – прообраз лирической героини «Сонетов» – сродни дамам сердца создателей «Nuova vita» и «Canzoniere». Неслучайно ангельская тема и как её окказиональный синоним – королевская – возвращается в его сонетах вновь и вновь; например, в III и IV сонетах:

...każdy rad cię ujrzeć, rad posłyszeć zbliska,  
Choć w ubraniu pasterki, widno żeś *królowa*.

[...каждый рад увидеть тебя и услышать,  
Хоть наряд пастушки, видно, что *королева*»]

«Ja wiem, rzecze poeta, *anioł* przelatywał»,  
Uczcili wszyscy goście – nie wszyscy poznali.

[«Я знаю, сказал поэт, *ангел* пролетал»  
Почтили все гостя – не все узнали.]

I zabawiam się s tobą mój ziemski *aniele!*  
Jak gdybyś już niebieskim stała się *aniołem*.

[Блаженствую рядом с тобой, мой *земной ангел!*  
Словно ты уже стала *ангелом небесным*.]

(«Свидание в роще») [Федотов, 2011б, 559–560].

Если же копнуть ещё глубже, первоисточником такой неистово-страстной, хотя и сдержанно-целомудренной любви-поклонения окажется средневековый культ Мадонны, с сочувствием описанный Пушкиным в «Бедном рыцаре» [См.: Федотов, 2011а, 74–75].

### Сонетный триптих Пушкина

В 1830 г. Пушкин после долгого воздержания обратился, наконец, к сонету. Им был написан своеобразный сонетный триптих: «Сонет» («Суровый Дант не презирал сонета...»), «Поэту» («Поэт! не дорожи любовью народной...», 7 июля 1830, и более всего интересующая нас «Мадона» («Не множеством картин старинных мастеров...»), 8 июля, 1830.

Первый, получивший негласный подзаголовок «Сонет о сонете», подхватывает традицию, заложенную Вордсвортом, 1828, и Сент-Бёвом, 1829. Точнее его можно было бы назвать сонетом о сонетистах, корифеях этой жанрово-строфической формы [Федотов, 2016, 6–18]. Если Вордсворт упомянул Шекспира, Петрарку, Тассо, Камюэнса, Данте, Спенсера и Мильтона, то Сент-Бёв добавил к этой когорте своих славных соотечественников Дю-Белле и Ронсара. Пушкин пошёл ещё дальше: к первой, можно сказать, канонической четвёрке («суровому Данту», «певцу любви» Петрарке, «творцу “Макбета”» и погружённому в «скорбную мысль» Камюэнсу) присоединил процитированного им в эпиграфе Вордсворта, а также двух более близких ему славянских поэтов Мицкевича и своего лицейского друга Антона Дельвига.

Давно замечено: чем дальше удаляется мысль Пушкина в этом сонете от эпицентра зарождения традиции, тем подробнее характеризует он отношение к сонету избранных им мастеров. Если Данте, Петрарке, Шекспиру и Камюэнсу посвящено по одному стиху, то своим современникам («И в наши дни пленяет он поэта») он уделяет по три стиха. Инерция приближения косвенно актуализирует горделивую фразу Данте в четвертой песне его «Божественной Комедии»:

И эта честь умножилась весьма.  
Когда я приобщён был к их собору  
И стал шестым среди столького ума.

[Данте, 1967, 93],

хотя, прямо надо сказать, Пушкину и в голову не приходило претендовать на 8-е место в приведённом им перечне.

Применительно к нашей теме особенно важны содержательные характеристики сонетных идиостилей трёх последних поэтов, заключающих пушкинскую номинацию. Вордсворт, представляющий озёрную школу английского романтизма, избрал сонет своим «орудием» для того, чтобы, удалившись «от суетного света», воспевать идеальный с точки зрения «лейкистов» образ жизни на лоне природы. «Певец Литвы» Мицкевич, насильно оторванный от отчизны, «мгновенно» заключал «в размер его стеснённый» «свои мечты» вернуться к берегам Немана. Дельвиг в ту пору, пока «у нас ещё его не знали девы», забывал ради него «священные напевы» гекзаметра, в которых он особенно преуспел.

Два написанных серийно – 7 и 8 июля – сонета завершают лаконичный жанрово-строфический эксперимент Пушкина, сыгравший исключительно важную роль в становлении и развитии русской сонетистики на переломе от романтизма к реализму. Столь велик был авторитет первого поэта России.

В сонете с адресным заголовком «Поэту» Пушкин обращается к предельно обобщённому собрату по перу с парадоксальным призывом «не дорожить любовью народной» и равно презирать как «суд глупца», так и «смех толпы холодной». Конечно же, речь идёт о «любви» «народа непросвещённого», именно «толпы», «черни» – не в социальном, конечно, а мировоззренческом смысле. Удивительным образом рокируются такие образные доминанты пушкинского творчества, как поэт и царь. Здесь они не противостоят друг другу, а отождествляются: поэт превращается во властителя дум и, совершенствуя их плоды, обретает абсолютную власть и абсолютную свободу. Ему ни к чему награды за «подвиг благородный», потому что истинным судьёй его труда является сам поэт. «Ты им доволен ли, взыскательный художник?» – вопрошает он в финале своей взволнованной речи и, видимо получив утвердительный ответ, переспрашивает: «Доволен?», после чего ещё более утверждается в своей святой правоте: «Так пускай толпа его бранит / И плюет на алтарь, где твой огонь горит, / И в детской резвости колеблет твой треножник» [Пушкин, 1977, 165]. Это и продолжение «Пророка», и солидарное согласие с заключительным аккордом последнего из «Крымских сонетов» Адама Мицкевича «Ajudah», где поэтическое творчество уподобляется атакующим берег морским волнам:

Podobnie na twe serce o poeto młody!  
Namiętność często groźne wzburza niepogody,  
Lecz gdy podniesiesz bardon, ona bez twej szkody

Ucieka w zapomnienia pogrążyć się toni,  
I nieśmiertelne pieśni za sobą uroni,  
S których wieki uplotą ozdobę twych skroni.

[Подобно тому в твоём сердце, молодой поэт,  
Страсть часто вздымает грозные катаклизмы,  
Стоит же взять в руки лиру, как она безвредно

Утекает в бездну, погружается, тонет,  
И бессмертные песни за собой оставляет,  
Чтоб сплетали века для чела украшенья.]

[Федотов, 2011, 597].

**Чистейшей прелести чистейший образец**

И, наконец, последний сонет Пушкина – восторженный мадригал, адресованный будущей жене, отождествлённой с шедевром итальянского живописца, вернее с «гением чистой красоты», изображённом на нем:

Не множеством картин старинных мастеров  
Украшить я всегда желал свою обитель,  
Чтоб суеверно им дивился посетитель,  
Внимая важному суждению знатоков.

В простом углу моем, средь медленных трудов,  
Одной картины я желал быть вечно зритель,  
Одной: чтоб на меня с холста, как с облаков,  
Пречистая и наш божественный спаситель —

Она с величием, он с разумом в очах —  
Взирали, кроткие, во славе и в лучах,  
Одни, без ангелов, под пальмою Сиона.

Исполнились мои желания. Творец  
Тебя мне ниспослал, тебя, моя Мадона,  
Чистейшей прелести чистейший образец.

[Пушкин, 1977, 166].

В данном случае мы имеем экфрасис, что называется, в чистом, беспримесном виде. По свидетельству современников, о красоте Натальи Николаевны в свете единодушно отзывались как об *ангельской* или чаще сравнивали её с *Мадонной* [Сурат, 2009, 190–193]. Сам поэт уже после того, как стихотворение было написано, признавался в письме к Наталье Николаевне, написанном 30 июля 1830 г. по-французски: «Прекрасные дамы просят меня показать ваш портрет и не могут простить мне, что его у меня нет. Я утешаюсь тем, что часами простаиваю перед белокурой мадонной, похожей на вас как две капли воды; я бы купил её, если бы она не стоила 40 000 рублей» [Пушкин, 1951, 299, 814–815]<sup>4</sup>. Конечно, это была не «Сикстинская Мадонна» Рафаэля, а, предположительно, одна из картин (или, скорее, копия) кисти его учителя, также талантливого портретиста Пьетро Перуджино, представителя умбрийской школы живописи (илл 3).

Легко допустить, что, описывая невесте действительно выставленную на продажу картину, поэт имел в виду скорее даже не её, а совершенный художественный образ «Гения чистой красоты», воплощённый Рафаэлем на полотне, увиденном Жуковским в Дрездене. Веским аргументом в пользу такой поправки может служить как раз слегка видоизменённая цитата в сонетном замке.

По мнению И.З. Сурат, реакция Пушкина на московскую красавицу отчётливо напоминает ту, которая

перевернула жизнь «рыцаря бедного», героя «Легенды». <...> Видимо, Пушкину внутренне было необходимо встретить и полюбить именно Мадонну, и внешний облик его будущей жены поразительно совпадал с этой внутренней пушкинской потребностью. Именно этим – а не просто красотой – только и можно объяснить силу впечатления, произведённого ею на Пушкина. Вид Натальи Николаевны вызывал ассоциации с изображениями Богоматери. <...>



Илл. 3. Пьетро Перуджино. «Мадонна с младенцем». URL: <https://i.pining.com/originals/b7/bf/6b/b7bf6b4f4179fe2d54d9a64585c4da3b.jpg>



Когда Пушкин увидел её впервые, Наталья Николаевна была в белом платье с золотым обручем на голове – это знаки чистоты и святости могли закрепить ассоциацию и способствовать восприятию будущей жены как Мадонны [Сурат, 2009, 190–191].

Верное, в принципе, сопоставление исследовательницы представляется всё же слишком категоричным: действительно Пушкин был сражён красотой Натальи Николаевны также внезапно и бесповоротно, как и его «бедный рыцарь». Юная красавица поразила поэта сверхъестественной чистотой, но вряд ли святостью. Пушкин давно оставил «шалости» бесшабашной юности, пародийные перепевы фривольных произведений французских поэтов и другие формы «афеистического» святотатства, но и ревностным христианином при этом тоже пока не стал. Да и внешнее сходство его невесты с Мадонной, видимо, не было столь разительным: трудно представить себе идентичными белокурую блондинку и темноволосую брюнетку. Речь скорее всё же шла об одинаковой степени красоты, а не об абсолютном тождестве.

Называя возлюбленную Мадонной, Пушкин меньше всего соотносит её с первообразом Богоматери, Девы Марии, из-за которой в 1828 г. трижды держал ответ перед государем по поводу инкриминированного ему авторства «Гавририады». Это имя, традиционно фигурирующее в индивидуально-авторском написании с одним «н», в его поэтическом лексиконе полностью совпадало с коннотациями волшебного словосочетания, которое внушило Жуковскому гениальное творение Рафаэля. Недаром оно было обыграно поэтом дважды: как прямая цитата в мадригале, адресованном А.П. Керн: «Передо мной явилась ты, / Как мимолетное виденье, / Как гений чистой красоты...», и как его авторизованный вариант в сонете, обращённом к Н.Н. Гончаровой: «Чистейшей прелести чистейший образец». Логическое и эмфатическое ударение падает несомненно в первом случае на форсированное определение «чистой», во втором – на тавтологически удвоенный в превосходной степени повтор «чистейшей / чистейший» да ещё, вдобавок, – «образец»! Вне религиозного экстаза, без малейшего намёка на чувственное вожделение превозносится идеал возвышенной женской красоты, обожаемой и обоготворяемой: «Чистейшей прелести чистейший образец», ниспосланный – в рифму – самим «Творцом»!

Религиозно-духовный мир Пушкина чрезвычайно сложен и противоречив. Как поэта его волновали и библейские («Свободы сеятель пустынный...», 1823, «Ангел», 1827), и античные («Торжество Вакха», 1818, «Арион», 1827), и скандинавские («Кольна», 1817), и даже мусульманские мифы («Подражание Корану», 1824). Нередко он вносил в них определённые коррективы («Пророк», 1826) или даже конструировал собственные мифы по аналогии с традиционными (например, «Рифма – звучная подруга...», 1828, или «Эхо, бессонная нимфа, скитаясь по берегу Пеня...», 1830). К тому же он прошёл непростой путь от вольтерьянского отрицания канонических церковных постулатов в юности до глубоких размышлений о вере и покаянии («Отцы пустынники и жены непорочны...», 1836) в зрелые годы.

В жанровом отношении «Мадона» тяготеет безусловно к мадригалу, поскольку лирический герой обращается непосредственно к адресату своего экстазического обожания, характеризуя не только прекрасные черты возлюбленной, но и восторг, который испытывает он сам, получив в её лице поистине бесценный дар свыше. Текст сонета гармонически членится на субстрофические подразделения: первый катрен – риторическое отрицание: «Не множеством картин старинных мастеров / Украсить я б хотел свою обитель...», предворяющее позитивное утверждение мечты лирического героя стать вечным зрителем уникальной картины, запечатлевшей «Пречистую» и «нашего божественного Спасителя». Заметим, что уникальность неповторимого образа подчёркивается в 6-м и 7-м ст. анафорическим повтором противоположного «множеству» числительного «Одной», которая усугубляется тем же словом на той же позиции, но в другой грамматической форме – множественного числа: «Одни, без ангелов, под пальмою Сиона». Ещё энергичнее она подтверждается вроде бы постоянным в лексиконе верующих эпитетом «Пречистая», практически утратившим от многократного ритуального употребления свой сокровенный сакральный смысл. Однако в поэтическом контексте он чудесным образом раскры-

вает и одухотворяет свою внутреннюю форму, характеризуя предельную степень физической и нравственной Чистоты.

Как это ни парадоксально, собственно о красоте, «прелести» Пречистой, кроме упоминания о ней в тексте, ничего не говорится. Лирический субъект сосредоточил своё внимание на взорах Богоматери и младенца-Христа: «Она с *величием*, он с *разумом* в очах – / Взирали, *кроткие*, во славе и в лучах...». Видимо, Пушкин решил последовать примеру Гомера, который не стал описывать несравненную красоту Елены Спартанской, а заставил Троянских старцев более, чем красноречиво отреагировать на её кратковременный проход мимо них: «Да, из-за такой женщины стоило воевать десять лет...»

В финальном аккорде «Мадоны» афористическому определению Жуковского «Гений чистой красоты», которым Пушкин не вполне обоснованно наградил А.П. Керн, окказионально противопоставлена более сложная, впитавшая в себя множество интертекстуальных коннотаций, связанных с евангельской живописью и поэзией, биографически выстраданная поэтом формула: «Чистейшей прелести чистейший образец».

Автор книги «Заговор букв» Вадим Пугач усматривает в сонетном замке «Мадоны» настоящий «семантический взрыв». По его мнению, «место иконы занимает живая женщина», «жена героя», которой присваивается имя Мадонны; «всё напускное смирение пошло прахом <...> оказалось, что оно вовсе не религиозного характера. Употреблено немыслимое сочетание «чистейшая прелесть» (прелесть, по крайней мере, в тогдашнем значении, могла быть только бесовской. И в довершение всего земная Мадонна оказывается «почище» небесной. В слове «пречистой» приставка несёт значение превосходной степени, а употреблённое дважды призвано провозгласить первенство земной Мадонны. Религиозная тема, преодолевающая и отрицающая тему светской культуры, сама преодолевается и отрицается мощным звучанием темы любовной. Пожалуй, трудно представить более дерзкое утверждение гуманизма» [Пугач, 2017].

Доводы, изложенные в этом пассаже, внешним образом эффектны, но не совсем эффективны. Заголовок упомянутой книги, содержащей очерк под названием «Сонет А.С. Пушкина “Мадонна”: между благоговением и кощунством», наталкивает на мысль, что «заговор букв» вполне может обернуться «просчётами буквализма». Во-первых, Мадонна ещё не стала «женой героя». Во-вторых, его кабинет, «простой угол», в котором он вершит свои «медленные труды», действительно назван «обителью», однако считать на этом основании, что речь однозначно идёт о «монастыре» и «смирном, почти монашеском отношении к жизни», якобы «противопоставленном светскому богатству и образованности», значило бы погрешить против истины. В «Толковом словаре живого великорусского языка» Владимира Даля о кусте существительных, порождённых глаголом «обитать», сказано буквально следующее: «...обиталище, обителище ср. обитель ж. *ваши*, дом, жилище, виталище, помещенье, жильё, жило, квартира, кров, изба, дом или часть его» и только после этого приводится смежное значение: «|| Обитель, *црк.* община, монастырь, общежитие; || пристанище для странников, гостиница, постоялый двор» [Даль, 1979, 585].

Столь же сомнителен приговор, вынесенный «немыслимому» словосочетанию «чистейшая прелесть»: «прелесть, по крайней мере, в тогдашнем значении, могла быть только бесовской». Почему только? Снова сверяемся с Далем: «Прелесть ж., что обольщает в высшей мере; обольщенье, обаянье; || манá, морока, обман, соблазн, со-вращенье от злого духа; стар. ковы, хитрость, коварство, лукавство, обман; || красота, краса, басá, пригожество и миловидность, изящество, что пленяет и льстит чувствам, или покоряет себе ум и волю» [Даль, 1979, 393]. Как видим, и здесь всё не так однозначно: общее, основное значение амбивалентно сочетает и бесовское и ангельское наваждение. И Пушкин, разумеется, очень хорошо все эти семантические оттенки знал и различал. Так что эпитет в совершенной степени «чистейшая» по отношению к возлюбленной, которая «как две капли воды» напоминала ему Мадонну, он употребил совершенно сознательно, даже не допуская мысли, что прелесть её от лукавого!

Тем не менее, нельзя не признать, что даже самая чистейшая и образцовая красота, ненароком названная «прелестью», так или иначе таит в себе наряду с ангельским демоническое начало...

**Заключение**

Так завершается сонетный триптих Пушкина, о котором замечательно точно высказалась И.З. Сураг в своей книге «Вчерашнее солнце: О Пушкине и пушкинистах», заключая очерк «Сонет»:

...не только историю, а в каком-то смысле и «теорию» сонета «заключил» Пушкин «в размер его стеснённый». В первом катрене он обозначил основные, закреплённые традицией смысловые возможности сонетной формы, способной вместить и «жар любви», и «скорбную мысль», и «игру». Все эти три возможности он реализовал в трёх своих сонетах: в «Мадоне» «излил» «жар любви», в сонете «Поэту» воплотил «скорбную мысль» и, наконец, в «Сонете» оставил пример завуалированной поэтической «игры», состоящей в скрытом диалоге с французским и английским образами.

[Сураг, 2009, 393].

Красота – понятие не только эстетическое. Оно тревожило воображение многих поэтов: «А если это так, то что есть красота / И почему её обожествляют люди?...» [Заболоцкий, 1985, 219]. Достоевский верил, что только она одна может спасти мир, а Глеб Успенский, глядя на «божественное тело» Венеры Милосской в Лувре, пришёл к выводу, что её несравненная красота способна «выпрямить» и физически, и нравственно любого человека: и Генриха Гейне, который часами сидел здесь и плакал, и Афанасия Фета<sup>5</sup>, для которого она, «всепобедной вея властью», смотрит «в вечность пред собой» [Фет, 1959, 238] и героя своего очерка – затюканного земского учителя Тяпушкина.

С другой стороны, красота, особенно, если она обозначена амбивалентным синонимом «прелесть» способна стать и «страшной силой», конечно, не в пародийной огласовке киногероини Фаины Раневской, а в элегическом размышлении Александра Блока, появившемся как бы в ответ на обращённое к нему годом *позже* (!) стихотворение Анны Ахматовой «Я пришла к поэту в гости...», 1914:

«Красота страшна» – Вам скажут, –  
Вы накинете лениво  
Шаль испанскую на плечи,  
Красный розан – в волосах.

«Красота проста» – Вам скажут, –  
Пёстрой шалью неумело  
Вы укроете ребёнка,  
Красный розан – на полу.

Но, рассеянно внимая,  
Всем словам, кругом звучащим,  
Вы задумаетесь грустно  
И твердите про себя:

«Не страшна и не проста я;  
Я не так страшна, чтоб просто  
Убивать; не так проста я,  
Чтоб не знать, как жизнь страшна»  
16 декабря 1913

[Блок, 1980, 204].

Пророческий дар поэтов редко им изменяет. Семантическая двойственность, которая действительно таится в последней строке пушкинского сонета «Чистейшей прелести чистейший образец», вполне могла обернуться тревожным предчувствием роковых последствий ниспосланного поэту Творцом идеала небесной красоты, воплощённой в земной женщине.

**Благодарность**

Исследование поддержано грантом РНФ, проект № 23-28-00545.

**Acknowledgement**

The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project No 23-28-00545.

**Библиографический список**

1. Алигьери, Данте. Новая жизнь. Божественная Комедия: Пер. с ит. / Данте Алигьери. – М.: Изд-во «Художественная литература», 1967. – 686 с.
2. Блок, А. Собр. соч. в шести томах / А. Блок. – Л.: Изд-во «Художественная литература», 1980. – Т.3. – 472 с.
3. Вакенродер, И.-Г. Видение Рафаэля / И.-Г. Вакенродер. Фантазии об искусстве / пер. с нем. С.С. Белокриницкой. – М.: Изд-во «Искусство», 1977. – С. 28–31.
4. Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка / В. Даль. М.: Изд-во «Русский язык», 1978. – Т.1. – 699 с.
5. Данилевский, Р.Ю. Заметки о темах западноевропейской живописи в русской литературе / Р.Ю. Данилевский // Русская литература и зарубежное искусство. Сб. исследований и материалов. – Л.: Изд-во «Наука», 1986. – С. 268–298.
6. Жуковский, В.А. Эстетика и критика / В.А. Жуковский. – Л. Изд-во «Искусство», 1985. – С. 307–311.
7. Заболоцкий, Н. Стихотворения / Н. Заболоцкий. – М.: Изд-во «Советская Россия», 1985. – 304 с.
8. Кока, Г.М. Пушкин перед «Мадонной» Рафаэля / Г.М. Кока // Временник Пушкинской комиссии, 1964. – Л.:1967. – С. 38–47.
9. Лебедева, О.Б. В.А. Жуковский и А.В. Никитенко о Сикстинской Мадонне Рафаэля: типология экфрасиса как репрезентант эстетического сознания / О.Б. Лебедева, А.С. Янукшевич // Вестник Томского государственного ун-та. Филология 2017. – № 46. – С. 124–151.
10. Мицкевич, А. Сонеты / А. Мицкевич / Изд. подготовил С.С. Ланда. – Л.: Изд-во «Наука», 1976. – 343 с.
11. Поташова, К.А. Гений Рафаэля в поэтической рецепции В.А. Жуковского и А.С. Пушкина: к вопросу о влиянии «Фантазий об искусств» И.-Г. Вакенродера на русскую литературу / К.А. Поташова // Вестник Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина. – 2021. – № 2 (71). – С. 121–129.
12. Пугач, В. Заговор букв / В. Пугач. – СПб.: Изд-во «Геликон плюс», 2017. – 447 с. [Электронный ресурс]. – URL: <https://litportal.ru/avtory/vadim-pugach/read/page/9/kniga-zagovor-bukv-758956.html> (дата обращения 14.04.2023)
13. Пушкин, А.С. Письма / А.С. Пушкин // А.С. Пушкин. Полн. собр. соч. в 10 т. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. – Т. X. – 898 с.
14. Пушкин, А.С. Полн. собр. соч. в 10 т. / А.С. Пушкин. – Л.: Изд-во «Наука», 1977. – III – 495 с.
15. Сурач, И. Вчерашнее солнце. О Пушкине и пушкинистах / И. Сурач. – М.: Изд-во РГГУ, 2009. – С. 185–292.
16. Томашевский, Б.В. Пушкин. Кн. Вторая. Материалы к монографии (1824–1837) / Б.В. Томашевский. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – 575 с.
17. Федотов, О.И. Две Мадонны (в сонетах Мицкевича и Пушкина) / О.И. Федотов // Болдинские чтения 2011 года. – Саранск: Гос. лит.-мемориальный и природный музей-заповедник А.С. Пушкина «Болдино», 2011. – С. 25–33.
18. Федотов, О.И. История западноевропейской литературы средних веков / О.И. Федотов. – Изд. 5-е испр. – М.: Изд-во «Флинта-Наука», 2011а. – 160 с.
19. Федотов, О. Сонет / О. Федотов. – М.: Изд-во РГГУ, 2011б. – 601 с.
20. Федотов, О.И. Сонеты о сонетах, сонетистах и сонетологах / О.И. Федотов // Венок сонетологов и сонетистов. – М.: Изд-во «Русское слово», 2016. – С. 6–18.
21. Фет, А.А. Полн. собр. стихотворений / А.А. Фет. – Л.: Изд-во «Сов. Писатель», 1959. – 897 с.

*Текст поступил в редакцию 22.04.2023.*

*Принят к печати 22.05.2023.*

*Опубликован 21.12.2023.*

<sup>1</sup> Как отмечал в своём фундаментальном труде Б.В. Томашевский, «слова “гений чистой красоты” также опасно переносить на образ реальной А.П. Керн, как и комплиментарные слова Пушкина, о которых она пишет в своих воспоминаниях» [Томашевский, 1961, 75].

<sup>2</sup> «Полярная звезда на 1824 год», с. 422–426. В наше время более доступны её публикации; см., например, [Жуковский, 1985, 307–311].

<sup>3</sup> См. также специальные работы, посвящённые частной проблеме экфрасиса в связи с «Сикстинской мадонной»: [Данилевский, 1986; Лебедева, Янушкевич, 2017, 124–151; Поташова, 2021, 121–129]. К сожалению, в ст. К.А. Поташовой не обошлось без досадной неточности в датировке: своё письмо вел. кн. Александре Федоровне Жуковский пишет действительно 29 июня, но не 1829, а 1821 г., иначе как фрагмент из него мог быть опубликован в «Полярной звезде на 1824 год»?

<sup>4</sup> Примечательно также свидетельство А.О. Россет, по словам которой именно её муж обратил внимание Пушкина на то, что его невеста – вылитая «Мадонна» Перуджино [Федотов, 2011, 28]. Согласно другой версии, «белокурой мадонной», вдохновившей поэта, могла быть Бриджоутерская Мадонна Рафаэля, которая после смерти её владельца была привезена в Петербург и выставлена на продажу в магазине И. Слёнина на Невском [см.: Кока, 1964, 38–47]. Речь, видимо, шла о картине Рафаэля «Святое семейство с пальмой», 1507.

<sup>5</sup> Подхвативший, кстати говоря, пушкинскую эстафету рыцарского преклонения перед Мадонной и написавший три посвящённых ей сонета: «Владычица Сиона пред тобою...», <1842>, «Мадонна (“Я не ропщу на трудный путь земной...”))», <1842>, и «К Сикстинской Мадонне», 1864 (?).

## References

1. Blok A. *Sobr. soch. v shesti tomah* [Collected works in six volumes]. Leningrad: “Khudozhestvennaja literature” Publ., 1980, vol. 3, 472 p. (In Russian).
2. Dal’ V. *Tolkovyj slovar’ zhivogo velikoruskogo jazyka* [Explanatory dictionary of the living Great Russian language]. Moscow: “Russkij jazyk” Publ., 1978, vol. I, 699 p. (In Russian).
3. Danilevsky R.Ju. *Russkaja literatura i zarubezhnoe iskusstvo. Sb. issledovanij i materialov* [Russian literature and foreign art. Collection of research and materials]. Leningrad: “Nauka” Publ., 1986, pp. 268–298 (in Russian).
4. Dante Alighieri. *Novaja zhizn’. Bozhestvennaja Komedija* [The New Life. Divine Comedy]. Moscow: “Khudozhestvennaja literature” Publ., 1967, 686 p. (In Russian).
5. Fedotov O.I. *Boldinskie chtenija 2011 goda* [Boldino Readings of 2011]. Saransk: Gos. lit.-memorial’nyj i prirodnyj muzej-zapovednik A.S. Pushkina “Boldino”, 2011, pp. 25–33 (in Russian).
6. Fedotov O.I. *Istorija zapadnoevropejskoj literatury srednih vekov* [History of Western European Literature of the Middle Ages]. Moscow: “Flinta-Nauka” Publ., 2011a, 160 p. (In Russian).
7. Fedotov O.I. *Sonet [Sonnet]*. Moscow: RGGU Publ., 2011b, 601 p. (In Russian).
8. Fedotov O.I. *Venok sonetologov i sonetistov* [Wreath of sonnetologists and sonneteers]. Moscow: “Russkoe slovo” Publ., 2016, pp. 6–18 (in Russian).
9. Fet A.A. *Poln. sobr. stihotvorenij* [Full collection of poems]. Leningrad: “Sov. Pisatel’” Publ., 1959, 897 p. (In Russian).
10. Koka G.M. *Vremennik Pushkinskoj komissii* [The Time of the Pushkin Commission]. Leningrad, 1967, pp. 38–47 (in Russian).
11. Lebedeva O.B., Janushkevich A.S. V.A. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo un-ta. Filologija* [Bulletin of the Tomsk State University. Philology]. 2017, no. 46, pp. 124–151 (in Russian).
12. Mickevich A. *Sonety [Sonnets]*. Comp. by S.S. Landa. Leningrad: “Nauka” Publ., 1976, 343 p. (In Russian).
13. Potashova K.A. *Vestnik Rjazanskogo gosudarstvennogo universiteta imeni S.A. Esenina* [Bulletin of Ryazan State University named after S. A. Yesenin]. 2021, no. 2 (71), pp. 121–129 (in Russian).
14. Pugach V. *Zagovor bukv* [The plot of letters]. St. Petersburg: “Gelikon plyus” Publ., 2017, 447 p. Available at: <https://litportal.ru/avtory/vadim-pugach/read/page/9/kniga-zagovor-bukv-758956.html> (accessed on April 14, 2023) (in Russian).
15. Pushkin A.S. *Poln. sobr. soch. v 10 t.* [Complete collection of works in 10 volumes]. Moscow; Leningrad: AN SSSR Publ., 1951, vol. H, 898 p. (In Russian).
16. Pushkin A.S. *Poln. sobr. soch. v 10 t.* [Complete collection of works in 10 volumes]. Leningrad: “Nauka” Publ., 1977, vol. III, 495 p. (In Russian).
17. Surat I. *Vchershnee solnce. O Pushkine i pushkinistah* [Yesterday’s sun. About Pushkin and the Pushkinists]. Moscow: RGGU Publ., 2009, pp. 185–292 (in Russian).
18. Tomashevsky B.V. *Pushkin. Kn. Vtoraja. Materialy k monografii (1824–1837)* [Pushkin. Book Two. Materials for the monograph (1824–1837)]. Moscow: AN SSSR Publ., 1961, 575 p. (In Russian).
19. Wackenroder W.H. *Fantazii ob iskusstve* [Fantasies about art]. Transl. by S.S. Belokrimickaya. Moscow: “Iskusstvo” Publ., 1977, pp. 28–31 (In Russian).
20. Zabolotsky N. *Stihotvorenija* [Poems]. Moscow: “Sovetskaja Rossija” Publ., 1985, 304 p. (In Russian).
21. Zhukovsky V.A. *Jestetika i Kritika* [Aesthetics and Critics]. Leningrad: “Iskusstvo” Publ., 1985, pp. 307–311 (in Russian).

Submitted for publication: April 22, 2023.

Accepted for publication: May 22, 2023.

Published: December 21, 2023.



Никольская Т.К.

Санкт-Петербургский Христианский Университет  
190020, Россия, г. Санкт-Петербург, Нарвский пр., 13-Б  
niktk@spbcu.ru

### Повседневная жизнь «сектантов» в советском художественном кино



**Аннотация.** В советском антирелигиозном кино особое внимание уделялось теме сектантства (при этом сам термин оставался не определённым). «Сектанты» фигурируют в 7 из 12 полнометражных антирелигиозных художественных фильмов, снятых в период хрущёвской антирелигиозной кампании. Фильмы с участием «сектантов» появлялись и в последующие годы. Их религиозная жизнь изображалась таким образом, чтобы зрители чувствовали брезгливость, неприятие

или ужас (например, фильм «Тучи над Борском» показывает попытку распять девушку). Вместе с тем, остаётся вопросом, насколько объективно выглядит в тех же фильмах повседневность сектантов. В данной статье рассматриваются парадигмы поведения сектантов – персонажей советского кино на работе или в школе, их семейные отношения, а также досуг. Согласно советским фильмам о религиозных сектах, большинство сектантов работают или учатся, добросовестно исполняя свои обязанности. Исключение составляют неработающие служители – фанатики или циничные обманщики, использующие религию в своих целях. По разным мотивам одни сектанты (в основном мужчины) скрывают свою веру, другие (в основном девушки и женщины) говорят о ней открыто. В личной жизни многие сектанты одиноки. Но если верующие пожилого и среднего возраста привыкли к своему положению, то молодёжь мечтает о любви и счастье. Любовь девушки-сектантки к мужчине-атеисту – распространённый сюжет антирелигиозных фильмов. Свободное время сектанты проводят согласно своим обычаям и правилам, отражающим их реальную субкультуру советской эпохи. Таким образом, несмотря на элементы гротеска, повседневная жизнь сектантов показана в фильмах относительно объективно и мало отличается от жизни неверующих советских людей (за исключением досуга).

**Ключевые слова:** советское антирелигиозное кино, сектанты, баптисты, пятидесятники, христоверы (хлысты), Свидетели Иеговы, повседневная жизнь сектантов, работа сектантов, учёба сектантов, семейные отношения сектантов, досуг сектантов

Tatiana K. Nikolskaya

St. Petersburg Christian University  
13-B Narvsky pr., St. Petersburg, 190020, Russia  
niktk@spbcu.ru

### Everyday Life of “Sectarians” in Soviet Fictional Films

**Abstract.** In the Soviet antireligious cinematography, special attention was given to the theme of sectarianism (however, this term remained rather vague). During the period of the Khrushchev antireligious campaign, 12 full-length films were made, and sectarians appeared in 7 of them. In the following years, the films having “sectarians” as characters were also made. Religious life of the Sectarians was shown in a way the viewers felt disgust, rejection or horror (for example, there is an episode with sectarians attempting to crucify a young woman in “Tuchi nad Borskom” (“Clouds over Borsk”). At the same time, it remains unclear how objective the everyday life of sectarians appears in the same films. This article discusses the behavior paradigms of sectarians – the characters of Soviet cinema – at work or school, their family relationships and their leisure. According to the Soviet films on religious sects, most of the sectarians honestly fulfill their civil duties, while working or studying. Contrary to these, the full-time ministers are pictured as fanatics or cynical deceivers, who use religion for their own purposes. For various reasons, some sectarians (mostly male) hide their faith, while others (mostly female) speak about their religious views openly. Many sectarians are single. Yet if the elderly and the middle-aged believers are accustomed the situation, the younger ones dream of love and happiness. Romantic love of a sectarian girl to an atheist man is a common plot in antireligious films. In the films, sectarians spend their free time according to their customs and rules, which is quite realistic reflection of their subculture in the Soviet era. Thus, despite some grotesque elements, the everyday life of the Soviet sectarians is shown rather honestly and hardly differs from the life of unbelieving Soviet people (with the exception of leisure).

**Key words:** Soviet antireligious films, sectarians, Baptists, Pentecostals, Khristovers (Khlysty), Jehovah's Witnesses, everyday life of sectarians, work of sectarians, education of sectarians, family relations of sectarians, leisure of sectarians

На протяжении всего советского периода официальная пропаганда в СССР уделяла особое внимание борьбе с религией. Атеистическое воспитание советских людей начиналось в детских садах, школах, других детских учреждениях и продолжалось практически на всех этапах жизни. Антирелигиозной пропагандой активно занималось Всесоюзное общество по распространению политических и научных знаний (Общество «Знание»), созданное в 1947 г. взамен упразднённого Союза воинствующих безбожников. Атеизм насаждался с помощью школьных уроков, учебных и популярных лекций, бесед, публикаций в центральных и местных СМИ, научно-популярной и художественной литературы, музейных экспозиций, выставок, экскурсий, альтернативных праздников и ритуалов – таких, как свадебные церемонии, гражданские панихиды и т.п. Таким образом, различными формами антирелигиозной пропаганды было охвачено практически все население Советского Союза.

Не оставался в стороне и кинематограф. Расцвет антирелигиозного кино приходится на время т.н. Хрущёвской антирелигиозной кампании (конец 1950-х – середина 1960-х гг.). Хотя практически она была направлена против *всех* религий и конфессий, идеология того времени носила ярко выраженный антисектантский характер. Да и само понятие «сектанты» приобрело более отрицательное звучание по сравнению с термином «церковники». При этом в пропагандистском контексте его смысл оставался неопределённым: сюда могли отнести и старые секты русского происхождения (вроде христоверов/хлыстов или молокан), и конфессии русского протестантизма (евангельских христиан, баптистов, пятидесятников, адвентистов седьмого дня), и любые малоизвестные в СССР религиозные движения (например, Свидетелей Иеговы<sup>1</sup>). По этой причине в статье будут рассматриваться «сектанты» в подобном широком понимании.

В 1959–1965 гг. разными киностудиями страны были сняты, по меньшей мере, 12 полнометражных художественных картин, связанных с религией: из них 3 – о православных («Чудотворная», «Все остаётся людям», «О чем молчала тайга»), 1 – о католиках («Обманутые»), 1 – об униатах («Иванна»), 3 – о пятидесятниках («Тучи над Борском», «Грешница», «Цветок на камне»), 2 – о Свидетелях Иеговы («Люблю тебя, жизнь!», «Армагеддон»), 2 – о сектантах непонятного культа («Жили были старик со старухой», «Конец света» – в последнем присутствуют также и православные). Интересно, что в этот период не появилось ни одной картины о баптистах – представительях крупнейшей в СССР протестантской конфессии (более 300 тысяч членов церкви<sup>2</sup>). Между тем, не столь многочисленные пятидесятники (50–60 тысяч<sup>3</sup>) и Свидетели Иеговы (в 1956 г. – немногим более 17 тысяч [Иваненко, 2002, 119–120]) фигурировали почти в половине названных картин. Очевидно, такой «перегиб» объясняется тем, что, в отличие от евангельских христиан-баптистов, Свидетели Иеговы и пятидесятники (за исключением тех, кто вошёл в церковь ЕХБ на условиях Августовского соглашения<sup>4</sup>) имели статус запрещённых организаций, не подлежавших регистрации, и считались особо опасными. Кроме того, деятельность подпольных сект, окутанная ореолом таинственности, смотрелась на экране более интригующе и даже пугающе, чем жизнь «обычных» верующих.

Сектанты присутствуют и в фильмах более позднего периода: «По тонкому льду» («Мосфильм», 1966), «Тени исчезают в полдень» («Мосфильм», 1970–1971), «У призраков в плену» (Киностудия им. Александра Довженко, 1984), «Тихая застава» («Молдова-фильм», 1985) и других.

Перечисленные картины относятся к разным жанрам. Например, в мелодраме «Грешница» («Мосфильм», 1962) по одноимённой повести Николая Евдокимова Ксения, девушка из пятидесятнической семьи, вынуждена делать выбор между любимым парнем-атеистом и навязанным родителями верующим женихом. Нечто подобное, только без верующего жениха, происходит в фильме «Армагеддон» («Молдова-фильм», 1962), где любовную историю дополняет религиозно-политическая интрига.

га. В комедии «Конец света» (Киностудия им. Горького, 1962) некий старец Филин состязается с молодым образованным священником отцом Михаилом в переманивании на свою сторону верующих села Опёнки. 7-серийный телефильм-сага «Тени исчезают в полдень» по одноимённому роману А.С. Иванова повествует о судьбах нескольких поколений сибиряков – жителей деревни Зелёный Дол. В 5–7 сериях, где действие происходит в послевоенные годы, группа женщин во главе с пожилой колхозницей Пистимеей Морозовой собирается в молитвенном доме неназванного культа (в романе указано, что была община баптистов [Иванов, 1986, 37–38]). В детективе «По тонкому льду» чекисты допрашивают баптистку Кулькову, в доме которой произошло убийство. В приключенческой мелодраме «Тихая застава» пограничники преследуют нарушителя – военного преступника, что «долгое время скрывался в антисоветски настроенных сектах». Судя по его намерению добраться до Бруклина и словам: «У меня перед центром иеговистов свои заслуги есть», нарушитель принадлежал к организации Свидетелей Иеговы. Но чаще главными персонажами-сектантами выступают не представители старшего поколения, а молодые девушки: Оля («Тучи над Борском»), Ксения («Грешница»), Мария («У призраков в плену»), Груня («Люблю тебя, жизнь!»), Наталица («Армагеддон») и др.

Практически все названные картины сделаны на хорошем профессиональном уровне и до сих пор привлекают внимание зрителей. В той или иной степени они отражают представления советских людей о «сектантах» – их мировоззрении, повседневной жизни, правилах и традициях, а также существовавшие тогда антирелигиозные идеологические стереотипы.

В советском кино, как и в антирелигиозной литературе, распространённым приёмом было контрастное противопоставление двух миров – верующих и атеистов. Если советская жизнь изображалась на экране подчёркнуто яркой, кипучей, полной позитательного оптимизма, то мирок сектантов выглядел мрачным и страшноватым. Нередко эпизоды с их участием снимались в полутёмных тонах. Так, в фильме «Тучи над Борском» («Мосфильм», 1961) окно в комнате семьи Саенко заставлено цветами (это обстоятельство подчёркнуто и в киноповести<sup>5</sup>), сектантские собрания проходят в мрачном амбаре. В картине «Люблю тебя, жизнь!» («Ленфильм», 1960) окно в квартире свидетелей Иеговы также наполовину скрыто комнатными цветами, а проповедь «слуги» Терентия («слугами» называли служителей организации [Рекемчук, 1958, 31]) звучит в полутьме (зритель видит лишь очертания кухни и приоткрытую дверь в комнату). В фильме «Армагеддон» большинство эпизодов, показывающих жизнь советских колхозников, сняты при ярком солнечном свете (сбор винограда, игры детей, свадьба и т.д.), тогда как свидетели Иеговы общаются между собой либо в полутёмной хате, либо в тайных помещениях (подпол, чердак), либо в сумерках. Лишь встреча американского резидента со «старшим братом», руководителем местных Свидетелей Иеговы, происходит в солнечный день возле реки, где плещутся ребятишки. Возможно, авторы хотели подчеркнуть этим эпизодом, что лидеры организации, в отличие от рядовых верующих, не отказывали себе в солнечном свете и других радостях.

По сравнению с остальными картинами наибольшая концентрация антирелигиозной «чернухи» собрана в фильме «Тучи над Борском». Можно предположить, что в планах идеологической кампании ему отводилось особое место. Картина снималась на киностудии «Мосфильм», считавшейся лучшим в СССР творческим кинообъединением. К работе были привлечены выдающиеся профессионалы того времени: сценаристы Семён Лунгин и Илья Нусинов, режиссёр-постановщик Василий Ордынский, оператор Игорь Слабневич, композитор Алексей Муравлев, талантливые молодые актёры Инна Гулая (Оля), Наталья Антонова (Кира Сергеевна), Владимир Ивашов (Генка), Инна Чурикова (Райка), Роман Хомятов (Митя) и др. Примечательно, что фильм вышел в широкий кинопрокат в апреле 1961 г. [Звезда, 1961, 4], незадолго до показательного суда над московскими пятидесятниками в г. Дрезна Московской области. Таким образом, картина не только послужила образцом советского антирелигиозного кино, но и эмоционально подготовила общественное мнение к восприятию громкого судебного процесса, где фигурировало обвинение в попытке ритуального убийства [Подробнее об этом процессе см.: Федотов, 2006, 84–110].



В фильме «Тучи над Борском» сектанты изображены не просто слепыми фанатиками или коварными, двуличными лжецами, умело вовлекающими в свои сети доверчивых людей, а опасными для общества религиозными изуверами. Их моления выглядят подчеркнуто гротескно. Некоторые эпизоды (например, обряд «крещения Духом Святым») способны вызвать ужас у зрителей, а в финале сектанты едва не приносят в жертву юную героиню фильма Олю Рыжкову. Остаётся загадкой, почему авторы сценария С.Л. Лунгин и И.И. Нусинов, успешные, талантливые писатели, не побрезговали выдвинуть обвинение в ритуальном убийстве, чего не сделал больше ни один советский киносценарист (причём «отыгрались» авторы на самой беззащитной части верующих). Писательница И.И. Емельянова высказала такое мнение: «Это был типичный фильм периода “оттепели”, когда для человека, понимающего все привходящие условия, за сказанным вставал и второй, недосказанный авторами план. Конечно, так бы фильм не прошёл – в конце его пятидесятники пытаются девушку распять, её спасают, она покидает секту. Но ведь ясно, что это – для цензуры!» [Емельянова, 1997, 354]. Судя по этой реплике, литераторы и их окружение воспринимали клевету как неизбежную и вполне извинительную уступку советской цензуре, а успех фильма ставили выше доброго имени тысяч верующих. Позднее сценарист С. Лунгин с оттенком гордости вспоминал, что при съёмках эпизода распятия участники массовки настолько «вжились» в созданную для них сюрреалистическую атмосферу, что впали в транс и не сразу вышли из него по окончании съёмки: «Мы все словно оцепенели, таким невероятным и безусловным было состояние, охватившее непонятно почему всех участников съёмки. Я думаю, что таким вот, скорее всего, бывало психическое состояние толпы во время шаманских камланий. Толпа, издавая какие-то невнятные агрессивные звуки, топталась на коленях у запёртых ворот амбара, бессмысленно раскачиваясь из стороны в сторону. Они уже не пели, хотя запись хора все лилась и лилась сверху. Они рычали и скрежетали зубами...» [Лунгин, 1989, 95].

Конфессиональная принадлежность сектантов в фильме не названа – видимо, для того, чтобы представить зрителям обобщённый образ, не концентрируясь на отдельной конфессии. Вместе с тем, очевидно, что здесь фигурируют пятидесятники: они молятся «на языках», активистка общины Меланья считается пророчицей... В опубликованной киноповести авторы более конкретны. На собрании сектантов тётка Мити, комментируя чтение Деяний святых Апостолов<sup>6</sup>, объясняет Оле: «Все вместе <...> Как и мы. Видишь? В честь чего и зовёмся пятидесятниками» [Лунгин, Нусинов, 1966, 32].

Хотя название картины «Тучи над Борском» напрямую не связано с религиозной темой, оно настраивает зрителей на тревожное ожидание чего-то зловещего. По мере развития сюжета опасность как бы сгущается над героями, подобно грозным тучам – вплоть до жуткого финала. В других антирелигиозных картинах тема ритуального убийства отсутствует, однако почти все эпизоды, связанные с религиозной жизнью сектантов, сняты таким образом, чтобы вызвать у зрителей брезгливость, отторжение или ужас. Маленькая Веруца гибнет по вине иеговистского «старшего брата» («Армагеддон»). Пятидесятнический пресвитер Заброта призывает юношу Арсена Загорного, впервые посетившего молитвенное собрание, «отдать Господу Богу каплю крови», положив палец руки «под священный топор» («Цветок на камне» – Киевская киностудия им. А.П. Довженко, 1962). Пистимея Морозова насильно заставляет дочь Варю часами, до иступления молиться<sup>7</sup> («Тени исчезают в полдень») и т.д. Вместе с тем возникает вопрос, насколько объективно выглядят в тех же фильмах повседневность и быт сектантов. Рассмотрим поочерёдно парадигмы поведения этих персонажей на работе или в школе, их семейные отношения, а также досуг.

#### Работа или учёба

В советских фильмах рядовые сектанты молодого и среднего возраста обычно где-то работают, а дети и подростки – учатся в школе. Как правило, профессии этих персонажей (рабочие или сельскохозяйственные) не требуют высокой квалификации, а их поведение на работе выглядит вполне обычным. Ксения, героиня фильма «Грешница», трудится на колхозной ферме. Колхозниками являются Домни-

ка и Наталиса, мать и дочь из фильма «Армагеддон», вдова Матрёна и её подруги («Конец света»), семья Морозовых («Тени исчезают в полдень»). Если же действие происходит в городе, то сектанты в большинстве случаев тоже заняты физическим трудом. Так, Груня – молодая свидетельница Иеговы – работает на кондитерской фабрике в Ленинграде («Люблю тебя, жизнь!»), а пятидесятница Христина – на строительстве шахты в Донбассе («Цветок на камне»). Сектанты трудятся честно и добросовестно (порой лучше неверующих коллег), однако без увлечённости. Их главные жизненные ценности (вера в Бога, принадлежность к общине) находятся за пределами колхозных полей, ферм и заводских цехов. Сектанты вполне удовлетворены своим статусом и не стремятся повысить квалификацию или освоить более интересную профессию. Вместе с тем, по крайней мере, для части верующих труд имеет более высокий смысл, чем простое добывание денег. Работа связывает их с советской жизнью и вообще с окружающим миром, а честное исполнение трудовых обязанностей является частью их христианской этики. Кроме того, общение с неверующими людьми помогает сектантам искать новых последователей. Так, в фильме «Тучи над Борском» тётка Мити не без успеха проповедует о Боге, работая страховым агентом. Груня, по научению «слуги» Терентия, пытается вовлечь в организацию Свидетелей Иеговы фабричных работниц («Люблю тебя жизнь!»). Аналогичное «задание» даёт Христине верующий отец перед отъездом дочери в Донбасс: «Там трудно будет, но где трудно, там души к Богу тянутся. Хорошо поработаешь, примером всем будешь, друзьями обростёшь надёжными, верными...» («Цветок на камне»).

Иначе показаны на работе сектанты-мужчины. В фильме «Грешница» Михаил, верующий жених Ксении, в отличие от Груни или Христины, не стремится приобщать к вере товарищей по работе. Он специально выбрал место гардеробщика в ресторане, более подходящее для пожилого человека, чем для молодого парня: там можно не выкладываться, ни с кем не сближаться, а спокойно изучать Библию или наблюдать за людьми. При этом Михаил не ленится и белоручка – он умеет вкусно готовить, печь пирожки, выполнять «мужские» работы по дому. Но делает он это только для себя или ради своих личных интересов (в частности, чтобы угодить семье будущей невесты). Подобным образом держится и пресвитер Заброта, работающий библиотекарем на книгобазе («Цветок на камне»). Он скрывает от окружающих свою веру, даже предлагает читателям антирелигиозную литературу о православных и иеговистах. Когда же у него просят книгу о пятидесятниках, Заброта отказывается под предлогом, что об этом «ничего не пишут». Уклончиво держится с посторонними и «слуга» Терентий («Люблю тебя, жизнь!»).

Митя Саенко («Тучи над Борском») – едва ли не единственный сектант из советского кино, имеющий шансы высоко подняться по «социальной лестнице». Он заканчивает среднюю школу и может поступить в институт, поскольку неплохо учится, не создаёт проблем педагогам, разве что держится в стороне от одноклассников. Подобно Заброте, Митя держит в тайне свою веру в Бога и принадлежность к пятидесятнической общине. Лишь убедившись в преданности Оли, он открывает девушке свой секрет и вводит в круг единоверцев. При этом в школе Митю по-прежнему считают обычным подростком<sup>8</sup>.

Володя-сектант, персонаж фильма Григория Чухрая «Жили были старик со старухой» («Мосфильм», 1964), – человек иного типа. Он открыто исповедует свою веру и не может найти официальное трудоустройство из-за отказа работать в субботу и воскресенье. Вместо этого он ходит из дома в дом, помогает жильцам по хозяйству (рубит дрова, таскает воду и т.п.), за что получает деньги или еду. Володя трудолюбив, старателен, не гнушается никакого дела, терпеливо переносит насмешки окружающих – жителей запольного посёлка. Лишь Григорий Иванович, главный герой картины, сумел увидеть в парне положительные черты: готовность трудиться на любом месте, честность, принципиальность. Отправляясь в дальнее стойбище лечить оленей, он берёт Володю помощником и на возражения местного ветеринара отвечает: «Этот парень за пять дней наработает больше, чем другой за десять». Совместная работа и общение с Григорием Ивановичем не делают Володю атеистом, но помогают ощутить в себе дар к чему-то более значимому, достойному, чем прозябание на случайных заработках. С другой стороны, старик молчаливо при-

нимает упрёк парня, что нельзя бросаться такими обвинениями, как «провокаатор» и «шпион» (этими словами Григорий Иванович сгоряча обозвал Володю при первой встрече).

Что же касается пожилых сектантов, то они нередко ведут подсобное хозяйство (например, родители Ксении из «Грешницы»), сдают жильё квартирантам. В фильме «Тучи над Борском» молодая учительница Кира Сергеевна снимает комнату в доме руководителя пятидесятнической общины Артемия Николаевича Витых. В двухсерийной картине «По тонкому льду» среди эпизодических персонажей фигурирует старуха-баптистка Кулькова. Можно предположить, что когда-то эта женщина имела семью и материальный достаток. От прошлого у неё остался просторный дом, где она ведёт одинокую жизнь с кошкой Барсиком, а чтобы прокормиться, сдаёт жильцам свободные комнаты. Интересно, что в одноимённом романе Георгия Брянцева, по которому снят фильм, Олимпиада Гавриловна Кулькова является не баптисткой, а «вербовщицей» из секты хлыстов (христоверов), в прошлом осуждённой на 5 лет за вредительство и убийство двух новорождённых близнецов [Брянцев, 1991, 63]. Видимо, авторы фильма, снятого уже после антирелигиозной кампании, сознательно не хотели нагнетать ситуацию, убрав из сценария тему религиозного изуверства.

В фильме Кулькова, беспокоясь о своей кошке, заглядывает в комнату квартирантки Ларисы Бруснецовой и обнаруживает её труп. Баптистская вера хозяйки усиливает подозрения следователей, хотя на протяжении допроса старуха произносит лишь одну религиозную фразу – «Креста на вас нет!» в адрес вызвавших её чекистов. И вообще пожилую женщину больше волнует оставшаяся дома голодная кошка, чем найденный труп или даже вызов в НКВД. Как в книге, так и в фильме чекисты, несмотря на раздражение, признают Кулькову невиновной и отпускают домой к Барсику.

Наконец, в ряде фильмов присутствует ещё одна категория сектантов – нигде не работающие служители, живущие на пожертвования верующих. В некоторых случаях ими движет искренний фанатизм, готовность посвятить жизнь Богу (таковы, например, Тома и Арсене из фильма «Армагеддон»). Но чаще эти циничные проходимцы используют религию для сокрытия тёмного прошлого и безбедного существования в настоящем – как, например, старец Филин («Конец света»), «старший брат» («Армагеддон») или нарушитель границы («Тихая застава»).

#### Семейные отношения

В советских фильмах приход человека в религиозную секту нередко связан с пережитым горем, несложившейся личной жизнью или потерей близких. Персонажи среднего и пожилого возраста часто бывают одинокими. Так, вдова Клавдия Никулина, потеряв на войне мужа, которого проводила на фронт в день свадьбы, пошла в молитвенный дом, поддавшись уговорам верующей свекрови («Тени исчезают в полдень»). Для Матрёны из «Конца света» утешением служит надежда встретить в раю погибшего на фронте сына. Одинокими людьми являются тётка Мити, «слуга» иеговистов Терентий, баптистка Кулькова, хотя причины их одиночества в фильмах не объясняются.

Но, даже если сектанты имеют полную семью, в ней так или иначе присутствует лицемерие. Например, отец Ксении («Грешница») из жадности убивает старого добродушного пса Дармоеда, на которого «харчи даром переводили» (в повести эта сцена отсутствует<sup>9</sup>), насильно выдаёт дочь замуж за нелюбимого человека... Для Пистимей Морозовой («Тени исчезают в полдень») муж Устин изначально был не близким, любимым человеком, а, скорее, соратником по борьбе. Оба они – дети состоятельных купцов, потерявшие во время революции родителей и богатство, много лет скрывались под чужими именами и мстили исподтишка окружающим людям за свой жизненный крах. Когда в 7-й серии Устин, боясь разоблачения, застрелился, Пистимея лишь облегчённо вздохнула, что ей не надо «брать грех на душу» (в романе она перед бегством сама отравила мужа [Иванов, 1986, 551–552]). В «Армагеддоне» вдова Домника и Тома – мужчина средних лет, потерявший во время бомбёжки всю семью, нашли утешение друг в друге. У них родилась дочь Веруца. Однако, сделавшись под влиянием Домники «служгой Иеговы», Тома перешёл на нелегальное

положение. Вместо семейной жизни он лишь тайно посещает Домнику, а их дочь вообще не знает отца. Тоскует по оставленной семье и другой «брат»-нелегал – Арсене.

Что же касается молодых сектантов, то многие из них не имеют родителей или выросли в неполной семье. Оля Рыжкова («Тучи над Борском») рано лишилась матери, да и отец – главный инженер, полностью погруженный в производственные дела, почти не обращает внимания на дочь. Одноклассник Митя, тайный сектант, в которого влюблена Оля, – круглый сирота, воспитанный фанатичной тёткой. По разным причинам без отцов остались обе дочери Домники («Армагеддон»). Груня, потеряв родителей во время блокады, была увезена в Закарпатье и воспитана свидетелями Иеговы («Люблю тебя, жизнь!»). Сиротой остался и её маленький друг Егорка, внук иеговистского служителя. Правда, в конечном итоге судьба мальчика складывается удачнее, чем у многих советских сирот: молодой инженер Тимофей Корнеев забирает мальчика у опекуна Терентия, но не отправляет в детский дом, а приводит в свою семью.

Молодые сектанты, как правило, мечтают о любви и семейном счастье. Но их верующая родня относится к этому по-разному. Домника, видимо, в ожидании скорого Армагеддона вовсе не заботится о замужестве дочери, тогда как тётка Мити одобряет дружбу племянника с Олей. И хотя жениться ему ещё рано, можно понять, что тётка заранее приглядывается к девушке (правда, изуверское «испытание» – распятие – практически не оставляет Оле шансов выжить). А отец Христины, не спрашивая о чувствах дочери, сразу благословляет её стать женой пресвитера Заброды.

Родители Ксении находят дочери жениха, руководствуясь не столько её желанием, сколько религиозными правилами (он должен быть верующим) и одобрением пресвитера. Жених Михаил тоже не испытывает к невесте особой любви. Скорее, он движим расчётом найти для брака подходящую верующую девушку (брачные знакомства по переписке или церковной рекомендации действительно практиковались среди русских протестантов – особенно там, где в общинах было мало молодёжи). Узнав о Ксении из письма тётки, Михаил приезжает свататься из далёкой Сибири. Родственники молодой пары и пресвитер пятидесятнической общины по разным причинам заинтересованы в этом браке. Между тем, самой Ксении приглянулся вернувшийся из армии неверующий шофёр Алексей. Девушка разрывается между верой в Бога, чувством долга перед родителями и первой любовью. В повести Н. Евдокимова насильно выданная замуж Ксения убегает от ненавистного мужа и кончает жизнь самоубийством, бросившись с обрыва в озеро [Евдокимов, 1985, 94]. Авторы фильма смягчили финал, где Ксения останавливается над обрывом и, опустившись на землю, рыдает.

Любовь верующей девушки к мужчине-атеисту или любовный треугольник, когда на чувства девушки претендуют сразу двое (верующий и атеист), – едва ли не самый распространённый сюжет антирелигиозных картин. История любви неверующего парня Ивана и девушки-пятидесятницы Марии показана в фильме «У призраков в плену» (согласно титрам, он снят по мотивам повести Владимира Кашина «Чужое оружие», хотя в действительности сходство детектива В. Кашина с «экранизацией» состоит лишь в именах некоторых персонажей и присутствии в сюжете хлыстов). Оля Рыжкова приглянулась не только Мите, но и комсомольцу Гене Бочарникову, который в конечном итоге спасает её от гибели («Тучи над Борском»). В фильме «Цветок на камне» за красавицей Христиной ухаживают комсомолец Арсен (он даже соглашается пойти с ней на собрание пятидесятников) и пресвитер Заброда, мужчина средних лет. Последний привлекает на свою сторону отца девушки, а её соблазняет шкатулкой с драгоценностями, где Христина видит свой крестик, пожертвованный Богу. «Слуга» иеговистов Терентий (Люблю тебя, жизнь!), не претендует на брак с Груней, но по-родственному опекает её, дарит модные туфли, а в конце фильма пытается увезти в Закарпатье. В каком-то смысле он выглядит соперником молодому рабочему Жене: тот ухаживает за девушкой и одновременно пытается увести её от Свидетелей Иеговы. В финале Груня, разочаровавшись в религии, снимает подаренные Терентием туфли и бросает их рядом с ненужными журналами «Башня стражи».

Несколько иначе показана судьба верующей девушки Варвары Морозовой в сериале «Тени исчезают в полдень». Варя переживает мучительные сомнения, когда мать запретила ей встречаться и тем более вступить в брак с односельчанином Его-

ром Кузьминым. В итоге она сбегает из дому и выходит замуж. Однако, в отличие от других фильмов с подобным сюжетом, в сериале ничто не указывает на отречение Варвары от религии. Зритель может решить на своё усмотрение, стала ли Варвара атеисткой или просто нашла счастье с неверующим мужчиной (тем более что тот с уважением и без насмешек воспринял её религиозность).

#### Досуг

Свободное время сектанты используют согласно своим приоритетам (вера и служение Богу). Независимо от конфессиональной принадлежности они следуют примерно одинаковым церковным и бытовым правилам: не пьют, не курят, соблюдают систему запретов, направленных на изоляцию от безбожного «мира» – не ходят в кино, театр, не читают светской литературы, не участвуют в общественной жизни, что действительно было распространено среди русских протестантов в советское время [Подробнее об этом см.: Никольская, 2009, 164–168].

Так, в фильме «Тучи над Борском» старшеклассник Митя Саенко, воспитанный верующей тёткой, не вступил в комсомол, не ходит в кино, не посещает школьных мероприятий по воскресеньям, ни с кем не дружит, кроме Оли, которую надеется вовлечь в пятидесятническую общину. Подобным образом Груня («Люблю тебя, жизнь!») отказывается вступить в комсомол, а с фабричными работницами общается либо по необходимости, либо пытаясь заинтересовать их религией.

Для молодых сектантов изоляция от «мира» становится не всегда посильным бременем. Так, подруга Ксении Люба («Грешница») уходит из семьи и из церкви пятидесятников, потому что «молодость-то проходит». В том же фильме служители упрекают молодого «брата Евгения», которого видели в парке с девушкой-комсомолкой. Домника («Армагеддон») запрещает старшей дочери Наталице встречаться с неверующими подругами и особенно с любимым парнем Траяном, а младшую Веруцу учит, что «в куклы играть – идолам поклоняться». В сериале «Тени исчезают в полдень» Пистимея Морозова пытается оградить от «мирского» влияния сына Федю и дочь Варю. Правда, почти во всех случаях молодое поколение сектантов либо открыто выходит из подчинения старшим, либо ведёт двойную жизнь (например, Веруца тайно от матери играет в куклу).

«В кино нельзя, газировку нельзя! Прямо беда!» – жалуется Егорка на религиозные запреты («Люблю тебя, жизнь!»). По сути, после смерти деда его ничто не связывает со Свидетелями Иеговы. Мальчик быстро привыкает к новой жизни у Корнеевых и наотрез отказывается вернуться к опекуну Терентию. От его прошлого остаётся лишь привязанность к «тёте Груне».

В ином положении находится Володя-сектант («Жили были старик со старухой»). Он лишён общения с единоверцами. Никто не контролирует его поведение, но и не ободряет духовно. По сюжету вообще неясно, зачем парень приехал в далёкий заполярный посёлок из Ростова, где он мог найти подходящий круг общения. Он сам устанавливает христианские правила, которым следует упрямо и бескомпромиссно, пытается проповедовать окружающим. Сверстники-комсомольцы насмеяются над Володей, не принимая парня всерьёз и не пытаясь понять. В местный клуб он приходит не ради танцев или кино («мирские» развлечения его не интересуют), а чтобы погреться: хозяева жилья, которое он снимал, в лютый мороз выставили его из дому, не желая, по выражению Володи, «слова Божьего слушать».

В отличие от молодых сектантов, люди зрелого и пожилого возраста, со сложившимися привычками и характерами, воспринимают свою удалённость от «мира» спокойно, как привычный и даже желанный образ жизни. В каком-то смысле их досуг проходит интереснее, содержательнее, чем у большинства сверстников-атеистов. Вместо телевизора, выпивки или сплетен на лавочке они посвящают свободное время чтению духовной литературы, молитвенным собраниям, церковным делам, помощи людям. Имея свой круг общения, они не остаются одинокими, получают поддержку от единоверцев и сами охотно отзываются на чужую беду.

Так, Домника («Армагеддон») навещает свою односельчанку Параскиву – одинокую вдову с детьми, помогает ей по хозяйству. Дед Егорки («Люблю тебя, жизнь!») перед смертью сообщает «слуге» Терентию, как распорядиться имеющимися деньгами (видимо, пожертвованиями). Целая «команда» пятидесятниц прихо-

дит на помощь Оле Рыжковой («Тучи над Борском») после того, как её отец попал в больницу: они наводят порядок к квартире, готовят обед и пекут пирожки, чтобы Оля могла угостить больного (из атеистов девушку навестила лишь учительница Кира).

Вера в Бога и принадлежность к общине повышают личное самоуважение сектантов: сколько бы горя, неудач ни хлебнули они в прошлом, они счастливы своей верой, тем, что нашли Бога, могут служить Ему и реализовать в общине таланты, невостребованные в «миру». Например, с точки зрения атеистического общества, тётка Мити («Тучи над Борском») не достигла в жизни почти ничего: у неё нет ни мужа, ни детей, ни образования, ни профессии. Между тем, в пятидесятнической общине она пользуется уважением и фактически является неформальной руководительницей. Она умеет найти общий язык со знакомыми и незнакомыми людьми, заинтересовать их духовными вопросами. «Побеседуют с тёткой – и легче им становится», – объясняет Митя Оле [Лунгин, Нусинов, 1966, 30]. Терентий («Люблю тебя, жизнь!») представлен человеком без прошлого, без семьи и профессии (упомянут лишь его приезд из Закарпатья), но в кругу единоверцев он – влиятельная фигура, а после смерти пожилого служителя (деда Егорки) становится его преемником.

### Заключение

Таким образом, если религиозная жизнь сектантов выглядит в фильмах порой карикатурно, порой таинственно и жутковато, то их бытовая повседневность показана более-менее объективно и мало отличается от обыденной жизни неверующих советских людей (за исключением досуга). Большинство сектантов работают или учатся (исключение составляют заведомо отрицательные персонажи – нигде не работающие служители, живущие на пожертвования верующих). На работе сектанты выполняют свои обязанности честно и добросовестно, правда, при этом мужчины держатся более скрытно, чем женщины и девушки. По разным мотивам, одни сектанты маскируются, не желая привлекать лишнего внимания, другие открыто исповедуют свою веру. Оба типа поведения были характерны для реальных советских верующих [См.: Тепляков, 1965]. В личной жизни многие сектанты одиноки, однако имеют свой круг общения, жизненные цели, интересы, сохраняют самоуважение. Но если сектанты старшего и среднего возраста, в основном, довольны своим образом жизни, то для молодёжи он нередко становится тягостным. Противоречие между верой в Бога и стремлением к любви и земному счастью становится основой наиболее распространённых сюжетов. Показанные в фильмах традиции и правила жизни сектантов, система запретов и ограничений, хотя и с элементами гротеска, отражает реальную субкультуру русских протестантов советской эпохи.

### Список сокращений

ВСЕХБ – Всесоюзный Совет евангельских христиан-баптистов  
ЕХБ – евангельские христиане-баптисты

### Фильмография

Армагеддон. «Молдова-фильм», 1962.  
Грешница. «Мосфильм», 1962.  
Жили были старик со старухой. «Мосфильм», 1964.  
Конец света. Киностудия им. Горького, 1962.  
Люблю тебя, жизнь! «Ленфильм», 1960.  
По тонкому льду. «Мосфильм», 1966.  
Тени исчезают в полдень. «Мосфильм», 1970–1971.  
Тихая застава. «Молдова-фильм», 1985.  
Тучи над Борском. «Мосфильм», 1961.  
У призраков в плену. Киностудия им. Александра Довженко, 1984.  
Цветок на камне. Киевская киностудия им. А.П. Довженко, 1962.

### Библиографический список

1. Брянцев Георгий. По тонкому льду. – М.: «Правда», 1991. – 480 с.
2. Деяния Апостолов. Синадальный перевод.

3. Евангельские христиане-баптисты: 140 лет в России. – М.: Российский Союз ЕХБ, 2007. – 188 с., ил.
4. Евдокимов, Н. Грешница / Н. Евдокимов // Твори свою судьбу. Сборник. – Л.: Лениздат, 1985. – С.3–94.
5. Емельянова, И.И. Легенды Потаповского переулка: Б. Пастернак. А. Эфрон. В. Шаламов: Воспоминания и письма / И.И. Емельянова. – М.: Эллис Лак. 1997. – 396 с.
6. Иваненко, С. Свидетели Иеговы – традиционная для России религиозная организация / С. Иваненко. – М.: Арт-Бизнес-Центр, 2002. – 208 с.
7. Иванов, А. Тени исчезают в полдень. Роман / А. Иванов. – М.: «Советский писатель», 1986. – 606 с., ил.
8. История евангельских христиан-баптистов в СССР. – М.: ВСЕХБ, 1989. – 624 с.
9. Лунгин, С. Тучи над Борском / С. Лунгин, И. Нусинов. – М.: Издательство «Детская литература», 1966. – 56 с.
10. Лунгин, С. Виденное наяву / С. Лунгин. – М.: «Искусство», 1989. – 240 с. [23] л. ил.
11. Никольская, Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах / Т.К. Никольская. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. – 356 с., ил.
12. Новые кинофильмы в апреле // Звезда. Газета Касимовского горкома КПСС, городского и районного Советов депутатов трудящихся (Рязанская обл.). – 6.04.1961. – № 68. – С. 4.
13. Рекемчук, А. Двойное дно. Документальная повесть / А. Рекемчук. – Сыктывкар. Коми книжное издательство, 1958. – 56 с.
14. Тепляков, М.К. Почему они молятся тайно? (Об идеологии и обрядности некоторых религиозных сект) / М.К. Тепляков. – Воронеж: «Коммуна», 1965. – 21 с.
15. Федотов, И.П. Встать, суд идёт! / И.П. Федотов. – М.: ООО «Титул», 2006. – 336 с.

Текст поступил в редакцию 27.02.2023.

Принят к печати 27.03.2023.

Опубликован 21.12.2023.

<sup>1</sup> Организации Свидетелей Иеговы запрещены в Российской Федерации на основании решения Верховного суда РФ от 20.04.2017 N АКПИ17-238 об удовлетворении иска Министерства юстиции РФ о признании экстремистской организацией «Управленческого центра Свидетелей Иеговы в России» и входящих в её структуру на день предъявления иска 395 местных религиозных организаций Свидетелей Иеговы с обращением их имущества в доход государства.

<sup>2</sup> По данным ВСЕХБ, на 1 января 1959 г. более 200 тысяч членов были объединены в зарегистрированных общинах ЕХБ и около 100 тысяч в незарегистрированных [Евангельские христиане-баптисты, 2007, 155].

<sup>3</sup> По данным ВСЕХБ, в 1975 г., через 30 лет после заключения Августовского соглашения, около 33 тысяч пятидесятников входили в общины Союза ЕХБ и свыше 20 тысяч находились «вне единства» [История, 1989, 406].

<sup>4</sup> Августовское соглашение – письменный договор между руководителями ВСЕХБ и пятидесятническими епископами об условиях присоединения пятидесятников к Союзу ЕХБ, заключённый в Москве в августе 1945 г. Подробнее об этом см.: [Никольская, 2009, 139–141].

<sup>5</sup> «Цветов было так много, что ни в комнату не заглянешь, ни на улицу не выглянешь» [Лунгин, Нусинов, 1966, 30].

<sup>6</sup> «При наступлении дня Пятидесятницы все они были единодушно вместе» [Деян. 2:1].

<sup>7</sup> В одноимённом романе А. Иванова Пистимея не ограничивается молитвами, а призывает дочь «тело своё на мощи святые высушить», фактически совершить самоубийство голодом [Иванов, 1986, 234].

<sup>8</sup> Возможно, это не слишком нравится тётке Мити, которая, желая положить конец двойной жизни племянника, отправляет его выступить на атеистическом вечере «Внимание, сектанты!», фактически раскрыться перед всем городом.

<sup>9</sup> В финале повести «Грешница» пёс Дармод, живой-невредимый, ластится к вернувшейся домой Ксении [Евдокимов, 1985, 90].

## References

1. Bryantsev G. *Po tonkomu l' du* [On thin ice]. Moscow: "Pravda" Publ., 1991, 480 p. (In Russian).
2. *Deyaniya Apostolov. Sinodal'nyj perevod* [Acts of the Apostles. Synodal translation] (in Russian).
3. *Evangel'skie khristiane-baptisty: 140 let v Rossii* [Evangelical Christians-Baptists: 140 Years in Russia]. Moscow: Rossijskij Soyuz EKHБ, 2007, 188 p. (In Russian).
4. Evdokimov N. *Tvori svoyu sud'bu. Sbornik* [Create Your Destiny. Collection]. Leningrad: Lenizdat, 1985, pp. 3–94 (in Russian).

## Религия и культура / Religion and Culture

5. Emel'yanova I.I. *Legendy Potapovskogo pereulka: B. Pasternak. A. Efron. V. Shalamov: Vospominaniya i pis'ma* [Legends of Potapovsky Lane: B. Pasternak. A. Efron. V. Shalamov: Memories and Letters]. Moscow: Ellis Lak, 1997, 396 p. (In Russian).
6. Ivanenko S. *Svideteli Iegovy – traditsionnaya dlya Rossii religioznaya organizatsiya* [Jehovah's Witnesses – religious organization traditional for Russia]. Moscow: Art-Biznes-Tsentr, 2002, 208 p. (In Russian).
7. Ivanov A. *Teni ischezayut v polden'. Roman* [Shadows disappear at noon. A novel]. Moscow: "Sovetskij pisatel'" Publ., 1986, 606 p. (In Russian).
8. *Istoriya evangel'skikh khristian-baptistov v SSSR* [History of Evangelical Christians-Baptists in the USSR]. Moscow: VSEKHB, 1989, 624 p. (In Russian).
9. Lungin S., Nusinov I. *Tuchi nad Borskom* [Clouds over Borsk]. Moscow: "Detskaya literature" Publ., 1966, 56 p. (In Russian).
10. Lungin S. *Vidennoe nayavu* [Seen for Real]. Moscow: "Iskusstvo" Publ., 1989, 240 p. (In Russian).
11. Nikol'skaya T.K. *Russkij protestantizm i gosudarstvennaya vlast' v 1905–1991 godakh* [Russian Protestantism and State Power in 1905–1991]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2009, 356 p. (In Russian).
12. *Zvezda. Gazeta Kasimovskogo gorkoma KPSS, gorodskogo i rajonnogo Sovetov deputatov trudyashhikhysya (Ryazanskaya obl.)* [Zvezda. Newspaper of the Kasimov City Committee of the CPSU, city and district councils of deputies of laborers (Ryazan region)]. April 06, 1961, no. 68, p. 4 (in Russian).
13. Rekemchuk A. *Dvojnoe dno. Dokumental'naya povest'* [Double bottom. Documentary story]. Syktyvkar: Komi knizhnoe izdatel'stvo, 1958, 56 p. (In Russian).
14. Teplyakov M.K. *Pochemu oni molyatsya tajno? (Ob ideologii i obryadnosti nekotorykh religioznykh sekt)* [Why do they pray secretly? (On the ideology and ritualism of some religious sects)]. Voronezh: "Kommuna" Publ., 1965, 21 p. (In Russian).
15. Fedotov I.P. *Vstat', sud idet!* [Stand up, court is in session!]. Moscow: OOO "Titul", 2006, 336 p. (In Russian).

*Submitted for publication: February 27, 2023.*

*Accepted for publication: March 27, 2023.*

*Published: December 21, 2023.*





## INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Anton V. Karabykov – DSc in Philosophy, CSc in Philology; Professor at the Department of Philosophy, V.I. Vernadsky Crimean Federal University; meavox@mail.ru

Ayas A. Danchay-ool – PhD (Philosophy), Assistant Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences; Prof. V.F. Voino-Yasenetsky Krasnoyarsk State Medical University of the Ministry of Healthcare of the Russian Federation; dayas@inbox.ru

Baazr A. Bicheev – Doctor of Science (Philosophy); Professor at the Department of Philosophy and Cultural Studies; Kalmyk State University n.a. B.B. Gorodovikov; baazr@mail.ru

Elizaveta G. Bruk – assistant, St. Petersburg State University; bruk97@list.ru

Georgy V. Morgunov – Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor at the Department of Philosophy; Novosibirsk State Technical University; coliseygm@mail.ru; ORCID: 0000-0002-0804-3502

Ilya S. Butov – PhD (Agricultural Sciences), Senior Research Fellow at the Republican Laboratory of Historical and Cultural Heritage of the National Research University “Center for Research of Belarusian Culture, Language and Literature of the National Academy of Sciences of Belarus”; illiabutov@gmail.com

Irina Yu. Vinokurova – DSc (History), leading researcher of the Ethnology Sector of the Institute of Language, Literature and History of the KarRC RAS; irvin@sampo.ru

Luiza A. Gasparyan – Candidate of philological sciences, researcher at the Institute of Literature after M. Abeghyan of the National Academy of Sciences; luisa.gasparyan83@gmail.com

Lusine Yu. Vardanyan – Candidate of philological sciences, senior researcher at the Institute of Literature after M. Abeghyan of the National Academy of Sciences, l.yu.vardanyan@gmail.com

Marianna M. Shakhnovich – Doctor of Science (Philosophy), Full Professor, Chair of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, St. Petersburg State University; m.shakhnovich@spbu.ru

Miliausha F. Sirazetdinova – Candidate of Science (Philosophy), Leading Specialist at Bashkir People History scientific and educational center, Senior Researcher at Scientific Research and Development Department, Ufa University of Science and Technology; glavredsirazi@gmail.com

Nara Gh. Sargsyan – Candidate of philological sciences, researcher at the Institute of Literature after M. Abeghyan of the National Academy of Sciences; nara77706@mail.ru

Natalia V. Turygina – PhD (History), senior lecturer, St. Petersburg State University; n.turygina@spbu.ru

Nikita V. Tomin – PhD (Engineering Sciences), Senior Research Fellow at Melentiev Energy Systems Institute SB RAS; tomin.nv@gmail.com

Nikolai V. Chirkov – religious studies scholar, PhD, Associate Professor at the Institute of St. Tomas Aquinas (Žilina, Slovakia), Department of the Pontifical Salesian University (Turin, Italy); Head of the Frontier Research Laboratory, Amur State University (Blagoveshchensk, Russia); chirkovniko@gmail.com.

Nikolay N. Yarygin – Doctor of Science (Philosophy), Professor at the Department of Philosophy and Cultural Studies, Kaliningrad State Technical University; yaryginn@mail.ru

Oleg I. Fedotov – Doctor of Philology, Full Professor, Professor at the Department of Russian Classical Literature of the Institute of Philology of the Moscow State Pedagogical University; fil@mpgu.su; o\_fedotov@list.ru

Olga B. Stepanova – Ph.D. (History), Senior Research Fellow, Department of Ethnography of the Peoples of Siberia, Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS; stepanova67@mail.ru

Olga E. Tsymkal – Candidate of Philological Sciences, leading researcher of the Laboratory of Frontier Studies, Associate Professor at the Department of Literature and World Artistic Culture; Amur State University; olgatsymkal@yandex.ru

Ruslan V. Khandogin – Assistant at the Department of Philosophy, Novosibirsk State Technical University; khandogin.ruslan@yandex.ru; ORCID: 0000-0003-3280-7055

Tatiana K. Nikolskaya – PhD (History), Assistant Professor at the religious organization – Spiritual Educational Organization of Higher Education of Evangelical Christians-Baptists “St. Petersburg Christian University”; nikt@spbcu.ru

Yana V. Zinenko – Candidate of Philosophical Sciences, research fellow of the Laboratory of Frontier Studies, Associate Professor at the Department of Literature and World Artistic Culture; Amur State University; yasyal1111@mail.ru

## К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

### Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

#### Уважаемые авторы!

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 зн.). Статьи объемом от 20000 до 40000 зн. принимаются на рецензирование после предварительного согласования. Студенческие и аспирантские статьи – не более 20000 зн.

Статьи принимаются на русском или английском языках. Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского или английского языков, с соблюдением правил орфографии, пунктуации, грамматики и стилистики. Статья, содержащая орфографические, пунктуационные, грамматические и стилистические нарушения, на рецензирование не принимается. Написание религиозных понятий, названий конфессий и религиозных организаций должно соответствовать общим нормам правописания, принятым в письменной научной речи (например: католицизм, а не Католицизм). Рекомендуется правильно употреблять знак дефис (-) и знак тире (–).

Все статьи проверяются членами редакционной коллегии на плагиат и дублирование с помощью систем Антиплагиат.вуз <https://www.antiplagiat.ru> и Plagiarisma <http://plagiarisma.net>. Статьи, опубликованные ранее (в печатном или электронном варианте), не принимаются. Все статьи проходят двойное слепое рецензирование.

Шрифт основного текста – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т. д. допускается применение жирного или курсивного начертания. При необходимости использования специальных шрифтов (санскрит и т. п.) предоставляется соответствующая шрифтовая база.

Статья и прилагающиеся к ней материалы направляются в электронном варианте по адресу [sciencia@yandex.ru](mailto:sciencia@yandex.ru). Текстовые файлы принимаются редакцией исключительно в формате RTF.

Файл с текстом статьи называется по названию статьи; если название слишком длинное, то первыми пятью-шестью словами названия статьи (например, Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации.rtf.). Другие файлы называются по фамилии автора (например, Иванов.Фото.jpg).

Сведения об авторе (на русском и английском языках) должны содержаться в отдельном файле. Сведения об авторе в тексте статьи не присутствуют, что обусловлено правилами двойного «слепого» рецензирования статей (Double-blind review).

Структура статьи на русском языке:

- 1) Название статьи на русском языке.
- 2) Аннотация (не менее 200 слов; ок. 1200 знаков с пробелами) на русском языке.
- 3) Ключевые слова или словосочетания на русском языке (от 6 до 10).
- 4) Название статьи на английском языке.
- 5) Аннотация (не менее 200 слов; ок. 1200 знаков с пробелами) на английском языке.
- 6) Ключевые слова или словосочетания на английском языке (от 6 до 10).
- 7) Основное содержание статьи (раздел «Заключение» обязателен).
- 8) Раздел «Благодарность» (по желанию автора), где указываются наименование фонда и номер проекта, при финансовой поддержке которого подготовлена публикация (если она имеется), а также излагаются другие выражения признательности. Ниже даётся перевод на английский в разделе «Acknowledgement».

9) Список сокращений, условных обозначений и т. п., если они присутствуют в тексте.

- 10) Библиографический список, пронумерованный в алфавитном порядке.
- 10) Транслитерированный библиографический список в романском алфавите (латинице) – References.

11) Подписи к иллюстрациям (если таковые включены в статью).

12) Примечания (если таковые имеются) К статье также прилагается фотография автора, которая должна представлять собой портретное изображение, стилистически близкое документальному фото. Формат фотографии – jpg, разрешение – не менее 300 dpi.

К обязательным файлам могут быть приложены иллюстрации.

**Полная информация о правилах представления статей с образцами и комментариями располагается на сайте журнала <https://religio.amursu.ru> в разделе «Авторам».**

# INFORMATION FOR AUTHORS

## Articale Submission Guidelines

**Dear authors,**

The submitted manuscript must be prepared in accordance with the requirements for publication in Russian Scientific Journals and the Scientific Electronic Library (project “Russian Science Citation Index”).

The Editorial Board accepts for consideration articles of no more than 40,000 characters. The standard volume of the article is 20,000 characters. Articles ranging from 20,000 to 40,000 characters accepted for review after prior approval. Articles written by undergraduate and postgraduate students ought to be no more than 20,000 characters.

The language of manuscripts is either **Russian or English**. The article should be written in strict accordance with the norms of the Russian or English languages, in compliance with the rules of spelling, punctuation, grammar and stylistics. Articles containing spelling, punctuation, grammatical and stylistic errors are not accepted for review. The spelling of religious concepts, names of denominations and religious organizations must comply with the general spelling standards adopted in written scientific speech.

The font of the main text is **Times New Roman**, the size is **14 points** (the size of notes is **10 points**), the line spacing is single. To highlight selected terms, foreign words, etc., the use of bold or italics is allowed. If it is necessary to use special fonts (Sanskrit, etc.), an appropriate font base is provided. The only acceptable format of the submitted text files is **RTF**.

Please use the article title as the file’s name; if the title is too long, then the first 5 or 6 words of the title are used (for example: Interreligious Dialogue and Cultural Accommodation.rtf).

We do not tolerate plagiarism therefore all manuscripts undergo **plagiarism checking** using the appropriate checking tools (<https://www.antiplagiat.ru/> и Plagiarisma <http://plagiarisma.net/>).

Articles published previously (in print or electronic form) are not accepted. All articles undergo **double blind peer review**.

The name of the fund or organization, with financial support from which the publication was prepared, is indicated in the section: “**Acknowledgment**”.

**Links** are made in square brackets. A transliterated bibliographic list in Latin is attached to the text of the article. Notes (explanations, comments of the author, etc.) are drawn up in the form of endnotes numbered in Arabic numerals.

**Information about the author** must be presented in Russian and English and contain full name, academic degree, academic rank (or position), affiliation (place of employment, full postal address of the organization, postal code), and e-mail. To conform with double blind peer review, this information should be presented in a separate file, not in the article file.

In case of specifying several places of employment, it is necessary to mark (e.g. in bold) the place that will be indicated as the affiliation.

**The author’s photo** is also attached to the article, which should be a portrait image stylistically close to the documentary photo. The format of the photo is jpg, the resolution is at least 300 dpi.

Obligatory files can be accompanied by **illustrations** (photographs of objects, tables, graphs, etc.). The format of the illustration is jpg, the resolution is at least 300 dpi. Illustrations are numbered in the order of their location in the text of the article. The numbered list of illustrations (with titles) must appear at the end of the article.

Submission to this journal proceeds totally by email: [sciencia@yandex.ru](mailto:sciencia@yandex.ru).

Detailed rules and the template for preparing the manuscript are provided for your use here: <https://religio.amursu.ru> in the section «**Submission**».

## ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

### Уважаемые коллеги!

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость 1 номера журнала – 1500 руб. Комплект годовой подписки на 2024 год – 6000 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2024 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, Игнатъевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой.

### Реквизиты

ИНН 2801027174

КПП 280101001

Наименование получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ л/с 20236X50560)

Р/с 03214643000000012300

ОКПО 02069763

Наименование банка получателя платежа – ОТДЕЛЕНИЕ БЛАГОВЕЩЕНСК БАНКА РОССИИ//УФК по Амурской области г. Благовещенск

БИК 011012100

Кор. счет 40102810245370000015

ОГРН 1037700013020

ОКТМО 10701000001

ОКАТО 10401000000

КБК 0000000000000000130 Доходы от оказания платных услуг (подписка на журнал «Религиоведение» на 2024 год)

---

### Вниманию подписчиков!

Уточнить реквизиты можно на сайте журнала

<https://religio.amursu.ru> или по адресу: [sadovskaya.lm@amursu.ru](mailto:sadovskaya.lm@amursu.ru)

## SUBSCRIPTION

Dear colleagues!

You may subscribe to a printed version of “Religiovedenie” journal. Annual subscription fee (including VAT) is \$100 or €70 for 4 numbers. For 2024 it is possible to subscribe using the Integrated catalog “Pressa Rossii” (“Press of Russia”, green), the subscription index is 13107.

As the publishing office is a structural subdivision of the Amur State University, when subscribing, the following forms of payment are accepted:

- transfer to the account of the Amur State University by payment order
- postal order to the editorial office address
- via Sberbank (click here to download the template)

The copy of the payment document must be sent as a letter to the editorial office address: Sadovskaya Lyudmila Mikhaylovna, editorial office of “Religiovedenie” journal, AmSU, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur region, 675027. The Journal will be sent to a subscriber's address by mail. Transfer across Russia is included in the subscription cost.

### Bank account details:

Tax Payer Number 2801027174  
Reason for Registration Code 280101001  
Beneficiary's name – Federal Treasury Department for Amur Oblast (FSBEI HE “AmSU”, AmSU personal account 20236X50560)  
Settlement account 03214643000000012300  
OKPO (General Classifier of Enterprises and Organizations) 02069763  
Beneficiary's bank name – Blagoveshchensk Division of The Central Bank of the Russian Federation//Federal Treasury Department for Amur Oblast  
RCBIC 011012100  
Correspondent account 40102810245370000015  
OGRN (Primary State Registration Number) 1037700013020  
OKTMO (Russian National Classification of Municipal Territories) 10701000001  
OKATO (All-Russian Classifier of Political Subdivisions) 10401000000  
KBK (budget classification code) 0000000000000000130 Fee-based services (subscription to “Religiovedenie” journal, 2023).  
Telex: 914683 DVTB RU  
SWIFT: VTBRRUM2 BLA

Please attach a scanned copy of the payment document (\*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

---

**Dear subscribers,**  
**you can probe about the bank account details at <https://religio.amursu.ru>**  
**or here: [sadovskaya.lm@amursu.ru](mailto:sadovskaya.lm@amursu.ru)**

ДЛЯ ЗАМЕТОК / NOTES



Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций  
Запись о регистрации СМИ ПИ № ФС77-81344 от 30.06.2021

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

**РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ.**  
**Журнал. 2023. № 4.**

Компьютерная вёрстка и перевод – *Е.А. Конталева*.  
Технический редактор – *О.Е. Цмыкал, Е.А. Конталева*.  
Корректор – *О.Е. Цмыкал*.  
Дизайн – *Ю.М. Гофман*  
Идея логотипа на обложке – *И.П. Давыдов*

Сдано в набор 27.11.2023. Подписано к печати 11.09.2023.  
Дата выхода в свет 21.12.2023.  
Формат 70 x 108/8. Цифровая печать. Усл. печ. л. 29,23. Уч.-изд. л. 17,93.  
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!

