



РЕЛИГИО

научно-теоретический журнал

ВЕДЕНИЕ

1
2025

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

R

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

Key title: Religiovedenie

Study of Religion («Religiovedenie»)

Academic and theoretical journal

Four issues/year

Editor in chief: A.P. Zabiako

Executive secretary: E.S. Elbakyan

Editorial board:

International Council:

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

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

Founders:

Amur State University
with participation of
the Faculties of Philosophy
of Moscow State University
and St. Petersburg State University

Editorial office

21 Ignatievskoe Shosse,
Blagoveschensk,
675027, Russia

E-mail:sciencia@yandex.ru
https://religio.amursu.ru

*Buddha Shakyamuni and scenes from his lives (fragment).
18th century. Victoria&Albert Museum.*



РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

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

1
2025



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

С О Д Е Р Ж А Н И Е

История религии

Карагезян Г.Л. Модификация легенд о Трдате и Григории Просветителе в европейском травелоге.....5

Чирков Н.В. Харбинский экзархат и русская диаспора Северо-Восточного Китая.....15

Религии России

Сиражудинова С.В., Гусейнов Ю.М., Мутиева О.С. Женская активность в религиозной и обрядовой сфере на Северном Кавказе в дореволюционный период.....34

Цыбенков Б.Д. К изучению благотворительной деятельности буддийского духовенства Восточной Сибири в первой четверти XX в. (на материалах Государственного архива Республики Бурятия).....44

Религии Востока

Забияко А.А., Чжао Хайбо, Е Янян. Религиозные традиции китайских «тружеников леса» в Маньчжурии (середина XIX – начало XX в.).....53

Антропология религии

Степанова О.Б. О взаимоотношениях причта Николаевской церкви на р. Таз с местным населением: исторический аспект...67

Сравнительное религиоведение

Сейранян Л.Б., Григорян Э.В., Абраамян С.С. Сравнительный анализ библейских образов в циклах стихотворений «Неопалимая купина» Максимилиана Волошина и Вагна Давтяна.....77

Головущкин Д.А. Мормонский фундаментализм как «другой» американизм.....86

Философия религии

M. Rodinal Khair Khasri, Mukhtasar Syamsuddin, Siti Murtiningsih. Ontological Status on the Semantics Objects of Divinity: Meinongian Ontology Approach.....97

Социология религии

Бабич Н.С., Мурзиков Л.Е. Проверка валидности шкалы «важность религии в жизни».....108

Косенков А.Ю. Сетевой подход в исследовании религии: характеристика, результаты и перспективы развития.....115

J.I.C. Gonzalez. Pius XI in the discourse of contemporary Spanish fascist non-conventional political actors.....122

Религия и культура

Haykanush A.I. Sharuryan. The Image of Judas Iscariot Interpreted by Armenian and Russian Writers (S. Aghajanyan, P. Zeytuntsyan, L. Andreev).....128

История религиоведения

Шахнович М.М. Редакционная политика издательства «Безбожник» и неопубликованный труд Е. Г. Кагарова по истории религий древнего мира (1929 г.).....134

Брук Е.Г. Изучение свадебной обрядности немцев в СССР в 1920 – 30-е гг.: Е.Г. Кагаров и П.Г. Пеннер.....144

Фаряхутдинов А.И. Становление японского религиоведения как дискурс «западного» и «японского».....152

Информация об авторах.....160

К сведению авторов.....162

Оформление подписки.....164

Учредитель:

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

Адрес редакции и издателя журнала:

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

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

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

RELIGIO SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL VEDENIE

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

1
2025

C O N T E N T S

History of Religion

- Gohar L. Karagyozyan.** Modification of the Legends about Trdat and Gregory the Illuminator in European Travelogues.....5
Nikolai V. Chirkov. Harbin Exarchate and the Russian Diaspora in Northeast China.....15

Religions of Russia

- Saida V. Sirazhudinova, Yusup M. Huseynov, Oksana S. Mutieva.** Women's Activity in the Religious and Ritual Sphere in the North Caucasus during the Pre-Revolutionary Period.....34
Bazar D. Tsybenov. To the Study of the Charity of the Buddhist Clergy of Eastern Siberia in the First Quarter of the 20th Century (Based on Materials from the State Archives of the Republic of Buryatia)....44

Religions of the East

- Anna A. Zabayako, Zhao Haibo, Ye Yangyang.** Religious Traditions of Chinese "Forest Workers" in Manchuria (Mid-19th – Early 20th Centuries).....53

Anthropology of Religion

- Olga B. Stepanova.** On the Issue of Relationships between the Clergy of the Nicholas Church on the Taz River with the Local Population: Historical Aspect.....67

Comparative Religion

- Lilit B. Seyranyan, Emma V. Grigoryan, Suren S. Abrahamyan.** Comparative Analysis of Biblical Images in the Cycles of Poems "The Burning Bush" by Maximilian Voloshin and Vahagn Davtyan.....77
Dmitriy A. Golovushkin. Mormon Fundamentalism as the "Other" Americanism.....86

Philosophy of Religion

- M. Rodinal Khair Khasri, Mukhtasar Syamsuddin, Siti Murtiningsih.** Ontological Status on the Semantics Objects of Divinity: Meinongian Ontology Approach.....97

Sociology of Religion

- Nikolay S. Babich, Lev E. Murzikov.** Validity Check of the "Importance of Religion in Life" Scale.....108
Alexander Y. Kosenkov. Network Approach in the Study of Religion: Characteristics, Results and Development Prospects.....115
J.I.C. Gonzalez. Pius XI in the discourse of contemporary Spanish fascist non-conventional political actors.....122



Editor in Chief
Andrey P. Zabayako

Executive Editor
Ekaterina S. Elbakyan

International Council
Anatoly P. Derevianko (Russia)
Maurice Godelier (France)
Tim Jensen (Denmark)
Tomas Bubik (Czech Republic)
Wang Yulang (PRC)
Shafique N. Virani (Canada)
Alexandra Laurillier (France)
Gaëlle Lacaze (France)
Tilman Musch (Germany)
Konstanze Runge (Germany)
Henryk Hoffmann (Poland)

Editorial Board

I.L. Alekseev
P.V. Basharin
I.P. Davidov
P.K. Dashkovsky
Yu. Ya. Kimelev
E.V. Oryol
N.N. Trubnikova
S.V. Filonov
N.V. Shaburov
M.M. Shakhnovich
I.N. Yablokov

Religion and Culture

Haykanush A.I. Sharuryan. The Image of Judas Iscariot Interpreted by Armenian and Russian Writers (S. Aghajanyan, P. Zeytuntsyan, L. Andreev).....128

History of Religious Studies

Marianna M. Shakhnovich. Editorial Policy of the Publishing House “Bezbozhnik” and the Unpublished Work of E.G. Kagarov on the History of Ancient Religions (1929).....134

Elizaveta G. Bruk. Study of Wedding Rituals of Germans in the USSR in the 1920–30s: E.G. Kagarov and P.G. Penner.....144

Aidar I. Faryakhutdinov. The Becoming of Japanese Religious Studies as a Discourse of “Western” and “Japanese”.....152

Information about the authors..... 161

Information for authors..... 163

Subscription 165

**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. 2025. № 1. С. 5–14.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 1. P. 5–14.

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-1-5-14

Карагезян Г.Л.

*Институт литературы им. М. Абегьяна НАН РА
0015, Республика Армения, г. Ереван, ул. Григора Лусаворича, 15
gkaragyozyan@gmail.com*



Модификация легенд о Трдате и Григории Просветителе в европейском травелогe

Аннотация. В статье ставится задача на материале европейской литературы путешествий Средних веков и Нового времени воссоздать легенды и предания, отражающие процесс перехода населения Армении от язычества к христианству и принятия страной новой религии в годы царствования Трдата III и правления католикоса Григория Просветителя. Зарегистрированные путешественниками легенды и предания, в которых переплетаются мифология и история, причём зачастую история мифологизируется, проделав путь от адресанта к адресату, претерпевали неизбежное видоизменение, подвергались переконструированию. Порой трудно объяснить причину модификации представленных в травелогах историй периода раннего христианства. Была ли она результатом недопонимания получаемой информации, или же изначально европейским путешественникам преподносился материал, приспособленный к актуальной для настоящего момента ситуации в жизни народа и церкви, соответствующий политическому запросу данного времени. Путешественник, в свою очередь, переносил извне информацию в своё социокультурное пространство, сознательно или несознательно, приспособив её к требованиям своей культуры, интерпретировал её по стандартам собственной культурной традиции.

Ключевые слова: записки путешественников, легенды, Трдат III, Григорий Просветитель, «Договорная грамота», модификация

Gohar L. Karagyozyan

*Institute of Literature n.a. M. Abeghyan of The National Academy of Sciences of Armenia
15 Grigor Lusavorich str., Yerevan, Republic of Armenia, 0015
gkaragyozyan@gmail.com*

Modification of the Legends about Trdat and Gregory the Illuminator in European Travelogues

Abstract. The aim of the article is to reconstruct the legends and traditional narratives depicting the period of Armenia's transition from paganism to Christianity and the adoption of the new religion during the reign of Trdat III and Catholicos Gregory the Illuminator, based on the material from European travel literature from the Middle Ages and New Age. The legends and narratives recorded by travellers, in which mythology and history are interwoven, and history is frequently mythologized, inevitably underwent modifications and reconstructions during their journey from sender to recipient. Sometimes it is difficult to explain why the stories the early Christian period, presented in the travelogues, have been modified, whether it was due to a misinterpretation of the information provided or European travellers were originally presented with material adapted to current circumstances in people's lives and the Church according to political demands of the time. The traveller, in turn, consciously or unconsciously transferred the external information into his socio-cultural space, adapted it to the requirements of his culture, and interpreted it according to the standards of his cultural tradition.

Key words: travellers' notes, legends, Trdat III, Gregory the Illuminator, The Letter of Love and Concord, modification

Имя армянского царя Трдата III неразрывно связано с провозглашением в Армении в 301 году христианства государственной религией и с личностью её первокрестителя Григория Просветителя. Среди сочинений армянских историков наиболее ценным источником о времени царя Трдата является «История Армении» Агатангелоса, в которой повествуется о «равноотчей храбрости Трдата и о том, ка-

кие дела произошли в годы и дни его правления, [и о том, как] благочестивый Трдат, благодаря неожиданно обретенной жизни, стал странноприимцем, желанным для всех, милостью Божьей сделавшись сыном, возродившим страну отцов» [Агатангелос, 2004, 25]. Автор этих строк «прибыл ко двору Аршакидов в годы отважного и доблестного, мужественного и воинственного Трдата», который «повелел нам повествовать правдиво и не слагать приятных легенд о его храбрости, [превознося] его более, чем следует» [Агатангелос, 2004, 25].

Не менее ценные сведения о деяниях царя Трдата «в годы безвластия в Армении» [Хоренаци, 1990, 124] и «во время царствования, до уверования» [Хоренаци, 1990, 127] заключены в «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци. При этом Хоренаци зачастую отсылает читателя к Агатангелосу – «как наставляет тебя Агатангелос». На «Историю» Агатангелоса ссылаются также Лазарь Парбеци, Зеноб Глак, Себеос, Мовсес Каганкатваци и др.

Личность Трдата III и Григория Просветителя и их деяния, которые тесно переплетались с историей принятия нового вероисповедания, не остались незамеченными европейскими путешественниками. Живой интерес к христианской истории Армении, и, в частности, к личностям, провозгласившим христианство государственной религией, сохранялся среди европейцев на протяжении нескольких столетий. Григорий Просветитель и Трдат III составляли большей частью двойственный тандем: находившиеся в оппозиции друг к другу язычник Трдат – христианин Григорий, и образовавшие союз христианин Григорий – христианин Трдат. Эти две центральные фигуры в истории становления христианства государственной религией, как правило, в записках путешественников образуют дихотомическую пару. Упоминание имени первого патриарха в их рассказах не обходится без упоминания имени армянского царя.

Проследим за динамикой развития образа Трдата на примере текстов из записок европейских путешественников.

Баварский путешественник Иоганн Шильтбергер в записках своего травелога «Hans Schiltbergers Reisebuch» (в русском переводе «Путешествия по Европе, Азии и Африке») Трдату и Св. Григорию посвящает пять глав:

62-ую – Пребывание Шильтбергера в Армении. Описание этой страны.

63-ую – Основание Григорием Просветителем Армянской.

64(65)-ую – Царь Тиридат избавляет римлян от дракона и единорога. Отделение Армянской церкви от Рима¹.

Главу «Основание Армянской церкви Григорием Просветителем» («Об армянском вероисповедании» у Ф. Бруна) условно разобьем на две части: до прихода в Армению Рипсимеанок и после. Первая часть главы повествует о том, как «при папе Сильвестре жил в Армении св. Григорий, двоюродный брат армянского короля. По смерти сего короля, который был хорощим христианином, наследовал его сын Дертад (Dertad), который так был силён, что мог поднять и возить тяжесть, для передвижения которой потребно было сорок быков². Король этот, как мною уже выше было замечено, велел соорудить большую церковь в Вифлееме, ещё до восшествия своего на престол. Но, по смерти отца, он стал опять язычником, гнал сильно христиан и велел заточить своего двоюродного брата Григория, требуя, чтобы он поклонялся его идолу. Когда преподобный муж не хотел на это согласиться, то он велел бросить его в яму, наполненную ужами и змеями, которым он должен был служить пищу. Но они его не трогали, хотя он оставался двенадцать лет в этой яме. Около этого времени святые девы из Италии прибыли в Армению, для распространения христианства в этой стране» [Шильтбергер, 1867, 112–113; Schiltberger, 1885, 102–103].

Шильтбергер, воспроизведя текст адресанта, неоднократно отсылает читателя к источникам информации («Посещавши часто их церкви и участвовав при их обедне, я узнал от их священников» и т. д.). Монастырское клеймо стоит на многих поведанных историях об Армении. В пересказанной, скорее всего, по памяти истории о царе Трдате и Григории Просветителе трудно отделить рассказ, переданный информатором, от измышлений самого путешественника. Непонятно, кто решил приукрасить историю о Трдате: отправитель или получатель информации? Этот вопрос возникает при изучении текстов почти всех путешественников. Поскольку

основой для сравнения являются труды Хоренаци и Агатангелоса, то любое отклонение от текста может рассматриваться как отсебятина и фальсификация. Однако, если учесть, что в описании геройских подвигов Трдата Агатангелос использовал древнеармянские эпические сказания, то можно предположить, что в народе сохранились фрагменты легенд, почерпнутые из народных преданий, которые и просочились в рассказ путешественника.

Далее автор включает в текст своего травелога информацию о сооружении Трдатом «большой церкви в Вифлееме, ещё до восшествия своего на престол» [Schiltberger, 1885, 100]. Об этом факте нет сведений в сочинениях армянских историков. Возникает очередной вопрос: соответствует ли эта информация действительности, имела она устное бытование или же это выдумка автора? В этой связи переводчик «Путешествия» Шильтбергера Ф. Брун в своих комментариях отмечает, что «г. Айвазовский, заметив, что Тиридат, до восшествия своего на престол, не соорудил ни одной церкви, присовокупляет, что апокрифическое сочинение приписывает ему, по обращении его, постройку церкви в Иерусалиме» [Шильтбергер, 1867, ком 168]. Тем не менее сведения о постройке церкви в Вифлееме просочились в известную историческую энциклопедию Ле Вайана де Флориваля. «Трдат построил множество церквей, одна из них [построена] в Вифлееме в честь Рождества Христова», – читаем в рубрике *Dertad* [Le Vaillant de Florival, 1841, 62]. Источник информации, который использовал ученый, остаётся невыясненным. Следует предположить, что Ле Вайан де Флориваль обнаружил эти сведения в процессе ознакомления с рукописями библиотеки конгрегации Мхитаристов в Венеции, куда он прибыл в 1834 году для работы над переводом «Истории Армении» Хоренаци.

Перейдём к тексту второй части главы – «Основание Григорием Просветителем Армянской церкви», которая, в свою очередь, делится на два подраздела: до принятия Трдатом христианства и после. Эта часть начинается с рассказа о деве по имени Сусанна (Рипсимэ), которую царь велел отвести в свои чертоги, желая её обольстить. Но при всей своей силе он не мог её одолеть, потому что с ней был Бог: «Когда об этом узнал в своей яме Григорий, он вскричал: о злой кабан! Лишь только он произнёс эти слова, как король упал с престола и был превращён в кабана, который побежал в лес. Вельможи, посоветовавшись, освободили Григория и просили его, чтобы он помог королю. Но он отвечал, что это сделает только под условием, чтобы они все обратились в христианство. Когда они на это согласились, он сказал им, чтобы они привели к нему из леса короля, что и было сделано. Когда же король увидел Григория, то прибежал к нему и целовал ему ноги. Григорий пал тогда на колени и умолял Всевышнего, чтобы он во милости своей возвратил королю человеческий вид. Эта метаморфоза совершилась, а король со всем народом принял христианскую веру» [Шильтбергер, 1867, 114; Schiltberger, 1885, 100].

Далее говорится о распространении во многих странах христианства усилиями Трдата и Св. Григория: «Он избрал Григория главою духовенства в своих владениях. Таким образом христианская вера была утверждена королём Дертатом и Григорием. Они овладели также многими языческими странами и распространили в них христианство мечом. При всей своей храбрости Армяне впоследствии потеряли все свои королевства. Не так давно ещё король-султан отнял у них королевство с хорошим городом Сис, резиденциею их патриарха, который, впрочем, обязан платить большую дань султану» [Шильтбергер, 1867, 114; Schiltberger, 1885, 100]. Финал этого фрагмента переключается с видением-пророчеством Нерсеса Великого и его сына Саака Партева. Однако Шильтбергер, будучи в курсе падения Киликийской Армении и сдачи Сиса, привязал это пророчество к событиям той эпохи, в результате чего предсказание-проклятие получило дальнейшее развитие. Текст Шильтбергера в некоторой степени согласуется с текстом, входящим в состав широко распространённой в армянской среде «Договорной грамоты» («Дашанц Тухт»), в которой говорится следующее: «пора перейти к видениям и откровениям. Господь предвещил мне, что через много лет армянские князья изгонят дом Трдата и сами будут изгнаны из своих родных земель и на долгие годы будут под игом рабства неверных. Горе тем, кто будет [жить] в те времена, потому что народ армянский будет страдать в агонии, пока не умрёт» [Pogossian, 2010, 363].

В главе «Царь Тиридат избавляет римлян от дракона и единорога. Отделение Армянской церкви от Рима» («О Св. Григории» и «О драконе и единороге»)³. Шильтбергер излагает историю путешествия Св. Григория и Трдата в Рим. «Дабы власть, тобою мне данная, была действительна, – говорит Св. Григорий, – необходимо, чтобы она была утверждена святым отцом Сильвестром». Они двинулись в путь «в сопровождении сорока тысяч человек, взяв с собою много сокровищ и драгоценных камней, коими [Трдат] хотел сделать честь священному отцу Сильвестру» [Шильтбергер, 1867, 116; Schiltberger, 1885, 103]. Узнав об их прибытии, «Папа послал им навстречу всех слепых и больных, дабы этим средством испытать святость Григория. Дертад разгневался, полагая, что папа хотел над ними подшутить. Григорий сказал королю, чтобы он не гневался, велел подать себе воды, встал на колени и молился Богу, чтобы выздоровели те, коих он окропит водою. Затем он взял палку, привязал к ней губку, намоченную водой, и окроплял людей, из коих те, коих он касался, стали здоровыми, слепые же прозрели. Уведомлённый об этом, папа Сильвестр, со всем своим духовенством и жителями Рима, пошёл навстречу Григорию и оказал ему много почестей. Путешествие же его и короля продолжалось целый год. Григорий тогда просил папу, чтобы он, ради большого расстояния между Римом и Арменией, освободил эту страну и её духовенство от римского судопроизводства. Папа назначил его тогда патриархом, с условием, чтобы его преемники также были назначаемы в Риме, и чтобы каждые три года были отправляемы туда послы. Григорий на это согласился и подчинил, под угрозой отлучения, всё духовенство римскому престолу, и то же самое сделал король с своими рыцарями от имени всего народа, который оставался в этой зависимости от папы до трёхсот лет после времён Григория. Но затем они отпали от Рима и сами стали избирать своего патриарха, называемого Католикос (Kathagenes), тогда как король называется у них Такавор» [Шильтбергер, 1867, 116; Schiltberger, 1885, 102–103].

Рассказ о поездке в Рим армянского царя и патриарха имеет совсем иное смысловое наполнение, нежели известная нам по Агатангелосу история их путешествия. Нарушена сюжетная последовательность эпизодов, подача и распределение повествуемых событий. Наряду с этим наблюдается введение в текст вставных рассказов (испытание папой святости Григория, исцеление людей Св. Григорием), которые отсутствуют в «Истории» Агатангелоса. Складывается впечатление, что мы имеем дело с произвольно смонтированными фрагментами, нарушающими причинно-следственный событийный ряд. Смущает также модификация повествования о заключённом союзе с Римом. Если у Агатангелоса Трдат и Константин «дали обет оставаться непоколебимыми в богопочитании», и «Константин заключил с ним союз, что они будут твёрдо и вечно хранить неизменную любовь между их царствами, что он будет всеми имеющимися силами поддерживать армянского царя в вере в [Святую] Троицу», а Фавстос Бузанд говорит вскользь «о союзном договоре, клятвенно подтверждённом, который был заключён между императором Константином и царём Трдатом» [Бузанда, 1953, 45], то в тексте Шильтбергера стороны договаривались в вопросах судопроизводства, признания первенства власти папы над всей Церковью, что выражалось в зависимости избрания армянского патриарха от папы на протяжении «трёхсот лет после времён Григория» («Григорий на это согласился и подчинил, под угрозой отлучения, всё духовенство римскому престолу, и тоже самое сделал король со своими рыцарями от имени всего народа, который оставался в этой зависимости от папы до трёхсот лет после времён Григория») [Шильтбергер, 1867, 115–116].

Однако следует разграничить «время, о котором рассказывается» и «время рассказа». Их разделяют почти одиннадцать веков. В своём «путешествии во времени» изначальный текст подвергался более или менее творческой трансформации, соответствующей политической ситуации эпохи, целям путешествия, источнику информации и личности самого путешественника.

Что касается рассказа Шильтбергера о путешествии Трдата и Св. Григория и о заключённом союзе с Римом, то он подчинён определённой логике повествования, которая приурочена к конкретному периоду истории Киликийской Армении: наблюдалась тенденция сближения армянской церкви с католической и создания унии, что

было продиктовано политическими устремлениями правящих кругов, мыслящих посредством военно-политического сотрудничества с крестоносцами и с папством укрепить границы государства и противостоять врагу. Речь идёт о так называемой «Договорной грамоте» – «Дашанц тухт»⁴, договоре, заключённом между монархами и патриархами двух стран, который был создан именно в этот исторический период и который выдавали за текст мирного договора, заключённого между Константином и Трдатом, Сильвестром и Григорием⁵. Часть сведений, зафиксированная Шильтбергером со слов местных жителей, просочилась именно из этого источника, имеющего широкое хождение в регионе и сфабрикованного на основе синтеза исторического и легендарного материала. Причём так называемая «Договорная грамота» пополнялась новыми, носящими легендарный характер историями. Одна из таких широко бытовавших в армянской среде историй и зарегистрирована Шильтбергером. Это рассказ о том, как «Царь Тиридат избавляет римлян от дракона и единорога: «Около того же времени в соседстве Рима скитались в горах дракон и единорог, которые делали народу много зла. Так как король армянский был весьма силён, то святой отец просил его убить дракона и единорога. Король вышел тогда один, чтобы осмотреть их жилище и видеть, когда они между собою боролись, пока дракон не спасся в какую-то пещеру в скалах. Но тут-то, защищённый с тылу, он, в свою очередь, оборонялся против единорога, который хотел окутать его языком своим, чтобы вытащить его из пещеры. Уже он успел было вытащить его до шеи, когда король прибежал и отрубил голову дракона. Затем король убил также единорога и возвратился в Рим, где дал приказание, чтобы привезли головы чудовищ, которые были так велики, что голова одного только единорога едва поместилась в повозке. Вот каким образом король Дертад спас римлян, которые за то оказывали ему, подобно святому отцу, большие почести» [Шильтбергер, 1867, 116; Schiltberger, 1885, 103–104] (илл. 1).

История о том, как царь Трдат победил в единоборстве дракона и единорога, наваяна, по всей вероятности, «Житием Св. Сильвестра», в котором повествуется о том, как в Риме, в пещере «под Тарпейскою скалою гнездился огромный змей. В одну ночь явился ему [Сильвестру] в видении святой апостол Пётр и повелел, чтобы он взял с собою несколько священников и диаконов и пошёл без страха к пещере. При входе в пещеру Сильвестр должен был совершить божественную службу, потом войти внутрь пещеры и, призвав имя Господа Иисуса Христа, заключить там змея, чтобы он уже никогда не выходил оттуда. Святой [Сильвестр], по повелению Апостола, пошёл к пещере и по совершении божественной службы вошёл туда и, найдя в ней какие-то двери, затворил их, говоря: Да не открываются сии двери до дня второго пришествия Христова! Так, заключив в пещере змея, он лишил его выхода навеки» [Дмитрий Ростовский, 2010].

Если Трдат в рассказе, поведенном Шильтбергером, представлен как богатырь, обладающий недюжинной силой и наделённый качествами эпического героя, то Св. Сильвестр в «Житии» побеждает зло, «призвав имя Господа Иисуса Христа». Согласно тексту «О Святом Сильвестре», включённому в «Золотую легенду» Иакова Ворягинского, Св. Сильвестр объявляет: «Силою Христа я заставлю дракона прекратить сеять пагубу среди людей». Подойдя к дракону, он произносит следующие слова: «Господь наш Иисус Христос, рождённый от Девы, распятый и погребённый, Который воскрес и сидит одесную Отца, грядёт судить живых и мёртвых. Ты же, сатана, ожи-



Илл. 1. Трдат убивает дракона и единорога. Schiltberger; Hans: Reisebuch, [Augsburg], [ca. 1477] [BSB-Ink S-201GW M34080].

дай Его прихода здесь, в этом рву!» [Иаков Ворагинский, 2018, 117]. Эта история повествуется и в «Договорной грамоте». Однако между шильтбергерской версией и легендой, входящей в «Договорную грамоту», имеется определённое несоответствие. Возникает вопрос: как распространялась легенда? Были ли изустные рассказы первоначальной стадией бытования, или же, наоборот, первоисточником является «Договорная грамота». В любом случае мы имеем дело с устным рассказом, функционирующим в определённом регионе и в определённую эпоху. Этим и ценен приведённый Шильтбергером рассказ. Часть сведений, наличествующих в договоре, отсутствует в рассказе Шильтбергера, и наоборот, в записках путешественника присутствуют детали и эпизоды, которых нет в «Договорной грамоте». Так, в «Договорной грамоте» Трдат справляется с единорогом и драконом силою креста (сотворив крестное знамение), т.е. самим Богом. У Шильтбергера же царь Трдат, словно богатырь, вышедший из мира легенд, сначала отрубает голову дракона, затем единорога, после чего по его приказу в Рим привозят головы чудовищ [Шильтбергер, 1867, 116]. В тексте «Путешествия» отсутствует эпизод, в котором Трдат преподносит Константину отрезанный рог единорога в качестве противоядия и талисмана, а тот в благодарность дарует ему кусок Животворящего Креста, привезённого матерью Константина, Еленой Равноапостольной из Иерусалима [Pogossian, 2010, 368]. И снова непонятно: выбор материала (вкрапление в «Путешествие» вставных фрагментов, или отсутствие в тексте Шильтбергера некоторых пассажей, наличествующих в грамоте) основан на личных предпочтениях путешественника, или это результат добросовестной регистрации переданной информации? Одним словом, текст путешественника требует осмысления с оглядкой как на слушателя, так и на отправителя информации: приходится только догадываться, что передано отправителем информации, а что присовокуплено её получателем.

В последующие столетия путешественники, побывавшие в Армении, как правило, включали в свой рассказ историю распространения христианства в Армении и личностей, провозгласивших её государственной религией. Что касается личности Трдата, то в основном внимание европейцев привлекали следующие связанные с ним истории: проклятие, павшее на царя (обращение последнего в свиноголового), поездка Трдата и Григория Просветителя в Рим, рукоположение последнего во епископы Св. Сильвестром.

В «Реляции» члена ордена Августинцев, посла дипломатической миссии испанского короля Филиппа III ко двору Шах-Аббаса в 1602–1613 гг. Антонио де Гувеа, в связи с поездкой в Рим Трдата и Григория содержится ссылка на «предания, старинные книги и Священное писание армян»: «Эта церковь [Эчмиадзин] была основана Св. Григорием, очень древним епископом этой области, который пользовался славой во времена Святого Папы Сильвестра, и который пришёл в Рим с царём этого царства, и это подтверждают не только предания, но и старинные книги и Священное Писание армян» [Gouvea, 1646, 369].

Автор «Новых путешествий в Левант» Габриель де Шинон, отправленный в 40-ых годах XVII в. с миссией в Персию и Армению, в своих реляциях, касаясь путешествия в Рим Св. Григория и Трдата, пишет: «Св. Григорий и их царь, узнав о провозглашении Константина императором, отправились вдвоём в Рим, чтобы разделить с ним радость по поводу благоуспешного избрания. И поскольку в то время на престол Св. Петра взошёл Св. Сильвестр, они поцеловали ему ноги и засвидетельствовали свою сыновью покорность. Этот превосходный Папа оказал святому чудотворцу большие почести и сделал его Патриархом Армении. Армянский епископ, который признался мне в истинности [сказанного], также уверял меня, что в их Книгах написано, что Св. Григорий однажды отслужил мессу перед папой Св. Сильвестром и, дабы ещё сильнее связать обетом послушания представителей своего народа Святому престолу, следуя каким-то ужасным таинствам, окунул перо в Чашу с кровью Иисуса-Христа и письменно предал анафеме тех своих [соотечественников], которые в будущем [решат] отделиться от Римского престола, и отрёкся от них ради своих чад» [Chinon, 1671, 232]. Информация, согласно которой Григорий был избран Св. Сильвестром патриархом⁶, поступила от некоего армянского епископа. Он же в подтверждение преданности и приверженности армянской церкви

папскому престолу «уполномочил» Григория Просветителя связать «обетом послушания представителей своего народа Святому престолу» и предать анафеме тех, кто отделится от него. Однако было бы несправедливо обвинить армянского епископа в создании небылиц. Эта информация основана, опять-таки, на уже упомянутой «Договорной Грамоте». Отголоски этого пассажа из «Новых реляций в Левант» можно обнаружить и во «Всеобщей истории» Вардана [Вардан Великий, 1861, 51] и «Истории Армении» Киракоса Гандзакеци [Гандзакеци, 1976, 46–47]. В «Договорной грамоте» оба царя и оба патриарха заключают вечный «договор и союз» и, чтобы подтвердить его, смешивают «кровь Христа», то есть евхаристическое вино, с чернилами, и провозглашают, что западный народ [т.е. римляне] и восточный [т.е. Армяне] – братья и союзники до скончания века [Pogossian, 2019, 342–344]. Что касается рукоположения Св. Григория папой Сильвестром в священный сан патриарха, о котором упоминает Шинон, то и эта информация, сообщаемая армянским епископом, просочилась из «Договорной грамоты», в которой рассказ о посящении Св. Григория в сан католикоса Папой Сильвестром ведётся от лица последнего: «могучими десницами Апостолов и знамением креста Христова мы рукоположили Католикоса армян Святого Григория Папой, Патриархом и Айрапетом» [Pogossian, 2019, 392]. Данная информация вошла в обиход европейских путешественников, которые воспользовались этой имеющей широкое хождение легендой в её устной передаче, ибо письменная информация была достоянием немногих. Следует отметить, что эта легенда в основном тиражировалась миссионерами, членами Конгрегации «Пропаганда веры» и «Общества Иисуса», ставившими своей основной задачей защиту и расширение влияния римско-католической церкви. И, что немаловажно, проводниками информации, как правило, были армяне-католики, поставляющие сведения сообразно своим религиозным воззрениям и согласно ожиданиям получателя информации.

Так, французский миссионер-иезуит Филипп Авриль отмечает, что папа провозгласил Григория Просветителя Патриархом, а тот в свою очередь признал главенство Римской церкви [Avril, 1692, 67].

Такую же легенду со слов армян воспроизвёл монах-иезуит Жак Виллот: «Армяне думают, что этот царь был с тех пор обращён Св. Григорием, с которым впоследствии пришёл в Рим, чтобы встретиться с Константином и воздать почести Св. Сильвестру, назначившему Св. Григория первым патриархом Армении» [Villotte, 1730, 84]. Однако путешественник, помимо словесного приёма информации, имел возможность получить её посредством визуального наблюдения. Встреча в Риме Св. Сильвестра и Константина со Св. Григорием и Трдатом была запечатлена на фреске, которую Жак Виллот увидел в церкви Нахичеванского края, возле села Цгна. «Этот кусок древности – достоверное свидетельство, доказывающее армянам-схизматикам, что они отошли от пути их первого патриарха и царя, разрушив священный союз армянской церкви с римской, которому торжественно присягнули», – досадует путешественник [Villotte, 1730, 189].

Монах-иезуит Монье, посетивший Армению в 1690 году, в своём письме представителю ордена «Общество Иисуса» отцу Флёрю подробно излагает историю армянской церкви, включая имевшее место в 311 г., во времена царствования Константина и правления Сильвестра, путешествие в Рим армянского царя Трдата, патриарха и многочисленной свиты, которые были приняты с великими почестями. Св. Григорий в присутствии папы и императора отслужил молебен о здравии царя и его поданных, признал первенство Папы и просил Его Святейшество присоединить его церковь и народ к Римско-католической церкви. Папа помазал его первым патриархом армян и дал ему власть утверждать патриархов среди иберийцев и албанцев [Lettres édifiantes, 1819, 10]. Как ясно из писем отца Монье, Григорию Просветителю принадлежит высшая исполнительная власть: он учреждает патриархов в пределах всего Кавказского края. Монье в своих путевых письмах воспроизводит также широко представленную в литературе путешествий историю о проклятии, павшем на Трдата, наказанного Всевышним за истязание святых дев: одержимый бесом, он уподобился дикому вепрю, подобно царю Навуходоносору. Монье повествует, что сестре царя, Хосровидухт, по Божьему изволению во сне явилась Св. Рипсимэ и со-

общила, что царь будет избавлен от проклятия только молитвами Св. Григория – и если уверует во Христа. Как и было предсказано, произошло двойное чудо божественной доброты. Трдат исцелился, вызволил Св. Григория из ямы и просил наставить в христианской вере. Он пообещал Св. Григорию «содействовать утверждению католической веры в своём царстве» [Lettres édifiantes, 1819, 105–106]. В легенде, представленной Монье, пересекаются устная и письменная традиции. Переход эпизодов из книжных текстов в фольклорные, а также от исполнителя к слушателю, как уже отмечалось, чреват определённой трансформацией. Так, если, согласно тексту Агатангелоса, «Хосровидухт было видение от Бога», то Монье, либо сам решил домыслить возможные закономерности развития сюжета, либо, следуя рассказу сказителя, уготовил Св. Рипсимэ роль божьей посланницы, возвестившей во сне Хосровидухт о возможности исцеления царя.

В «Путешествии Поля Лука в Левант» судьба Трдата, превратившегося в зверя, но не потерявшего дар речи и осознающего причину своего злополучия, вверена женщине, поддерживающей жизнь заточенного в яму Св. Григория: «Царь Армении, преследовавший христиан, был наказан Богом и стал свиньёй. Местная легенда при этом гласит, что несмотря на то, что государь той земли превратился в зверя, он мог изъясняться по-человечески и осознавал, что причиной свалившегося на него несчастья было гонение на христиан. Он всенародно объявил, что, если съестся христианин, который вознесёт Богу молитву за его исцеление, он станет христианином. Добрая женщина, прокармливающая Св. Григория, пришла к царю и сказала ему, что Григорий заступится за него перед Богом, если он вызволит его из тюрьмы, и если он действительно хочет стать христианином, то он, несомненно, вернёт себе человеческий облик. Затем он [Григорий] крестил царя и помолился Богу за него. Царь вновь обрёл человеческий образ и назвался царём Жаном» [Lucas, 1705, 19] (илл.2). Итак, после крещения царь исцелился и назвался царём Жаном. Остаётся неясным, почему автор записок решил наречь его именем легендарного правителя могущественного христианского государства пресвитера Жана (Иоанна). Что это, очередная авторская интрига, желание привлечь читательскую аудиторию к шумевшему имени «пресвитера Иоанна» и к его царству? Наделение принявшего христианство армянского царя именем пресвитера Иоанна было со стороны автора своеобразным рекламным трюком, имеющим целью ещё больше заинтересовать читателя своим рассказом, прозрачно намекая, что он, якобы, лично побывал в землях легендарного пресвитера. Не исключено, что Поль Лука находился под впечатлением рассказа другого путешественника-фантазера Джона Мандевила, который рассказал о том, как некий император пришёл в одну церковь в Египте и решил, что возьмёт имя первого, вышедшего из церкви священника. Имя того священника было Иоанн. И поэтому с тех пор его зовут пресвитером Иоанном [Maundevile, 1839, 299].



Илл. 2. Крещение Трдата Святым Григорием. Миниатюра хранится в библиотеке Мхитаристов в Вене. (MS.1306), Лекционарий, 1678 г.

Заключение

Зарегистрированный путешественниками материал, относящийся к событиям и личностям эпохи распространения

ния в Армении христианства, позволяет восстановить бытовавшие в устной традиции и утерянные версии армянских легенд, которые поступали к путешественникам как при непосредственном общении – от местных жителей, – так и «во времени» – через зафиксированный предшественником материал. Закреплённая путешественниками в письменной форме информация проходила через ряд фильтров: вначале её отфильтровывал отправитель информации, затем – получатель информации. Таким образом, передаваемый устным путём текст, проделав путь от адресанта к адресату, неоднократно фильтровался, что приводило к его неизбежному видоизменению.

Библиографический список

1. Агатангелос. История Армении / Пер. с древнеармянск. К.С. Тер-Давтян, С.С. Аревшатыан. – Ереван: Наири, 2004. – 336 с.
2. Бузанд, Фавстос. История Армении / Фавстос Бузанд. – Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1953. – 240 с.
3. Вардан Великий. Всеобщая история / Вардан Великий. – М.: Тип. Лазаревского Института восточных языков, 1861. – 217 с.
4. Гандзакеци, Киракос. История Армении / Киракос Гандзакеци / Пер. с древнеармянск Л.А. Ханларян. – М.: Наука, 1976. – 356 с.
5. Дмитрий Ростовский. Житие святого отца нашего Сильвестра, папы Римского [Электронный ресурс] // Азбука веры: офиц. сайт. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/5s/ (дата обращения: 02.06.2024).
6. Иаков Ворагинский. Золотая легенда / Иаков Ворагинский / Пер. И.И. Аникьева, И.В. Кувшинской. – М.: НО Издательство францисканцев, 2018. – Т. I. – 527 с.
7. Хоренаци, Мовсес. История Армении / Мовсес Хоренаци. – Ереван: Айастан, 1990. – 291 с.
8. Шильтбергер, Иоганн. Путешествие по Европе, Азии и Африке с 1394 года по 1427 г. / Иоганн Шильтбергер; Пер. с нем. Ф. Брун. – Одесса: Записки Императорского Новороссийского ун-та, тип. Л. Нитчк, 1867. – 197 с.
9. Avril, Philippe. Voyage en divers Etats d'Europe et d'Asie / Philippe Avril. – Paris: Claude Barbin, 1692. – 406 p.
10. Chinon, Gabriel de. Relations nouvelles du Levant / Gabriel de Chinon. – Lyon: Jean Thioly, 1671. – 481 p.
11. Gouvea, Anthoine de. Relation des grandes guerres et victoires obtenues par le roy de Perse Cha Abbas / Anthoine de Gouvea. – Rouen: Nicolas Loyselet, 1646. – 548 p.
12. Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, Mémoires du Levant. – Lyon: J. Vernarel, Cabin et Ce, 1819. – Vol. II. – 518 p.
13. Le Vaillant de Florival P. E. Dictionnaire historique, géographique, philologique et critique pour servir d'annotations à l'Histoire d'Arménie / P. E. Le Vaillant de Florival. – Paris: Legare Street Press, 1841. – 210 p.
14. Lucas, Paul. Voyage du Sieur Paul Lucas au Levant / Paul Lucas. – Paris: à la Haye, Vol. II. – 1705. – 272 p.
15. Maundevile, John. The voiage and travaile of sir John Maundevile / John Maundevile. – London: Edward Lumley, 1839. – 372 p.
16. Pogossian Z. The Letter of Love and Concord: A Revised Diplomatic Edition with Historical and Textual Comments and English Translation / Z. Pogossian – Leiden: Boston: Brill, 2010. – 475 p.
17. Schiltberger, Hans. Hans Schiltbergers Reisebuch; nach der Nürnberger Handschrift, herausgegeben von Valentin Langmantel / Hans Schiltberger. – Tübingen: Litterarischer Verein, 1885. – 200 s.
18. Villotte, Jacques. Voyages d'un missionnaire de la compagnie de Jésus en Turquie, en Perse, en Arménie, en Arabie en en Barbarie / Jacques Villotte. – Paris: Jacques Vincent, 1730. – 648 p.
19. Բարթիկյան Հ. «Դաշանց թուղթ». Կազմը, ստեղծման ժամանակը, հեղինակն ու նպատակը / Հ Բարթիկյան // Պատմա-բանասիրական հանդես. – 2004. – No. 2. – էջ 65–116.

*Текст поступил в редакцию 22.06.2024.
Принят к печати 22.07.2024.
Опубликован 27.03.2025.*

¹ Рассказ по интересующей нас теме в «Путешествии по Европе, Азии и Африке» Иогана Шильтбергера, в переводе Ф. Бруна, разбит на три главы, которые озаглавлены: «Об армянском вероисповедании» (гл. 63), «О Св. Григории» (гл. 64), «О драконе и единороге» (гл. 65).

² Число сорок считалось сакральным и использовалось в армянском счёте как предельное число для обозначения неопределённого большого множества. Так, в эпосе «Давид Сасунский», читаем:

«Спустился в яму Мсра-Мелик. Вот сорок буйволовых шкур взвалили на него. Огромных сорок жерновов взвалили на него».

³ В переводе Бруна глава разбита на две главы.

⁴ В 1683 году «Договорная грамота», озаглавленная «Грамота о дружбе и согласии между великим императором Константином, высочайшим папой Св. Сильвестром и армянским царём Тиридатом, Просветителем армян Св. Григорием», была издана Ов. Оловым, вместе с переводом на итальянский.

⁵ «Договорная грамота», как убедительно доказал Г. Бартикян, состоит из двух частей. В первой части, восходящей к 20-м годам IV в., говорится о действительно заключённом договоре (имена папы и католикоса включены много позднее). Местом подписания договора был не Рим, а город Малой Азии – Никомедия, Основываясь на достигнутом в действительности соглашении, «в первой половине XIII в. государственные и церковные мужи Киликии попытались воспользоваться именами Константина Великого и папы Сильвестра и с их помощью обеспечить армянскому католикосату статус, идентичный латинским патриархам Антиохии, Иерусалима и Александрии, а также защитить армянскую движимость и недвижимость в Св. Земле, будто бы преподнесённую армянам Константином и Сильвестром, от посягательств крестоносцев», [Բարթիկյան, 2004, 15].

⁶ Избрание армянского патриарха, который был высшим чином и наивысшей церковной степенью, всегда зависело от самих армян. Сам Св. Григорий был рукоположен в епископы Армении архиепископом Кесарии Каппадокийской, Леонтием. По установившемуся с тех пор порядку каждый новоизбранный глава Армянской Церкви получал рукоположение от Кесарийского архиепископа.

References

1. Agathangelos. *Istoriya Armenii* [History of Armenia. Transl. from ancient Armenian K. Ter-Davtyan, S. Arevshatyan]. Yerevan: Nairi, 2004, 288 p. (In Russian).
2. Avril Philippe. *Voyage en divers Etats d'Europe et d'Asie*. Paris: Claude Barbin, 1692, 406 p. (In French).
3. Bartikyan H. "Charter on friendship and concord", composition, time, autor and goal of its creation [Historical and philological journal]. 2004, no.2, pp. 65–116 (in Armenian).
4. Buzand Favstos. *Istoriya Armenii* [History of Armenia]. Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1953, 240 p. (In Russian).
5. Chinon Gabriel de. *Relations nouvelles du Levant*. Lyon: Jean Thioly, 1671, 481 p. (In French).
6. Dmitrij Rostovskij. *Zhitie svyatogo otca nashego Sil'vestra, papy Rimskogo* [The Life of Our Holy Father Sylvester, Pope of Rome]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/5s/ (accessed on June 20, 2024) (in Russian).
7. Gandzakeci Kirakos. *Istoriya Armenii* [History of Armenia. Transl. from ancient Armenian by L.A. Khanlaryan]. Moscow: Nauka, 1976, 356 p. (In Russian).
8. Gouvea Anthoine de. *Relation des grandes guerres et victoires obtenues par le roy de Perse Cha Abbas*. Rouen: chez Nicolas Loyselet, 1646, 548 p. (In French).
9. Jacob Voraginsky. *Zolotaya legenda* [Golden legend]. Vol. I. Trans. I.I. Anikyeva, I.V. Kuvshinskaya. Moscow: NO Izdatel'stvo frantsyskantsev, 2018, 527 p. (In Russian).
10. Khorenatsi Movses. *Istoriya Armenii* [History of Armenia]. Yerevan: Ajastan, 1990, 291 p. (In Russian).
11. *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, Mémoires du Levant*. Lyon: J. Vernarel, Cabin et Ce, 1819, vol. II, 518 p. (In French).
12. Le Vaillant de Florival P. E. *Dictionnaire historique, géographique, philologique et critique pour servir d'annotations à l'Histoire d'Arménie*. Paris, 1841, 210 p. (In French).
13. Lucas Paul. *Voyage du Sieur Paul Lucas au Levant*. Paris: à la Haye, 1705, vol. II, 272 p. (In French).
14. Maundevile John, *The voiage and travaile of sir John Maundevile*. London: Edward Lumley, 1839, 372 p.
15. Pogossian Z. *The Letter of Love and Concord: A Revised Diplomatic Edition with Historical and Textual Comments and English Translation*. Leiden; Boston: Brill, 2010, 475 p.
16. Schiltberger Johann. *Puteshestvie po Evrope, Azii i Afrike s 1394 goda po 1427 g* [The Bondage and Travels in Europe, Asia, and Africa, 1396-1427]. Odessa: Zapiski Imperatorskogo Novorossijskogo un-ta, tip. L. Nitchk, 1867, 197 p. (In Russian).
17. Schiltberger Hans. *Hans Schiltbergers Reisebuch*; nach der Nürnberger Handschrift, herausgegeben von Valentin Langmantel Tübingen: Litterarischer Verein, 1885, 200 S. (In German).
18. Vardan Veliki (Areveltsi). *Vseobshchaia istoriia* [Space History]. Moscow: Printing house. Lazarev Institute of Oriental Languages, 1861, part 3, pp. 112–157 (in Russian).
19. Villotte Jacques. *Voyages d'un missionnaire de la compagnie de Jésus en Turquie, en Perse, en Arménie, en Arabie en en Barbarie*. Paris: Jacques Vincent, 1730, 648 p. (In French).

Submitted for publication: June 22, 2024.

Accepted for publication: July 22, 2024.

Published: March 27, 2025.



Религиоведение. 2025. № 1. С. 15–33.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 1. P. 15–33.

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-1-15-33

Чирков Н.В.

*Отделение Папского Салезианского Университета
10129, Италия, г. Турин, ул. С. Кабото 27
chirkovniko@gmail.com*

Харбинский экзархат и русская диаспора Северо-Восточного Китая

Аннотация. В условиях эмиграции и межкультурного взаимодействия проблемы образования и культурного возрождения имели важное значение для формирования национальной идентичности и сплочённости диаспор. Русская диаспора в Маньчжурии, сформировавшаяся в первой половине XX века, столкнулась с необходимостью организации не только духовной, но и образовательной, культурной и социальной жизни. В этом контексте Харбинский экзархат, как структура, объединявшая представителей католической общины византийского обряда, сыграл значимую роль в сохранении национального наследия, формировании культурной идентичности и оказании социальной поддержки. Деятельность экзархата стала важным инструментом адаптации и интеграции русских эмигрантов, позволяя им сохранять связь с историческими традициями и одновременно успешно отвечать на вызовы новой социальной среды. В статье предпринята попытка анализа социо-культурных и образовательных инициатив экзархата, оказавших существенное влияние на развитие и устойчивость общины русских эмигрантов в Харбине. Исследование базируется на изучении сохранившихся архивных материалов экзархата, документов католической церкви, мемуарах воспитанников учебных учреждений и научной литературы, в той или иной мере затрагивающей рассматриваемую проблематику.

Ключевые слова: Римско-католическая церковь, экзархат, византийский обряд, образование, культура, эмиграция, религиозный ландшафт, Харбин, Маньчжурия, Китай, Россия



Nikolai V. Chirkov

*Department of the Pontifical Salesian University
27 S. Caboto st., Torino, 10129, Italy
chirkovniko@gmail.com*

Harbin Exarchate and the Russian Diaspora in Northeast China

Abstract. In the context of emigration and intercultural interaction, issues of education and cultural revitalization were important for establishing national identity and coherence among diaspora communities. The Russian diaspora in Manchuria, formed in the first half of the 20th century, faced the challenge of organizing not only their spiritual, but also educational, cultural, and social lives. In this regard, the Harbin Exarchate played a significant role as a structure uniting representatives of the Catholic community following the Byzantine Rite. This organization helped preserve the national heritage, form cultural identity, and provide social support. Its activities served as an important tool for adapting and integrating Russian emigrants into their new environment, enabling them to maintain their connection to historical traditions while successfully responding to the challenges posed by their new surroundings. The article attempts to analyze the socio-cultural and educational initiatives of the exarchate, which had a significant impact on the development and sustainability of the Russian emigrant community in Harbin. The research is based on the study of surviving archival materials from the Exarchate, documents from the Catholic Church, memoirs of pupils from educational institutions, and scientific literature that to a greater or lesser extent touches upon the issues under discussion.

Key words: Roman Catholic Church, exarchate, Byzantine Rite, education, culture, emigration, religious landscape, Harbin, Manchuria, China, Russia

Русская диаспора в Харбине начала формироваться в первой половине XX века, чему способствовали политические и экономические процессы в России. В результате революции 1917 года и последующих событий Гражданской войны значительное число русских эмигрировало в северную часть Китая, сосредоточившись преимущественно в Харбине и других городах Маньчжурии. Экзархат¹, представляющий собой специфическую форму церковного администрирования, занимал важное место в религиозной и общественной жизни русского населения, оказавшегося в Маньчжурии в начале XX века [Чирков, 2024, 19].

Апостольский Харбинский экзархат или, согласно официальному названию в юрисдикции РКЦ на латинском языке, *Exarchatus Apostolicus Harbinensis*, или, в его китайском варианте, 俄羅(罗)斯禮(礼)天主教哈爾濱(尔滨)宗座代牧區(区) (пиньинь: *Eluósī lǐ tiān-zhǔ-jìào Hāěrbīn Zōng-zuò-dài-mù-qū*) как церковная структура для пастырского попечения о русских католиках² византийского обряда, проживающих в Китае в период с 1928 по 1940-е годы, берёт своё начало в среде католиков восточного обряда, оказавшихся в эмиграции в Северо-Восточном Китае. Апостольский экзархат в Харбине для служения среди русских византийского обряда и всех католиков восточных обрядов в Китае был учреждён 24 мая 1928 г. посредством издания Папской комиссией по России декрета *Fidelium Russorum*³ [*Pontificia Commissio Pro Russia, Decretum, Fidelium Russorum, 20 Maii 1928, A. A. S., XX, 366–367*]. Изначально каноническая структура именовалась «*Esarcato Apostolico*» и официально признавалось самостоятельной административно-канонической единицей, созданной для организации и укрепления духовной жизни русских католиков в соответствии с традициями синодального обряда⁴.

Создание экзархата стало ответом на потребность в организации и стабилизации духовной и социальной жизни русских эмигрантов, исповедовавших христианство и искавших пути для сохранения своей культурной идентичности в новых условиях и культурных реалиях жизни за рубежом. В таких условиях Харбинский экзархат не только выполнял религиозные функции (прежде всего служение наиболее востребованных среди верующих таинств исповеди и причастия, а также богослужений, катехизиса, подготовки к другим таинствам церкви, и пр.), но и стал важным центром светской образовательной, культурной и социальной жизни русской диаспоры в Харбине. Сохранившиеся архивные материалы, отражающие деятельность РКЦ и экзархата, и документы, связанные с деятельностью священнослужителей, педагогов и монашествующих, под руководством которых функционировали образовательные учреждения, приюты (конвенты) и культурные центры, а также мемуары воспитанников учебных заведений, предоставляют возможность отчасти реконструировать этапы формирования экзархата. Прежде всего стоит акцентировать внимание на изданиях «Католического вестника» – журнала миссии в Маньчжурии, издававшегося миссионерами конгрегации марианов. В журнале публиковались официальные заметки о деятельности экзархата и официальные статистические данные миссии⁵. Анализ опубликованных материалов демонстрирует, что русские католики не сводили свою деятельность исключительно к вопросам католической веры и общины, а проявляли глубокий и всесторонний интерес ко многим аспектам русской эмиграции⁶. Этот и другие источники позволяют не только проанализировать характер взаимоотношений экзархата с местными властями, но и дают возможность оценить его влияние на образовательную, культурную и социальную жизнь русской общины. Кроме того, данные материалы открывают перспективы для исследования воздействия экзархата на формирование облика Харбина в первой половине XX века.

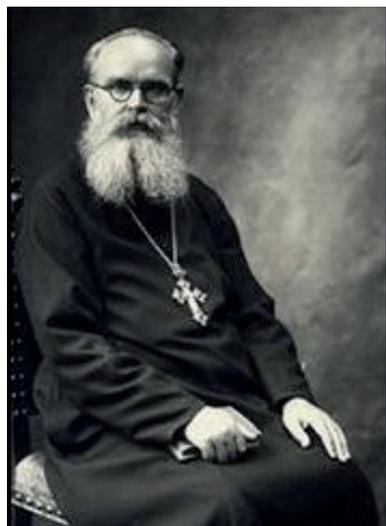
Определяющую роль в формировании пастырской деятельности среди русских католиков сыграла монашеская конгрегация мариан⁷. В 1928 году по поручению Апостольского Престола группа миссионеров данной конгрегации была направлена в Китай, где в Харбине был учреждён пастырский центр для католиков византийско-славянского обряда, эмигрировавших в Маньчжурию. В официальном статистическом ежегоднике, издаваемом в Ватикане под названием «*Annuario Pontificio*»⁸, зафиксировано назначение архимандрита Фабиана Абрантовича⁹, белорусского происхождения, представителя конгрегации мариан, в качестве ордина-

рия¹⁰ – экзарха для русских католиков византийско-славянского обряда (илл. 1). Изначально ему было поручено осуществлять миссионерскую деятельность среди антикоммунистических российских политических беженцев в Маньчжурии. Впоследствии, приняв византийский обряд, он был назначен экзархом для Русской грекокатолической церкви и иных восточных обрядов [Чирков, 2024, 22]. Именно под его патронатом и пастырским попечительством были заложены основы социально-благотворительной, образовательной и культурной деятельности Харбинского экзархата. После японской интервенции в Маньчжурию в 1931 году и образования там формально независимого государства Маньчжоу-го полномочия отца Фабиана как ординария стали распространяться только на эту территорию. Остальная часть ординариата перешла под юрисдикцию иерархии латинского обряда.

Социальная функция экзархата в жизни русской эмиграции

Одним из наиболее значимых вкладов Харбинского экзархата в развитие и консолидацию русской диаспоры является его социальная деятельность, лёгшая в основу образовательных и культурных инициатив. Социальное измерение деятельности экзархата проявлялось прежде всего в систематической поддержке и оказании благотворительной помощи. В условиях сложной эмигрантской жизни экзархат стал центром в системе социальной помощи и защиты. Так, в 1929 году, в результате советско-китайского конфликта на железнодорожной линии КВЖД, в ходе вооружённых столкновений небольшие отряды Красной армии осуществили налёты на эмигрантские поселения в районе Трёхречья¹¹, что привело к многочисленным смертям и оставлению большого числа детей без попечения родителей [Белоглазова, 2020, 52]. Под эгидой РКЦ, при протекции и финансовой поддержке Ватикана, а также при содействии польских и французских общин, были инициированы меры по созданию приютов для сирот [Католический вестник, 1935, 6]. Поскольку подавляющее большинство пострадавших беженцев были русскими, именно Харбинский экзархат взял их под своё пастырское попечение, что выразилось в развитии детских приютов и интернатных школ, способствовавших сохранению социальной стабильности и укреплению культурного наследия общины. В Харбине были открыты три школы-интерната: одна для мальчиков, основанная при монашеской общине мариан, и две для девочек – при монашеских конвентах¹² сестёр-францисканок¹³ и сестёр-урсулинок¹⁴.

В декабре 1929 года, по инициативе отца Фабиана, был оперативно учреждён первый интернат для сорока российских мальчиков-сирот на базе действующей польской Католической семинарии св. Кароля, впоследствии преобразованной в Лицей св. Николая. К основному зданию учреждения был пристроен дополнительный корпус, включавший домовый храм, актовый зал и несколько учебных классов. Данный корпус одновременно функционировал как резиденция для священнослужителей, монахов, сотрудников интерната, а также служил жильём для подопечных детей, чей возраст варьировался от восьми до двенадцати лет [Католический вестник, 1935, 6]. Анализ архивных документов, в частности, записей отца Диодора Колпинского¹⁵, первого директора и руководителя Лицея св. Николая (1929–1932 гг.), позволяет воссоздать социальную обстановку, сложившуюся в Харбине к 1930 году, которая указывает на чрезвычайную потребность в создании приюта для сирот. В своих заметках он свидетельствует: «Осенью 1930 года просьбы мальчиков буквально засыпали Епархиальное управление в Харбине. Сердце не позволяло отказывать наиболее обездоленным. Слезы навёртывались на глазах, когда приводились

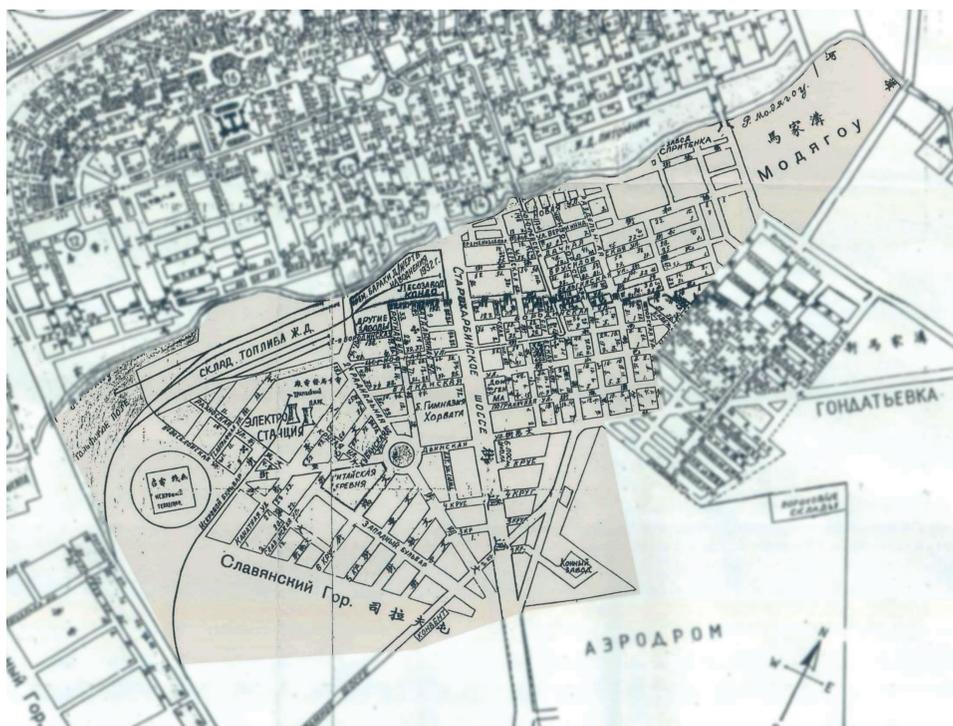


Илл. 1. Фабиан Абрантович – архимандрит, экзарх апостольского экзархата Харбина (1928–1939).

История религии / History of Religion

беженские дети, из которых кое-кто побывал с родителями и в советских тюрьмах, из которых многие видели ужасы троереченского налёта большевиков во время советско-китайского конфликта в 1929 году, когда по хуторам расстреливались даже дети. Были случаи, когда мальчики без билета, зайцем приезжали к нам с линии дороги и просили о приёме» (орфография, пунктуация и стиль автора сохранены) [Колпинский, 1931, 34–35].

Благодаря неустанным усилиям отца Фабиана и успешному привлечению спонсорской поддержки со стороны различных зарубежных общин, а также с участием Ватикана, приют и лицей были существенно расширены и размещены в специально оборудованном здании площадью 1500 кв. м. в районе Модягоу¹⁶, на углу улицы Церковной и Старо-Харбинского шоссе¹⁷ (илл. 2). Примечательно, что данное здание сохранилось до настоящего времени (илл. 3).



Илл. 2. Карта района Модягоу с обозначением расположений конвента и лицей св. Николая.

Одновременно с основанием интерната для мальчиков был открыт аналогичный приют для девочек при конvente сестёр-урсулинок, на базе которого также в последствии был открыт колледж для девочек [Косинова, 2008]. Архивные документы свидетельствуют о том, что монахини-урсулинки, преимущественно польского происхождения, осуществляли руководство интернатом при средней школе, рассчитанном на 100 воспитанниц. Из них 25 были католичками восточного обряда, несколько – представительницами западного обряда (польского про-



Илл. 3. Лицей св. Николая: современное состояние (фото из архива К. Зданского).

исхождения), а остальные принадлежали к православной конфессии. Три сестры исповедовали восточный обряд, что подтверждалось наличием восточных каплиц, и урсулилки принимали активное участие в богослужениях в соответствии с их обрядовыми традициями [Николаев, 1950, 211]. С прибытием монахинь-францисканок в Харбине был учреждён католический госпиталь, предназначенный для оказания помощи как русским, так и европейским эмигрантам. На базе их конвента было также организовано создание приюта и образовательного учреждения для девочек, что сопровождалось практически одновременным открытием двух школ в Чанчуне и Шанхае. В приют принимались не только русские, но и китайские девочки. В записях деятельности миссии в Харбине иеромонах Иосиф Германович¹⁸, возглавивший Лицей св. Николая в 1932 году, отмечал, что *«в семьях местной бедноты всё ещё сохранялись жестокие средневековые предрассудки, усугублённые тяжёлыми жизненными обстоятельствами, в результате которых родителей иногда вынуждали оставлять дочерей на произвол судьбы. Сёстры-монахини из Миссии брали под свою опеку этих сирот, стремясь обеспечить им защиту и поддержку»* [Германович, 1997:22]. Из архивных записей следует, что сестры-францисканки возглавляли школу для девочек практического направления. По данным 1934 года, в учреждении обучались 200 воспитанниц, из которых 50 исповедовали католичество восточного обряда, а также функционировала восточная часовня [Николаев, 1950, 213].

Политические потрясения в конце 1920-х годов отразились на социальных условиях жизни русских эмигрантов в Харбине. С 1931 года, после установления японской оккупации в Маньчжурии, условия жизни стали ещё более сложными. В 1935 году в Токио было заключено соглашение о продаже советской части КВЖД маньчжурскому государству, что в рамках проводимой японцами экономической политики привело к масштабному оттоку русских эмигрантов [Колупаев, 2001]. Политическая и экономическая нестабильность способствовали не только росту числа сирот, но и обострению проблемы детской нуждаемости в семьях с ограниченными финансовыми возможностями. О положении русской католической общины, столкнувшейся с этими проблемами, свидетельствовал отец Иосиф Германович в своих очерках: *«миссия не располагала к этому времени достаточными средствами, тем не менее, была вынуждена основывать интернаты и школы бездомных и лишённых средств к существованию детей»* [Германович, 1997, 15–16].

Миссионеры-мариане, сёстры-урсулилки и сёстры-францисканки, осознавая острую нужду в развитии инфраструктуры для детей-сирот, включавшей расширение жилых помещений и сервисных объектов для обслуживания приютов, активно искали возможности привлечения спонсорской поддержки. Под руководством отца Фабиана была сформирована команда помощников и соратников, оказавших значительное содействие в реализации социальных проектов. В её состав преимущественно вошли русские эмигранты, представители дореволюционной интеллигенции, пережившие революцию, гражданскую войну, а некоторые – и «ледяной поход»¹⁹ [Зданский, 2014].

В период каникул воспитанники интерната и конвентов направлялись на организованный отдых. Часть мальчиков размещалась в дачном комплексе, обустроенном в окрестностях станции Ашихэ²⁰, недалеко от Харбина. Другая часть проживала в усадьбе, принадлежащей управляющему КВЖД, генералу Д.Л. Хорвату²¹, в Старом Харбине²² [Колупаев, 2001]. В 1933 году была приобретена усадьба для детского летнего отдыха в районе Чэн-хэ²³ [Зданский, 2014]. Для девочек была куплена дача на берегу реки Сунгари. Сёстры-францисканки приобрели пансион на берегу моря в г. Чифу²⁴ [Колупаев, 2001]. Данные примеры свидетельствуют о системном подходе к организации досуга молодых воспитанников. В начале 1934 года ординариат экзархата отец Фабиан приобрёл участок в 35 километрах от Харбина, на котором была организована ферма, хлебопекарня и сад, благодаря чему в последующие годы монастырь мариан и католические школы в Харбине были обеспечены продовольствием [Косинова, 2008].

Совместно с польской, французской и русской католической общинами клир экзархата организовывал благотворительные фонды и учреждения, направленные

на поддержку малоимущих и социально незащищённых слоёв населения, тем самым помогая смягчить тяжёлые последствия эмиграции. Экзархат также способствовал созданию общественных объединений и советов, служивших платформой для координации усилий представителей диаспоры в решении актуальных социальных вопросов. Более того, в многонациональной среде Маньчжурии экзархат инициировал диалог между различными этническими группами, что содействовало социальной адаптации русских эмигрантов в поликультурный ландшафт Харбина.

Особого внимания заслуживает роль социальной сферы экзархата как фактора, способствующего развитию межконфессионального диалога в Харбине. Несмотря на существовавшее напряжение между консервативно настроенными православными и русскими католиками, перешедшими из православия в рамках экзархата, именно реализация социальных инициатив и совместное решение насущных проблем диаспоры стали теми точками соприкосновения, которые сближали две конфессии. Религиозно-административные условия отступали перед делами милосердия: благотворительность, оказание помощи обездоленным и сиротам, воспитание детей и другие проявления гуманитарной деятельности осуществлялись во исполнение евангельского призыва к взаимопомощи, что соответствует социальному учению обеих церквей²⁵.

Образовательная деятельность экзархата в жизни русской эмиграции

Харбинский экзархат представлял собой не только религиозный институт, но и значимый образовательный центр русской диаспоры. Одновременно с созданием приютов возникла необходимость обеспечения воспитанников полноценным образованием. Следуя традициям классического дореволюционного образования, предусматривавшего раздельное обучение мальчиков и девочек, в Харбине были основаны три образовательных учреждения для детей русских эмигрантов: лицей для мальчиков и два колледжа для девочек при монашеских конвентах.

Для образования мальчиков при активном содействии отца Фабиана был открыт лицей, получивший название в честь Святого Николая Мирликийского²⁶ [Сердюк, 2018, 122] (илл. 4). Следует уточнить, что изначально лицеем предшествовало школа-училище (Епархиальное училище). Лишь в 1933 году, с появлением пятого класса, школа-училище при приюте было преобразовано в лицей, а к имеющемуся зданию была сделана пристройка [Католический вестник, 1935, 67]. В Харбине данное наименование настолько прочно укоренилось в общественном сознании, что в повседневной практике зачастую не проводилось чёткое разграничение между интернатом и лицеем.

У лицея был свой герб. Он представлял собой композицию, в центре которой изображена монограмма понтифика Пия XI «P XI», обрамлённая венком из лавровых и дубовых листьев серебряного цвета, над которой сверху была папская тиара с ключами [Католический вестник, 1935, 67] (илл. 5). Также в лицее было своё знамя, которое использовалось для презентации учебного учреждения в торжественных мероприятиях города (см. илл. 4, на фотографии знамя расположено справа от реликвария) (илл. 6).

За основу учебной программы лицея была принята программа дореволюционных классических лицеев России. Из архивных документов установлено, что «программа окончательно была составлена применительно к программе русской классической гимназии Министерства Народного Просвещения, но усиленная пре-



Илл. 4. Лицей св. Николая, 1935 г.

подаванием китайско-го и английского языков, а также с более обширным курсом отечественной истории» [Католический вестник, 1935, 67]. Обучение осуществлялось на русском языке. Учитывая поликультурное пространство Харбина, в дополнение к изучению общеобразовательных предметов были добавлены ещё шесть языков: китайский, японский, английский, латынь, греческий и церковнославянский. Также были добавлены учебные дисциплины по музыке и религии. Педагогическим новаторством в учебном плане стали уроки гимнастики [Косинова, 2008].



Илл. 5. Герб
лица
Св. Николая.

Лицей функционировал по модели, включавшей три подготовительных класса (младший, средний и старший) и восемь основных классов. Образовательный процесс организовывался как для учащихся, постоянно проживающих в интернате (категория, обозначаемая в архивных источниках как «живущие»), так и для студентов, посещавших занятия в дневном отделении и остававшихся в собственном семейном окружении (обозначаемых как «приходящие») [Колупаев, 2001]. Педагогический состав лицея был разнообразным: педагогами общеобразовательных предметов в основном были русские эмигранты, проживающие в Харбине; Закон Божий (религию) преподавали монахи-мариане. Помимо русских католиков в лицее также преподавали и работали православные.

Учебная программа не только давала солидное основание для будущей жизни, но и обеспечивала свободный доступ к высшему образованию [Косинова, 2008]. Лицей с сильной подготовительной базой ориентировал учащихся на дальнейшую светскую и религиозную жизнь, основанную на патриотизме, толерантности и взаимном уважении²⁷. Архивные данные свидетельствуют, что за период с конца 1929 г. по июнь 1930 г. в лицее обучалось около 60 человек [Католический вестник, 1935, 66]. В записях, датированных 1937 годом, задокументировано, что из 92 учащихся 15 были православными, 20 – католиками, 2 – синтоистами и 1 – буддистом. В 1940 году там обучались 165 мальчиков, в 1944 году – 285, а в 1948 году (последний год существования лицея) в нем училось 222 мальчика [A.A.N.Z. 198 Sygn. 16 S. 186].

В 1948 году педагогический состав лицея насчитывал 28 педагогов [Зданский, 2014]. Анализ сохранившихся документальных источников позволяет составить представление об организации педагогического процесса в лицее: «эффективность решения образовательных задач во многом обеспечивалась благодаря тщательному подбору преподавательского состава, который отличался преданностью своему делу и самоотверженным трудом, несмотря на скромное вознаграждение, нередко доплачиваемое с задержками из-за нехватки средств» [Колпинский, 1931, 36]. В отчёте секретаря лицея В.В. Власова за 1935 год отмечен высокий уровень учебной подготовки лицеистов, подтверждённый постоянным притоком новых учащихся, что объяснялось не только качеством образования, но и воспитательной работой, основанной на христианских ценностях и стремлении к сохранению тра-



Илл. 6. Фотография реликвария в часовне
лица св. Николая
(справа на фото – знамя лицея).

диционной культуры: *«Лицей стоит в учебном отношении достаточно высоко, а постоянный приток учащихся со стороны объясняется также постановкой воспитания в христианском и патриотическом духе, имеющем целью выработки из воспитанников сознательных и твердых христиан и истинных патриотов своей Родины, лишенных, однако, чувства расовой или национальной ненависти и шовинизма»* [Власов, 1935, 68].

За первые десять лет с момента основания лицей в значительной степени расширился и приобрёл статус одного из лучших учебных заведений города [10 лет, 1939, 83]. Бывший лицеист Н. Мезин в своих очерках пишет, что *«лицей Св. Николая был очень популярен у харбинцев. Лицеисты отличались хорошей дисциплиной и радовали глаз своим аккуратным подтянутым видом»* [Мезин, 2021]. Учебная программа лицея не только обеспечивала прочную базу для дальнейшей жизни, но и значительно облегчала поступление в высшие учебные заведения, будь то гуманитарные университеты или инженерно-технические институты. Показательным в этом отношении является факт, что к началу 1942 года, когда Северо-Маньчжурский университет, столкнувшись с увеличением числа абитуриентов, ввёл конкурсные вступительные экзамены, все десять выпускников лицея четвёртого выпуска успешно сдали вступительные экзамены и были зачислены в число первых студентов университета [Косинова, 2008].

Лицей находился под юрисдикцией Франции, что обуславливало двуязычное оформление аттестатов зрелости: записи в них вносились как на русском, так и на французском языках. Благодаря усилиям отца Фабиана лицей поддерживал устойчивые связи с римским папой Пием XII, что способствовало направлению выпускников на обучение в Рим и другие итальянские духовные учебные заведения. От Апостольского Престола поступала финансовая поддержка, а выпускники лицея, удостоенные золотой медали, принимались в Папскую духовную академию в Риме без вступительных экзаменов [Косинова, 2008]. Многие выпускники продолжили своё обучение в ведущих университетах Шанхая, Пекина и Тяньцзиня, внося тем самым значительный вклад в академическую и профессиональную сферу региона. Некоторые из них, завершив высшее образование, возвращались в лицей в качестве воспитателей, передавая новым поколениям накопленные знания и педагогический опыт. Выпускник лицея Н. Попов в своих воспоминаниях о лицее пишет: *«Я считаю себя счастливым человеком и благодарю Бога, что Он направил меня в такое удивительное учебное заведение, где я получил не только обширные знания, но и такое глубокое воспитание и культуру, которые современных советских и зарубежных школах не получить... Всё то хорошее, чем я обладаю сейчас – знание, культуру, умение мыслить – я получил именно в Лицее Св. Николая»* [Косинова, 2008]. За первое десятилетие своего существования лицей св. Николая подготовил и выпустил около 1000 учащихся²⁸.

В Харбине на протяжении всего времени деятельности эвхархата миссионер-мариане активно содействовали сестрам-францисканкам – миссионеркам Пресвятой Девы Марии, управлявшим детским приютом, а также монахиням-урсулинкам, осуществлявшим руководство школой-интернатом для девочек. В русской эмигрантской среде для обозначения подобных образовательных и воспитательных учреждений утвердилось наименование «конвент».

Конвент урсулинок, расположенный на пересечении улицы Цицикарской и Большого проспекта в районе Нового города, занимал просторное каменное здание, окружённое живописным садом. Примечательно, что само здание монастыря принадлежало Ватикану, что подчёркивало его особый статус и значимость в образовательной и духовной жизни русской диаспоры в Маньчжурии [Колупаев, 2001]. Учреждение преимущественно принимало на обучение девочек из семей русских эмигрантов. Руководство конвентом осуществляла сестра Мария Сливовская²⁹, в то время как высший надзор за образовательным процессом возлагался на архимандрита Фабиана Абрантовича [Косинова, 2008]. Преподавательский состав формировался как из монахинь ордена урсулинок, так и частных педагогов с высшим образованием из русских эмигрантов. Учебное заведение открыло свои двери 29 сентября 1928 года. Первая группа выпускников завершила обучение в 1933 году. Последний 15-й по счёту выпуск – в 1948 году.

Финансирование школы осуществлялось преимущественно за счёт субсидий РКЦ, а также ежемесячных взносов за обучение. Для воспитанниц из малообеспеченных семей предусматривались льготы или полное освобождение от оплаты.

Учебные занятия проводились на русском языке в соответствии с программами дореволюционных российских гимназий, с особым акцентом на изучение иностранных языков – английского и французского. Образовательное учреждение функционировало как интернат, обеспечивая воспитанницам не только учебный процесс, но и постоянное проживание в его стенах [Николаев, Косицина, 1998, 67]. В образовательной структуре конвента функционировали три подготовительных класса, семь основных и специализированный восьмой класс, где преподавались дисциплины прикладного характера – машинопись, бухгалтерский учет и коммерческая корреспонденция на английском языке. Также преподавался французский язык. Для совершенствования владения иностранными языками в школе действовало правило обязательного общения на одном из изучаемых языков в определённые дни, за исключением воскресных и праздничных дней, когда использовался русский язык. Ежегодно в конvente обучалось около 150 воспитанниц в возрасте от 6 до 18 лет. Характерной чертой образовательного процесса являлась его экуменическая направленность. Это подтверждается архивными сведениями (1935 г.): *«урсулинки, по преимуществу польки, ведут интернат при средней школе на 100 воспитанниц, из них 25 католичек “восточного обряда”, несколько западного (польки), остальные православные. Три сестры принадлежат к “восточному обряду”, остальные чистые католички»* [Николаев, 1950, 290].

В двенадцатом номере ежемесячного журнала русских католиков в Маньчжурии «Католический вестник» за 1935 год была заметка о конvente урсулинок: *«в колледже обращается внимание на то, чтобы дать девушкам воспитание, основывающееся на твердых христианских принципах, среднее образование и трудовые навыки: шитье, вязание, вышивка, кулинария и прочее»* [Католический вестник, 1935, 283]. Данный факт свидетельствует о том, что образовательный процесс в школе был ориентирован не только на духовно-нравственное воспитание, но и на формирование практических жизненных навыков. Настоятельница конвента, сестра Мария, по возвращении из Европы, где она, вероятно, ознакомилась с жизнью и проблемами других русских эмигрантских общин, сделала следующее заключение, опубликованное в «Католическом вестнике»: *«Наряду с углублённым изучением иностранных языков следует уделить особое внимание знакомству воспитанниц с историей России и её культурным наследием. Это необходимо для предотвращения утраты национальной идентичности, что в настоящее время является одной из наиболее острых проблем в воспитании русской эмигрантской молодёжи»* [Католический вестник, 1935, 180].

К ноябрю 1938 года в гимназии при конvente св. Урсулы обучались 140 воспитанниц, преимущественно из семей русских эмигрантов, а также три ученицы китайской и две японской национальности. Учебное заведение имело хорошую репутацию среди русской эмигрантской общины Харбина, а также занимало одно из ведущих мест среди образовательных учреждений города, что подтверждается, в частности, фактом обучения в нём дочери начальника БРЭМ³⁰ генерала В.А. Кислицына³¹ [Пешкова, 2019]. Высокий престиж гимназии отражают и воспоминания её бывшей воспитанницы Л.В. Пешковой (учившейся в 1939–1949 гг.): *«Лицей и конвент св. Урсулы считались одними из лучших учебных заведений города Харбина. Они давали детям среднее образование, знание трёх иностранных языков и прекрасное воспитание. Мы, бывшие воспитанники, до сих пор называем себя лицеистами и урсулинками!»* [Пешкова, 2019].

С 1928 года в Харбине, наряду с Конвентом сестёр-урсулинок, функционировала школа для девочек при Конvente сестёр-францисканок – миссионерок Пресвятой Девы Марии³². Конвент располагался на 2-й Круговой улице в районе Славянского городка. В отличие от образовательного учреждения урсулинок, школа при Конvente францисканок уделяла особое внимание практическому воспитанию и обучению девочек младшего возраста различных национальностей. К 1934 году

в школе обучались 200 воспитанниц, среди которых 50 девочек происходили из католических семей латинского обряда. Для учащихся византийского обряда была специально построена восточная часовня, где богослужения совершались по русскому синодальному чину [Николаев, 1950, 212].

Школа принимала преимущественно девочек из малоимущих семей Харбина, а также сирот, проживавших при конvente. Обучение предоставлялось практически бесплатно, так как финансовое обеспечение заведения осуществлялось за счёт западных благотворителей, поддержки французской дипломатической миссии и субсидий Римской курии.

Учебная программа школы при конvente, как и в других образовательных учреждениях экзархата, была разработана в соответствии с дореволюционными российскими образовательными стандартами, ориентированными на уровень начального училища и прогимназии [Косинова, 2008]. Образовательный процесс осуществлялся на русском языке, что способствовало сохранению национальной культурной идентичности. В учебном плане значительное место занимало изучение иностранных языков: английский и французский преподавались в качестве дополнительных дисциплин, расширяя лингвистические компетенции учащихся. Особое внимание уделялось формированию практических навыков: воспитанницы осваивали основы ведения домашнего хозяйства и прикладного искусства, что было направлено на подготовку к будущей самостоятельной жизни и социальной адаптации. На территории конвента функционировали молочная и птицеводческая фермы, которые являлись значимыми элементами учебно-производственного процесса. Продукция фермерского хозяйства обеспечивала продовольственные потребности учебного заведения, а её реализация на местных рынках приносила доход, направляемый на содержание конвента. Кроме того, при конvente действовал госпиталь, который служил практической базой для обучения воспитанниц основам медицинской помощи.

В 1935 году благодаря инициативе Фабиана Абрантовича были привлечены финансовые средства, преимущественно из пожертвований французской дипломатической миссии, для строительства нового здания школы и приюта. Для проектирования и возведения комплекса была приглашена французская строительная компания. Торжественное богослужение по случаю закладки первого камня возглавил экзарх, а среди почётных гостей присутствовал французский консул в Харбине.

Таким образом, католические учебные заведения играли значимую роль не только в деятельности экзархата, но и в сфере воспитания и образования харбинской эмигрантской общины. Образовательные учреждения католической церкви византийско-славянского обряда выделялись среди многочисленных учебных заведений российского зарубежья в Маньчжурии. Эти религиозные институты сочетали конфессиональное образование, основанное на канонах униатской церкви³³, со всесторонним развитием личности воспитанников. Особое внимание уделялось не только духовно-нравственному воспитанию, но и приобретению практических навыков, необходимых для адаптации и успешной жизни в условиях эмиграции.

Миссионерское служение экзархата и формирование монашеских призваний

При конвентах сестер-францисканок и сестер-урсулинок были местные часовни, в которых ежедневно совершались богослужения. При лицее св. Николая была лицейская церковь (илл. 7). Воспитанники принимали участие в утренних и вечерних молитвах, а также в богослужениях. Учебное учреждение было открыто католиками византийского обряда, что обуславливает интерьер церкви: она была организована по типу устройства православных и греко-католических храмов. В лицее также обучались православные, поэтому руководством лицея в целях установления межконфессионального диалога, а также сохранения традиций православных учащихся на некоторые православные праздники и великопостные богослужения воспитанники совершали пеший путь по Старохарбинскому шоссе в православный Свято-Николаевский собор.

Духовная жизнь Лицея св. Николая была основана на триединстве фундаментальных принципов: служения христианской вере, приобщения к богатому

наследию российской национальной культуры и строгого соблюдения внутренних правил общежития. Напутственное обращение к выпускникам отражало эти идеалы, напоминая им о высших духовных ценностях: *«Покидая стены Лицея, вы уносите не только знания, которые будут вам полезны в жизни, но вы одновременно уносите в своих сердцах Свет Христов, который должен освещать всю вашу жизнь и поступки. Стройте жизнь, черпая из сокровищницы веры, и пусть неизменно с вами будет честность во всём»* [Косинова, 2008].



Илл. 7. Церковь св. Николая при лицее.

Следует отметить, что образовательные учреждения Харбинского экзархата выполняли не только социальные, образовательные и культурные функции, но также играли миссионерскую роль. С одной стороны, воспитанники ежедневно наблюдали пример подвижнической жизни монашествующих, воплощающих в своих делах идеалы христианского смирения и самоотверженного служения. С другой стороны, распорядок дня в конвентах и приютах, насыщенный молитвами и регулярными богослужениями, предписанными монашескими уставами, оставался для учеников ненавязчивым, предоставляя им свободу личного выбора, что, в свою очередь, оказывало глубокое духовное и нравственное влияние на их формирование и мировоззрение. Пример монашествующих и такой распорядок стал для некоторых воспитанников вдохновляющим, некоторые из них задумывались о монашеском призвании. Так, 11 октября 1937 года при монастыре мариан был открыт новициат для подготовки священников-мариан византийского обряда. В числе первых новициев были лучшие выпускники лицея – Георгий Брянчанинов (уроженец Благовещенска)³⁴ и Андрей Катков (при рождении – Апполон)³⁵ [Колупаев, 2001] (илл. 8). После новициата они отправились в Рим, где продолжили своё монашеское формирование и теологическое образование в Папской коллегии Руссикум³⁶. В 1944 году после обучения они были рукоположены в священнический сан. Священнослужителем и членом монашеской конгрегации иезуитов стал ещё один выпускник лицея – Андрей Стерпин³⁷ [Колупаев, 2001]. Приведённые примеры могут служить наглядным свидетельством того, как через деятельность образовательных учреждений и вдохновляющий пример монашеского служения среди воспитанников зарождались новые духовные призвания, укрепляя и преумножая ряды священнослужителей и монашествующих в экзархате.

Культурная деятельность экзархата в жизни русской эмиграции

Культурная деятельность экзархата играла важную роль в жизни русской эмиграции, становясь центром сохранения национальной идентичности. Экзархат способствовал организации культурных и образовательных мероприятий, поддерживал развитие литературы, искусства и музыки, что способствовало укреплению чувства общности и передаче культурного наследия среди эмигрантов. Основными платформами для организации культурных мероприятий становились учебные учреждения экзархата.



Илл. 8. Архимандрит Георгий Брянчанинов на встрече с Папой Римским Иоанном Павлом II.

В Харбинском экзархате была активно развита издательская деятельность, ориентированная не только на религию, но также на русскую культуру и литературу. На русском языке выходили греко-католические журналы: «Сим победиши» (1922–1923 гг.), «Единство» (1925 г.), ежемесячник «Крестный путь» (1927–1928 гг.) и «Католический вестник Русской епархии Византийско-Славянского обряда в Маньчжурии» (1931–1941 гг.). Помимо периодических изданий были изданы книги: «Великий князь Владимир Святой», «Записки по Русской истории», «Христианский брак и его нерасторжимость». В 1935 г. было подготовлено к печати учебное пособие «История России: курс для старших классов средних учебных заведений», а в 1937 г. была издана книга Владимира Соловьева «Русская идея». Среди ценных изданий в эмиграции являются произведения известного среди русской послереволюционной эмиграции иезуита Станислава Тышкевича «Католический катехизис» (1935 г.); «Краткий католический катехизис» (1936 г.) и «Что в православии приемлемо для католиков» (1937 г.). «Великий князь Владимир Святой и крещение Руси» (1931 г.) и др. Под руководством отца Фабиана Абрантовича с 1931 г. осуществлялось издание периодических изданий, главным из которых являлся журнал «Католический вестник Русской епархии Византийско-Славянского обряда в Маньчжурии»³⁸ [Колупаев, 2011].

При Лицее св. Николая была сформирована библиотека, фонд которой превышал пять тысяч изданий на различных языках и охватывал широкий спектр научных дисциплин [10 лет Лицея, 1939, 83]. При организации каталога и систематизации библиотечного фонда была применена десятичная классификация – передовое достижение библиотечной науки того времени. Библиотека обслуживала не только учащихся лицея, но также учеников колледжей сестёр-урсулинок и сестёр-францисканок. Особо примечателен факт, что доступ к библиотечному фонду был открыт и для жителей города, что свидетельствует о её значении как важного культурно-просветительского центра.

В лицее св. Николая функционировал просторный актовый зал с большой сценой, предназначенный для проведения театральных постановок, музыкально-вокальных вечеров и утренников. В рамках культурно-образовательной деятельности учащиеся лицея ставили на сцене произведения классической русской драматургии, включая «Горе от ума» А.С. Грибоедова, «Скупого рыцаря» А.С. Пушкина, «Недоросля» Д.И. Фонвизина, «Бедность не порок» Н.А. Островского, «Предложение» А.П. Чехова и другие [Косинова, 2008]. Лицей являлся важным центром просветительской деятельности, на базе которого организовывались благотворительные вечера³⁹, в его поддержку, а также проводились литературные чтения. С 1930 года учебное заведение активно участвовало во всезарубежном праздновании «Дня Русской культуры», призванного популяризировать достижения отечественного искусства. В рамках данного мероприятия звучали произведения русской классической драматургии и проводились театрализованные представления, раскрывающие лучшие страницы русского культурного наследия. В «Католическом вестнике» было опубликовано вступительное слово преподавателя словесности И.А. Владимирского, раскрывающее педагогическое значение подобных вечеров: *«Это не только вернейшее средство для охраны молодёжи от дурного влияния улицы. С этим родом педагогической деятельности в широком смысле слова у него связывается светлая надежда: пробудить у наших детей дарованный им от природы, но до поры до времени дремлющий вкус к вечно прекрасному; развить и укрепить их национальное чувство, превратить занятия в школе родным языком в любимый, радостный и, значит, наиболее продуктивный труд и, вместе с тем, оберечь чистоту родной речи молодого поколения, вынужденного воспитываться за рубежом Родины, среди опасностей национального обезличения»*⁴⁰ [Католический вестник, 1935].

В лицее функционировал струнный оркестр, являвшийся редким явлением для Харбина 1930-х годов. Инструменты для его создания были переданы в дар Римской курией. Помимо оркестра, в лицее действовал хор, состоявший из учащихся, который выступал не только на собственной сцене, но и принимал участие в театральных мероприятиях Харбина. В воспоминаниях лицеиста К. Зданского отмечается популярность хора среди публики: *«Хор всегда пользовался успехом у*

публики <...> публика обычно бисовала, и на бис Пэнко (фамилия лицеиста) пел: «Жило двенадцать разбойников, жил Кудеяр – атаман...». Была буря аплодисментов...» [Зданский, 2014]. Также в лицее имелся патефон марки «Electrola»⁴¹ с обширной фонотекой, включавшей записи оперных и симфонических произведений, для музыкального воспитания учащихся и расширения их культурного кругозора.

Воспитанники лицея отмечали активное участие учебного заведения в культурной жизни русского Харбина, несмотря на его статус закрытого учебного заведения: «Лицей, будучи закрытым учебным заведением, не был изолирован, оторван от культурной жизни русского Харбина. Владыка Фавиан создал несколько “кружков” для широкой русской интеллектуальной общественности. В этих “кружках” выступали лучшие знатоки и специалисты Харбина. На доклады приглашались лицеисты старших классов. Доклады вызвали оживлённые прения и дебаты, что способствовало ещё большему успеху кружка» [Косинова, 2008]. Одним из наиболее значимых научно-просветительских объединений являлся «Кружок любителей астрономии». Специально для его работы на базе лицея была оборудована астрономическая обсерватория, оснащённая современным для своего времени телескопом с диаметром объектива восемь дюймов, который считался одним из лучших в Харбине. Число членов кружка, представлявших различные социальные слои населения города, достигало 200 человек [Зданский, 2014]. Обсерватория выполняла важную образовательную функцию, будучи открытой не только для лицеистов, но и для учащихся других учебных заведений, а также для широкой городской общественности. Кроме астрономического кружка, в лицее функционировал исторический кружок, в рамках которого проводились лекции и дискуссии на темы мировой и отечественной истории. Среди прочих были прочитаны доклады на темы: «Французская революция», «Рим и Русь в домонгольский период», «Инквизиция» и другие. Для расширения знаний учащихся в области культуры и современных технологий лицей приобрёл кинематографический аппарат и радиоприёмник. Также на базе учебного заведения действовала секция радиотехники и электротехники, способствовавшая формированию у учащихся практических навыков и углублённому изучению технических дисциплин.

Лицей св. Николая являлся одной из наиболее известных культурных площадок Харбина, что было обусловлено его значимостью и репутацией среди русской эмигрантской общины. Однако культурно-просветительская деятельность активно развивалась и в образовательных учреждениях для девочек. В Конvente сестёр-урсулинок ежегодно проводились различные культурные мероприятия, включая концерты и выставки ученических работ отделений прикладного искусства, приуроченные к окончанию учебного года. Особое место в культурной жизни колледжа занимал собственный театральный зал. Существенный вклад в развитие театрального искусства внёс меценат К.И. Новаковский, который подарил учреждению новую театральную сцену – миниатюрную копию сцены Московского Художественного театра [Католический вестник, 1935, 23]. Сцена была оснащена современным оборудованием для световых эффектов и украшена профессиональными декорациями, что способствовало созданию качественного художественного оформления постановок.

Концертные программы, подготовленные воспитанницами колледжа, отличались разнообразием тематического содержания. Особое внимание уделялось патристическим сюжетам, посвящённым событиям Великой войны⁴². Помимо этого, в репертуар входили произведения классической русской драматургии, в частности, пьесы А.П. Чехова, а также оригинальные постановки, созданные самими учащимися [Колупаев, 2001].

Таким образом, культурная деятельность экзархата играла немаловажную роль в жизни русской эмиграции, способствуя сохранению национальной идентичности и формированию общественного сознания в условиях перемен. Организация концертных программ, театральных постановок, литературных и образовательных мероприятий не только обеспечивала передачу культурного наследия, но и укрепляла патриотические и морально-нравственные основы русских эмигрантов.

Заключение

Католические священнослужители византийского и латинского обряда вплоть до 1948 г. продолжали осуществлять своё пастырское служение, прежде всего в среде образовательных учреждений: проводили занятия, привлекали меценатов для поддержки сирот и малоимущих семей. До конца 1940-х годов Харбинские власти и общественность благосклонно относились к новым структурам, поддерживая их образовательные, воспитательные, культурные и социальные программы, пользовавшиеся в то время спросом и находившие положительный отклик как и у местных китайских властей, так и у местного населения в целом. Несмотря на интенсивное развитие русской католической диаспоры в Харбине, после прихода к власти китайских коммунистов в конце декабря 1948 г. и образования Китайской Народной Республики все учебные заведения экзархата, конвенты и монастырь марианов в Харбине были закрыты, а имущество их конфисковано⁴³. Начались преследования российских эмигрантов и массовый отъезд русского населения.

Подводя общий итог, следует отметить, что в условиях эмиграции и межкультурного взаимодействия вопросы образования и культурного возрождения имели важное значение для укрепления национальной идентичности и сплочённости диаспорных сообществ. Русская диаспора в Маньчжурии, сформировавшаяся в первой половине XX века, столкнулась с необходимостью организации не только духовной, но и образовательной, культурной и социальной жизни. В этом контексте экзархат, как структура, объединявшая представителей католической общины византийского обряда, сыграл значимую роль в сохранении национального наследия и культурной идентичности, оказании социальной поддержки. Деятельность экзархата стала важным инструментом адаптации и интеграции русских эмигрантов, позволяя им сохранять связь с историческими традициями и одновременно успешно отвечать на вызовы новой социальной среды. Таким образом, социокультурная и образовательная инициатива экзархата оказала существенное влияние на устойчивость общины русских эмигрантов в Харбине.

Благодарность

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда № 24-18-00807, <https://rscf.ru/project/24-18-00807/>

Acknowledgement

The study was supported by the grant of the Russian Science Foundation No. 24-18-00807, <https://rscf.ru/project/24-18-00807/>

Список сокращений

- РКЦ – Римско-католическая церковь
- КЦ – Католическая церковь
- КВЖД – Китайско-Восточная железная дорога
- РГИА – Российский государственный исторический архив
- A.A.N. – Archiwum Akt Nowy, Warszawa (Архив новых документов, г. Варшава, Польша)
- M.I.C. – Congregatio Clericorum Marianorum sub titulo Immaculae Conceptionis Beatissimae Virginiae Mariae (Конгрегация Непорочного зачатия Пресвятой Девы Марии, мариане)
- БРЭМ – Бюро по делам российских эмигрантов в Маньчжурской Империи

Библиографический список

1. 10 лет Лицея св. Николая. 1929–1939. – Харбин: Русская католическая миссия, 1939. – 83 с.
2. Белоглазова, С.Б. К истории вопроса о событиях 1929 г. в Трёхречье / С.Б. Белоглазова // Труды института истории, археологии и этнографии ДВО РАН. – 2020. – № 27. – С. 49–59.
3. Бутвилло, Н. Лицей Св. Николая в Харбине, 1929–1949 г. / Н. Бутвилло. – Сидней, 1998. – 280 с.
4. Бутвилло, Н. Колледж Св. Урсулы в Харбине, 1929–1949 г. / Н. Бутвилло, Л. Косицина. – Сидней, 1998. – 254 с.

5. Ватикан и Маньчжу-Ди-Го // Рубеж. – 1934. – № 27. – С. 2.
6. Германович, И. Китай, Сибирь, Москва / И. Германович. – Мельбурн, 1997. – 344 с.
7. Государственный Архив Хабаровского Края. Ф. 831. Оп. 2. Д. 29. Л. 44–45.
8. Государственный Архив Хабаровского Края. Ф. 1. Оп. 2. Д. 29. Л. 43.
9. Зданский, К. Лицей св. Николая в Харбине [Электронный ресурс] / К. Зданский // Мой Харбин: офиц. сайт. – URL: <http://myharbin.name/uchebnye-zavedeniya/srednie/309-litsej-svyatogo-nikolaya-v-kharbine> (дата обращения 26.10.2024).
10. Католический вестник Русской епархии Византийско-славянского обряда в Маньчжурии. – Харбин: Русская католическая миссия, 1933. – №№ 9, 10; 1935 – №№ 1–3, 5, 7, 12; 1936. – № 11.
11. Колупаев, Р. Католические общины византийского обряда и русская диаспора. Религиозные деятели и писатели русского зарубежья [Электронный ресурс] / Р. Колупаев // Русское религиозное зарубежье: офиц. сайт. – URL: https://zarubezhje.narod.ru/texts/frostislav307.htm#_ftnref7 (дата обращения 07.10.2024).
12. Колупаев, Р. Харбинский экзархат / Р. Колупаев // Католическая энциклопедия / Под ред. о. Григория Цёроха OFMConv. – М.: Изд-во Францисканцев, 2013. – Т. V – С. 13–14.
13. Колупаев, Р. Экзархат / Р. Колупаев // Католическая энциклопедия / Под ред. о. Григория Цёроха OFMConv. – М.: Изд-во Францисканцев, 2013. – Т. V. – С. 423–424.
14. Колпинский, Д. Русское католичество на Дальнем Востоке / Д. Колпинский // Китеж 1. – 1931. – С. 32–33.
15. Косинова, О.А. Особенности обучения и воспитания в учебных заведениях католической церкви восточного обряда [Электронный ресурс] / О.А. Косинова // Электронный журнал Московского гуманитарного университета. – М., 2008. – № 2. – URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2008/2/Kosinova_CChurch/ (дата обращения 28.10.2024).
16. Мезин, Н. Тяньцзинь, Харбин. Мое китайское детство и юность... [Электронный ресурс] / Н. Мезин // Единение. Газета русской общины Австралии с 1950 года. 30 июня 2021. – URL: <https://www.unification.com.au/articles/1625047967/> (дата обращения 16.10.2024).
17. Николаев, К.Н. Восточный обряд / К.Н. Николаев. – Париж, 1950. – 424 с.
18. Осипова, И.И. «Шпионы Ватикана...». О трагическом пути священников-миссионеров: воспоминания Пьетро Леони, обзор материалов следственных дел / Сост. И.И. Осипова. – М.: Братонез, 2012. – 448 с.
19. Пешкова, Л.В. Страницы истории. Харбин – русский и католический. [Электронный ресурс] / Л.В. Пешкова // ProCatholic: офиц. сайт. – URL: <https://www.procatholic.ru/katoliki-v-rossii/stranitsy-istorii/77-posle-1917-g/682-stranitsy-istorii-kharbin-russkij-i-katolicheskij> (дата обращения 23.10.2024).
20. Пялиняк, В. Праца для уніі у Маньчжу-Ди-Го / В. Пялиняк // Да злучэньня: Беларускае рэлігійнае часопісь. – Альбэртын: Выдавецтва Таварыства Ісусавага. – 1934. – № 9. – С. 6–12.
21. Религиозные деятели русского зарубежья [Электронный ресурс] / Священник Павел Портиягин // Русское религиозное зарубежье: офиц. сайт. – URL: https://zarubezhje.narod.ru/mp/p_086.htm (дата обращения 12.10.2024).
22. Сердюк, М.Б. Религиозная жизнь Харбина: католики / М.Б. Сердюк, К.И. Родионова // Вопросы истории Китайско-Восточной железной дороги и города Харбина (120-летие строительства): Сборник научных трудов. – Владивосток: Изд-во ВГУЭС, 2018. – С. 122–126.
23. Хисамутдинов, А.А. Российская эмиграция в Китае: Опыт энциклопедии / А.А. Хисамутдинов. – Владивосток: Tretjakewitsch, 2002. – С. 253–255.
24. Чирков, Н.В. Экзархат русских католиков византийско-славянского обряда в Харбине в 1928–1940-х гг. / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2024. – № 3. – С. 18–31.
25. Archiwum Akt Nowyh, Warszawa (A.A.N.). Z. 198. Kolonia Polska w Mandzurii, Sygn. 16 S. 186.
26. Milas, N. Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche / N. Milas. – Mostar, 1905. – 710 p.
27. Pontifical Commission for Russia. An Ordinariate For Russian Immigrants into China Erected at Harbin. The Irish Ecclesiastical Record. Dublin: Browne and Nolan, 1929. – Vol. 33. – P. 323–324.
28. Pontificia Commissio Pro Russia. Decretum, Fidelium Russorum. 20 Maii 1928. A. A.S. – XX. – P. 366–367.
29. Tiedemann, R.G. Roman Catholic: Religious Communities of Men: Clerks Regular of the Immaculate Conception (MIC). Reference Guide to Cristian Missionary Societies in China: From the Sixteenth to the Twentieth Century / R.G. Tiedemann. – Routledge, 2016. – P. 10–11.
30. Zugger, Ch.L. Appendix B: Harbin and the Soviet Catholics of Manchuria. The Forgotten: Catholics of the Soviet Empire from Lenin Through Stalin / Ch.L. Zugger. – Syracuse University Press, 2001. – P. 459–465.

Текст поступил в редакцию 01.11.2024.

Принят к печати 02.12.2024.

Опубликован 27.03.2025.

¹ Церковный округ, возглавляемый священнослужителем, которому доверено управление. В Каноническом кодексе Католической церкви восточных обрядов (лат. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*). Словом экзархат обозначается структура, эквивалентная апостольской администрации католической церкви латинского обряда. Согласно Каноническому кодексу восточных церквей, экзархат – это «часть народа Божьего, которая, по особым обстоятельствам, не возведена в статус епархии и которая, будучи определена по территориальному или какому-либо иному критерию, вверена пастырскому попечению экзарха» [ССЕО, 311, §1]. См.: Чирков Н.В. Экзархат русских католиков византийско-славянского обряда в Харбине в 1928–1940-х гг. // *Религиоведение*. 2024. № 3. С. 18–31.

² Таким термином обозначались русские, принявшие католическое вероисповедание византийско-славянского обряда; перешедшие из православия в католическую церковь и вступившие в экзархат.

³ Декрет «*Fidelium Russorum*» был издан Папской Комиссией по делам России 20 мая 1928 года и опубликован в «*Acta Apostolicae Sedis*», официальном вестнике Святого Престола, в том же году (том XX, страницы 366–367). Полный текст этого выпуска доступен на официальном сайте Ватикана: https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-20-1928-ocr.pdf%3B?utm_source=chatgpt.com.

⁴ См. подробнее: Чирков Н.В. Экзархат русских католиков византийско-славянского обряда в Харбине в 1928–1940-х гг. // *Религиоведение*. 2024. № 3. С. 18–31.

⁵ Выпуск журнала начался в 1931 г. Выход журнала был прекращен в 1943 г. японскими оккупационными властями. См. под.: Сеятель, февраль 1954. // Альбомы Калугина. Церковь 3 – Библиотека-фонд Русское зарубежье. Москва. Архив журнала доступен на официальном сайте Библиотеки Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына: <https://elibrary.domrz.ru/absopac/index.php?url=/notices/index/IdNotice:220946/Source:default>.

⁶ Примечателен факт, что в 1935 году «Католический вестник» начал публиковать в разделе объявлений утверждённое Православным епархиальным советом расписание лекций, направленных против Римско-католической церкви. Данное обстоятельство свидетельствовало об открытом информационном обмене, несмотря на существовавшие межконфессиональные противоречия. Кроме того, в каждом номере «Католического вестника» размещались анонсы изданий на русском языке, поступивших в продажу или находившихся на складе издательства. Представленный ассортимент включал книги по культуре, истории, религии, а также произведения русских классиков, способствуя распространению знаний и поддержке культурного наследия среди русской эмиграции.

⁷ Мариане, Конгрегация мариан во имя Непорочного Зачатия Пресвятой Девы Марии (лат. *Congregatio Clericorum Marianorum sub titulo Immaculae Conceptionis Beatissimae Virginis Mariae, M.I.C.*) – монашеская конгрегация, основанная в Пуше-Корабевской (совр. Пуша-Марианьска, Польша) 14 октября 1673 г. польским священнослужителем Станиславом Папчиньским и обновлённая в 1910 г. Георгием Матулайтисом-Матулевичем. Конгрегация особым образом ориентирована на распространение почитания Пресвятой Девы Марии, на просветительскую и пастырскую деятельность. См. Баранов И. Мариане // *Католическая энциклопедия*. Том V / Под ред. о. Григория Цёроха OFMConv. М., 2013. С. 118–124.

⁸ *Annuario Pontificio* (итал. «Понтификальный Ежегодник») – статистический ежегодник, издаваемый в Ватикане, в котором отражена информация и статистика об административно-территориальных учреждениях РКЦ.

⁹ Абрантович Фабиан (*бел.* Абрантович Фабиан, пол. *Abrantowicz Fabijan, кит.* 龐懷德), 1884–1946 гг. – белорусский священнослужитель латинского и византийского обрядов, монах-марианин (M.I.C.), архимандрит Конгрегации мариан. С 1928 г. – ординарий католиков восточного обряда в Китае.

¹⁰ В переводе на русский язык гласит: «Харбин (20 марта 1928), Китай. Ординарий для русских византийско-славянского обряда и для всех верующих восточного обряда: Владыка Фабиан Абрантович, из клириков регулярных мариан, утверждён 31 марта 1928 (Резиденция: Харбин, Старо-Харбинское шоссе, 78 (97); Маньчжурия)». Колупаев Р. Католические общины византийского обряда и русская диаспора. Религиозные деятели и писатели русского зарубежья [Электронный ресурс]. URL: https://zarubezhje.narod.ru/texts/frostislav307.htm#_ftnref7.

¹¹ Территория Трёхречья – историческая и культурная область, образованная поселениями с русским населением, включавшей в себя земли в бассейне трёх рек, правобережных притоков реки Аргунь: Ган (Гэньхэ), р. Дербул (Тэлбур, Дэрбул) и р. Хаул (Хауэрхэ, Хауль). В рассматриваемый период (1929 г.) данная территория входила в состав исторической области, именуемой Барга, расположенной в северо-восточной части Китая. Первичное население региона составляли монголоязычные баргуты, однако со временем его земли стали заселять как китайцы, так и забайкальские казаки. Большинство последних переселилось сюда в ходе Гражданской войны, следовавшей за разгромом армии атамана Семёнова. Образованные казаками поселения существенно вышли за традиционные границы, именуемые Трёхречьем, в результате чего этот термин в исторической литературе часто охватывает и территории от линии КВЖД, где проживали казаки-эмигранты. Барга граничила с Забайкалем и отделялась от российской территории водами реки Аргунь. В декабре 1949 г. на её территории было образовано новое административное образование – автономный район Внутренняя Монголия. См.: Белоглазова С.Б. К истории вопроса о событиях 1929 г. в Трёхречье // *Труды института истории, археологии и этнографии ДВО РАН*. 2020. № 27. С. 50–51.

¹² *Lat. conventus* – изначально «собрание» – традиционное название монастыря в некоторых орденях католической церкви. Данным термином также обозначается здание или комплекс построек, где проживает монашеская община, проводит богослужение, занимается духовным образованием и благотворительной деятельностью, что позволяет поддерживать и развивать религиозные традиции в рамках католической жизни. См.: Конвент // *Католическая энциклопедия*. Т. III / Под ред. о. Григория Цёроха OFMConv. М., 2007. С. 1196.

¹³ Францисканки-миссионерки Девы Марии (итал. Francescane missionarie di Maria, F.M.M.) – женская монашеская конгрегация, основанная в 1877 г. в Индии Марией де Шаппотен. Деятельность конгрегации направлена на евангелизацию, благотворительную, образовательную и воспитательную деятельность. С 1928 по 1948 гг. сёстры-францисканки осуществляли социальную и образовательную деятельность в Харбине. См.: Баранов И. Урсулинка // Католическая энциклопедия / Под ред. о. Григория Цёроха OFMConv. М., 2011. Т. IV. С. 1599–1602.

¹⁴ Урсулинка (лат. Ursulinae, Unio Romana Ordinis Sanctae Ursulae, O.S.U.) – женская монашеская конгрегация, основанная в 1535 г. Анджелой Меричи в Брешиа (Италия). Деятельность конгрегации ориентирована на христианское воспитание и обучение девочек и девушек через основанные приютами и школами ордена. С 1928 по 1948 гг. под эгидой русского апостолат в юрисдикции экзархата в Маньчжурии сёстры-урсулинка осуществляли социальную, благотворительную, медицинскую и образовательную деятельность в Харбине. См.: Баранов И. Францисканки // Католическая энциклопедия / Под ред. о. Григория Цёроха OFMConv. М., 2011. Т. IV. С. 1858–1859.

¹⁵ Диодор Колпинский (1892–1932) – католический священнослужитель, профессор, осуществлявший пастырское служение среди русских католиков в Апостольском экзархате в Харбине. С 1929 по 1932 гг. возглавлял лицей св. Николая. Благодаря его записям и корреспонденции сохранились уникальные сведения зарождения и начального периода становления русского католичества в Маньчжурии и на Дальнем Востоке. См.: Колпинский Диодор, священник. Русское католичество на Дальнем Востоке // Китеж. Варшава, 1931. № 1.

¹⁶ Модягоу – район Харбина. В литературе встречается как «харбинское Царское село», «эмигрантский район». В 1907 г. руководство КВЖД отвело территорию под застройку. До середины 19020-х гг. был посёлком Модягоу, не входившим в городскую черту Харбина.

¹⁷ Harbin, Staro-Harbinskoe ch., 78 (97), Matsiakou.

¹⁸ Германович Иосиф Станиславович М.И.С. (1890–1978) – белорусский иеромонах, католический священнослужитель византийского обряда, осуществлявший пастырское служение в Русском апостолате в Русском зарубежье. С 1932 г. – директор лицея св. Николая. См.: Иеромонах Иосиф Германович (Католическая церковь) (1890–1978), Колупаев Р. Католические общины византийского обряда и русская диаспора. Религиозные деятели и писатели русского зарубежья [Электронный ресурс]. URL: https://zarubezhje.narod.ru/texts/ftrostislav307.htm#_ftnref7.

¹⁹ Великий Сибирский Ледяной поход – обозначение отступление частей Восточного фронта Русской армии на восток зимой 1920 г.

²⁰ Станция Ачэн, Ашихэ, *кит.* 阿城站.

²¹ Хорват Дмитрий Леонидович (1859–1937) – генерал-лейтенант, управляющий КВЖД с 1902 г., глава русских эмигрантских организаций на Дальнем Востоке, похоронен возле храма Русской Духовной Миссии в Пекине (ныне территория посольства РФ).

²² Название исторического района г. Харбина. Изначально поселение, основанное русскими строителями в 1898 г. в качестве железнодорожной станции Трансманджурской магистрали.

²³ Посёлок, расположенный в долине р. Чинхэ (Цзинхэ), (*кит.* 泾河).

²⁴ Чифу – прежнее название городского округа Яньтай (*кит.* 芝罘) в провинции Шаньдун на Шаньдунском полуострове.

²⁵ Вячеслав Палиняк, член ордена мариан в своих заметках о миссии в Маньчжурии, отмечает следующее: *«Кропотливый труд, терпение и любовь позволили преодолеть барьер недоверия православных русских в отношении деятельности католиков восточного обряда в Харбине, и через некоторое время в католических учебных заведениях уже получали образование дети русской интеллигенции и даже бывших русских генералов»*. Пялиняк В. Праца для унии у Манджу-Ді-Го // Да злучэння: Беларуска рэлігійная часопісь. Альбэртгын: Выдавецтва Таварыства Ісусавага, 1934. № 9. С. 6–12.

²⁶ Небесным покровителем лицея был избран святой Николай, часть мощей которого в 1930 г. по благословению понтифика Пия XI была отправлена из Барграда (г. Бари, Италия) в домовую церковь при лицее.

²⁷ Например, в 1935 г. на базе лицея совместно с историческим кружком был подготовлен доклад местного харбинского старообрядческого протоиерея, что может свидетельствует о значительном интересе к вопросам древлеправославной церковной традиции и представляло собой важный шаг на пути к межконфессиональному диалогу того времени. См. под.: Старообрядчество и новообрядчество в Русской Церкви // Католический вестник. 1936. № 9–10. С. 143.

²⁸ Подробнее со свидетельствами выпускников лицея можно ознакомиться в книге, изданной Н. Бутвилло – воспитанником лицея св. Николая: Бутвилло Н. Лицей Св. Николая в Харбине, 1929–1949 г. Сидней, 1998. 280 с.

²⁹ Мария Лойола Сливовская была настоятельницей монастыря сестер-урсулинок в Харбине и директором при нем конвента (школы-интерната) для девочек. Она прибыла в Харбин в 1927 г. вместе с группой монахинь для основания миссии, направленной на сближение православного и католического миров среди русских эмигрантов.

³⁰ Бюро по делам российских эмигрантов в Маньчжурской Империи – это административно-управленческая структура, созданная в 1934 году японскими властями в Маньчжоу-го для регулирования жизни и деятельности русских эмигрантов, проживающих на территории Маньчжурской империи.

³¹ Генерал Владимир Александрович Кислицын – деятель русской эмиграции, возглавлявший Бюро по делам российских эмигрантов в Маньчжурской империи (БРЭМ) в 1930-е гг. Также известен своими мемуарами, в которых он описывает не только военные события, но и жизнь русских эмигрантов в Маньчжурии, их борьбу за сохранение культуры и идентичности в условиях изгнания.

³² Сёстры-францисканки также открыли ещё один приют и школу для русских девочек в Чанчуне. См.: Николаев К.Н. Восточный обряд. Париж, 1950. С. 212.

³³ Униатская церковь – это обобщённое название христианских церквей восточного обряда, признавших юрисдикцию Римского папы, но сохранивших свои литургические традиции, богослужебные языки и каноническое право, характерные для Восточного христианства. Эти церкви возникли в результате унии с Римско-католической церковью, наиболее известной из которых является Брестская уния 1596 года. Современные униатские церкви входят в состав Католической церкви и образуют её Восточнокатолические церкви.

³⁴ Георгий Брянчанинов М.И.С. (при рождении Глеб Антонович Брянчанинов, 1919–2018) – русский грекокатолический священник, член монашеской конгрегации мариан, архимандрит, выпускник лицея св. Николая г. Харбине, участник Русского апостолата в Зарубежье. См. под.: Архимандрит Георгий Брянчанинов (Католическая церковь), Колупаев Р. Католические общины византийского обряда и русская диаспора. Религиозные деятели и писатели русского зарубежья [Электронный ресурс]. URL: http://zarubezhje.narod.ru/av/b_147.htm.

³⁵ Андрей Катков М.И.С. (1916–1995) – русский епископ византийского обряда, член монашеской конгрегации мариан, выпускник лицея св. Николая г. Харбине, участник Русского апостолата в Зарубежье. Под. см.: Епископ Андрей Катков (Католическая церковь), Колупаев Р. Католические общины византийского обряда и русская диаспора. Религиозные деятели и писатели русского зарубежья [Электронный ресурс]. URL: https://zarubezhje.narod.ru/kl/k_080.htm.

³⁶ Папская коллегия Руссикум (лат. Pontificium Collegium Russicum) – католическая коллегия Рима, специализирующаяся на подготовке священнослужителей византийского обряда.

³⁷ Андрей Стерпин С.И. (1923–2003) – католический священнослужитель, член монашеской конгрегации иезуитов, иеромонах, выпускник лицея св. Николая г. Харбине, участник Русского апостолата в Зарубежье. См. под.: Андрей Катков (Католическая церковь), Колупаев Р. Католические общины византийского обряда и русская диаспора. Религиозные деятели и писатели русского зарубежья [Электронный ресурс]. URL: <http://zarubezhje.narod.ru/texts/frrostislav2.htm>.

³⁸ С 1932 г. название было изменено: Католический вестник Русской епархии Византийско-Славянского обряда в Китае.

³⁹ Например, концерт, состоявшийся 18 февраля 1935 года, открылся исполнением патриотического произведения «Коль славен» из оперы М.И. Глинки «Жизнь за царя». В программе мероприятия также была представлена комедия Д.И. Фонвизина «Недоросль». На концерте присутствовали генералы и другие видные представители русской общественности. В Католическом вестнике отмечалось следующее: «Вечер в посетившей его публике оставил приятное удовлетворение, воочию доказав, насколько высоко поставлены в лицее патриотическое и христианское воспитание подрастающего русского молодого поколения. В материальном отношении он дал также достаточный сбор, предназначенный для пополнения фонда на содержание сирот и недостаточных учащихся лицея». Католический вестник. 1935. № 2. С. 48.

⁴⁰ Владимирский И.А. Вступительное слово преподавателя словесности в Лицее, 18 февраля 1935 г. // Католический вестник. 1935. № 3. С. 70.

⁴¹ Патефон «Electrola» выпускался с 1925 года Британским грамофонным обществом в Берлине.

⁴² «Великая война» – так русские эмигранты называли первую мировую войну.

⁴³ К 1945 г. на содержании Харбинского экзархата в Харбине находилось более пятисот русских детей (202 мальчика в лицее св. Николая и 310 девочек в приюте при конvente сестер-урсулинок). Колупаев Р. Католические общины византийского обряда и русская диаспора. Религиозные деятели и писатели русского зарубежья [Электронный ресурс]. URL: https://zarubezhje.narod.ru/texts/frrostislav307.htm#_ftnref7.

References

1. *10 let Liceya sv. Nikolaya. 1929–1939* [10 years of the Lyceum of St. Nicholas. 1929–1939]. Harbin: Russkaya katolicheskaya missiya, 1939, 83 p. (in Russian).
2. *Archiwum Akt Nowych, Warszawa (A.A.N.). Z. 198. Kolonia Polska w Mandzurii* [Archive of Newh Files, Warsaw (A.A.N.). Z. 198. Polish colony in Manchuria]. Sygn. 16 S. 186 (in Polish).
3. Beloglazova S.B. *Trudy instituta istorii, arheologii i etnografii DVO RAN* [Proceedings of the Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Far East Branch of the Russian Academy of Sciences]. 2020, no. 27, pp. 49–59 (in Russian).
4. Butvillo N. *Licej Sv. Nikolaya v Harbine, 1929–1949 g.* [Lyceum St. Nicholas Lyceum in Harbin, 1929–1949.]. Sydney, 1998, 280 p. (in Russian).
5. Butvillo N., Koscicina L. *Kolledzh Sv. Ursuly v Harbine, 1929–1949 g.* [St. Ursula's College in Harbin, 1929–1949]. Sydney, 1998, 254 p. (in Russian).
6. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2024, no. 3, pp. 18–31 (in Russian).
7. Germanovich I. *Kitaj, Sibir', Moskva* [China, Siberia, Moscow]. Melbourne, 1997, 344 p. (in Russian).
8. *Gosudarstvennyj Arhiv Habarovskogo Kraja* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund 831. Inventory 2. File 29. Fols. 44–45 (in Russian).
9. *Gosudarstvennyj Arhiv Habarovskogo Kraja* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund 1. Inventory 2. File 29. Fol. 43 (in Russian).
10. *Katolicheskij vestnik Russkoj eparhii Vizantijsko-slavyanskogo obryada v Man'chzhurii* [Catholic Herald of the Russian Diocese of the Byzantine-Slavonic Rite in Manchuria]. Harbin: Russkaya katolicheskaya missiya, 1933, no. 9, 10; 1935, no. 1–3, 5, 7, 12; 1936, no. 11 (in Russian).

11. Khisamutdinov A.A. *Rossijskaya emigraciya v Kitae: Opyt enciklopedii* [Russian Emigration in China: Experience of Encyclopedia]. Vladivostok: Tretjakewitsch, 2002, pp. 253–255 (in Russian).
12. Kolpinskiy D. *Kitezhi* [Kitezhi]. 1913, vol. I, pp. 32–33 (in Russian).
13. Kolupaev R. *Katolicheskaya enciklopediya* [Catholic Encyclopedia]. 2013, vol. V, pp. 13–14 (in Russian).
14. Kolupaev R. *Katolicheskaya enciklopediya* [Catholic Encyclopedia]. 2013, vol. V, pp. 423–424 (in Russian).
15. Kolupaev R. *Katolicheskie obshchiny vizantijskogo obryada i russkaya diaspora. Religioznye deyateli i pisateli russkogo zarubezh'ya* [Catholic communities of the Byzantine rite and the Russian diaspora. Religious figures and writers of the Russian Diaspora]. Available at: https://zarubezhje.narod.ru/texts/frrostislav307.htm#_ftnref7 (accessed on October 7, 2024) (in Russian).
16. Kosinova O.A. *Elektronnyy zhurnal Moskovskogo gumanitarnogo universiteta* [Electronic Journal of Moscow Humanitarian University]. Moscow, 2008. Available at: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2008/2/Kosinova_CCChurch/ (accessed on October 28, 2024) (in Russian).
17. Mezin N. *Edinenie. Gazeta russkoj obshchiny Avstralii s 1950 goda. 30 iyunya 2021* [Unity. The newspaper of the Russian community in Australia since 1950]. June 30, 2021. Available at: <https://www.unification.com.au/articles/1625047967/> (accessed on 16 October, 2024) (in Russian).
18. Milas N. *The canon law of the Oriental Church* [Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche]. Mostar, 1905, 710 p. (in German).
19. Nikolaev K.N. *Vostochnyy obryad* [Eastern Rite]. Paris, 1950, 424 p. (in Russian).
20. Osipova I.I. (comp.). “*Shpiony Vatikana...*”. *O tragicheskom puti svyashchennikov-missionerov: vospominaniya P'etro Leoni, obzor materialov sledstvennyh del* [“Spies of the Vatican...”. On the tragic path of missionary priests: reminiscences of Pietro Leoni, review of investigative materials]. Moscow: Bratonezh, 2012, 448 p. (in Russian).
21. Peshkova L.V. *Stranicy istorii. Harbin – russkij i katolicheskij* [Pages of history. Harbin – Russian and Catholic]. 2019. Available at: <https://www.proatholic.ru/katoliki-v-rossii/stranitsy-istorii/77-posle-1917-g/682-stranitsy-istorii-kharbin-russkij-i-katolicheskij> (accessed on October 23, 2024) (in Russian).
22. Pontifical Commission for Russia. An Ordinariate For Russian Immigrants into China Erected at Harbin. *The Irish Ecclesiastical Record*. Dublin: Browne and Nolan, 1929, vol 33, pp. 323–324.
23. *Pontificia Commissio Pro Russia. Decretum, Fidelium Russorum. 20 Maii 1928* [Pontifical Commission for Russia. Decretum, Fidelium Russorum. May 20, 1928]. A. A. S., XX, pp. 366–367.
24. Pyalinak V. *Da zlučen'nya: Belaruskaya religijnaya chasopis'* [To connect: Belarusian religious journal]. Al'bertyn: Vydavectva Tavarystva Isusavaga, 1934, no. 9, pp. 6–12 (in Belarussian).
25. *Religioznye deyateli russkogo zarubezh'ya. Svyashchennik Pavel Portnyagin* [Religious figures of the Russian Abroad. Priest Pavel Portnyagin]. Moscow, 2008. Available at: https://zarubezhje.narod.ru/mp/p_086.htm (accessed on October 12, 2024) (in Russian).
26. *Rubezh* [Frontier]. 1934, no. 27, p. 2 (in Russian).
27. Serdyuk M.B., Rodionova K.I. *Voprosy istorii Kitajsko-Vostochnoj zheleznoj dorogi i goroda Harbina (120-letie stroitel'stva): Sbornik nauchnyh trudov* [Issues of History of the Chinese Eastern Railway and the City of Harbin (120th Anniversary of Construction): Collection of Scientific Works]. Vladivostok, 2018, pp. 122–126 (in Russian).
28. Tiedemann R.G. Roman Catholic: Religious Communities of Men: Clerks Regular of the Immaculate Conception (MIC). *Reference Guide to Cristian Missionary Societies in China: From the Sixteenth to the Twentieth Century*. Routledge, 2016, pp. 10–11.
29. Zdanskiy K. *Licej sv. Nikolaya v Harbine*. Available at: <http://myharbin.name/uchebnye-zavedeniya/srednie/309-litsej-svyatogo-nikolaya-v-kharbine> (accessed on October 26, 2024) (in Russian).
30. Zuger Ch.L. Appendix B: Harbin and the Soviet Catholics of Manchuria. *The Forgotten: Catholics of the Soviet Empire from Lenin Through Stalin*. Syracuse University Press, 2001, pp. 459–465.

Submitted for publication: November 1, 2024.

Accepted for publication: December 2, 2024.

Published: March 27, 2025.



Сиражудинова С.В.¹, Гусейнов Ю.М.²,
Мутиева О.С.³



С.В. Сиражудинова



Ю.М. Гусейнов



О.С. Мутиева

^{1,2} Дагестанский государственный университет народного хозяйства
³ Дагестанский государственный университет;
^{1,2} 367008, Россия, г. Махачкала, ул. Атаева 5
³ 367000, Россия, г. Махачкала, ул. Гаджиева, 43а
¹ saida_kant@mail.ru; ² g.usup@mail.ru; ³ mutiewa.oksana@yandex.ru

Женская активность в религиозной и обрядовой сфере на Северном Кавказе в дореволюционный период

Аннотация. Гендерный аспект религиозной и обрядовой жизни на Северном Кавказе в дореволюционный период, это вопрос, который не выделялся исследователями и на сегодняшний день требует изучения. Исследование женской роли в сфере духовной показывает, что, несмотря на исключение женщин из публичной религиозной активности, попыток борьбы с женскими ритуалами в период усиления исламизации при Иمامе Шамиле, роль женщин в обрядовых практиках в доисламском обществе и в начальный период после принятия Ислама была значительной, но в тоже время скрытой от посторонних. Женская обрядовая активность была неизменной частью повседневной жизни. В основе этой работы анализ публикаций и архивных материалов исследователей региона XVIII – начала XX вв. В работе типологизируются публикации и архивные материалы по теме исследования и типу описанию женских практик в концепте «ограничений» и отношения к данным практикам как пережиткам язычества и доисламских верований, как отражения первых этапов формирования «народного Ислама» в регионе. Данное исследование позволит увидеть скрытый ранее (и преднамеренно скрываемый) религиозный аспект духовной жизни общества. В работе представлено сравнение внешнего взгляда на духовные и обрядовые практики и их самовосприятие внутри кавказского общества. Выявлена женская роль в духовной жизни и обрядовых практиках региона, что позволяет нам говорить о том, что роль женщин в сфере религии и обрядов, в том числе – публичная, в дореволюционный период была частью повседневной жизни кавказского общества, что перешло в локальные варианты «народного ислама» и его каждодневные непубличные практики.

Ключевые слова: ислам, гендер, религия, женская активность, религиозная практика, Северный Кавказ, суфизм, синкретизм

Saida V. Sirazhudinova¹, Yusup M. Huseynov²,
Oksana S. Mutieva³

^{1,2} Dagestan State University of National Economy; ³ Dagestan State University
^{1,2} 5 Ataeva st., Makhachkala, Republic of Dagestan, 367008, Russia
³ 43a Gadzhieva st., Makhachkala, Republic of Dagestan, 367008, Russia
¹ saida_kant@mail.ru; ² g.usup@mail.ru; ³ mutiewa.oksana@yandex.ru

Women's Activity in the Religious and Ritual Sphere in the North Caucasus during the Pre-Revolutionary Period

Abstract. The gender aspect of religious and ritual life in the North Caucasus during the pre-revolutionary period has not been studied by researchers and today requires further study. A study of female roles in the spiritual sphere reveals that, despite women's exclusion from public religious activities, attempts to suppress female magical rituals during the time of increasing Islamization under Imam Shamil were made, while the role of women in pre-Islamic ritual practices and during the initial period after Islam adoption was significant but at the same time hidden from outsiders. Women's ritual activities were an integral part of daily life. This paper is based on an analysis of publications and archival materials from researchers from the region during the 18th – early 20th centuries. In the work, we typologize publications and archival materials according to

the subject of interest and the type of description of women's practices within the concept of "restrictions" and the attitude towards these practices as remnants of paganism and pre-Islamic beliefs as a reflection of the early stages of the formation of "folk Islam" in the region. This study will allow us to see the previously hidden (and intentionally hidden) aspects of religious life in society. The work presents a comparative analysis of external view on spiritual and ritual practices and their self-perceptions within Caucasian society. It reveals the female role in spiritual life and ritual practices within the region, allowing us to say that women played a significant role in religion and rituals, including public ones, in pre-revolutionary society, which became local versions of "folk Islam" and its non-public daily practices.

Key words: Islam, gender, religion, women's activity, religious practice, North Caucasus, Sufism, syncretism

Введение

Актуальность темы связана с абсолютизацией религиозного фактора и политики исключения женщин из духовной сферы. На Северном Кавказе происходит попытка избавления от традиционных корней и замена новыми трактовками религии, вытеснением «арабизацией» остатков народной культуры. В забвение уходят практики и знания об истоках религии, понимание специфики местного ислама, который вобрал в себя элементы прежних домонотеистических верований и обрядов, что приводит к утрате «культурного кода» и обезличению региона.

В статье рассмотрены женские обрядовые практики в новом ракурсе. Мы рассматриваем и описываем не сами практики, как это принято в науке, а изучаем процесс их сохранения и живучести в условиях попыток вывода женщин из обрядовой сферы, осуждения и даже сурового наказания за языческие практики, которые встречались в период установления Имамата в регионе, актуальны сейчас и связаны с убийствами и пытками женщин, практикующих ворожбу (гадания).

Важно изучить и выявить уходящий в забвение и исключённый из обсуждения гендерный фактор в традиционных обрядовых, оккультных и религиозных практиках, составляющих связь с сакральным в кавказском обществе, что и позволит нам провести анализ источников XVIII – начала XX вв., показать женскую активность в религиозно-обрядовой сфере и ритуальных практиках на Северном Кавказе в дореволюционный период.

Материалы и методы

Материалами для исследования стали архивные источники – а именно документы Центрального государственного архива Республики Дагестан (Махачкала, Российская Федерация). Авторами были проанализированы фонды 102 и 133 (Ф. 102 Инспектор участка Темир-Хан Шура; 133 Ф. Податный инспектор Аваро-Андийского участка, г. Темир-Хан-Шура), в которых нашли своё отражение, в том числе, и сведения о женской религиозной активности в обрядовой сфере.

Помимо перечисленного привлекались материалы периодической печати: «Сборник сведений о кавказских горцах», «Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа», газета «Кавказ», журнал «Военный сборник». Авторы, публиковавшиеся этих изданиях, писали в совершенно разных жанрах – это этнографические очерки и путевые заметки, которые освещали общественный и семейный быт дагестанских народов, в том числе, религиозные и обрядовые практики.

Следует отметить интересную работу об этнографии кумыков Д.-М.М. Шихалиева «Рассказ кумыка о кумыках», которая небольшими частями выходила в газете «Кавказ» за 1848 год [Шихалиев, 1848, 33–34].

В «Сборнике материалов для описания местностей и племён Кавказа» печатались интересные сведения о народах Северного Кавказа. Так, в одном из выпусков за 1884 год был опубликован материал О. Каранаилова о традиционных обрядах женщин аварского аула Чох [Каранаилов, 1884, 10–20].

В этом же сборнике встречаются дагестанские предания и суеверия, которые описаны М.А. Дибировым [Дибиров, 1884, 27–28]. Одно из преданий описывает ритуал, который совершается с участием женщин на могиле шейха Асельдера [Дибиров, 1884, 27–28].

Различные верования и культы, религиозно-обрядовые ритуалы, применяемые женщинами Нагорного Дагестана в быту, также нашли своё отражение в архивных материалах [РФ И ИЭА ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 525. Л. 29].

Ценные сведения содержатся в работе Мухаммед-Тахира Ал-Карахи, летописца Кавказской войны и главного писаря имама Шамиля. Данная работа представляет интерес в контексте «ограничений» для женского социума имамата. Описывая повседневную жизнь населения имамата, Мухаммед-Тахира Ал-Карахи показывает, как под влиянием шариата ужесточались социальные нормы в отношении женщин, под запретом были традиционные обряды и ритуалы. Материал находится в Центральном Государственном Архиве Республики Дагестан [ЦГА РД. Ф. 133. Оп. 3. Д. 2. Л. 20].

Исторические и этнографические материалы позволяют оценить реальную женскую активность в дореволюционный период.

Также мы рассмотрели такие источники, как обычное право, которое имело свои особенности и различия в каждом регионе. Авторами проанализированы работы, посвящённые обычному праву, как народов Дагестана [Комаров, 1868, 1–96], [Львов, 1870, 1–32], [Магомедов, 1979, 47], так и других народов Кавказа [Ковалевский, 1980, 151–200], [Леонтович, 1882, 270].

Анализировался локальный фольклор, который косвенным образом рассказывал о женской религиозной и обрядовой активности. Самым ярким примером женского участия в сфере сакрального является Нартский эпос, который выстраивается вокруг фигуры героини, с активностью которой связаны многие сюжеты эпоса.

Лирические, исторические и героические народные песни, пословицы и поговорки стали наиболее информативным и продуктивным источником для анализа традиционного женского сознания у народов Северного Кавказа в обозначенный период.

Следование гендерному подходу предоставило исследователям возможность включить историю женщин в исторический канон, продемонстрировать, что женщины не были безмолвной массой, подчинённой мужчинам и не имеющей собственных взглядов и идей. Благодаря гендерному подходу, применяемому в исследованиях традиционного Северного Кавказа, «женская» история постепенно занимает важное место в историко-научном сообществе.

Методологическая основа исследования строилась на принципах объективности, с применением общеисторических методов (ретроспективный, сравнительный и др.), для анализа женских повседневных практик. При исследовании тех или иных практик учитывались исторические условия и процессы, происходившие в дагестанском обществе.

Сравнительный метод был применён для сравнения позиций авторов, сопоставления значения и исполнения разных обрядовых практик. Ретроспективный метод позволил нам сквозь призму истории, не только выявить, но и описать существующие ранее практики и обряды. Метод анализа, в свою очередь, позволил нам вычленить отдельные обряды и практики, рассмотреть их, восстановить их роль и значение.

Обсуждение

Несмотря на то, что многие авторы изучали ритуальные обряды народов, эти практики не рассматривались в контексте женской активности и трансформаций женского принятия для участия в религиозной жизни. Отдельные её аспекты были подняты в трудах известных этнографов-кавказоведов, однако цельного, комплексного исследования не проводилось.

В дореволюционной историографии в контексте изучения обычного права дагестанских народов, сведения, касающиеся статуса женщин у народов Кавказа, рассматривали А.В. Комаров [Комаров, 1868], Ф.И. Леонтович [Леонтович, 1882], М.М. Ковалевский [Ковалевский, 1890].

Интересные наблюдения, отражающие семейный и общественный быт аварского села Ботлих, оставили Н. Львов [Львов, 1871], П.Г. Пржецлавский, [Пржецлавский, 1860].

Среди дагестанских дореволюционных авторов можно выделить Д.-М.М. Шихалиева [Шихалиев, 1848], Г.М. Дебиров [Дебиров, 1884], О. Каранаилова [Каранаилов, 1884], С. Габиева [Габиев, 1906], которые в своих исследованиях касались вопросов религиозно-обрядовой сферы дагестанских народов.

Современные учёные анализируют доисламские обрядовые и религиозные практики в контексте сосуществования с исламом с момента утверждения и по настоящее время. В этой связи, для нашего исследования представляют интерес работы Х.Л. Ханмагомедова, М.А. Дибирова, С.Ш. Гаджиевой, А.Р. Шихсаидова, Р.И. Сефербекова, К.Г. Гусаевой, З.А. Алигаджиевой [Ханмагомедов, 1997; Дибиров, 1998; Гаджиева, 1989; Сефербеков, 2009; Sirazhudinova, 2023; Алигаджиева, 2008; Гусаева, 2006; Шихсаидов, 2010].

Важную работу по изучению истории региона, источников и Нартского эпоса с позиций гендерного подхода провела М. Тукуева [Tekueva, 2014].

Историографический анализ литературы в оценках степени влияния ислама на дагестанское общество позволяет сделать вывод, что и после утверждения мусульманской религии население продолжало жить по обычаям предков, традиционные культы, доисламские обрядовые и религиозные практики и шариатские нормы взаимно адаптировались [Комаров, 1868, 7; Ковалевский, 1880, 18; Леонтович, 1882, 147].

В советский и постсоветский период было опубликовано много работ по истории и этнографии Дагестана, где содержатся интересные материалы по общественному и семейному быту дагестанских народов. Вместе с тем, сведения, касающиеся гендерного фактора в традиционных обрядовых и религиозных практиках, детально не были изучены.

Результаты

Бог и религия. В XVIII веке среди дагестанских народов окончательно утверждается религия ислам. При этом новая религия, распространившись по всему Дагестану, стала ещё и культурой, и образом жизни [Шихсаидов, 2010, 31].

С насаждением мюридизма новые шариатские нормы способствовали сегрегации женщин в общественной жизни, и в религиозно-обрядовой сфере в частности. На территории, подвластной имамату, в декларированной форме регламентировалось социальное поведение женщин.

Дибирь во время проповедей внушали женщинам, «что их главная религиозная обязанность – угождать своему мужу» [Львов, 1870, 4].

Несмотря на то, что дагестанских женщин отличала высокая набожность, нередко они сопротивлялись шариатским религиозным установкам. Они перечили дибирям, заявляли о мужском интересе в религии, даже под страхом наказания продолжали исполнять доисламские обряды [Львов, 1870, 4] и т.д.

В XIX – начале XX века ислам, внедряясь в духовную жизнь народов Дагестана, наполняет «специфическим содержанием» местные верования и культы, которые сложились на протяжении длительного периода истории [Гусаева, 2006, 75].

Женские обряды отличает восприятие мира сквозь сверхъестественное. В обрядах вызывания дождя во время засухи, обрядах, призванных собрать богатый урожай, сохраняются пережитки язычества.

В бытность установления имамата под запретом оказались многие обрядовые практики с участием женщин, увеселительные действия с участием ряженых, которые воспринимались мюридами как пережитки язычества.

Учитывая, что языческие обряды имели многовековую традицию, общество противилось тем шариатским нормам, которые не соответствовали традиционному образу жизни и ментальности народа.

По сведениям Мухаммед-Тахира, нарушительниц общественных нравов ожидало наказание со стороны мюридов – их штрафовали [ЦГА РД. Ф. 133. Оп. 3. Д. 2. Л. 20].

Поскольку после пленения имама Шамиля шариатские нормы заметно ослабели, дошариатские традиции с участием женщин стали возрождаться [Пржецлавский, 1860, 271].

Сохраняется синкретизм в практиках календарной обрядности, в религиозных представлениях и обрядах, языческие и исламские традиции мирно сосуществуют, и общество положительно санкционирует такие практики.

Так, женщинами Андалалского вольного общества на старом кладбище проводился обряд вызывания дождя – они, читая молитвы, поливали водой могилы шейхов или местных святых [Алигаджиева, 2008, 15].

Женщины аварского селения Чох совершали ритуальные действия на могиле Камилл – Башир с целью вызывания дождя – исполняли ритуальный танец *чух-хлак*. По сведениям Г.Ф. Чурсина, во время обряда они были с распущенными волосами и входили в транс [РФ И ИЭА ДНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 65. Л. 119].

Во время обряда вызывания дождя языческий ритуал сопровождался молитвами, которые нередко произносил мулла. Один из таких обрядов имел хождение среди кумыков. Обряд заключался в следующем: во время сильной засухи мулла надевал на голову женщины дырявый мешочек, а тело её обвязывали верёвкой, конец которой держал один из участников процессии. Женщину водили вдоль реки, обливали водой из кувшинов, произнося слова: «Ай, Аллах, дай нам дождя» [Гаджиева, 1979, 79].

Аналогичный обряд встречается в с. Ругуж: девушку, ряженную в стебли конопли и с соломой на голове, водили по всему аулу женщины и дети. Обряд вызывания дождя заключался в следующем: процессия с песней обходила все дворы, где падающую «в обморок» ряженую обливала водой хозяйка дома, после чего «оживала». Завершался обряд шутивным сталкиванием ряженой в реку [Муртузалиев, 2008, 38–39].

Данный материал подтверждает полевые исследования. Так, в высокогорных аулах Дагестана у женщин (взрослого поколения) имеются на теле различные изображения в виде татуировок. Как сообщают сами респондентки, данные изображения были направлены на вызывания дождя в родном крае.

По традиции весной у табасаранцев непосредственно перед началом первого посева проводился специальный обряд. Исследователь Б.М. Алимова описывает обряд следующим образом: сеяльщика-мужчину сопровождала самая авторитетная женщина аула, обычно – мать, у которой было много детей. Всем присутствующим во время посева женщина раздавала хлеб, а в ответ звучали слова-пожелания «Бегъерлу йис ибшри! – Пусть год будет плодоносным!» [Алимова, 1992, 76].

Практически у всех народов Дагестана в календарной и свадебной обрядности имело место ритуальное ряженье с переодеванием женщин в мужскую одежду.

Женщины-ряженые принимали участие в обрядах и дагестанских азербайджанцев с. Берикей. Во время обряда на голову женщины надевали мешок, а вокруг тела обвивали ветки ивы [Ханмагомедов, 1997, 155–156].

Как правило, в роли женщины-ряженой обычно выступали вдова или замужние сёстры, золовки, тёти жениха. Молодые девушки в такой роли не выступали, поскольку им не положено было своим поведением вызывать общественный резонанс.

В селениях Тидиб и Гидатль Шамильского района ряженных женщин называли *чиртил бахлапе*, что буквально переводится как «тряпичная невеста». Так, в Гидатли во время свадьбы ряженные женщины своим поведением должны были имитировать живых кукол [Дибиров, 1988, 125–127].

По мнению дагестанского этнографа Р.И. Сефербекова, обрядовое женское ряженье – это реакция «на жёсткую регламентацию гендерных ролей в традиционном горском обществе». Таким образом, женщины демонстрируют свой протест, нарушая все существующие в обществе запреты и предписания [Сефербеков, 2009, 245].

Многочисленные народные поверья о колдуньях, ворожеях и ведьмах есть лишь отголосок тех древних времён, когда жертвоприношение, заклятия были в руках у женщин. В дагестанском обществе женщине приписывали особые свойства, связанные с её способностями к колдовству. Общество наделяло её таковыми способностями не столько на основании её физических особенностей, сколько благодаря общественному мнению, считали, что женщины более способны к ритуально-обрядовым практикам, нежели мужчины.

Необходимо отметить, что ритуалы и колдовские представления дагестанских народов имели ярко выраженные охранительные, так называемые апотропейные (защитные) функции.

Многие обычаи, которые имели рациональную основу, тем не менее, облекались в магическую форму суеверий. Так, например, почти во всех табасаранских сёлах женщин-рожениц, у которых пропадало молоко, приводили к целебному источнику [Алимова, 1992, 164].

Особый интерес для исследователя должны представлять злые духи и демоны, которые сохранились в реликтах семейной обрядности народов Дагестана. Одним из самых архаичных персонажей является образ Албасты, демон, вредящий роженице [Гаджиев, 1992, 27]. У различных народов в названии данного демона встречается ключевое слово «ал», но в различных сочетаниях (Албасты, Албассы, Албаслы, Албарсты, Алвасти и т.п.).

Чтобы защитить роженицу и ребёнка, женщины дома тщательно закрывали все окна и двери, тем самым оберегая мать и ребёнка от Албаслы. Отпугивали демона специальными действиями: гремели домашней утварью и подручными предметами, считая, что, испугавшись Албаслы убежит [Гайдарбекова, 2010, 19].

Вся жизнь дагестанской женщины была пронизана явлениями чудотворства и обрядовыми ритуалами. Присутствуя в повседневных действиях женщины, заговоры, ритуальные песни были обычным явлением, а эффективность этих ритуалов не вызывала в обществе никаких сомнений.

До наших дней дошли традиционные песни, которые женщины исполняли во время обряда вызывания дождя. Одна из них подводит к идее необходимости дождя:

- Пёстрые мешки мы надели,
- Гялай!
- Чтобы белые дожди пошли
- И синие мешки наденем
- Чтобы с громом дождь полил
- Пусть с громом дождь польёт!
- Пусть закрома наполнятся!
- Опустошившая закрома
- Пусть жёлтая засуха уйдёт
- Пусть посева зазеленеют!
- Радуюсь своим посевам [Аджиев, 2005, 147].

Пусть крестьянин процветает!

Представляют интерес песни-плачи, которые женщины исполняли в похоронных обрядах. Возникнув в древности, плачи-причитания в последующем подверглись трансформации, получив у некоторых народов стихотворную форму [Гайдарбекова, 2010, 173].

Громкий плач и громкие причитания сопровождалась у кумыков, в случаях, когда в раннем возрасте (особенно не своей смертью).

«Ты гелин радостная пришла на наш порог,
К вечеру твой дом опустеет.
Дым родного дома не восстановит
И теперь дым не доходит до облаков...
Ты совершала много работы по дому;
Ты мыла полы, готовила еду, занималась хозяйством;
Ты много шила и вязала для своих родных;
Твои уста покинули родной дом и пришли к нам...» [Гаджиева, 1961, 15].

Став свидетелем обряда оплакивания усопшего в одном из дагестанских аулов, П.Г. Пржецлавский писал: «Ближайшие родственницы с растрёпанными волосами и опущенною до пояса рубашкою или одетые в кули, с прорезанными для головы и рук отверстиями, колотят себя пуще других и с плачем импровизируют песню, восхваляющую достоинства умершего» [Пржецлавский, 1860, 284].

Информацию специальной этнографической литературы подтверждают и полевые этнографические исследования, собранные авторами в различных аулах

Дагестана. Так, респонденты рассказали, что имелись специальные плакальщицы, которые за определённую плату выполняли свои функции на похоронных обрядах родного селения [Махарова Зумруд, 1937 г.р., селение Мегеб, Гунибский район, Республики Дагестан, и Ахбердиева Хадижат, 1938, селение Хунзах, Хунзахский район, Республики Дагестан].

Вызывают интерес проклятия, которые нередко исходили от женщин. В каждом селе были 2–3 женщины, имевшие репутацию способных к проклятьям, они имели физический или психический изъян. Объектом проклятий, как правило, были женщины села: разлучницы, разведённые. При желании нанести вред или порчу женщине-сопернице у кумыков делали куклу халмач из курдюка. Было поверье, что если нанести вред кукле, то автоматически это перейдёт на человека, против которого и был проведён ритуал. Захоронить куклу старались там, где человек обычно бывал чаще всего, произнося слова заговора: «Чтобы ты высох, пропал так же, как эта кукла» [Гайдарбекова, 2010, 193].

Особо интересны общества, в которых в виде традиций сохранились элементы домонотеистических верований (осетины, адыги и т.д.) [Abercromby, 1891, 173]. В адыгейском языке для обозначения колдовства, колдунов и ведьм существует только одно слово «уд», которое можно применить к людям, наделённым сверхъестественными способностями, и производное от него «удыгъэ», что означает «практиковать» колдовство». Как и жители других республик Кавказа, адыгское общество в период XIX века оставалось «пропитанным магией и колдовством, и присутствовало в повседневной жизни женщины» [Kumakhova, 2002, 982].

Народы Кавказа (чеченцы, дагестанцы) использовали обереги от «сглаза». Это могли быть красная шерстяная нить на руках ребёнка, ветки айвы или боярышника, суры из Корана, которые зашивала в ткань на теле девочки-первенца, родители которой были живы [Khasbulatova, 2021, 12]. В разных дагестанских сёлах использовались разные амулеты (когти медведя, зубы волка и т.д.) [Карпов, 2013, 171].

Повсеместно «глаз» снимали окуриванием (жжёной бумагой, поджиганием веточки чабреца) и брызгами водой.

В Дагестане магические знаки ставились на тело женщин в виде традиционных татуировок [Steinberg, 2007, 747].

Хранительницей традиций всегда была женщина, и она передавала каждому новому поколению знания о традиционных обычаях и способах, языческие обряды сохранялись, отчасти сливаясь с религией и представляясь народу как мусульманские.

Особого внимания заслуживают традиции и пиры адыгских народов [Tekueva, 2012, 39]. Нартские саги, в основе которых «многогранная фигура Сатаны» [Colarusso, 1989, 4–5], провидицы, образцы красоты и мудрости, вечной молодости, страсти, преданность и предательство [Colarusso, 2002, 321].

Здесь и отражение женских культов – «жизненной силы» воды [Colarusso, 1989, 5]. Катрин Зирбел отмечала, что «окультурные практики женщин связаны со сферами деторождения, плодородия, брака, защиты потомства. Так, чтобы предотвратить бесплодие, женщины завязывали узлы на определённых деревьях (как символы плодородия), проходили между двумя камнями, стоящими близко друг к другу. На Кавказе семена и крупы бросали на молодожёнов, фрукты были символом плодovitости, против нечисти использовали лук, чеснок, металлические предметы: нож или ножницы, которые клали под подушку матери или ребёнка [Zirbel, 1982, 18–20].

Заключение

Анализ источников, архивов, фольклора и практик показал, что чудотворное, оккультное и сверхъестественное очень тесно вошли в жизнь женщины и оставались их прерогативой на протяжении всего исследуемого периода.

Жизнь женщин в традиционном обществе – это череда обрядов, практик и традиций, которые демонстрируют их вовлечённость в слившиеся с религиозными представлениями, но ставшие запретными после усиления исламизации, практики.

В тексте видно, как боролись с языческими практиками в бытность Имама Шамиля. Несмотря на все запреты, женщины скрытно практиковали их, по-

скольку верили в чудотворную силу этих ритуалов. Благодаря женщинам они транслировались из поколения в поколение и сохранились по настоящее время в культуре дагестанских народов.

Также заметна разница в подходах, в оценке женских ритуальных практик. Так, местные авторы либо обращались к исключительно описательному, абстрагированному подходу, либо допускали критические замечания и осуждение (за исключением осетинских и кабардинских авторов, возвеличивающих своих фольклорных героинь и их достижения).

Зарубежные авторы воспринимали описанные практики со свойственной ориенталистам заинтересованностью, как колоритные и экзотические.

Благодарность

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках проекта «Религиозные организации, стратегия и практика на Юге России в контексте преодоления радикализма: гендерный аспект» Российского научного фонда № 22-28-00484, <https://rscf.ru/project/22-28-00484/>

Acknowledgement

The study was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation within the framework of the project “Religious organizations, strategy and practice in the South of Russia in the context of overcoming radicalism: gender aspect” of the Russian Science Foundation No. 22-28-00484, <https://rscf.ru/project/22-28-00484/>

Библиографический список

1. Аджиев, А.М. Устное народное творчество кумыков / А.М. Аджиев. – Махачкала, 2005. – 425 с.
2. Алигаджиева, З.А. Пережитки домонотеистических верований и обрядов аварцев-андалальцев в XIX – начале XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук / З.А. Алигаджиева. – Махачкала, 2008. – 26 с.
3. Алимова, Б.М. Табасаранцы XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование / Б.М. Алимова. – Махачкала, 1992. – 264 с.
4. Гаджиев, Г.А. Домонотеистические верования и обряды народов Дагестана: рудименты язычества в традиционной духовной культуре дагестанцев: автореф. дис. ... д-ра истор. наук / Г.А. Гаджиева. – Москва, 1992.
5. РФ И ИЭА ДНЦ РАН – Рукописный фонд Института ИЭА ДНЦ РАН.
6. Гаджиева, С.Ш. Кумыки. Историко-этнографическое исследование / С.Ш. Гаджиева. – М.: Наука, 1961. – 388 с.
7. Гаджиева, С.Ш. Традиционный земледельческий календарь и календарные обряды кумыков / С.Ш. Гаджиева. – Махачкала, 1989. – 98 с.
8. Гусаева, К.Г. Межнациональные и межконфессиональные отношения в Дагестане: от конфликтности к стабильности / К.Г. Гусаева. – Махачкала: Наука плюс, 2006. – 368 с.
9. Дебиров Г.М. Дагестанские предания и суеверия / Г.М. Дебиров // СМОМПК. – Тифлис, 1884. – Вып. 4. – С. 25–38.
10. Дибиров, М.А. Традиционные обряды и обычаи в современной гидатлинской свадьбе / М.А. Дибиров // Брак и свадебные обычаи народов современного Дагестана. – Махачкала, 1988. – С. 118–130.
11. Каранаилов, О. Описание аула Чох / О. Каранаилов // СМОМПК. – Тифлис, 1884. – Вып. 4. – С. 1–24.
12. Карпов, Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа / Ю.Ю. Карпов. – Нальчик: Изд-во М. и В. Котляровых (ООО «Полиграфсервис и Т»), 2013. – 408 с.
13. Ковалевский, М.М. Закон и обычаи на Кавказе / М.М. Ковалевский. – М.: Тип. А.И. Мамонтова и Ко, 1890. – Т.2.
14. Комаров, А.В. Адагы и судопроизводство по ним / А.В. Комаров // Сборник сведений о кавказских горцах. – Тифлис, 1868. – Вып. 1. – С. 1–96.
15. Леонтович, Ф.И. Адагы Кавказских горцев / Ф.И. Леонтович // Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. – Одесса, 1882. – Вып. 2. – С. 1–340.
16. Львов, Н. Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварского племени / Н. Львов // ССКГ. – Тифлис: Тип. Главного Управления Наместника Кавказского, 1870. – Вып. 3. – С. 1–32.

17. Магомедов, Р.М. По аулам Дагестана / Р.М. Магомедов. – Махачкала, Дагучпедгиз, 1979. – 155 с.
18. Муртузалиев, Ю.М. Мифологическая проза табасаранцев: дис... канд. филол. наук / Ю.М. Муртузалиев. – Махачкала, 2008.
19. Пржещлавский, П. Нравы и обычаи на Кавказе / П. Пржещлавский // Военный сборник. – 1860. – № 4. – С. 269–318.
20. Сефербеков, Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонализации) / Р.И. Сефербеков. – Махачкала, 2009. – 407 с.
21. Ханмагомедов, Х.Л. Гудул-Гудул генети – языческий обряд вызывания дождя у берикейских азербайджанцев / Х.Л. Ханмагомедов // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа: (Тезисы общероссийской конференции 23–25 сентября 1997 г.). – Пятигорск, 1997.
22. Шихалиев, Д.-М.А. Рассказ кумыка о кумыках / Д.-М.А. Шихалиев // Кавказ. – 1848. – №№ 33–44.
23. Шихсаидов, А.П. Распространение ислама в Дагестане / А.П. Шихсаидов // Исламоведение. – 2010. – № 1. – С 31–50.
24. ЦГА РД – Центральный государственный архив Республики Дагестан.
25. Abercromby, J. An Amazonian Custom in the Caucasus / J. Abercromby // Folklor. – 1891. – No. 2(2). – 171–181.
26. Colarusso, J. The Woman of the Myths: the Satanaya Cycle [Электронный ресурс] / J. Colarusso // Annual of the Society for the Study of Caucasia. – URL: <https://citeseerx.ist.psu.edu/document?repid=rep1&type=pdf&doi=a7be63642ce4deab2d2b590e7d132465fe70551d> (дата обращения: 15.03.2024).
27. Colarusso, J. Nart Sagas from the Caucasus: Myths and Legends from the Circassians, Abazas, Abkhaz, and Ubykhs / J. Colarusso. – Princeton University Press, 2002.
28. Kumakhova, Z.Kh. Existential Phenomena of Circassian Woman Consciousness in the 19th – 20th Centuries [Электронный ресурс] / Z.Kh. Kumakhova, A.I. Musukayev, I.I. Maremshaov, S.L. Akkiewa // European Proceedings of Social and Behavioural Sciences. – No. 58. – P. 980–989. – URL: <https://www.europeanproceedings.com/article/10.15405/epsbs.2019.03.02.113> (дата обращения: 15.04.2024).
29. Steinberg, J. Tattooed Mountain Women and Spoon Boxes of Daghestan: Magic Medicine Symbols in Silk, Stone, Wood and Flesh / J. Steinberg // American Anthropologist. – 2002. – No. 109(4). – P. 747–748.
30. Zirbel, K. Iran, the Caucasus, Central Asia, and Afghanistan / K. Zirbel // Science (American University in Cairo). – No. 5(1). – P. 19–22.
31. Khasbulatova, Z.I. Ethnography of Treating Childhood Diseases with Folk and Magic Ways / Z.I. Khasbulatova, B.B.-A. Abdulvakhobova // European Proceedings of Social and Behavioural Sciences. – 2021. – Vol. 117. – P. 789–795, <https://doi.org/10.15405/epsbs.2021.11.106>.
32. Sirazhudinova S.V. Women’s Religious Activity in the North Caucasus in the Russian Empire / S.V. Sirazhudinova, Y.M. Huseynov // Blye Gody. – 2023. – No. 18(1). – P. 46–55.
33. Tekueva, M.A. Gender factor in the culture of the Caucasian peoples / M.A. Tekueva // Issues of cultural studies. – 2012. – No. 8. – P. 37–42.
34. Tekueva, M.A. Women in the Caucasian war: grief and tears, or feat and honor? / M.A. Tekueva // Caucasian war: actual problems of historical discourse (on the 150th anniversary of the end). – Nalchik: Kabardino-Balkarian Institute for Humanitarian Studies, Kabardino-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, 2014.

Текст поступил в редакцию 27.06.2024.
Принят к печати 26.07.2024.
Опубликован 27.03.2025.

References

1. Abercromby J. An Amazonian Custom in the Caucasus. *Folklore*. 1891, no. 2(2), pp. 171–181.
2. Adzhiev A.M. *Ustnoe narodnoe tvorchestvo kumykov* [Oral Folk Art of the Kumyks]. Makhachkala, 2005 (in Russian).
3. Aligadzhieva Z.A. *Perezhitki domonoteisticheskikh verovanij i obrjadov avarcev-andalal'cev v XIX – nachale XX v.* [Remnants of Pre-Monotheistic Beliefs and Rituals of the Andalal Avars in the 19th – Early 20th Centuries]. Abstract of PhD Thesis in History. Makhachkala, 2008, 26 p. (in Russian).
4. Alimova B.M. *Tabasarancy XIX – nach. XX v.: Istoriko-jetnograficheskoe issledovanie* [Tabasarans in the 19th – Early 20th Centuries: Historical and Ethnographic Research]. Makhachkala, 1992 (in Russian).
5. Colarusso J. (Ed.). *Nart Sagas from the Caucasus: Myths and Legends from the Circassians, Abazas, Abkhaz, and Ubykhs*. Princeton University Press, 2002.
6. Colarusso J. The Woman of the Myths: the Satanaya Cycle. *Annual of the Society for the Study of*

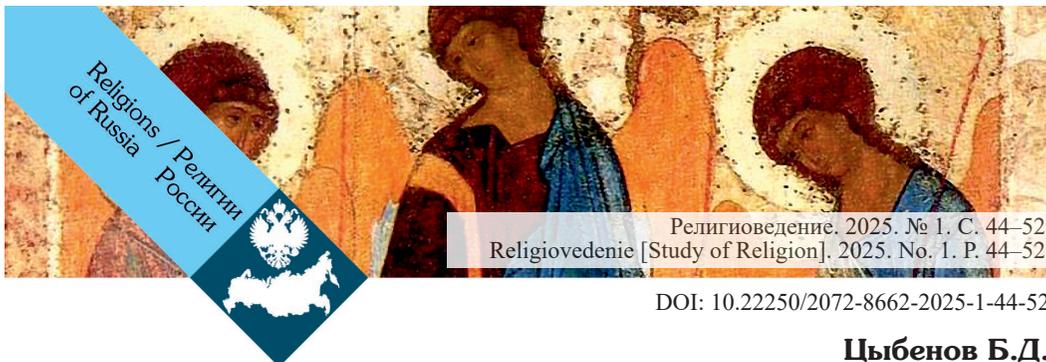
Caucasia. Available at: <https://citeseerx.ist.psu.edu/document?repid=rep1&type=pdf&doi=a7be63642ce4deab2d2b590e7d132465fe70551d> (accessed March 15, 2024).

7. Debirov G.M. *Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza* [Collection of the Materials for Description of Places and Tribes of the Caucasus]. Tiflis, 1884. Issue. 4, pp. 25–38 (in Russian).
8. Dibirov M.A. *Brak i svadebnye obychai narodov sovremennogo Dagestana* [Marriage and Wedding Customs of the Peoples of modern Dagestan]. Makhachkala, 1988, pp. 118–130 (in Russian).
9. Gadzhiev G.A. *Domonoteisticheskie verovanija i obrjady narodov Dagestana: rudimenty jazychestva v tradicionnoj duhovnoj kul'ture dagestancev* [Pre-Monotheistic Beliefs and Rituals of the Peoples of Dagestan: Rudiments of Paganism in the Traditional Spiritual Culture of Dagestanis]. Abstract of DSc Thesis in History. Moscow, 1992 (in Russian).
10. Gadzhieva S.Sh. *Kumyki. Istoriko-jetnograficheskoe issledovanie* [Kumyks. Historical and ethnographic research]. Moscow: Nauka Publ., 1961, 388 p. (in Russian).
11. Gadzhieva S.Sh. *Tradicionnyj zemledel'cheskij kalendar' i kalendarnye obrjady kumykov* [Traditional agricultural calendar and calendar rituals of the Kumyks]. Makhachkala, 1989, 98 p. (in Russian).
12. Gusaeva K.G. *Mezhnacional'nye i mezhkonfessional'nye otosheniya v Dagestane: ot konfliktnosti k stabil'nosti* [Interethnic and interfaith relations in Dagestan: from conflict to stability]. Makhachkala: Nauka Plus, 2006, 368 p. (in Russian).
13. Karnailov O. *Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza* [Collection of the Materials for Description of Places and Tribes of the Caucasus]. Tiflis, 1884. Issue. 4, pp. 1–24 (in Russian).
14. Karpov Yu.Yu. *Zhenskoe prostranstvo v kul'ture narodov Kavkaza* [Women's space in the culture of the peoples of the Caucasus]. Nalchik: Publishing by M. and V. Kotlyarovs, 2013, 408 p. (in Russian).
15. Khanmagomedov Kh.L. *Nravy, traditsii i obychai narodov Kavkaza: (Tezisy obshcherossiyskoy konferentsii 23–25 sentyabrya 1997 g.)* [Manners, traditions and customs of the peoples of the Caucasus: (Theses of the all-Russian conference September 23–25, 1997)]. Pyatigorsk, 1997 (in Russian).
16. Khasbulatova Z.I., Abdulvakhobova B.B.-A. *Ethnography of Treating Childhood Diseases with Folk and Magic Ways. European Proceedings of Social and Behavioural Sciences*. 2021, vol. 117, pp. 789–795, <https://doi.org/10.15405/epsbs.2021.11.106>.
17. Komarov A.V. *Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza* [Collection of the Materials for Description of Places and Tribes of the Caucasus]. Tiflis, 1868. Issue. 1, pp. 1–96 (in Russian).
18. Kovalevsky M.M. *Zakon i obychai na Kavkaze* [Law and customs in the Caucasus]. In 2 volumes. Vol. 2. Moscow: Typ. A.I. Mamontova and Co., 1890 (in Russian).
19. Kumakhova Z.Kh., Musukayev A.I., Maremsheva I.I., Akkieva S.L. *Existential Phenomena of Circassian Woman Consciousness in the 19th – 20th Centuries. European Proceedings of Social and Behavioural Sciences*. No. 58, pp. 980–989. Available at: <https://www.europeanproceedings.com/article/10.15405/epsbs.2019.03.02.113> (accessed on April 15, 2024).
20. Leontovich F.I. *Materialy po obychnomu pravu Severnogo i Vostochnogo Kavkaza* [Materials on the customary law of the Northern and Eastern Caucasus]. Odessa, 1882. Vol. 2, pp. 1–340 (in Russian).
21. Lvov N. *Sbornik svedeniy o kavkazskikh gortsakh* [Collection of information about the Caucasian highlanders]. Tiflis: Typ. Main Directorate of the Viceroy of the Caucasus, 1870. Issue. 3, pp. 1–32 (in Russian).
22. Magomedov R.M. *Po aulam Dagestana* [Through the villages of Dagestan]. Makhachkala: Daguchpedgiz, 1979, 155 p. (in Russian).
23. Murtuzaliev Yu.M. *Mifologicheskaja proza tabasarancev* [Mythological prose of the Tabasarans]. PhD Thesis in Philology. Makhachkala, 2008 (in Russian).
24. Przhetslavsky P. *Voennyj sbornik* [Military collection]. 1860, no. 4, pp. 269–318 (in Russian).
25. Rukopisnyj fond Instituta IEA DNTs RAN [Materials of the Manuscript Fund of the Institute of Dagestan Academy of Science the branch of Russian Academy of Science] (in Russian).
26. Seferbekov R.I. *Panteon jazycheskih bozhestv narodov Dagestana (tipologija, harakteristika, personifikacii)* [Pantheon of pagan deities of the peoples of Dagestan (typology, characteristics, personifications)]. Makhachkala, 2009, 407 p. (in Russian).
27. Shikhaliev D.-M. A. *Kavkaz* [Caucasus]. 1848, no. 33–44 (in Russian).
28. Shikhsaidov A.R. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. 2010, no. 1, pp. 31–50 (in Russian).
29. Sirazhudinova S.V., Huseynov Y.M. *Women's Religious Activity in the North Caucasus in the Russian Empire. Bylye Gody*. 2023, vol. 18(1), pp. 46–55.
30. Steinberg J. *Tattooed Mountain Women and Spoon Boxes of Daghestan: Magic Medicine Symbols in Silk, Stone, Wood and Flesh. American Anthropologist*. 2007, no. 109(4), p. 747.
31. Tekueva M.A. *Gender factor in the culture of the Caucasian peoples. Issues of cultural studies*. 2012, no. 8, pp. 37–42.
32. Tekueva M.A. *Women in the Caucasian war: grief and tears, or feat and honor? Caucasian war: actual problems of historical discourse (on the 150th anniversary of the end)*. Nalchik: Kabardino-Balkarian Institute for Humanitarian Studies, Kabardino-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, 2014.
33. *Tsentral'nyj gosudarstvennyj arhiv Respubliki Dagestan* [Central State Archive of the Republic of Dagestan] (in Russian).
34. Zirbel K. *Iran, the Caucasus, Central Asia, and Afghanistan 19. Science (American University in Cairo)*. No. 5(1), pp. 19–22.

Submitted for publication: June 27, 2024.

Accepted for publication: July 26, 2024.

Published: March 27, 2025.



DOI: 10.22250/2072-8662-2025-1-44-52

Цыбенов Б.Д.

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
670047, Россия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6
bazar75@mail.ru*



К изучению благотворительной деятельности буддийского духовенства Восточной Сибири в первой четверти XX в. (на материалах Государственного архива Республики Бурятия)

Аннотация. В Государственном архиве Республики Бурятия хранятся некоторые не введенные в научный оборот материалы по истории российской буддийской церкви, включая взаимоотношения с властью, благотворительность. Обра-

щение к этим и другим, ранее опубликованным, документам подтверждает встраивание буддийской иерархии в лице Пандито Хамбо-ламы в систему имперского политического взаимодействия в начале XX в. Они соответствующе реагировали на предписания региональных властей, занимались сбором пожертвований на военные и другие нужды. Большую помощь буддийские деятели оказали в деле мобилизации бурят-казаков в годы русско-японской войны 1904–1905 гг.; принятии специальных мер в 1908 г. по вопросу о появлении японских миссионеров-разведчиков в Забайкалье. Пик благотворительной деятельности буддийского духовенства Восточной Сибири пришёлся на годы Первой мировой войны, когда оно организует «Общобурятский комитет по сбору пожертвований на нужды войны». Помощь была всемерной, начиная от кружечных сборов в дацанах до финансирования нескольких лазаретов. Кроме того, настоятели, очевидно, доводили до населения информацию о ходе военных действий, ламы-лекари при поддержке прихожан выезжали в места пребывания мобилизованных бурят. Благотворительность продолжилась в период гражданской войны, когда буддийское духовенство откликнулось на призыв о помощи голодающим Поволжья. На примере сбора пожертвований в Селенгинском аймаке Бурят-Монгольской автономной области РСФСР в 1921–1922 гг. можно сделать вывод о том, что работа проходила в нелёгких условиях голодного времени. Объёмы благотворительной помощи существенно уменьшились, тем не менее бурятское духовенство сумело организовать помощь продуктами и деньгами голодающим Поволжья, а также студентам-бурятам, обучающимся в Москве. После призыва Пандито Хамбы-ламы о постоянной материальной помощи голодающим Поволжья в бурятских дацанах был проведён сбор пожертвований в виде предметов религиозного культа.

Ключевые слова: буддизм, духовенство, буряты, Россия, Пандито Хамбо-ламы, пожертвования

Bazar D. Tsybenov

*Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS
6 Sakh'yanova st., Ulan-Ude, 670047, Russia
bazar75@mail.ru*

To the Study of the Charity of the Buddhist Clergy of Eastern Siberia in the First Quarter of the 20th Century (Based on Materials from the State Archives of the Republic of Buryatia)

Abstract. The State Archives of the Republic of Buryatia store materials on the history of the Russian Buddhist Church, including relations with authorities and charity. Some of these materials are not used in historians. Documents confirm the integration of Buddhist clergy into the imperial political system at the beginning of the 20th century. Pandito Khambo Lama adequately responded to the instructions of regional authorities, collecting donations for the Russian army and helping hospitals. Buddhist leaders assisted local authorities in mobilizing Buryat Cossacks during the Russo-Japanese War (1904–1905). In 1908, they took special measures when Japanese intelligence agents disguised themselves as missionaries and arrived in Transbaikalia. The peak of charitable activity by Buddhist clergy in Eastern Siberia occurred during World War I. Buddhist leaders Itigelov, Agvan Dorzhiev, and Iroltuev created the “All-Buryat Committee to collect donations for the needs of war”. The help of Buryat monks was great. Monasteries collected donations to finance military hospitals. Abbots brought information about the progress of military operations to the population. Lama healers visited the places where mobilized Buryats were staying, and parishioners paid for

their travel expenses. During the Civil War, Buddhist clergy collected donations for starving people in the Volga region, which was carried out under difficult conditions of famine. The author studied sources on the collection of donations in Selenga Aimak, the Buryat-Mongolian Autonomous Region, RSFSR, 1921–1922, when the size of charity significantly decreased. Buryat clergy managed to help starving Volga residents and Buryat students in Moscow with food and money. When Pandito Khambo Lama called for constant material assistance to the starving people of the Volga region, Buryat monks donated objects of religious worship.

Key words: Buddhism, clergy, Buryats, Russia, Pandito Khambo Lamas, donations

Введение

В конце XIX – начале XX вв. существенно укрепляются позиции буддизма в Российской империи. Особую роль в социально-политических отношениях, как на региональном, так и на высшем уровнях, начинает играть буддийское духовенство Восточной Сибири. По данным бурятских специалистов, к этому времени российские буддисты сумели доказать своё лояльное отношение к политике империи. Сбором пожертвований на военные и другие нужды, лечением членов императорской семьи они всемерно выказывали свои верноподданнические чувства. Буддийская иерархия, ограждённая от дестабилизирующего влияния извне, по сути, становится партнёром государственной власти [Цыремпилов, 2013, 184; Янгутов, Цыренов, 2016, 111; Амоголонова, 2018, 292]. В первой четверти XX в. на буддийских лидеров – Пандито Хамбо-лам, принимающих решения в процессе усложняющегося политического взаимодействия, ложится нелёгкий груз ответственности.

Благотворительность в годы русско-японской войны 1904–1905 гг. и содействие в защите национальных интересов

Буряты, как подданные империи, неизменно принимали участие в сборе пожертвований на различные военные и другие нужды. В частности, в XIX в., когда ещё имели место серьёзные противоречия между буддийским духовенством и православными миссионерами, бурятское население, в том числе и прихожане буддийских монастырей – дацанов – исправно вносили свой посильный вклад в дело победы в Отечественной войне 1812 г., русско-турецких войнах, в частности, 1877–1878 гг. Благотворительность бурят продолжилась и в период русско-японской войны 1904–1905 гг., в которой, как известно, приняли участие буряты-казаки. Буддийское духовенство Восточной Сибири оказывало помощь региональным властям в мобилизации бурят. По этому вопросу в январе 1904 г. взаимодействовали военный генерал-губернатор Иркутской области П.И. Кутайсов и вновь избранный настоятель (ширетуй) Янгажинского дацана Д.-Д. Итигэлов. В том же году делегация бурятских светских и духовных лиц во главе с Пандито Хамбо-ламой Ч.-Д. Иролтуевым выезжала в Порт-Артур для оказания моральной поддержки и вручения подарков воюющим бурятам-казакам [Базаржапов, 2005, 43; Чимитдоржин, 2010, 95; Жалсанова, 2022, 109]. Следует заметить, что эти мероприятия проходили в условиях, когда Япония перешла к активному использованию идеи панмонголизма, с 1903 г. проводила кампанию «Хабакатцу» (белая опасность) для объединения борьбы предшественников жёлтой расы с белой [Базаров, 2016, 51].

Бурятские дацаны занимались сбором пожертвований на нужды армии и флота, создания лазаретов для раненых солдат, помощи их семьям. Пожертвования были добровольными, о чём, в частности, свидетельствует переписка в феврале-апреле 1904 г. между Пандито Хамбо-ламой Ч.-Д. Иролтуевым и ширетуем Кодунского дацана Цыреновым. Высшие духовные лица используют в письмах термины «*sayin joriy-un ergül*», «*sayin joriy-yiar*» – добровольные пожертвования; добровольно [ГАРБ. Ф. 470. Оп. 1. Д. 516. Л. 12-12 об.]. В этот период, очевидно, вводится написание новых для классической монгольской письменности терминов «*Rus gürin-ü flot*», «*gürin-ü čerig-ün dalai-yin onyoča*» – флот Российского государства; морской флот государственных войск [ГАРБ. Ф. 470. Оп. 1. Д. 516. Л. 12–12 об.]. Они являются одними из первых вариантов обозначения этого рода войск на бурятском языке. Всего ламы Кодунского дацана было пожертвовано 143 руб., из них 105 руб. раненым солдатам, 38 руб. – на нужды флота [ГАРБ. Ф. 470. Оп. 1. Д. 516. Л. 12 об.].

После окончания русско-японской войны, в 1905 г., был построен цаннит-дацан в память о погибших воинах из прихода Янгажинского дацана [Базаржапов, 2005, 43; Чимитдоржин, 2010, 104]. В том же году после объявления Николаем II Указа об укреплении начал веротерпимости дацаны Иркутской губернии были возвращены в ведение Пандито Хамбо-ламы Восточной Сибири [Цыремпилов, 2013, 198–199]. Буддийским духовенством Восточной Сибири была создана партия «Знамя бурятского народа», нацеленная на реформирование буддийской церкви [Чимитдоржин, 2010, 95].

Бурятская буддийская иерархия в этот период контактировала с региональными военными властями, в том числе и по вопросам безопасности приграничных территорий. Так, 8 ноября 1908 г. Пандито Хамбо-лама Ч.-Д. Иролтуев направил распоряжения ширетуям бурятских дацанов о немедленном сообщении полицейскому правлению о появлении японцев, ведущих пропаганду буддизма среди крещёных бурят и одновременно осуществляющих фотосъёмку местностей [ГАРБ. Ф. 517. Оп. 1. Д. 84. Л. 5; История, 2021, 114]. В документе, направленном ширетуую Эгитуйского дацана, он отмечал: «...предвидя, что некоторые ламы вашего ведения могут поддержать их <...> ширетуям взять под свой личный контроль наблюдение за этими ламами, не предоставлять жильё прибывшим из-за границы в Забайкальскую область служителям, сообщать полицейскому начальству» [История, 2021, 114]. Сравнительно-сопоставительный анализ распоряжений, направленных настоятелям Эгитуйского и Ацайского дацанов, показывает их идентичность. Очевидно, подобная рассылка от имени главы буддийской церкви была сделана всем бурятским дацанам. Информация о появлении и противоправной деятельности японцев в Забайкалье, по всей видимости, была сообщена высшему буддийскому духовенству российскими приграничными властями. Предварительный текстологический анализ распоряжения № 489 от 8 ноября 1908 г., направленного ширетуую Ацайского дацана, выявляет ряд заимствований и новых терминов: буддизм записан как «*buddijm*», т.е. в русскоязычном варианте; японцы – «*yaponi-nud*», фотографические снимки – «*fotografičeske snimke*», крещёные буряты – «*kereyislegsen buriyad-nar*», Забайкальская область – «*Jabaiqalsqun oblasti*», полиция – «*polyiča*» [ГАРБ. Ф. 517. Оп. 1. Д. 84. Л. 5]. Вышеотмеченные документы свидетельствуют об участии буддийского духовенства Восточной Сибири в усилении мер государственной безопасности по охране приграничных территорий. Следует отметить, что строгому контролю подлежали не только японцы, но и все иностранные подданные, включая лам. 26 мая 1915 г. в письме за № 303 Пандито Хамбо-лама сообщал военному губернатору Забайкальской области о требовании высшего духовного сановника северного Тибета Жамьян-Шадба Гунчин-Хутухты строго карать по местным законам тибетских лам, проникающих в Забайкальскую область по ложным документам, якобы выданным от него и занимающихся сбором пожертвований [ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 468. Л. 7]. Таким образом, заграничные власти содействовали региональному чиновничеству и духовенству в деле надзора за прибывавшими из-за рубежа ламами.

С начала XX в. в бурятских дацанах проводились богослужения, посвящённые успешному завершению военных действий с участием российской армии, памяти погибших солдат. Об этом свидетельствует переписка Пандито Хамбо-ламы с ширетуем Ацайского дацана о возможном нападении на страну с Востока и о проведении молебствий в дацанах для благополучия [ГАРБ. Ф. 517. Оп. 1. Д. 78]. В 1912 г. во всех бурятских дацанах были отслужены торжественные панихиды в память воинам, павшим на поле брани в Отечественной войне 1812 г. и благодарственное молебствие за здоровье Николая II и его семьи [ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 421. Л. 2, 5]. Буддийское духовенство Восточной Сибири, всемерно выражая свои верноподданнические чувства и активизируясь в деле сбора пожертвований и мобилизации бурят-казаков, тем самым, вступало в тесное взаимодействие с местным чиновничеством, встраивалось в систему взаимоотношений региональной власти.

О благотворительности в годы Первой мировой войны

С самого начала Первой мировой войны все слои российского общества стали оказывать посильную помощь пострадавшим во время военных действий. В самом начале Первой мировой войны, 2 августа 1914 г., Пандито Хамбо-лама

Д.-Д. Итигэлов сообщал военному губернатору Забайкальской области о проведении богослужений и готовности к служению Отчизне [ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 458. Л. 2]. 4 августа 1914 г. сообщалось об установлении во всех ламайских дацанах Российской империи сбора пожертвований на помощь раненым и больным воинам, пострадавшим в войне с Германией и Австрией [ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 458. Л. 31]. Тамчинский (Гусиноозерский) дацан под руководством Итигэлова стал центром благотворительной деятельности бурятских сообществ [Жалсанова, 2012, 341]. Ширетуям дацанов были направлены распоряжения для сбора добровольных пожертвований в помощь больным и раненым воинам, был создан Комитет сбора пожертвований. Следует заметить, что в действующей армии в годы Первой мировой войны находились казаки – буряты и тунгусы Забайкальского казачьего войска.

На буддийское духовенство была возложена обязанность информирования населения, т.е. прихожан, о ведущихся военных действиях [ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 458. Л. 8]. Так, в документе, написанном классической монгольской письменностью, о военных действиях начального периода войны говорится как о большом сражении, идущем в Европе (Eвропа-yin орон-ду болчу байуһсан уеке байилдууан) [ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 458. Л. 5]. Встречаются в тексте русские (в том числе и европейские, военные, технические) термины.

Согласно архивным материалам, на 22 сентября 1914 г. поступило от 19 дацанов в пользу раненых воинов и семей запасных 927 руб. 33 коп. [ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 459. Л. 1]; на 29 сентября того же года поступило от ширетуев 24 дацанов 1724 руб. 80 коп. [ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 458. Л. 33]. Три дацана – Цугольский, Агинский и Анинский – передали денежные средства в сумме 1638 руб. напрямую начальнику области для раненых и семей запасных [ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 458. Л. 33 об.]. В то же время Пандито Хамбо-лама сообщал вышестоящему начальству о проблематичности сбора пожертвований в дацанах, поскольку «монашествующие преимущественно люди неимущие» [ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 458. Л. 35]. В конце сентября 1914 г. он лично выехал в дацаны хоринских и агинских бурят для сбора денег Красного Креста и совершения богослужений по случаю войны [ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 458. Л. 39 а]. Эта поездка нашла отражение в газете «Забайкальская новь» (№ 2089): «10 октября в Агинский дацан прибыл хамбо-лама Итигылов, которым 11 октября совершено молебствие в дацане о павших воинах воюющих государств, о здравии Царствующего Дома. На молебствии присутствовал в полном составе волостной сход. Хамбо-лама усиленно рекомендовал нести свои пожертвования на помощь в пострадавшим в войне. Теперь в буддийских дацанах идут ежедневные богослужения о наступлении мира на земле. Богослужения эти продолжатся до окончания войны» [ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 458. Л. 60].

В октябре 1914 г. начался кружечный сбор в дацанах Селенгинского уезда. Для этих целей были подготовлены специальные кружки, значки Красного Креста, воздушного флота, брошюры [ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 458. Л. 49–49 об., 52; Там же. Д. 459. Л. 4]. В дацанах уезда проходили богослужения, посвящённые победе над врагами и окончанию войны [ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 458. Л. 46]. Кружечный сбор, очевидно, проводился во всех бурятских дацанах. Как показывают архивные документы, в ноябре-декабре 1914 г. продолжился сбор пожертвований на нужды РОКК. Буддийским духовенством было профинансировано учреждение 10 коек в Забайкальском лазарете, посылаемом на Кавказ [ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 459. Л. 5]. В это же время передовая бурятская интеллигенция обращается к Пандито Хамбо-ламе Д.-Д. Итигэлову о необходимости создания единого органа по сбору пожертвований [Жалсанова, Чимитдоржиева, 2014, 294–295]. Из этого обращения можно понять, что именно буддийское духовенство Восточной Сибири в начале XX в. явилось ядром, консолидирующим разные этнотерриториальные группы бурят. Большую роль в жизни как бурятского общества, так и всего региона, играли А. Доржиев, Ч.-Д. Иролтуев и другие видные представители буддийской иерархии. Созданный в феврале 1915 г. «Общобурятский комитет по сбору пожертвований на нужды войны» во главе с Д.-Д. Итигэловым действительно занимался решением насущных проблем. Всего им было собрано более 180 тыс. руб. В числе основных вопросов были содержание Петроградского врачебного лазарета; коек в Забайкальском лазарете на

Кавказе; семей, призванных на войну низших чинов; бурятского врачебно-питательного отряда [Восстания, 2017, 167; Михеев, 2012, 120–121].

После объявления мобилизации инородцев на тыловые работы в июне 1916 г. большое количество бурят было направлено в район Архангельска и Белоруссию. В каждой группе мобилизованных находились ламы-лекари [ГАРБ. Ф. Р-2104. Оп. 1. Д. 11. Л. 4–5; Там же. Д. 9. Л. 1; Базаржапов, 2005, 48–49; Курас, 2016, 139]. Все расходы по содержанию этих лам брали на себя прихожане бурятских дацанов [ГАРБ. Ф. 78. Оп. 1. Д. 69. Л. 39]. Известно, что к мобилизованным бурятам для оказания духовной и врачебной поддержки приезжал бывший Пандито Хамбо-лама Ч-Д. Ирлотуев.

Таким образом, в годы Первой мировой войны буддийское духовенство Восточной Сибири, всемерно поддерживая государственную политику, продолжает успешно взаимодействовать с региональными властями в деле благотворительности.

Оказание помощи голодающим Поволжья в 1921–1922 гг.

Революционные перемены и гражданская война не могли не затронуть буддийское духовенство, которое, будучи тесно вовлечённым в социально-политическую деятельность государства, также было вынуждено определиться. Пандито Хамбо-лама Г. Цыремпилов в 1919 г. поддержал Верховного правителя России А.В. Колчака, некоторое время спустя представители обновленческого направления выказали свою лояльную настроенность к Советской власти. В октябре 1922 г. Цыремпилов созывает первый духовный съезд буддистов двух Бурят-Монгольских автономных областей ДВР и РСФСР, на котором все вопросы рассматриваются с учётом индифферентного отношения к новой власти [Буддизм, 2014, 72–76].

Как известно, 1921–1922 гг. в истории России ознаменовались массовым голодом в Поволжье. В стране и за рубежом был организован сбор помощи голодающим. Не осталось в стороне и буддийское духовенство Восточной Сибири. Следует заметить, что помощь голодающим в России оказывалась им в самом начале XX в., о чём свидетельствуют предписания Пандито Хамбо-ламы ширетую Ацайского дацана от 1902 г. [ГАРБ. Ф. 517. Оп. 1. Д. 78]. Нами рассмотрены некоторые архивные материалы, касающиеся сбора пожертвований в 1921–1922 гг. в Селенгинском аймаке Бурят-Монгольской автономной области РСФСР. Сохранились списки жертвователей – прихожан Ичетуйского и Сартул-Булакского дацанов, написанные на классической монгольской письменности [ГАРБ. Ф. Р-257. Оп. 1. Д. 7. Л. 14, 17 об.]. По данным от 9 ноября 1921 г. ширетую Гэгэтуйского дацана через председателя Сартул-Гэгэтуйского хошисполкома были внесены следующие пожертвования в пользу голодающих Поволжья: советскими деньгами – 209294 руб., серебром – 2 руб. 10 коп., мясом – 6 пудов 11 ½ фунтов, маслом – 7 фунтов, хлебом – 29 пудов 36 фунтов, одну шубу; ширетую Сартульского дацана: советскими деньгами – 110000 руб., серебром – 10 руб., ярицей – 7 пудов 10 фунтов, унты – одна пара [ГАРБ. Ф. Р-257. Оп. 1. Д. 7. Л. 18.]. В декабре 1921 г. ламами Бургалтайского дацана были пожертвованы 8 пудов хлеба в помощь голодающим Поволжья; прихожанами – жителями сомонов Хуртага, Бургалтай и Улекчин – 15 с половиной пудов хлеба [ГАРБ. Ф. Р-257. Оп. 1. Д. 7. Л. 1–2]. Необходимо отметить, что одновременно проводился сбор добровольных пожертвований для студентов-бурят, обучающихся в Москве. Ширетуй Гэгэтуйского дацана совместно с гражданином Зориктуевым представили руководству хошисполкома следующие пожертвования: деньгами – белонным серебром (правильнее – билонное серебро; речь идет о серебре невысокой пробы, в котором содержание благородного металла составляет меньшую часть – *авт.*) – 24 руб. 80 коп., медью – 20 коп., бумажными янчанами – 50 коп., ярицы – 3 пуда, масла – 4 фунта [ГАРБ. Ф. Р-257. Оп. 1. Д. 7. Л. 11]. Ширетую Сартул-Булакского дацана по подписным листам представлены следующие продукты и деньги: белонное серебро – 51 руб. 40 коп., ярица – 5 пудов 32 фунта, масло – 16 фунтов [ГАРБ. Ф. Р-257. Оп. 1. Д. 7. Л. 13–13 об.]. Сбор пожертвований голодающим Поволжья и студентам-бурятам г. Москва, очевидно, проводился и в других бурятских дацанах, расположенных в различных аймаках Бурят-Монгольских автономных областей ДВР и РСФСР.

Согласно протоколу № 7 заседания Селенгинского аймачного комитета помощи (помощи голодающим Поволжья – *авт.*) от 23 марта 1922 г., в числе трёх во-

просов, стоявших на повестке дня, был вопрос о привлечении к участию в сборе пожертвований Пандито Хамбо-ламы. Было вынесено постановление пригласить его для участия в работе помгола и организации сбора, «...и вообще по изысканию средств для оказания помощи голодающим среди духовенства, причём просить Айревком снабдить хамбо-ламу известными, соответствующими полномочиями по означенной работе по вверенным ему дацанам» [ГАРБ. Ф. Р-257. Оп. 1. Д. 2. Л. 6 об. – 7 об.].

31 марта 1922 г. Пандито Хамбо-лама Г. Цыремпилов обратился к буддийскому духовенству Восточной Сибири с призывом к организации постоянной материальной помощи миллионам людей, умирающих в Поволжье. В обращении говорилось, что «не только долг, но и обязанность каждого правоверного буддиста состоит в том, чтобы прийти на помощь медленно угасающей в ужасных страданиях человеческой жизни. Не только чувство человеколюбия, но и великие заветы нашего учителя Будды, свято чтимые нами, обязывают нас устремить свои взоры туда, где стон миллионов человеческих масс напоминают об ужасных мучениях голодной смерти» [ГАРБ. Ф. Р-257. Оп. 1. Д. 10. Л. 4]. По его мнению, помощь была недостаточной и в ближайшее время необходимо было увеличить её, «превратив случайное подаяние голодному в постоянное приношение ему» [ГАРБ. Ф. Р-257. Оп. 1. Д. 10. Л. 4]. В качестве примера он приводит духовенство православной церкви, которое по предложению российского правительства жертвовало на помощь голодающим церковные ценности, используя для этого драгоценные камни, золото и серебро с предметов религиозного культа. Далее буддийский лидер отмечал, что «...если в наших буддийских храмах – дацанах нет значительных ценностей, как например, серебряных и золотых предметов религиозного культа, которые с успехом можно было бы и пользоваться в целях помощи голодающим, то это обстоятельство в ещё большей степени обязывает буддийское духовенство организовать в своей среде материальную помощь голодающим» [ГАРБ. Ф. Р-257. Оп. 1. Д. 10. Л. 4 об.].

Областным комитетом помощи голодающим Бурят-Монгольской автономной области с 10 по 25 апреля 1922 г. был объявлен ударник (очевидно, мероприятие с повышенной производительностью труда – *авт.*) помощи голодающим Поволжья. 20 апреля 1922 г. в № 73 газеты «Красный бурят-монгол» было напечатано положение об организации помголов и инструкция [ГАРБ. Ф. Р-257. Оп. 1. Д. 11. Л. 2]. Принимало участие в работе Комитета помгола и буддийское духовенство Восточной Сибири. Его представители входили в состав хошунных и сомонных комитетов помголов. Пандито Хамбо лама выступил с обращением, в котором призвал духовенство принять активное участие в сборе средств для голодающих [ГАРБ. Ф. Р-257. Оп. 1. Дел постоянного хранения за 1921–1922 гг. Л. 3].

10 мая 1922 г. Аймпомголом (аймачным комитетом помощи голодающим Поволжья – *авт.*) была составлена опись предметов религиозного культа и денег, собранных Пандито Хамбо-ламой среди подведомственного ему духовенства. Были внесены следующие пожертвования: серебряные чайные ложки (33 шт.), серебряные столовые ложки (11 шт.), серебряные украшения «гоу» (12 шт.), серебряные, овальной формы, подстаканники (2 шт.), серебряные чашечки «цугуцу» – 9 шт., серебряные большие кольца – 20 шт., малые кольца – 11 шт., браслеты – 11 шт., серебряные слитки – 22 шт. и др.; золотой монетой – 15 руб., крупным серебром – 466 руб., мелким серебром – 1052 руб. 92 коп. [ГАРБ. Ф. Р-257. Оп. 1. Д. 10. Л. 8-8 об.]. Необходимо заметить, что сбор добровольных пожертвований в Селенгинском аймаке Бурят-Монгольской автономной области проходил в сложной обстановке. Представление о положении дел даёт краткий отчёт некой Буртоновой, коммунистки, направленной в аймак для ударника помгола с 5 по 18 мая 1922 г. В частности, она отмечала, что «...тяжкое экономическое положение населения всюду в одинаковой степени даёт знать о приближении страшного призрака голода того же Поволжья. Многие из бедняков, уже покинув свои ветхие халупы, с семьями выехали за границу в Монголию, питаются там в горах исключительно саранками (клубни этого цветка семейства лилий начинали выкапывать в мае, употребляли как в сыром, так и в кипячённом виде – *авт.*), а некоторые оставшиеся поддерживают своё существование жалкими подачками более состоятельных людей. Иногда бывают случаи,

когда голодные пускаются в воровство. Хлеба встретить трудно, если находится ку-сочек, то у самых богатых среди них людей. Питание населения сейчас один белый чай (чай с молоком)» [ГАРБ. Ф. Р-257. Оп. 1. Д. 11. Л. 61]. К июлю 1922 г. количество голодающих в Селенгинском аймаке составило 90 % [ГАРБ. Ф. Р-257. Оп. 1. Дело постоянного хранения за 1921–1922 гг. Л. 4]. Ситуация в других аймаках БМАО ДВР и РСФСР, надо полагать, была во многом одинаковой. Сбор пожертвований в некоторой степени усложнялся нахождением дацанов в разных государственных субъектах, из-за чего Пандито Хамбо-ламе и другим задействованным ламам приходилось оформлять документы, разрешающие им выезд на территорию ДВР [ГАРБ. Ф. Р-257. Оп. 1. Д. 10. Л. 13, 15, 19]. Тем не менее, несмотря на общее тяжёлое положение в регионе, буддийское духовенство Восточной Сибири с осени 1921 г. вело благотворительную деятельность в виде сбора денег, продуктов, а с весны 1922 г. и предметов религиозного культа.

Заключение

Буддийское духовенство Восточной Сибири в начале XX в. продолжало успешно взаимодействовать с властями, отныне видевшими в нём надёжного и ответственного партнёра. Как показывают материалы, российские буддисты не только принимали участие в мобилизационных мероприятиях и благотворительности, но и содействовали в укреплении и защите безопасности региона от японского влияния. Буддийская иерархия, став консолидирующей основой бурятского общества, возглавляет «Общесурятский комитет по сбору пожертвований на нужды войны», направляет лам-лекарей к мобилизованным на тыловые работы бурятам. Благотворительная деятельность продолжается и в тяжёлые 1921–1922 гг., когда буддисты во главе с Пандито Хамбо-ламой Г. Цыремпиловым оказывают посильную помощь голодающим Поволжья.

Благодарность

Исследование выполнено в рамках государственного задания (проект «Историческое пространство монгольского мира: археологические культуры, общества и государства», № 121031000241-1) и гранта Фонда содействия буддийскому образованию и исследованиям, договор № 39/2023.

Acknowledgement

The research was carried out within the state assignment (project “Historical Space of the Mongolian World: Archaeological Cultures, Societies and States”, № 121031000241-1) and the grant from the Foundation for the Promotion of Buddhist Education and Research, contract No. 39/2023.

Список сокращений

Аймпомгол – аймачный комитет помощи голодающим Поволжья
Айревком – аймачный революционный комитет
БМАО – Бурят-Монгольская автономная область
ДВР – Дальневосточная республика
ГАРБ – Государственный архив Республики Бурятия
помгол – помощь голодающим Поволжья
РОКК – Российское общество Красного Креста
РСФСР – Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика
Хошисполком – хошунный исполнительный комитет

Библиографический список

1. Амоголонова, Д.Д. Буддизм в российских политических практиках (конец XIX – начало XX в.) / Д.Д. Амоголонова // Республике Бурятия 95 лет / Науч. ред. Б.В. Базаров. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. – С. 290–292.
2. Базаржапов, В.Б. Буряты на службе Отечеству / В.Б. Базаржапов. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 2005. – 152 с.

3. Базаров, Б.В. Нация на перепутье: бурятский панмонголизм в контексте геополитического противостояния России и Японии / Б.В. Базаров // Известия Иркутского государственного университета. Серия: История. – 2016. – Т. 18. – С. 49–57.
4. Буддизм в истории и культуре бурят / Под ред. И.Р. Гарри. – Улан-Удэ: Буряад-Монгол ном, 2014. – 417 с.
5. Восстания 1916 г. в Азиатской России: неизвестное об известном (К 100-летию Высочайшего повеления 25 июня 1916 г.) / Ред.-сост. Т.В. Котюков. – М.: Изд-во «Русский импульс», 2017. – 528 с.
6. ГАРБ (Государственный архив Республики Бурятия). Ф. 78. Оп. 1. Д. 69. Л. 39.
7. ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 421. Л. 2, 5.
8. ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 458. Л. 2, 5, 8, 31, 33–33 об., 35, 39а, 46, 49–49 об., 52, 60.
9. ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 459. Л. 1, 4.
10. ГАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 468. Л. 7.
11. ГАРБ. Ф. 470. Оп. 1. Д. 516. Л. 12–12 об.
12. ГАРБ. Ф. 517. Оп. 1. Д. 78.
13. ГАРБ. Ф. 517. Оп. 1. Д. 84. Л. 5.
14. ГАРБ. Ф. Р–257. Оп. 1. Дел постоянного хранения за 1921–1922 гг. Л. 3–4.
15. ГАРБ. Ф. Р–257. Оп. 1. Д. 2. Л. 6 об. – 7 об.
16. ГАРБ. Ф. Р–257. Оп. 1. Д. 7. Л. 1–2, 11, 13–14, 17 об.
17. ГАРБ. Ф. Р–257. Оп. 1. Д. 9. Л. 1.
18. ГАРБ. Ф. Р–257. Оп. 1. Д. 10. Л. 4–4 об., 8–8 об., 13, 15, 19.
19. ГАРБ. Ф. Р–257. Оп. 1. Д. 11. Л. 2, 4–5, 61.
20. Жалсанова, Б.Ц. Деятельность Тамчинского дацана как центра управления буддийского духовенства в годы Первой мировой войны / Б.Ц. Жалсанова // Иркутский историко-экономический ежегодник: 2012. – Иркутск, 2012. – С. 340–346.
21. Жалсанова, Б.Ц. «...Мы предполагали создать на первое время хоть временный орган объединения разрозненных частей бурятского народа...» (документы о создании общебурятского комитета по сбору пожертвований в годы Первой мировой войны) / Б.Ц. Жалсанова, Л.Ш. Чимитдоржиева // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2014. – № 4 (16). – С. 294–300.
22. Жалсанова, Г.Ц. Долоон хамбын домог. Повествование о Хамбо-ламах Ацагатского (Шулутского) дацана / Г.Ц. Жалсанова. – Улан-Удэ: Изд-во АО «Республиканская типография», 2022. – 204 с.
23. История Эгитуйского дацана в документах Государственного архива Республики Бурятия (1798, 1831–1921 гг.) / Б.Ц. Жалсанова, Г.Н. Очирова; науч. ред. И.С. Цыремпилова. – Иркутск: «Отгиск», 2021. – 364 с.
24. Курас, Л.В. Транснациональная история монгольского мира в условиях революционного подъема: первая четверть XX в. / Л.В. Курас. – Иркутск, 2016. – 252 с.
25. Михеев, Б.В. Благотворительность бурят в годы Первой мировой войны / Б.В. Михеев // Вестник Челябинского государственного университета. История. – 2012. – Вып. 50. – № 11 (265). – С. 119–122.
26. Цыремпилов, Н.В. Буддизм и Империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII – нач. XX в.) / Н.В. Цыремпилов. – Улан-Удэ: Буряад-Монгол ном хэблэл, 2013. – 337 с.
27. Чимитдоржин, Д.Г. Пандито хамбо ламы. 1764–2010 / Д.Г. Чимитдоржин. – Улан-Удэ: «Печатный дворъ», 2010. – 192 с.
28. Янгутов, Л.Е. Буддизм в социокультурной традиции России / Л.Е. Янгутов, Ч.Ц. Цыренов // Вестник Бурятского государственного университета. – 2016. – № 6. – С. 108–119.

Текст поступил в редакцию 29.08.2024.

Принят к печати 27.09.2024.

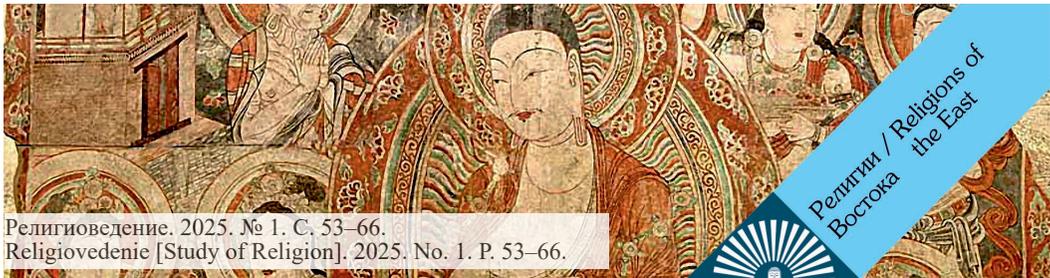
Опубликован 27.03.2025.

References

1. Amogolonova D.D. *Respublike Buryatiya 95 let* [95th anniversary of the Republic of Buryatia]. Ed. B.V. Bazarov. Ulan-Ude: BSC SB RAS Publ., 2018, pp. 290–292 (in Russian).
2. Bazarov B.V. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya* [The Bulletin of Irkutsk State University. Series “History”]. Irkutsk: ISU Publ., 2016, vol. 18, pp. 49–57 (in Russian).
3. Bazarzhapov V.B. *Buryaty` na sluzhbe Otechestvu* [Buryats in the service of the Fatherland]. Ulan-Ude: Buryatskoye knizhnoye Publ., 2005, 152 p. (in Russian).
4. *Buddizm v istorii i kul`ture buryat* [Buddhism in the history and culture of the Buryats]. Ed. I.R. Garri. Ulan-Ude: Buryaad-Mongol nom Publ., 2014, 417 p. (in Russian).

5. Chimitdorzhin D.G. *Pandito khambo lamy. 1764–2010* [Pandito Hambo Lamas. 1764–2010.]. Ulan-Ude: “Pechatnyi dvor” Publ., 2010, 192 p. (in Russian).
6. *Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Buriatiia* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund 78. Inventory 1. File 69. Fol. 39 (in Russian).
7. *Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Buriatiia* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund 84. Inventory 1. File 421. Fol. 2, 5 (in Russian).
8. *Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Buriatiia* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund 84. Inventory 1. File 458. Fol. 2, 5, 8, 31, 33–33 ver., 35, 39a, 46, 49–49 ver., 52, 60 (in Russian).
9. *Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Buriatiia* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund 84. Inventory 1. File 459. Fol. 1, 4 (in Russian).
10. *Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Buriatiia* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund 84. Inventory 1. File 468. Fol. 7 (in Russian).
11. *Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Buriatiia* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund 470. Inventory 1. File 516. Fol. 12–12 ver. (in Russian).
12. *Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Buriatiia* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund 517. Inventory 1. File 78 (in Russian).
13. *Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Buriatiia* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund 517. Inventory 1. File 84. Fol. 5 (in Russian).
14. *Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Buriatiia* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund R–257. Inventory 1. Permanent storage files for 1921–1922. Fol. 3–4 (in Russian).
15. *Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Buriatiia* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund R–257. Inventory 1. File 2. Fol. 6 ver.–7 ver. (in Russian).
16. *Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Buriatiia* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund R–257. Inventory 1. File 7. Fol. 1–2, 11, 13–14, 17 ver. (in Russian).
17. *Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Buriatiia* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund R–257. Inventory 1. File 9. Fol. 1 (in Russian).
18. *Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Buriatiia* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund R–257. Inventory 1. File 10. Fol. 4–4 ver., 8–8 ver., 13, 15, 19 (in Russian).
19. *Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Buriatiia* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund R–257. Inventory 1. File 11. Fol. 2, 4–5, 61 (in Russian).
20. *Istoriia Egituiskogo datsana v dokumentakh Gosudarstvennogo arkhiva Respubliki Buriatiia (1798, 1831-1921 gg.)* [History of the Egituisky datsan in documents of the State Archive of the Republic of Buryatia (1798, 1831-1921)]. Ed. B.Ts. Zhalsanova, G.N. Ochirova, I.S. Tsyrempilova. Irkutsk: “Ottisk” Publ., 2021, 364 p. (in Russian).
21. Kuras L.V. *Transnatsional’naia istoriia mongol’skogo mira v usloviakh revoliutsionnogo pod’ema: pervaiia chetvert’ XX v.* [Transnational history of the Mongolian world in the conditions of revolutionary upsurge: the first quarter of the 20th century.]. Irkutsk: “Ottisk” Publ., 2016, 252 p. (in Russian).
22. Mikheev B.V. *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriia* [Bulletin of Chelyabinsk State University. History.]. 2012, vol. 50, no. 11 (265), pp. 119–122 (in Russian).
23. Tsyrempilov N. V. *Buddizm i Imperiia. Buriatskaia buddiiskaia obshchina v Rossii (XVIII – nach. XX v.)* [Buddhism and Empire. Buryat Buddhist community in Russia (18th – early 20th centuries)]. Ulan-Ude: Buriad–Mongol nom Publ., 2013, 337 p. (in Russian).
24. *Vostaniya 1916 g. v Aziatskoj Rossii: neizvestnoe ob izvestnom (K 100-letiyu Vy`sochajshogo poveleniya 25 iyunya 1916 g.)* [Uprisings of 1916 in Asian Russia: the unknown about the known (To the 100th anniversary of the Highest Command on June 25, 1916)]. Ed. T.V. Kotyukov. Moscow: Russkij impul’s Publ., 2017, p. 528 (in Russian).
25. Yangutov L.E., Tsyrenov Ch.Ts. *Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Buryat State University]. Ulan-Ude: BSU Publ., 2016, no. 6, pp. 108–119 (in Russian).
26. Zhalsanova B.Ts. *Irkutskii istoriko-ekonomicheskii ezhegodnik: 2012* [Irkutsk Historical and Economic Yearbook: 2012.]. Irkutsk: BSU Publ., 2012, pp. 340–346 (in Russian).
27. Zhalsanova B.Ts., Chimitdorzhieva L.Sh. *Vestnik Buriatskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk* [Bulletin of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences]. Ulan-Ude: BSC SB RAS Publ., 2014, no. 4 (16), pp. 294–300 (in Russian).
28. Zhalsanova G.Ts. *Doloon khambyn domog. Povestvovanie o Khambo-lamakh Atsagatskogo (Shulutskogo) datsana* [The Legend of the Seven Hambos. A story about the Khambo Lamas of the Atsagat (Shulut) datsan]. Ulan-Ude: Respublikanskaia tipografiia Publ., 2022, 204 p. (in Russian).

*Submitted for publication: August 29, 2024.
Accepted for publication: September 27, 2024.
Published: March 27, 2025.*



Религиоведение. 2025. № 1. С. 53–66.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 1. P. 53–66.

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-1-53-66

Забияко А.А.¹, Чжао Хайбо², Е Янъян³

^{1,2,3} Амурский государственный университет

^{1,2,3} 675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21

¹ sciencia@yandex.ru; ² 446789828@qq.com; ³ yanyan.ye@mail.ru

Религиозные традиции китайских «тружеников леса» в Маньчжурии (середина XIX – начало XX в.)

Аннотация. Данная работа – продолжение исследования религиозных традиций китайских трудовых артелей в Маньчжурии середины XIX – начала XX в. Предыдущая часть была обращена к общей характеристике социорелигиозной картины мира китайских артельщиков, исследованию религиозных традиций и специальных обрядов «тружеников воды» – рыбаков, сплавщиков и ловцов жемчуга. В настоящей статье внимание обращено к так называемым «труженикам леса» (Н.А. Байков). Авторы опираются на архивные источники, фольклорные тексты, современные российские и китайские исторические, религиоведческие, этнографические исследования. Несмотря на специализацию промысловиков (зверовщиков, женьшеньщиков, золотодобытчиков), их деятельность в тайге зависела от смены сезонов и зачастую перетекала из одной в другую, подчиняясь общему для всех лесных артельщиков Закону тайги. Наиболее развёрнутой, яркой и репрезентативной, по мнению авторов, является система религиозных верований и практик искателей женьшеня. Она рассмотрена как типологический пример закономерностей организации социорелигиозной жизни китайских «тружеников леса» с точки зрения пантеона, деификации, системы табу, ритуальности, тайного языка. Авторы приходят к выводу, что миграционные процессы середины XIX – начала XX в., кардинально изменившие этно-, социокультурный, социорелигиозный облик Маньчжурии, привели к синкретизации древних религиозных верований жителей порубежья с ритуалами и практиками китайских представителей трудовых артелей. Богатая китайская религиозная традиция социорелигиозной организации промыслов, вбирающая конфуцианский, даосский, буддистский элементы, на данных территориях неразделимо соединилась с древними шаманскими практиками «тружеников леса».

Ключевые слова: Маньчжурия, китайские трудовые артели, этнорелигиозные обычаи и традиции, женьшеньщики, боги-покровители, религиозный синкретизм, шаманизм, культ предков, Закон Тайги, табу, деификация

Anna A. Zabiako¹, Zhao Haibo², Ye Yangyang³

^{1,2,3} Amur State University

^{1,2,3} 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveschensk, 675027, Russia

¹ sciencia@yandex.ru; ² 446789828@qq.com; ³ yanyan.ye@mail.ru

Religious Traditions of Chinese “Forest Workers” in Manchuria (Mid-19th – Early 20th Centuries)

Abstract. This work continues the study of the religious traditions of Chinese labor artels in Manchuria in the mid-19th and early 20th centuries. The previous part focused on the general characteristics of the socio-religious worldview of Chinese art workers, the study of religious traditions and special rituals of “water workers” – fishermen, rafters and pearl fishers. In this article, attention is drawn to the so-called “forest workers” (N.A. Baikov). The authors rely on archival sources, folklore texts, modern Russian and Chinese historical, religious and ethnographic studies. Despite the specialization of trappers (fur hunters, ginseng diggers, gold miners), their activities in the taiga depended on the change of seasons and often flowed from one to another, obeying the Law of the taiga common to all forest workers. The most detailed, vivid and representative, according to the authors, is the system of religious beliefs and practices of ginseng gatherers. It is considered a typological example of patterns of organization in the socio-religious life of Chinese “forest workers”, from the point of view of the pantheon, deification, taboo system, ritualism, and secret language. The authors conclude that the migration processes in the mid-19th and early 20th centuries, which radically changed the ethno-cultural, socio-cultural, and socio-religious image of Manchuria. This led to syncretism between ancient religious beliefs of the inhabitants of the borderlands and rituals and practices of Chinese labor artel representatives.



А.А. Забияко



Чжао Хайбо



Е Янъян

In these territories, rich Chinese tradition of socioreligious organization of crafts, including Confucian, Taoist, and Buddhist elements, is inextricably linked with ancient shamanic practices of the “forest workers”.

Key words: Manchuria, Chinese labor artels, ethnoreligious customs and traditions, ginseng growers, patron gods, religious syncretism, shamanism, ancestral cult, Taiga Law, taboo, deification

Введение

Н. А. Байков – натуралист и этнограф, успевший в начале XX века застать самое начало миграционных процессов в Маньчжурию из Центрального и Внутреннего Китая, описывал бескрайние просторы маньчжурской тайги и тех, кто трудился на её промыслах: «Обширные девственные леса, покрывающие почти всю площадь Гиринской провинции, нетронутые ещё варварской рукой человека, стоят во всей своей дикой красоте, полные таинственной кипучей растительной и животной жизни. Леса эти, заполняющие весь бассейн верховьев рек Сунгари и Ялу, тянутся сплошным покровом по горам Чжан-Гуан-Цайлин, Кентай-Алин и Лао-э-лин, сливаясь на севере с сибирской тайгой и на северо-востоке с роскошными лесами нашего Южно-Уссурийского края. Это сплошное море могучей растительности заливают зелёными волнами своими вершины гор, склоны и скалистые обрывы, ущелья и долины (по-местному — пади), и болотистые низменности сырых, защищённых от ветра, предгорий. Тропические муссоны, приносящие обильную влагу с поверхности вод Великого Океана, и сумма тепла трёх летних месяцев порождают изумительное богатство и могучее развитие растительных форм субтропической зоны. Животное царство здесь так же разнообразно, как и растительное. Представители жаркого юга живут в тех же горах, где обитают пришельцы из холодной неприветливой тайги далёкого севера. Тёмные, дремучие леса эти дают надёжное убежище в таинственных недрах своих многочисленным хищникам, доставляющим драгоценную пушнину; добыванием ею занимаются преимущественно коренные обитатели края, *маньчжуры*, и родственные им *тунгусские племена*, обитающие на севере провинции и в области нижнего течения Сунгари. На юге же, в верховьях Сунгари, Ялу и Тумынь-Улы, звериным промыслом занимаются также *китайцы*, выходцы из Чжифу, и *корейцы*» (1914) [Байков, 2011, 50–51].

Как было отмечено в предыдущей части исследования [Забяко, Чжао, 2024, 62–76], мощная волна переселения китайцев на Северо-Восток после отмены границ Ивового палисада, позднее получившая название «Прорыв в Гуаньдун», уже в эти годы приводила к серьёзным социокультурным и социорелигиозным трансформациям в регионе. Мощный заряд витальности и пассионарное сознание ханьских переселенцев, оказавшихся в доселе неосвоенном богатейшем регионе, способствовали интенсификации всех форм хозяйствования и видов промысла в тайге, усиливали духовное воздействие китайских традиций на жизнь местного населения. Строительство КВЖД и развитие инфраструктуры вдоль линии дороги всемерно эти процессы ускоряли.

Уже авторы середины XIX века и последующих десятилетий отмечали постепенную смену этнокультурных ориентаций местного населения, в которых особую роль играла и сознательная тактика окитаивания, используемая пришлым населением (С.В. Максимов [1864], П.В. Шкуркин [1902], В.К. Арсеньев [1914], Н.А. Байков [1914]).

В своём более позднем этнографическом очерке «Труженики леса» (1940) тот же Н.А. Байков, досконально знавший уклад религиозной жизни таёжников – звероловов и женьшеньщиков, попытается разделить «тружеников леса» и «хищников тайги» по этническому признаку («труженики» – это маньчжуры, «хищники» – это китайцы-новопоселенцы и хунхузы). Однако, скрупулёзно описав все повадки типичного «лесного бродяги», его уклад жизни, устройство жилища, религиозные представления и способы выживания в суровых условиях Шу-хая, заметит: «Китайцы вносят с собой в тайгу новый дух и новые традиции, резко отличающиеся от старого уклада. К лучшему это или к худшему, не будем судить, но жаль, бесконечно жаль этот таинственный мир дремучих первозданных лесов Маньчжурии, уходящий на наших глазах в прошлое, в область преданий и волшебных сказок» [Байков, 2012, 358–373].

Одной из отличительных черт, характеризующих быт «тружеников леса», дальневосточный натуралист считал одиночество. И безусловно новой, привнесённой извне, сугубо китайской формой хозяйствования становится организация китайских артелей. Среди артельщиков, занимающихся таёжным промыслом, высокой степенью организации и одновременно взаимной интегрированности характеризовались зверовщики, женьшеньщики, золотодобытчики. При этом говорить об отдельных специализациях «тружеников леса» можно весьма условно: их деятельность была обусловлена сменой сезонов в тайге. Богатые просторы бескрайнего Шу-хая давали возможность человеку трудиться круглый год, тем самым обеспечивая безбедное существование себе и благополучие семьи, оставшейся в Шаньдуне, Чжили (совр. Хэбэй), Хубэе и др.

Осенью артельщики копали женьшень, зимой принимались за зверовой промысел, по весне начинали мыть золото в горах, а при неудачах золотой разведки – сбиваться в ватаги ловцов жемчуга и т.д. [Арсеньев, 1914, 122; Байков, 2011, 50–66; Ли, 1987, 111–112].

Однако успех в лесном и горном промысле зависел от удачи и судьбы, а они, в свою очередь, от того, как лесной артельщик – зверовщик, женьшеньщик, золотодобытчик – соблюдал непреложные заповеди общего для всех Закона Тайги [Забияко, Чжао, 2024, 62–77]. Не бюрократические установления, а только тайга, навыки выживания в ней и особенности таёжных промыслов испокон веку определяют и регламентируют уклад жизни труженика леса любой этнической принадлежности. Как показывают научные исследования, фольклорные и художественно-этнографические тексты, укоренённые с древности общекитайские и присущие регионам исхода традиции и верования ханьских новопоселенцев синкретизировались с веками складывающейся системой религиозных верований и ритуалистики народов дальневосточного порубежья.

В рамках одной статьи невозможно детально охарактеризовать религиозные традиции каждой лесной специальности, но можно выделить типологически сходные приметы социорелигиозной организации «тружеников леса». Мы исходим из того, что наиболее разветвлённой и развитой религиозной системой характеризовалось сознание сборщиков женьшеня.

Как известно, женьшень («人參») – редкое и чудодейственное растение, которое высоко ценилось и ценится в традиционной китайской медицине («Травник Шэнь-нуна» («神農本草經») (25–220 гг.); «Компендиум лекарственных веществ» («本草綱目») (XVI в.) Ли Шичжэня и др.) [Ли, 2004, 563]. Произрастает женьшень в северной части Кореи, на севере Маньчжурии, особенно благоприятны для него пространства Уссурийской тайги [Арсеньев, 1925, 153].

«Растение это любит чернозёмную почву, не выносит жгучих солнечных лучей и растёт исключительно в глубоких, тёмных и сырых падах, в тени непроницаемых густых зарослей (и т. д.)» [Байков, 2011, 57]. Н.А. Байков одним из первых дал его натуралистическое описание: «Научное название этого растения “*Rapax gingseng*”, оно многолетнее, стебель его не превышает 2-х футов. При основании стебля находится характерная мясистая чешуйка. В середине стебля образовано кольцо из 4-х листьев, расположенных крестообразно и симметрически. Листья сложные; каждый состоит из пяти длинных эллиптических лепестков, средний из них наибольший» [Байков, 2011, 56].

Добывание женьшеня связано со множеством трудностей природной этиологии – особенностями произрастания в определённой местности, распространения, фармакологическими свойствами. Деятельность женьшеньщика всегда сопряжена с постоянной опасностью стать жертвой дикого зверя, поплатиться жизнью за собственное незнание, легкомыслие, неловкость.

Баснословная стоимость Корня жизни влекла за собой хищническое и бесконтрольное добывание корешков, а это было чревато и другой опасностью – смертельной конкуренцией из-за добычи. Не случайно в одноимённых рассказах Н.А. Байкова (1914) [Байков, 1914] и М.В. Щербакова «Корень жизни» (1921) [Щербаков, 1943] рассказывается о трагических смертях тех, кто в охоте за женьшенем полагался лишь на себя самого, презревая заповеди Закона тайги [Забияко, 2015].

Почитание этого таёжного чуда, способного продлевать и увеличивать мужскую силу, как указывают русские китаеведы и путешественники XIX в. [Максимов, 1864], а также китайские историки [Сунь, Чжан, Лю, 51], было всемерно подогреваемо особым к нему отношением самого императора: «Пресыщенный чувственными удовольствиями, не знавший в них меры, он нуждался в чудодейственной силе корня и верил ей, а приписывая ему божественное происхождение, в знак особенной милости Будды, дарованной только его родине, он считал все долины Маньчжурии, в которых растёт женьшень, собственностью двора» [Максимов, 1864, 451].

Так, побывавший в Маньчжурии в 1861 г. Сергей Васильевич Максимов отмечал, что безграничная вера богдыхана (императора) в чудодейственную силу женьшеня привела к ужесточению мер по контролю за добычей корня. Проехавший через всю Маньчжурию и через часть Китая, русский путешественник свидетельствовал, что места произрастания женьшеня являлись собственностью богдыхана, корень ценился как настоящие сокровище: «Все месторождения корня были заповедными, плантации его поручались особому, бдительному надзору начальников областей и охранялись нарочно назначаемую лесною военною стражею, но рыть драгоценный корень имел право всякий, получивший билет от губернатора» [Максимов, 1864, 451].

Официально ханьцам, не имеющим «билета» (лицензии), «было запрещено добывать женьшень на горе Чанбай. Если их ловили солдаты, то меньшим из них из наказаний был перелом подколенных сухожилий, а более суровым наказанием – смертная казнь» [Сунь, Чжан, Лю, 53]. Потому сборщиков женьшеня сопровождало настоящее войско, контролировавшее, чтобы все до единого драгоценные корни никто не украл, и они попали в руки к эскулапам богдыхана. Характерно, что именно любовью богдыхана к женьшеню и другим чудодейственным природным продуктам (например, ласточкиным гнёздам), русскими и позднее китайскими авторами объяснялось активное заселение Маньчжурии и строгая охрана китайско-русской границы [Максимов, 1864; Ян Шусэн, 1978].

Сообразуясь с суровыми административными требованиями, прибывавшие из Внутреннего и Центрального Китая промысловики-женьшеньщики в Маньчжурии трудились не просто по собственной воле, а вынуждены были объединяться в своеобразные артели. Однако, как свидетельствуют источники, добывание женьшеня даже «по билетам» проходило всё же не коллективно, а исключительно малыми группами по 2–3 человека, чаще – одним женьшеньщиком, как того требовали условия произрастания корня жизни и специфика его добывания.

Стремление заполучить во что бы то ни стало «чудо-корешок» не могло быть обеспечено только умелыми формами хозяйствования и промысла – для стимулирования и стабилизации «охотничьей удачи», а также выживания в суровых и непредсказуемых условиях маньчжурской тайги необходима была особая система религиозных представлений и практик, аутентичная общекитайским религиозным традициям и учитывающая порубежный этнорелигиозный опыт «лесных бродяг» разной этнической принадлежности.

Степень изученности проблемы

Понятия «дальневосточный фронтир», «порубежье», «ментальность дальневосточного фронта» введены в научный оборот А.П. Забияко, им же исследованы порубежные религиозные феномены [Забияко, 2010; 2016].

Религиозный синкретизм в ментальности жителей дальневосточного фронта изучен Е.А. Конталевой [Конталева, 2019].

Мифология дальневосточного фронта и её отражение в художественных текстах дальневосточных писателей первой половины XX в. исследованы в работах А.А. Забияко [Забияко, 2011; 2016].

Организацию быта и промысловой деятельности таёжных жителей Маньчжурии одним из первых исследовал Н.А. Байков [Байков, 1914, 1940], он же предпринял первые опыты типологизации их социокультурного и этнокультурного уклада.

Религиозные традиции и обычаи китайских артельщиков, объединённых в общий религиозный комплекс, затронуты в историко-этнографических публикациях В.К. Арсеньева [Арсеньев, 1914], Н.А. Байкова [1914], в художественно-этногра-

фических текстах П.В. Шкуркина [Шкуркин, 1904], М.В. Щербакова [Щербаков, 2011], Б.М. Юльского [Юльский, 2011], В. Марта [Март, 1923].

Одним из первых на процессы китаизации религиозной системы коренных жителей Дальнего Востока и Маньчжурии обратил внимание С.В. Максимов [Максимов, 1864], исследование в данном ключе продолжено в работах П.В. Шкуркина [Шкуркин, 1902].

Первым китайским исследователем, обратившим внимание на историко-культурное, этнокультурное и социокультурное значение миграционного движения «Прорыв Гуаньдун», стал Чжун Тичжи [Чжун Тичжи, 1931, 21]

Цао Баоцин и его коллеги-фольклористы внесли неоценимый вклад в исследование традиций и обычаев китайских трудовых артелей [Ся Инъюэ, Цао Баоцин, 1990; Цао Баоцин, 1992; Пань Ци, 1984, Ян Цзинчу, 1994, Гуань Сяюнь, Ван Хунган, 1998, Фань Лицзюнь, 2016]. Социо-интегративные процессы в деятельности китайских артельщиков исследованы Лю Сяоли [Лю Сяоли, 2005].

Первопроходцами в собирании фольклора народов Северо-Востока Китая являются [Лю, 1987]. Поэтику и жанрово-тематическое своеобразие китайских легенд, обращённых к женьшеню и собирателям женьшеня, в настоящее время исследует Е Янян [Е, 2024]. Мифолого-религиозные коннотации женьшеня в языке и фольклоре исследованы в работе Е Янян и А.А. Забияко [Забияко, Е, 2023].

Новизна исследования и постановка гипотезы

Впервые в отечественной науке религиозные верования китайских трудовых артелей Маньчжурии исследуются с точки зрения синкретизации в их религиозном сознании и духовных практиках укоренённых ханьских и порубежных северо-восточных традиций и обрядов. На основе архивных материалов (редких китайских фольклорных публикаций, художественно-этнографических записей русских исследователей) и этнографических исследований реконструируется социорелигиозная организация жизни китайских «тружеников леса»; религиозные верования собирателей женьшеня рассматриваются как наиболее репрезентативная, типологически выраженная часть мифологических верований всех «тружеников леса».

Методы и методология

Опираясь на концепцию дальневосточного порубежья, авторы используют историко-генетический, культурно-исторический, сравнительно-типологический, переводоведческий методы исследования.

Результаты исследования и их обсуждение

Приметы, обрядовые традиции и мифологические нарративы охотников за «корнем жизни» отразились не только в ритуальных практиках, но и в богатой фольклорной традиции – в легендах, быличках, сказках, поговорках и молитвенных обращениях. Это даёт основания рассмотреть женьшеневую религиозность в качестве типологической основы всей богатой социорелигиозной традиции тружеников маньчжурской тайги.

Артели женьшеньщиков набирались выходцами из разных провинций Китая, каждый из них привозил из родных мест верования в своих локальных богов [Баранов, Пань Ци, 1984, 53]. Однако в основе религиозной системы женьшеньщиков лежали общие для всех «тружеников леса» правила: следование Закону тайги и братской клятве, непреложность табу, почитание священных мест.

Объединяющим началом религиозных верований китайских артельщиков всех специализаций, как было отмечено в предыдущей части исследования, было почитание Духа Леса и Гор – в китайской традиции Лао Батоу. Китайский теоним Лао Батоу (老把头 – старая голова, старый человек) как персонификация Духа Леса и Гор в среде китайских промысловиков возникает на основе сходства с внешним обликом стариков-зверовщиков [Сунь, 1996, 73–75, 79.]: «здоровая жизнь среди природы, отсутствие нервных напряжений и чистый горный воздух способствуют долголетию, а потому среди звероловов [которые сезонно становятся женьшеньщиками – *Авт.*] нередко встречаются столетние старики, прожившие в тайге более полсотни лет. Эти почтенные мафусаилы [старейшины, долгожители – *Авт.*], сохранившие силы и здоровье, пользуются большим уважением и почётом не только

среди таёжников, но и среди жителей деревень и городов. Такие старцы занимаются нередко врачеванием, лечат травами неизлечимые болезни» [Байков, 2012, 364].

Делегирование функций Лао Батоу специализированному богу – покровителю женьшеньщиков (точно так же происходило и у зверовщиков, золотоискателей) осуществлялось по принципу деификации [Забияко, 2006, 278, стлб. 2], когда наиболее удачливый в промысле охотник (либо наиболее праведный, иногда то и другое) облакался божественными способностями.

Согласно одной из бытующих среди китайских собирателей женьшеня легенде, «специализированным богом» (духом-покровителем женьшеньщиков, «Богом горы Чанбай») становится верный братской клятве Сунь Лян [Сунь, Чжан, Лю, 2017, 53–55]:

«Рассказывают, что на рубеже смены династии Мин династией Цин добрый и преданный сын Сунь Лян из района Лайян провинции Шаньдун, чтобы спасти свою хворую мать, отправился в Гуаньдун. <...> С мудростью и мужеством Сунь Лян и его друг преодолели кучу препятствий, тысячи гор, пробрались в глубокие дебри горы Чанбай <...> Полный трудностей и опасностей промысел женьшеньщика Сунь Лян разделил со своим «браткой» (*кит.* 兄弟, брат) – напарником и земляком Чжан Лу, вместе с которым они «прорывались в Гуаньдун». В последний вечер перед окончанием сезона напарник Чжан Лу неожиданно исчез. Преданный Сунь Лян тщетно ждал его, громко окликаая. Потом отправился на поиски – и так и погиб в тайге, оставив предсмертную записку, выбитую кровью на камне. Спустя много лет копателям женьшеня часто снился белобородый старик, который горько сетовал о потере названного брата, просил горных тружеников помочь его найти, указывал им путь к месту произрастания женьшеня и защищал их по дороге от опасностей. Так Сунь Лян стал почитаться копателями женьшеня на горе Чанбай как родоначальник сбора женьшеня, Лао Батоу и Бог горы Чанбай. Горные труженики в районе горы Чанбай поклонялись Сун Ляну, и каждая группа женьшеньщиков строила храм Сун Ляна из трёх камней (также известный как Дом Горного Бога), вставляла в него траву для благовоний и молилась о благословении Сун Ляна» [Сунь, Чжан, Лю, 2017, 53–55]. Как следует из содержания легенды, Сун Лян отвечал всем требованиям, предъявляемым ханьцами к «совершенному мужу» (*кит.* 完美丈夫): он был верен сыновнему долгу, бескорыстен, предан своему другу, готов умереть ради дружбы. Верность братской клятве, необходимая для таёжника, таким образом, усиливается за счёт традиционной китайской аксиологии.

Закон тайги гласит: найти женьшень может только чистый душой и бесхитростный человек. Как писал М.В. Щербаков, «того, кто, *волей твёрд и помыслами чист*, / Проводят *гениш* лесистым Да-Дянь-Шанем / В извилистую падь, к *затерянным полянам*, / Сокрывшим *зонт цветов и пятипалый лист*» [Щербаков, 1944]. Одна из заповедей женьшеньщиков так и звучит: «Будьте добросердечны!».

Потому копатели женьшеня неустанно заботились о «доброте сердца». Помимо веры в то, что у всего есть «дух», религиозные установления женьшеньщиков предписывали им делать добро другим, тогда их сердце будет «правильным» (*кит.* 纯洁, «чистым»).

В легенде «Кривошей находит женьшень» (*кит.* 歪脖子放山) говорится о мальчике, родившемся с кривой шеей и способным смотреть только вверх, не опуская головы вниз. Согласно распространённому среди охотников за женьшенем поверью, если ребёнок до 18 лет не найдёт женьшень, то он не сможет найти невесту и создать семью [Цао Баоин, 1992, 67]. «В тот год, когда пришло время собирания женьшеня, кривошей юноша слёзно умолял взять его на гору, но никто из собирателей не хотел брать с собой калеку, ведь искать женьшень – это значит смотреть вниз, в траву, а как может это сделать кривошей!? Однако нашёлся один батоу (старшинка) с добрым сердцем и взял-таки молодого человека с собой.

И этот юноша нашёл ценный – столетний – корень женьшеня. Он разбогател сам, а вместе с ним и вся артель. Доброе сердце батоу привело всех к успеху» [Цао Баоин, 1992, 67].

Но если женьшеньщик проявлял «нечистоту сердца», неизбежно наступал час расплаты, о чём злосердечный человек мог и не подозревать.

Так, в легенде «Палка-цыгуань»¹ («刺官棒») читаем присказку:
Палка-Цыгуань, Палка-Цыгуань.

Похожа на женьшень,

Для доброго человека это женьшень – Да Хо (большой товар),

Для плохого человека – Палка-цыгуань.

(«刺官棒, 刺官棒.

长相和人参一个样,

好心人见了是大货,

坏人见了是刺官棒»)

[Фусунские легенды о женьшене, 1962, 1].

И далее текст китайской легенды раскрывает мифему, заложенную в присказке женьшеньщиков:

«В старом лесу горы Чанбай растет трава, похожая на женьшень, но имеющая шипы по всему стеблю. Говорят, люди с добрым сердцем, увидев её, найдут сокровище – настоящий женьшень, в то время как люди со злым сердцем увидят панцуй, но выкопают палку-цыгуань. Шипы на палке очень острые. Если они пронзают плоть, это ещё не так страшно. Но вот если вы их выдернете, то чем больше будет выдирать, тем больше шипов вонзится в плоть, и боль будет невыносимой» [Фусунские легенды о женьшене, 1962, 1].

Помимо внутренней готовности женьшеньщиков к встрече с Корнем жизни, успех в его добыче обеспечивался почитанием самого корешка как апеллятива Духа Леса.

Корень женьшеня, как известно, внешне похож на человека. В сознании женьшеневых артельщиков, и в целом, таёжных промысловиков, женьшень имел аниматизированный образ – зооморфный (тигр, гигантская сороконожка, белая змея), орнитоморфный (птица Орхой), антропоморфный (Женщина в Белом, Девушка-женьшень, мальчик-женьшень и т.д.), собственно дендроморфный (гигантский человек-женьшень) [Забяко, Е Янъян, 2023, 111–122]. В основе такого многообразия обликов «чудо-корня» лежит закон мифологической апеллятивизации. Анимистическими представлениями о женьшене объясняется распространение мифологических нарративов об «обманывании», «запутывании» промысловика, «убегании» от женьшеньщика, если тот не соответствовал требованиям своеобразного кодекса тайги и т.д. [Е Янъян, 2024, 22–32].

Зная сверхчеловеческие свойства чудодейственного женьшеня, артельщики между собой, а также в молитвах стараются избегать прямого названия корешка. Согласно логике мифологического сознания, порождающего фитолатрию, этим запретом обусловлено множество перифразов чудо-корня – «молоток» (*кит.* 根子), «молодец-палка» (*кит.* 棒槌), «морской товар» (*кит.* 海货), «редкий товар» (*кит.* 大货), «большой товар» (*кит.* 大货) и т.д. [Забяко, Е Янъян, 2023, 111–122].

Этот же механизм объясняет и существование тайного (профессионального) арго женьшеньщиков, их специального языка, в котором переименованию подлежат не только корень жизни, но и его духи-охранители: к примеру, «змей» называется денежная нить, символизирующая богатство, удачу и счастье. На тайном (профессиональном) языке её также называют «ляньцзы» (*кит.* 练子) и, наоборот, так называют саму змею. «Сороконожкой» называют «травяную обувь» (*кит.* 草鞋), которая помогает проходить километры по горным тропам, а Гигантская Сороконожка является одновременно и эманацией женьшеня, и его духом-охранителем.

Почитание и одухотворение женьшеня обуславливало тщательную подготовку женьшеньщика к походу. Каждый этап этого процесса, несмотря на кажущуюся утилитарность, имел религиозное значение.

Перед отправлением в путь проводилась общая церемония угощения Лао Батоу – Духа Леса и Гор: в лесной кумирне готовились сладкие пельмени (*кит.* 糖饺): блюдо начиналось сахаром в надежде, что Лао Батоу хорошо поест и благословит всех. Затем к его изображению артельщики подносили и зажигали благовония, сжигали бумажные деньги (*кит.* 纸钱), кланялись и возносили молитву Лао Батоу:

«老把头, 俺们爷们儿要进山了, 求你保佑太太平平的: 多拿棒槌多拿宝, 回来杀猪买猪头, 再来给你上供. «这时, 弟兄们一齐说: «上山挖棒槌, 下山捡鹿角!»».

«Лао Батоу! Мы уходим в горы, и просим у тебя благословения на удачу: возьмём побольше молотков [кит. 棒槌] и найдём сокровища [кит. 宝]. Когда вернёмся, убьём свинью, приготовим её голову и сделаем подношение!», «Идём на гору и копаем молотки. Спустимся с горы и соберём олени рога!» [Ся Инъюэ, Цао Баомин, 1990, 96].

В полу-фольклорном – полу-литературном тексте (1942), найденном в одном из архивных журналов, находим описание тщательно выверенного поэтапно процесса подготовки и церемонии отправки женьшеньщиков в дорогу:

«Женьшеньщики из далёкого [кит. 关里] Гуаньли² (перифрастическое название Шаньдуна переселенцами XIX в. – *Авт.*) готовились в долгий путь уже несколько дней. Они закупили много риса и лапши, чтобы готовить себе еду, ведь никто не знает, когда ему суждено возвращение. Может быть, удастся сразу найти «товар» и тогда вернуться сразу, может быть, это удастся только следующей весной, а может быть, через три или пять лет, а может быть, не вернёшься никогда. Поэтому сборщики женьшеня старались как можно больше отдыхать перед тем, как уйти в горы. Их неизвестное будущее – всецело зависело от судьбы» [Ни, 1942, 75].

Наконец, настал день открытия сезона. Перед отправкой в горы сборщики собираются в специальной конторе. Хозяева конторы благословляют каждого из них, желая добыть «большой товар», обеспечив себе состояние.

Эти пожелания «были похожи на самовнушение (на заклинание) (愿各位老客, 早早入山, 得获大货, 明春归来, 早发大财!)» [Ни, 1942, 75].

Затем старшинка женьшеньщиков поднимает пиалу с водкой за каждого артельщика с пожеланием поскорее вернуться с удачей (большим корнем, но не называя его прямо). Каждый женьшеньщик отвечает благодарностью на это пожелание и тоже поднимает свою пиалу в честь старшинки: «Это действительно было похоже на сказочные мечты, но кто может ожидать, что не наткнёшься на “большой товар”? Если кому-то попадётся “большой товар”, то это принесёт много денег, поэтому сборщик в конторе никого не осмеливается презирать: никто не может предсказать, кто из искателей женьшеня получит огромное богатство»

В завершение церемонии хозяин конторы ударяет в большой гонг, и артельщики отправляются – каждый по своему маршруту («Кто-то из них отправился в Наньшань (кит. 南山 – южная часть горы), а кто-то – в Дуншань (кит. 东山 – восточная часть горы)»)³ [Забяко, Е Янян, 2022, 221–222].

Искатели женьшеня были вынуждены долго ходить по горам и лесам, прежде чем им улыбнётся удача. В огромном пространстве Шу-хая легко сбиться с пути, заблудиться. На языке женьшеньщиков такой несчастный именуется «мадашань» (кит. 麻达山, потерявший Путь), и никто из сборщиков не хочет подобной участи.

Чтобы не заплутать и не пропасть в лесу, надо не только знать правила выживания в лесу и таёжные приметы, но, в первую очередь, следовать заповедям Лао Батоу:

Во-первых, не пытаться искать дорогу ночью, а разжечь костёр. Если *ба-тоу* (старшинка) скажет, в какую сторону поклониться, в ту сторону и кланяться.

Во-вторых, попросить Лао Батоу указать дорогу. Часто в качестве указателя направления пути используется трава, которую втыкают на четыре стороны – юг, восток, запад, север, и произносят молитву:

«山神爷老把头, 给俺指条明路; 大伙拉出去找窝棚, 回头祭供你山神爷老把头!». «Лао Батоу, Дух Леса и Гор! Укажи нам верную дорогу. Мы пойдём и найдём. Вернёмся, сделаем подношения Лао Батоу, Духу Леса и Гор!» [Цао Баомин, 2008, 117].

После молитвы нужно поджечь траву или свечу, посмотреть, в каком направлении огонь горит сильнее, и идти в том направлении.

В-третьих, нужно сложить четверо небольшой носовой платок или ручное полотенце, взять в руки, подбросить вверх. Когда платок упадёт на землю, посмотреть какой угол загнётся первым, в том направлении и идти; если ни один угол не откроется, подбросить платок снова [Цао Баомин, 2008, 118].

Найдя ростки женьшеня, собиратели, как правило, первым делом строят храм поклонения и жертвоприношений Духу Леса и Гор – Лао Батоу и стараются закрепить свою «охотничью удачу». В некоторых исследованиях упоминается свое-

образный ритуал китайских артельщиков под названием «умывание лица» (*kit. 洗脸*). На дереве, под которым был найден один из наиболее полезных (шестипалых, семипалых) ростков женьшеня, при помощи огня создавалась «метка», в течение года помогавшая сохранять «охотничью удачу» женьшеньщику. К сосне подносили горящий факел, смола, стекающая с дерева, сгорала, огонь оставлял на стволе дерева «метку» в виде человеческого лица. Присутствующие опускались на колени и молились:

«山神爷, 老把头, 兆头引路我们来了. 保佑我们挖着六品叶, 给你杀喜猪. 一屯人都来吃, 不花钱! 我们几个人来花钱!».

«Господин Леса и Гор, Лао Батоу! Знамение привело нас сюда! Благослови нас! Мы выкопали с твоей помощью росток с шестью лепестками! Убили для приношения толстых поросят! Все жители деревни придут поесть, не тратя денег! Лишь мы заплатим за всех. Благодарим тебя!». [Ся Инъюэ и Цао Баомин, 1990, 89]. Скорее всего, подобная антропоморфизация вкупе с фитолатрией Духа Леса и Гор впоследствии была усвоена малыми народами Северо-Востока и сохраняется в форме справления обряда духу Байнача [Забияко, Ван Шуай, 2024, 126] – на коре старого дерева, которое укажет шаман, делается изображение человеческого лица, приносящие жертву укладывают у подножия ритуальные дары, возносят молитву и в течение долгого времени используют этот образ для последующих ритуалов. С другой стороны, возможно, что ханьские новопоселенцы, оказавшись в Маньчжурии, переняли этот обычай у местных тунгусов.

Помимо обрядов жертвоприношения духам-охранителям и одновременно апелляциям женьшеня [Забияко, Е Янъян, 2023, 111–122], практичные китайцы справляли ритуалы «утилитарной» магии – чтобы женьшень «не убежал». Считалось, что эти ритуалы помогают сборщику корня жизни отличить это растение от других и «крепко держать его в руках».

«Сначала нужно совершить жертвоприношения всем духам, чтобы те не сердились из-за выкапывания ростков самого ценного в мире растения. Затем на расстоянии одного чжана от саженцев женьшеня необходимо было вставить деревянные колышки. Это делалось для того, чтобы не потерять женьшень. Считается, что женьшень обладает экстрасенсорными способностями. Если деревянные метки не будут установлены, он исчезнет, уйдёт под землю. На третьем этапе при выкапывании женьшеня необходимо сначала подкопать ростки женьшеня внутри и снаружи на четыре или пять чжанов – это предотвратит повреждение усов женьшеня, и копать до тех пор, пока будут полностью получены побеги женьшеня. Это считалось необходимым для сбора дикого женьшеня в древности» [Ни, 1942, 76].

Если искатели нашли по «приметам» женьшень, они должны вернуться к месту, где она была обнаружена, и принести жертву «знамению», то есть Лао Батоу: «老把头, 兆头指路我们找着了, 都发财了, 给你老人家上供来了. 这是喜猪香猪, 这是烧酒白干, 你又吃又喝».

«Лао Батоу! Мы нашли путь к знаменью. Мы разбогатели. Тебе подносим счастливого, ароматного поросёнка, гаоляновую водку. Кушайте и пейте!» [Ся Инъюэ и Цао Баомин, 1990, 115].

В легенде «Тайная история Хань Бяньвая – основателя золотого рудника Шисаньдаоган» (1942) детально рассказывается о том, как китаец-женьшеньщик Хань Бяньвай добился успеха в своём деле во многом благодаря терпению и неукоснительному соблюдению всех требований ритуального поведения. Хань Бяньвай три года бродил по горным перевалам, пока не встретил свою «охотничью удачу». Найдя женьшень, он первым делом справил благодарную молитву Духу Леса и гор. Затем, невзирая на пораненную ногу, вернулся к подножию за своими инструментами, предварительно огородив цветок женьшеня колышками.

Однако женьшень продолжал испытывать его – поначалу обратившись большой Белой змеей, затем – гигантской Сороконожкой. Хань Бяньвай терпеливо и покорно поселился рядом со змеей и прожил так ещё 3 года, затем спас Змею от Сороконожки. В результате он был вознаграждён ещё одной эманацией женьшеня – Женщиной в белом одеянии, держащей мальчика-панцуй; вылечен «телом женьшеня» и облагодетельствован [Ни, 1942, 73–78].

Предзнаменование «охотничьей удачи» может явиться женьшенщику во сне. Вера в то, что сны могут содержать откровения, встречается в религиозных верованиях всех трудовых артелей [Цао Баомин, Ляо Цзюань, 2020, 56]. Искатели и копатели женьшеня также верят в свои сны, особенно в сны своего старшинки – *батюу* (главного среди них). Считается, что через сон и его образы со старшинкой *батюу* разговаривает Лао Батюу женьшеня.

Если ночью *батюу* женьшенщиков видел сон, то утром ему не разрешалось рассказывать его, а после еды он уводил людей искать место, которое «явилось» ему во сне.

К благоприятным снам относились сны о старухе (*кит.* 老太太), молодой девушке (*кит.* 大姑娘), маленькой жене (*кит.* 小媳妇), о детях – в этих снах, по мнению китайских учёных, «добрые приметы» определялись традиционной китайской аксиологией, в центре которой – семья, идея продолжения рода [Ван, 2017, 61]. Видеть во сне змей и гробы также было добрым предзнаменованием, так как змеи – это *чуань-туняньдэшиэньцзы* (*кит.* 穿铜钱的绳子 – верёвка, на которую нанизывают медные монеты) [Современный словарь, 2016, 1043], *кит.* 钱串子), гробы непосредственно связаны с богатством (*кит.* 棺材 *guān cái* – омоним *кит.* 发财 *guān cái*; записывать богатство) [Ван, 2017, 61]. Благой вестью был и традиционный сон об осле («Чжан Го-лао», *кит.* «张果老»⁴): едущий на осле бог сулил большую удачу и прибыль.

«Плохими» снами (такими, как сильный ветер, похороны, поедание тигром людей и др.) Лао Батюу «предупреждал» копателей женьшеня о несчастьях и опасностях.

Очень много фольклорных текстов повествуют о законах «братства» среди женьшенщиков.

Общим законом для копателей женьшеня является разделение благ и трудностей. При выкапывании корня женьшеня из земли, услышав оклик одного из женьшенщиков «зовите палку!»⁵, нужно обязательно «принять палку» [Цао Баомин, 2020, 10–11]. В этом призыве проявляется солидарность объединения искателей и копателей женьшеня. Если какая-либо часть артельщиков найдёт первой женьшень и разбогатеет, она должна поделиться с другими половиной (или частью) денег. Все должны радоваться их удаче, приветствовать их словами и общей трапезой.

В вышеупомянутой «Тайной истории Хань Бяньвая – основателя золотого рудника Шисаньдаоган» рассказывается о том, что чистосердечие и добросердечие женьшенщика Ханя, его терпеливое ожидание и бережное отношение к апелляциям женьшеня – Белой змее и Гигантской Сороконожке не только подарили ему большой и дорогой корень, но и открыли богатое месторождение золота. А двойная персонификация женьшеня – Женщина в белой одежде с маленьким мальчиком – указала ему путь к золотой жиле и сделала легендарным основателем прииска [Ни, 1942, 73–78].

Эта легенда – красноречивое подтверждение того, что лесные артельщики Шу-хая – охотники, женьшенщики, золотоискатели и др. были тесно взаимосвязаны в своих промысловых и религиозных установлениях.

Заключение

Миграционные процессы, протекавшие на территории Маньчжурии в конце XIX – начале XX в., положили начало изменениям во многих сферах общественной жизни, в том числе и в религиозных воззрениях жителей этой территории. Здесь, как в горниле, исторически переплавлялись религиозные верования и учения различных национальностей Китая – Северо-Востока, Центрального Китая, южных провинций.

Китайские трудовые артели принесли не только изменения в социальный облик этого удалённого долгое время от столицы региона, но и постепенно трансформировали социорелигиозную основу промысловой деятельности и духовных практик «тружеников леса» и «тружеников воды» в Маньчжурии. Богатая религиозная традиция китайцев, вмещающая конфуцианский, даосский, буддистский и языческий компоненты, на территории Шу-хая органично синкретизировалась с шаманскими практиками тунгусов и маньчжуров. На наш взгляд, процессы религиозной синкретизации в охотничьих практиках и ритуалах при постепенном доминировании китайского компонента, начавшиеся в середине XIX в., во многом обогатили таёжный фольклор жителей Шу-хая, насытили его новыми сюжетами и упорядочили в определённом смысле социорелигиозную систему промысловой магии.

Благодарность

Данное исследование выполнено за счёт средств гранта Амурского государственного университета «Мир этнических культур в востоковедении дальневосточного фронта (по материалам архивов)».

Acknowledgement

The study was supported by the grant of the Amur State University «The world of ethnic cultures in oriental studies of the Far Eastern frontier (on the archive materials)».

Библиографический список

1. Арсеньев, В.К. Искатели Женьшеня в Уссурийском крае. / В.К. Арсеньев. – Владивосток, 1925. – 24 с.
2. Арсеньев, В.К. Китайцы в Уссурийском крае: Очерк историко-этнографический / В.К. Арсеньев. – Хабаровск: Тип. канц. Приамур. ген-губ., 1914. – 203 с.
3. Байков, Н.А. В горах и лесах Маньчжурии / Н.А. Байков. – СПб., 1914.
4. Байков, Н.А. Любовь хунхуза / Байков Н.А. // В горах и лесах Маньчжурии: очерки; Тигрица: повесть. – Владивосток: Рубеж, 2011. – С. 384.
5. Ван, Дэфу. Культура женьшеня – легенды о женьшене / Ван Дэфу // Исследования женьшеня. – 2017. – № 2. – С. 60–64 (王德富. 人参文化之人参故事 / 王德富 // 人参研究. – 2017. – № 2. – 页 60–64).
6. Ван, Шань. Пересмотр причин неистового стремления жителей Северного Китая в 1920-е годы «прорыв в Гуаньдун» / Ван Шань // Журнал Цицикарского университета (издание по философии и общественным наукам). – 2001. – № 5. – С. 1–5 (王杉. 再论20世纪20年代华北人民“闯关东”狂潮之成因 / 王杉 // 齐齐哈尔大学学报(哲学社会科学版). – 2001. – № 5. – 页1–5).
7. Вэй, Шэнхэ. Серия «Чанбай» – книга старых новостей Цицилия / Вэй Шэнхэ. – Чанчунь: Издательство литературы и истории провинции Цицилия, 1986. – 41 с. (魏声和. 长白丛书·鸡林旧闻录/魏声和. – 长春: 吉林文史出版社, 1986. – 41页).
8. Го, Цзин. Антропологическое исследование верований баоцзясянь на Северо-Востоке / Го Цзин // Гуансийский педагогический университет. – 2013. – С. 70 (郭婧. 东北地区保家仙信仰的人类学考察 / 郭婧 // 广西师范大学. – 2013. – 页70).
9. Гу, Гуаньгуан (династия Цин). Травник Шэнь-нуна / Гу Гуаньгуан (династия Цин), Ю Тунмэн. – Харбин: Издательство Харбина, 2007. (顾观光(清), 于童蒙编译. 神农本草经. – 哈尔滨: 哈尔滨出版社, 2007).
10. Е, Янян. Легенды о женьшене в китайском фольклоре и литературе первой половины XX в. (с публ. текста Ни Куна «Тайная история Хань Бяньвая – основателя золотого рудника Шисаньдаоган») / Е Янян, А.А. Забияко // Русский Харбин, запечатленный 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. 211–230.
11. Е, Янян. Образ женьшеня в фольклоре жителей Маньчжурии начала XX в. / Е Янян // Традиционная культура. – 2024. – Т. 25. – № 4. – С. 22–32.
12. Забияко, А.А. Женьшень, тигр, священные места: мифологемы дальневосточного фронта в творчестве писателей-эмигрантов / А.А. Забияко // Россия и Китай: социально-экономическое взаимодействие между странами и приграничными регионами: Материалы междунаучно-практической конференции, посв. Году русского языка в России. – Благовещенск: Издательство Амурского гос. университета, 2010. – С. 336–346.
13. Забияко, А.А. Именования женьшеня народами Северо-Востока Китая: морфология фитотатрии / А.А. Забияко, Е Янян // Религиоведение. – 2023. – № 2. – С. 111–122.
14. Забияко, А.А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина: Монография / А.А. Забияко. Новосибирск: Издательство Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. – 437 с.
15. Забияко, А.А. Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов / А.А. Забияко // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 154–170.
16. Забияко, А.А. Религиозные традиции китайских трудовых артелей Маньчжурии (середина XIX – начало XX вв.) / А.А. Забияко, Чжао Хайбо // Религиоведение. – 2024. – № 2. – С. 62–76.
17. Забияко, А.П. Государственная религия / А.П. Забияко // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 278.
18. Забияко, А.П. Порубежье как данность человеческого бытия / А.П. Забияко // Вопросы философии. – 2016. – № 11. – С. 26–36.
19. Забияко, А.П. Саманьшань – тунгусский шаманский комплекс на северо-востоке Китая / А.П. Забияко, Ш. Ван // Религиоведение. – 2024. – № 2. – С. 119–131.
20. Избранные народные сказки Цицилия 1949–1989 / под ред. Ся Инъюэ и Цао Баомина. – Чанчунь: Литературное издательство «Таймс», 1990. – 496 с. (吉林民间故事选萃 1949–1989 / 夏映月, 曹保明主编. – 长春: 时代文艺出版社. – 1990. – 496页).

21. Конталева, Е.А. Религиозный синкретизм в культуре русской эмиграции в Харбине / Е.А. Конталева // Любимый Харбин – город дружбы России и Китая: материалы международной научно-практической конференции, посвященной 120-летию русской истории г. Харбина, прошлому и настоящему русской диаспоры в Китае / Отв. ред. Ли Яньлин. – Владивосток: Изд-во ВГУЭС, 2019. – С. 306–317.
22. Ли, Шичжэнь. Компендиум лекарственных веществ. / Ли Шичжэнь. – Пекин: Народное медицинское издательство, 2004 (李时珍. 本草纲目 / 李时珍. – 北京: 人民卫生出版社, 2004).
23. Ли, Шутянь. Серия Чанбайша: Хань Бяньвай / Ли Шутянь. – Чанчунь: Издательство литературы и истории Цзилиня, 1987. – 281 с. (李澍田. 韩边外. 长白丛书 韩边外 / 李澍田. – 长春: 吉林文史出版社, 1987. – 281 页).
24. Лю Цзяньфэн. Серия Чанбайшань: Летописи рек и гор в Чанбайшань / Под ред. Ли Шутяня. – Чанчунь: Издательство литературы и истории Цзилиня, 1987. – С. 279–435 (刘建封. 长白丛书 长白山江岗志略 / 李澍田主编. – 长春: 吉林文史出版社, 1987. – 页279–435).
25. Лю, Вэйминь. Сущность, смысл и особенности духа прорыва в Гуаньдун / Лю Вэйминь, Сунь Хаоцзинь // Теоретические наблюдения. – 2009. – № 3. – С. 5–7 (刘伟民. 闯关东精神的实质、内涵及特征 / 刘伟民, 孙浩进 // 理论观察. – 2009. – № 3. – 页5–7).
26. Лю, Сяоли. Исследование литературных журналов Северо-Восточного Китая с 1939 по 1945 год / Лю Сяоли. – Чанчунь, 2005. (刘晓丽. 1939–1945年东北地区文学期刊研究 / 刘晓丽. – 长春, 2005).
27. Лю, Чан. Фольклорное исследование верований баоцзясянь в Северо-Восточном Китае / Лю Чан // Хэйлунцзянский университет. – 2020. – С. 50 (刘畅. 东北保家仙信仰的民俗学考察 / 刘畅 // 黑龙江大学. – 2020. – 页50).
28. Лю, Чжэнай. Антропологическое исследование верований цзисянь на Северо-Востоке / Лю Чжэнай // Религиозные верования и этнические культуры. – 2009. – № 3. – С. 250–262 (刘正爱. 东北地区地仙信仰的人类学研究 / 刘正爱 // 宗教信仰与民族文化. – 2009. – № 3. – 页250–262).
29. Максимов, С.В. На востоке. Поездка на Амур (в 1860–1861 годах). Дорожные заметки и воспоминания / С.В. Максимов. – СПб.: Тип. тов-ва «Общественная польза», 1864.
30. Март, В. Жёлтые рабыни / В. Март // Копейка. – 1923. – № 123–126, 159.
31. Ни, Кун. Тайная история Хань Бяньвай – основателя золотого рудника Шисаньдаоган / Ни Кун // Новая Маньчжурия. – 1942. – № 4. – С. 73–78 (睨空. 韩边外十三道岗金矿创业秘话 / 睨空 // 新满洲. – 1942. – № 4. – 页73–78).
32. Пань, Ци. Народные обычаи Цзилиня в прошлом / Пань Ци. – Цзилинь: Цзилиньское фольклорное общество, 1984. – 115 с. (潘起著. 昔日吉林民间习俗 / 吉林: 潘起著. – 吉林省民俗学会, 1984. – 115页).
33. Современный китайский словарь / Под ред. Институт лингвистики, Китайская академия общественных наук. – Пекин: Коммерческая пресса, 2016. – 1420 с. (中国社会科学院语言研究所词典编辑室. 现代汉语词典. – 北京: 商务印书馆, 2016. – 1420 页).
34. Сунь, Вэйдун. История Лао Батоу Сунь Ляна / Сунь Вэйдун, Чжан Лицюнь, ЛюЧан // Исследования женьшеня. – 2017. – № 4. – С. 53–55. (孙卫东. 老把头孙良故事 / 孙卫东, 张立群, 刘倡 // 人参研究. – 2017. – № 4. – 页53–55).
35. Сунь, Шуфа. Горный бог Лао Батоу и традиции его церемонии поклонения предкам / Сунь Шуфа // Фольклорные исследования. – 1996. – № 4. С. 73–75, 79. (孙树发. 山神老把头及其祭拜习俗 / 孙树发 // 民俗研究. – 1996. – № 4. – 页73–75, 79).
36. Сюй, Вэйминь. Цинь Ши Хуан Бэнь Ци / Сюй Вэйминь. – Сиань: Издательство Северо-Западного университета, 2019. – 459 с. (徐卫民. 秦始皇本纪. / 徐卫民. – 西安: 西北大学出版社, 2019. – 459页).
37. Тянь, Цзыфу. Культурная антропология Цао Баомина / Тянь Цзыфу. – Чанчунь: Цзилиньское народное издательство, 2008.04. – 234 с. (田子馥著. 曹保明文化人类学 / 田子馥著. – 长春: 吉林人民出版社, 2008. – 234页).
38. Фусунские легенды о женьшене / Под ред. Федерации литературных и художественных кругов округа Фусун, 1962. (抚松县文联编. 抚松人参故事选, 1962).
39. Цао, Баомин. Копание женьшеня в горе Чанбай. / Цао Баомин // Северо-восточное окно. – 2020. – № 12. – С. 10–11 (曹保明. 长白山挖参. / 曹保明 // 东北之窗. – 2020. – № 12. – 页10–11).
40. Цао, Баомин. Справочник Ула: полевое исследование северо-восточного фольклора. / Цао Баомин – Пекин: Издательство Сюзюань, 2001. – 342 с. (曹保明. 乌拉手记-东北民俗田野考察 / 曹保明. – 北京: 学苑出版社, 2001. – 342页).
41. Цао, Баомин. Странные истории Северо-Восточного Китая / Цао, Баомин, Ляо Цзюань. – Чанчунь: Литературное издательство «Таймс», 2020. – 119 с. (曹保明, 廖娟. 东北奇事. / 曹保明, 廖娟. – 长春: 时代文艺出版社, 2020. – 119页).
42. Цао, Баомин. Странствующие банды Северо-Восточного Китая / Цао Баомин. – Чанчунь: Литературное издательство литературы и искусства эпохи, 1992. – 467 с. (曹保明著. 中国东北行帮 / 曹保明著. – 长春: 时代文艺出版社, 1992. – 467页).
43. Чжан, Юймао. Северо-восточная современная литература: том 1 / Чжан Юймао. – Шэньян: Шэньянское издательство. 1996. – 343 с. (张毓茂. 东北现代文学大. 系: 1 / 张毓茂. – 沈阳: 沈阳出版社, 1996. – 343页).
44. Шкуркин, П.В. Хулан-чен. С приложением плана города Хулан-чена и 1 листа с чертежами / П.В. Шкуркин. – Владивосток: Паровая типолитография газеты «Дальний Восток», 1902. – 96 с.

45. Щербаков, М.В. Корень жизни: рассказы / М.В. Щербаков. – Шанхай: Врата, 1943. – 263 с.
 46. Щербаков, М.В. Отгул: Стихи / М.В. Щербаков. – Шанхай, 1944.
 47. Юань, Чанци. Стихийные бедствия в Шаньдуне в период правления династии Цин / Юань Чанци, Чжэн Хунвэнь, Цю Айшэн. – Цзинань: Шаньдунское народное издательство, 1982. – 150 с. (袁长极. 清代山东水旱自然灾害 / 袁长极, 郑洪文, 邱艾生. – 济南: 山东人民出版社, 1982. – 150页).
 48. Юльский, Б. Зеленый легион: повести и рассказы / Б. Юльский. – Владивосток: Рубеж, 2011. – 560 с.
 49. Ян, Цзыбэй. История современного «прорыва в Гуаньдун» и его влияние / Ян Цзыбэй // Аньхойская литература (вторая половина). – 2011. – № 8. – С. 160. (杨子萼. 近代«闯关东»的历史探源及其影响 / 杨子萼 // 安徽文学(下半月). – 2011. – № 8. – 页. 160).
 50. Ян, Шусэн. Лютяо бьянь династии Цин / Ян Шусэн. – Шэньян: Народное издательство Ляонин. 1978. – С. 28–29 (杨树森. 清代柳条边 / 杨树森 – 沈阳: 辽宁人民出版社, 1978. – 页 28–29).

Текст поступил в редакцию 25.11.2024.

Принят к печати 23.12.2024.

Опубликован 27.03.2025.

¹ Палка чиновника, которой он имел право избивать подданных, согласно установлению «Пяти наказаний» (五刑).

² *Гуаньли* – в речи переселенцев из Центрального и Внутреннего Китая (в данном случае – Шаньдуна) пифрастическое именование той части Китая, которую они оставили, («прорываясь в Гуаньдун» – родины предков. Это то место, где осуществившие «Прорыв в Гуаньдун» мигранты мечтают, по укоренённой китайской традиции, упокоить свои кости).

³ Женьшень в Цилине условно делится на собранный в Дуншань 东山 и Наньшань 南山. Женьшень, произведённый на Дуншань, в основном представляет собой 马牙婆 *майялу* – кожа у него немного толще, цвет жёлтый, усы меньше, а форма примерно такая же, как у дракона и тигра. Женьшень, собранный «по пути в Мадашань», относится к виду 线儿婆 *сианьлу* – с тонкой кожей, белого цвета, очень красивыми усами и полосками. Лучшие из корешков напоминают человеческую фигуру. В этом разница между женьшенем из Дуншаня и Наньшаня. По этой причине люди предпочитают женьшень из Наньшаня, а не из Дуншаня. В то же время, с точки зрения цены, конечно, женьшень из Наньшаня более дорогой [Ни, 1942, 75].

⁴ Чжан Го-лао (один из восьми бессмертных (八仙), волшебник; изображается с бамбуковым барабаном и мулом; покровитель стариков).

⁵ «Позвать палку» означает, что сборщик женьшеня держит в руке палку, постоянно ударяя по стволу дерева вокруг себя. Этот звук понятен только для копателей женьшеня, звучит монотонно и однообразно.

References

1. Arsen'ev V.K. *Iskateli Zhen shenya v Ussuriyskom krae* [Ginseng Seekers in the Ussuri region]. Vladivostok, 1925, 24 p. (in Russian).
2. Arsen'ev V.K. *Kitaytsy v Ussuriyskom krae* [Chinese in the Ussuri region]. Khabarovsk: Tip. kants. Priamur. gen-gub., 1914, 203 p.
3. Baikov N.A. *Lyubov khunkhuza* [Love of the Honghuzi]. Vladivostok: Rubezh, 2011, p. 384 (in Russian).
4. Baikov N.A. *V gorakh i lesakh Manchzhurii* [In the Mountains and Forests of Manchuria]. St. Petersburg, 1914 (in Russian).
5. Cao Baoming, Liao Juan. *Strange stories of Northeast China*. Changchun: Times Literary Publishing House, 2020, p. 119 (in Chinese).
6. Cao Baoming. *Northeast window*. 2020, no. 12, pp. 10–11 (in Chinese).
7. Cao Baoming. *Travelling gangs of Northeast China*. Changchun: Literary Publishing House of Epoch Literature and Art. 1992, p. 467 (in Chinese).
8. Cao Baoming. *Wula handbook: a field study of northeastern folklore*. Beijing: Xueyuan Publishing House. 2001, 342 p. (in Chinese).
9. *Fusun legends and ginseng*. Under the editorship. Federation of Literary and Artistic Circles of Fusun District. 1962 (in Chinese).
10. Gu Guangang (Qing Dynasty), Yu Tongmeng. *Herbalist Shen-nong*. Harbin: Harbin Publishing House, 2007 (in Chinese).
11. Guo Jing. *Guangxi Normal University of Education*. 2013, p. 70 (in Chinese).
12. Kontaleva E.A. *Liubimyi Kharbin – gorod družby Rossii i Kitaia: materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, posviashchennoi 120-letiiu russkoi istorii g. Kharbina, proshlomu i nastoiashchemu russkoi diaspory v Kitae* [Beloved Harbin – the city of friendship between Russia and China: materials of the international scientific and practical conference dedicated to the 120th anniversary of the Russian history of Harbin, the past and present of the Russian diaspora in China]. Vladivostok: Izd-vo VGUES, 2019, pp. 306–317.
13. Li Shizhen. *Compendium of medicinal substances*. Beijing: People's Medical Publishing House, 2004 (in Chinese).
14. Li Shutian. *Changbaisha Series: Han Bianwai*. Changchun: Jilin Literature and History Publishing House. 1987. 281 p.
15. Liu Chang. *Heilongjiang University*. 2020, p. 50 (in Chinese).

16. Liu Jianfeng. *Changbai Series: Records of Rivers and Mountains in Changbai*. Ed. Li Shutian. Changchun: Jilin Literature and History Publishing House. 1987, pp. 279–435 (in Chinese).
17. Liu Weimin, Sun Haojin. *Theoretical Observations*. 2009, no. 3, pp. 5–7 (in Chinese).
18. Liu Xiaoli. *A Study of Literary Magazines in Northeast China from 1939 to 1945*. Changchun, 2005 (in Chinese).
19. Liu Zhengnai. *Religious Beliefs and Ethnic Cultures*. 2009, no. 3, pp. 250–262 (in Chinese).
20. Maksimov S.V. *Na vostoke. Poezdka na Amur (v 1860–1861 godakh). Dorozhnye zametki i vospominaniya* [In the east. A trip to the Amur (in 1860–1861). Travel notes and memories]. St. Petersburg: Tip. tov-va “Obshchestvennaya pol’za”, 1864 (in Russian).
21. Mart V. *Kopeyka* [Kopeck Coin]. 1923, no. 123–126, 159.
22. *Modern Chinese Dictionary*. Ed. Institute of Linguistics, Chinese Academy of Social Sciences. Beijing: Commercial Press, 2016, p. 1420 (in Chinese).
23. Ni Kong. *New Manchuria*. 1942, no. 4, pp. 73–78 (in Chinese).
24. Pan Qi. *Folk Customs of Jilin in the Past*. Jilin: Jilin Folklore Society, 1984, 115 p. (in Chinese).
25. *Selected Folk Tales of Jilin 1949–1989*. Ed. Xia Yingyue, Cao Baomin. Changchun: Times Literary Publishing House, 1990, 496 p. (in Chinese).
26. Shcherbakov M.V. *Koren zhizni: rasskazy* [The root of life: stories]. Shanghai: Vrata, 1943, 263 p. (in Russian).
27. Shcherbakov M.V. *Otgul. Stihy* [Time off. Poems]. Shanghai: Vrata, 1944. (in Russian).
28. Shkurkin P.V. *Hulan-chen. S prilozheniem plana goroda Hulan-chena i 1 lista s chertezhami* [Hulancheng. With the application of the Hulan-chen city plan and 1 sheet of drawings]. Vladivostok: Parovaya tipo-litografiya gazety “Dal’nij Vostok”, 1902, 96 p. (in Russian).
29. Sun Shufa. *Folklore Studies*. 1996, no. 4, pp. 73–75, 79 (in Chinese).
30. Sun Weidong, Zhang Liqun, Liu Chang. *Ginseng Research*. 2017, no. 4, pp. 53–55 (in Chinese).
31. Tian Zifu. *Cao Baoming’s cultural anthropology*. Changchun: Jilin People’s Publishing House. 2008, 234 p. (in Chinese).
32. Wang Defu. *Ginseng Research*. 2017, no. 2, pp. 60–64 (in Chinese).
33. Wang Shan. *Journal of Qiqihar University (Philosophy and Social Sciences Edition)*. 2001, no. 5, pp. 1–5 (in Chinese).
34. Wei Shenghe. *Changbai Series – A Book of Old News of Jilin*. Changchun: Jilin Province Literature and History Publishing House, 1986, 41 p. (in Chinese).
35. Xu Weimin. *Qin Shi Huang Ben Ji*. Xi’an: Northwest University Press, 2019, 459 p. (in Chinese).
36. Yang Shusen. *Liutiao bian of the Qing Dynasty*. Shenyang: Liaoning People’s Publishing House. 1978, pp. 28–29 (in Chinese).
37. Yang Zibei. *Anhui Literature (second half)*. 2011, no. 8, p. 160 (in Chinese).
38. Ye Yangyang, Zabayako A.A. *Russkii Kharbin, zapechatlennyy v slove. Vyp. 9. 125 let nachala stroitelstva KVZhD. K yubileyu professora V.V. Agenosova: Sbornik nauchnykh rabot* [Russian Harbin Captured in Words. Issue 9. 125 Years since the Beginning of Construction of the CER. On the Anniversary of Professor V.V. Agenosov: Collection of Scientific Papers]. Blagoveshchensk, 2022, pp. 211–230 (in Russian).
39. Ye Yangyang. *Traditsionnaya kul’tura* [Traditional Culture]. 2024, vol. 25. no. 4, pp. 22–32 (in Russian).
40. Yuan Changji, Zheng Hongwen, Qiu Aisheng. *Natural disasters in Shandong during the Qing Dynasty*. Jinan: Shandong People’s Publishing House. 1982, 150 p. (in Chinese).
41. Yul’skiy B. *Zelenyy legion: povesti i rasskazy* [Green Legion: stories and short stories]. Vladivostok: Rubezh, 2011, 560 p.
42. Zabayako A.A. *Mentalnost dalnevostochnogo frontira: kultura i literatura russkogo Kharbina* [Mentality of the far Eastern frontier: culture and literature of Russian Harbin]. Novosibirsk: Izd-vo SO RAN, 2016, 437 p. (in Russian).
43. Zabayako A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, no. 2, pp. 154–170 (in Russian).
44. Zabayako A.A. *Rossii i Kitai: sotsialno-ekonomicheskoe vzaimodeistvie mezdu stranami i pri-granichnymi regionami: Materialy mezhd. nauchno-prakticheskoi konferentsii, posv. Godu russkogo yazyka v Rossii* [Russia and China: socio-economic interaction between countries and border regions: Proceedings of the int. Scientific and practical conference dedicated to the Year of the Russian language in Russia]. Blagoveshchensk, 2010, pp. 336–346 (in Russian).
45. Zabayako A.A., Ye Yangyang. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2023, no. 2, pp. 111–122 (in Russian).
46. Zabayako A.A., Zhao Haibo. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2024, no. 2, pp. 62–76 (in Russian).
47. Zabayako A.P. *Religiovedenie. Enciklopedicheskij slovar* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Akademicheskij proekt, 2006, p. 278 (in Russian).
48. Zabayako A.P. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy]. 2016, no. 11, pp. 25–36 (in Russian).
49. Zabayako A.P., Wang Shuai. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2024, no. 2, pp. 119–131 (in Russian).
50. Zhang Yumao. *Northeast modern literature: volume 1*. Shenyang: Shenyang Publishing House. 1996, p. 343 (in Chinese).

Submitted for publication: November 25, 2024.

Accepted for publication: December 23, 2024.

Published: March 27, 2025.



Религиоведение. 2025. № 1. С. 67–76.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 1. P. 67–76.

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-1-67-76

Степанова О.Б.

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

Антропология / Anthropology
Религия / Religion



О взаимоотношениях причта Николаевской церкви на р. Таз с местным населением: исторический аспект

Аннотация. Статья посвящена изучению истории деятельности миссионерской Николаевской церкви на р. Таз и её отношений с коренным населением. Тема эта до сих пор не имела отдельного исследования, в чём состоит её научная значимость и новизна. Актуальность темы подчёркивается растущим интересом к истории своего края жителей Красноселькупского и Тазовского районов ЯНАО.

В результате исследования были сделаны следующие выводы. Первую задачу миссионерской деятельности причта Николаевской церкви составляло крещение тазовских инородцев и обучение их основам христианства. В период с 1719 г., когда появилась церковь, по 1800 г. всё местное население было крещено. Однако за все время существования Тазовской церкви её священнослужителям так и не удалось сделать своих прихожан истинными христианами. Более успешно они выполняли вторую, связанную с первой, задачу – представляли русское государство в колонизированных им землях. Этими двумя миссиями связи Тазовской церкви с местными жителями не ограничивались. Вследствие территориально-административных контактов населения с церковью вокруг неё возникло село Церковенское, из которого впоследствии вырос районный центр посёлок Красноселькуп. Между причтом и прихожанами часто складывались «неуставные» отношения: в одних случаях церковнослужители, попирая нормы морали и закона, путём обмана, потакания порокам и эксплуатации наживались на своих подопечных, в других – устанавливали с ними брачно-родственные связи. Разносторонние отношения причта Николаевской церкви с прихожанами оставили заметный след в культуре, истории и памяти тазовских народов.

Ключевые слова: народы р. Таза, причт Тазовской Николаевской церкви, миссионерская деятельность, христианизация, колонизация, социальные отношения



Olga B. Stepanova

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

On the Issue of Relationships between the Clergy of the Nicholas Church on the Taz River with the Local Population: Historical Aspect

Abstract. The article studies the history of the missionary activities of the Nicholas Church on the Taz River and its relationship with the local population. The growing interest in the history of this region among the residents of the Krasnoselkupsky and Tazovsky districts in the Yamal-Nenets Autonomous Okrug emphasizes the relevance of this topic. As a result of this study, the following conclusions were drawn: 1. The main task of the clergy's missionary work was to baptize Taz members of national minorities and teach them the basics of Christianity. This process began in 1719 when the church was founded, and continued until 1800. 2. However, despite two centuries of the existence of the Tazovskaya Church, its clergy were never be able to fully convert their parishioners to true Christians. Instead, they more successfully fulfilled another, incidental, mission: representing the Russian state on the lands they colonized. "Hazing" relations often developed between the clergy and parishioners: in some cases, clergy violated the norms of morality and law and profited from their charges through deception and indulgence in vices, while in others, they established marriage and kinship ties. The diverse relationships between the clergy at the Nicholas Church and parishioners have left a noticeable mark on Taz peoples' culture, history and memory.

Key words: peoples of the Taz River, clergy at the Tazovskaya Nicholas Church, missionary work, Christianization, colonization, social relations

Введение

В статье исследуется деятельность священнослужителей миссионерской церкви Св. Николая на р. Таз и след, который они оставили в истории района за время существования церкви – с 1719 г. до 1920-х гг. Рассматривается миссионерская работа причта по обращению в христианскую веру местных жителей – селькупов и тазовских ненцев (в старых источниках – остяков и юраков) и контакты с ними, лежащие за рамками выполнения миссионерского долга – отношения административно-территориального, просветительского, брачно-родственного и противоправного (обман, вымогательство, эксплуатация) свойства и т.д. Проблема взаимоотношений причта Тазовской церкви с населением Таза остаётся белым пятном в сибиреведении, в чём состоит её научная новизна. Актуальность теме придаёт возросший сегодня интерес к истории края и населяющих его народов со стороны органов управления, краеведов, архивных и музейных сотрудников, СМИ и просто жителей Красноселькупского и Тазовского районов Ямало-Ненецкого автономного округа.

Изучением вопросов, связанных конкретно с Тазовской церковью, пока никто из учёных не занимался. В выборе направлений исследования помог изданный МАЭ РАН в 1979 г. сборник «Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX – начало XX вв.)», в статьях которого были сформулированы главные проблемы христианизации сибирских народов. В основу исследования легли два недавно обнаруженных источника, содержащих большой объём детальных описаний жизни и деятельности причта Тазовской церкви. Это публикация священника Павла Герасимова «О Тазовском приходе» в трёх частях, вышедшая в 1877 и 1880 гг. в газете «Иркутские епархиальные ведомости», и документ «Путевой журнал священника Тазовской Николаевской церкви Михаила Сулова, с 28 декабря 1876 по 24 января 1877 гг.», хранящийся в Государственном архиве Красноярского края [ГАКК. Ф. 667. Оп. 1. Д. 14. Л. 66–77 об.]. Оба ценных источника данной статьёй вводятся в научный оборот. Ряд сведений о причте был почерпнут из Метрических книг Тазовской Николаевской церкви за 1877–1902 гг., книги являются собственностью Красноселькупского районного краеведческого музея. К источникам, на которые опиралось исследование, следует отнести материалы о брачно-родственных связях причта Тазовской церкви с аборигенным населением, содержащиеся в статье историка, этнографа и антрополога А.П. Щапова «Историко-географические и этнологические заметки о Сибирском населении» [Щапов, 1927], собранные им в 1866 г. во время экспедиции в Туруханский край, и сведения о тазовском дьяконе, обогащавшемся за счёт своих прихожан, и эксплуатации остяков церковнослужителями, изложенные в работе «Баишенские «остяки» (остяко-самоеды) Туруханского края в конце XIX в.» [1931] этнографа П.Е. Островских, служившего в 1899–1904 гг. помощником податного инспектора по Туруханскому краю.

В статье также учитывались краткие упоминания о Тазовской церкви, сделанные учёными-путешественниками. Такие записи оставили Г.Ф. Миллер, навестивший берега Таза во время Второй Камчатской экспедиции, проходившей в 1739–1740 гг. [Элерт, 1996, 211], К. Доннер, ожидавший в пустовавшем доме священника новых проводников в январе 1913 г. [Доннер, 2008, 91], и И.Н. Шухов, который проезжал мимо церкви в 1914 г. [Шухов, 1915, 42]. Эти упоминания представляли ценность для исследования в том смысле, что по ним можно определить годы, когда церковь работала или пустовала.

Изучение темы проводилось с помощью анализа, описания и метода исторической ретроспективы. В экспедиции 2024 г. к селькупам, когда автором собирался материал о Тазовской церкви, применялся метод интервьюирования информантов – жителей пос. Красноселькуп.

Результаты

Различные виды социальных связей начали развиваться между священнослужителями и местным населением с момента постройки Николаевской церкви – на правом берегу р. Таз, чуть ниже устья впадающей в него р. Худосей. Несмотря на то, что главным предназначением церкви была миссионерская деятельность, стоит начать рассмотрение этих связей с той из них, которая обеспечила церкви одно из самых почётных мест в истории района. Эта связь была обусловлена географиче-

ческим расположением церкви и построенным при ней для проживания священнослужителей домом: они находились на пути, который соединял Таз с административным центром Туруханском, и играли роль станка, где проезжающие мимо путешественники могли остановиться на ночлег, согреться и получить кров. Когда рядом с церковью появился (вероятно, в конце XIX в.) магазин¹, она оказалась точкой притяжения для нескольких семей аборигенов, из чьих, пусть и сезонных, жилищ, разместившихся вокруг, образовался поселок, который в 1897 г. под названием села Церковенского зафиксировала статистическая Перепись населения народов России. С началом советского периода – когда церковь уже не работала – в Церковенском находился родовой Совет и кооперативное общество со складом товаров. В первой половине 1930-х гг. из-за пересыхания русла Таза и трудностей с подвозом товаров село перенесли на 40 километров ниже по течению реки и переименовали в пос. Красноселькупск, позже получивший статус административного центра новообразованного Красноселькупского района [Приложение, 2023, 7]. В декабре 2023 г. сотрудники Красноселькупского районного архива смогли документально доказать факт наследования посёлка Красноселькуп селу Церковенскому и законодательно утвердили 1897 г. датой основания районного центра, чем «состарили» его ровно на 40 лет [Об установлении, 2023, 6]. Таким способом этот пространственно-административный вид социальных связей актуализировал роль Тазовской церкви в местной истории.

Тем не менее, первопричиной всех связанных с Тазовской церковью исторических событий была миссионерская направленность её деятельности. Миссионерство служило орудием христианизации коренных народов Сибири, которая проводилась Русской православной церковью в рамках колониальной политики государства. На протяжении двух веков причт Тазовской церкви вносил в этот процесс глобального масштаба и значения свою лепту.

Какие отношения устанавливались между тазовским причтом и местными жителями при выполнении им миссионерского долга? Как пишет Герасимов, главной миссионерской обязанностью тазовского причта была веропроповедническая деятельность по *«просвещению св. крещением язычествующих инородцев»* и *«утверждение новокрещённых прихожан в истинах христианской веры и жизни»* [Герасимов, 1880b, 49–51]. Первое успешное крещение тазовских жителей произошло в 1719 г., ещё до появления церкви, постройка которой стала следствием этого события. Крещение совершил «маститый старец» Филофей (Федор Лещинский) – митрополит Тобольский и Сибирский, который прибыл на Таз из Тобольска по рекам Иртышу и Оби, через Обскую и Тазовскую губы. На встрече с ним инородцев, которых гражданское начальство собрало на месте «погорелого» города Мангазеи, *«возвещённое им Слово Божье оказалось действительным в их сердцах»*. Поскольку численность новопросвещённых была значительна, Филофей «озаботился» построить для них церковь во имя Святителя Николая Чудотворца, *«на месте, где существует и настоящая церковь»* [Герасимов, 1877, 199]. Приход Тазовской церкви был открыт в том же 1719 г., причт её состоял из священника, дьячка и пономаря [Герасимов, 1880a, 39; 1880b, 49].

Характерно, что собирать инородцев для первого крещения митрополиту Филофею помогало гражданское начальство – христианизация повсюду проходила при активном участии и поддержке государства. Всё сибирское коренное население вскоре оказалось в числе прихожан православной церкви.

Причт Николаевской церкви продолжил начатое Филофеем дело и за несколько следующих десятилетий охватил, согласно своим же подсчётам, св. крещением всё население Таза. В 1800 г. в приходе Тазовской церкви значилось более 1000 душ обоого пола: *«остяков тымских 32 чума с 226 м.п., 233 ж.п., кароконских 22 чума с 186 м.п., 145 ж.п.; всего остяков 412 м.п., 378 ж.п.; юраков 17 чумов с 111 м.п., 105 ж.п. об. пол. 216 душ, а тех и других 1006 душ»* [Герасимов, 1880b, 51–52].

Второй миссионерской задачей причта Тазовской церкви было «утверждение прихожан в истинах христианской веры и жизни» и исполнение духовных треб. Эта деятельность подробно описывается в «Путевом журнале» Михаила Суслова, который был священником Тазовской церкви в 1875–1879 гг. За время объезда своего

прихода он многократно служил (в чумах, Тазовской церкви, избе при казенном хлебозапасном магазине у Сидоровской пристани и в часовне Василия Мангазейского) утреню, обедню и вечерню, совершал Божественную литургию, один раз – панихиду по Св. Василию Мангазейскому, проводил молебны с водоосвящением и Крестный ход, крестил детей, исповедовал, причащал, венчал и отпевал, делал увещания, вразумлял, благословлял и напутствовал. Укрепляя в прихожанах христианскую веру, священник показывал им, как правильно делать крестное знамение и произносить молитвы, объяснял значение действий, связанных с крещением, исповедью, очищением от грехов, причастием, рассказывал им о празднике Богоявления с изложением учения о Троице, о Тайной вечере, о благословении Иисусом Христом хлеба и вина, как тела и крови его и т.д., читал брошюры о печорских святых, «Путь к спасению» и статью «Дарьюшка-странница» [ГАКК. Ф. 667. Оп. 1. Д. 14. Л. 66–77 об.].

Несмотря на почти поголовное участие оказавшихся на пути Сулова инородцев в проводимых им христианских обрядах, в его путевом дневнике содержится много фактов, которые указывают на то, что у остяков и юраков не было ни скольконибудь глубокой веры в Иисуса Христа, ни понимания христианских истин. Во время объезда своего прихода он обнаружил несколько некрещёных детей возраста, далёкого от младенческого, невенчанных супругов, которых нельзя было повенчать, так как муж-жених находился на промысле и дома отсутствовал. Сулов не единожды встречал тех, кто не знал молитв и не помнил своего христианского имени, места и имени священника, который его крестил, отчего отказывал им в причастии; попадались ему и такие, *«которые требовали больших усилий, чтобы привести их в трепет пред Невидимым Богом и заставить откровенно говорить»* о своих грехах [ГАКК. Ф. 667. Оп. 1. Д. 14. Л. 72], а также двоеженцы и сквернословы, отвечавшие отказом внимать его увещаниям и вразумлениям. Священник радовался, если инородцы могли произнести хоть одну молитву (большинство из них не знали русского языка), осенить себя крестным знамением, давали согласие на крещение младенца и т.д.

Кроме незнания русского языка, причинами невосприимчивости инородцев к христианской вере Сулов называет большие расстояния, разделявшие священников и прихожан, и проблемы с транспортными средствами, которые не позволяли им регулярно встречаться. При этом Сулов выказывает непонимание силы и развитости укоренённого в тазовских инородцах языческого мировоззрения, не дающего им принять христианскую веру. Об остяках он пишет: *«Они – остяки, но по отдалённости от церкви и бедности (они не имеют даже оленей, на которых бы могли приехать к церкви), весьма мало слышали об истинах веры, а иные положительно не знают, во что они веруют!»* [ГАКК. Ф. 667. Оп. 1. Д. 14. Л. 69].

Дополнительные трудности для контактов тазовского причта с прихожанами создавали перерывы, которые случались в его проживании на Тазу, при церкви. Объяснялось это тем, что дом для причта, если его вовремя не обновляли, периодически приходил в непригодное для жизни состояние. Сулов, когда совершал объезд закреплённого за ним прихода, жил в Туруханске, поездка состоялась лишь благодаря оказии: его пригласил в свой возок Отдельный пристав Рознатовский, направлявшийся на Таз по служебным делам (для ревизии хлебозапасного магазина у Сидоровской пристани); для того, чтобы поехать на Таз самостоятельно, Сулов не мог получить оленей [ГАКК. Ф. 667. Оп. 1. Д. 14. Л. 66]. Будучи на Тазу, священник провёл осмотр жилого дома при церкви и оценил возможность его ремонта. *«Дом оказался не годным для жительства, за ветхостью своей, впрочем, не столько за ветхостью, сколько за отсутствием хозяйственного надзора за ним. О нуждах дома составлен Акт и смета на исправление его»* [ГАКК. Ф. 667. Оп. 1. Д. 14. Л. 68]. Известно, что впоследствии дом был отремонтирован, и Сулов переехал жить к Тазовской церкви, дьячком при нём состоял Иван Баранов [Герасимов, 1880b, 51]. О пустыющей церкви пишет также Доннер: *«13-го января я добрался до так называемой церкви на Тазе – ветхого одинокого строения на берегу реки, ширина которой здесь достигает нескольких километров. В округе нет ни священника, ни христиан, в церкви хозяйничает самоедский шаман. Рядом – убогая деревянная лачуга – приют заблудившегося путника»* [Доннер, 2008, 91]. Однако годом позже, в 1914 г., по свидетельству И.Н. Шухова, церковь вновь была обитаема.

Низкая эффективность веропробоведнических миссионерских усилий наблюдалась во всех инородческих приходах Сибири. Как признавалось духовенством того времени, в том числе высшими его чинами, характер приобщения к православной вере у народов Сибири был поверхностным, оно именовало инородцев язычествующими христианами, двоеверцами и отмечало у них постоянную тенденцию к дехристианизации [Христианство, 1979]. Намного заметнее миссионеры преуспели, представляя государство в колонизированных им землях. Суслов свидетельствует, что большинство встреченных им прихожан, имея смутные представления о христианской вере, легко и охотно соглашалось участвовать в христианских обрядах, то есть, очевидно, прихожане относились к священнику как к представителю власти, которому следует подчиняться. Навязывая местному населению нравственные основы русского общества и государства, церковь осуществляла надзор за поведением и состоянием умов своих прихожан и влияла на них, удерживая в рамках повиновения.

К официальным, опять же государственным, обязанностям всех российских церквей относился учёт населения; священники вели метрические книги, куда записывали данные о рождении, крещении, венчании и смерти прихожан, ежегодно подсчитывая итоговое количество каждого вида событий. Метрические книги Тазовской церкви 1877–1902 гг., один из источников данного исследования, отражают, что при работе священника без сбоев, по-видимому, когда он при церкви жил, его контакты с подопечными были достаточно широки: им регулярно фиксировались главные события в жизни значительного числа прихожан. За несколько периодов в книгах содержится совсем мало записей, или они вообще отсутствуют – вероятно, тогда священника в церкви не было.

Влияние миссионерской деятельности церкви на культуру коренного населения нельзя назвать значительным, но всё-таки оно имело место быть. Христианизация оставила отпечаток, например, в селькупской мифологии: в ней обосновался демон Кэристос с огромным зубастым ртом, людоед [Мифология, 2004, 157–158]; в селькупском культе появились иконы, к которым относились как к «истуканам» и «шайтанам», считали их духами-охранителями и в жертву приносили приклады [Шатилов, 1927, 154, 158]. Доказательством влияния христианизации на тазовских селькупов, проявившегося спустя много лет, могут служить полевые материалы автора, собранные в проходящих на Тазу экспедициях: в послевоенные годы в больнице пос. Красноселькуп санитаркой работала сосланная немка, которая «вращая пальцем вокруг пупка», «подпольно» крестила всех новорождённых, в том числе селькупских младенцев, и матери их приветствовали этот ритуал [ПМА 2024]. А жители селькупского посёлка Рагта, что в верховьях Таза, в конце 2000-х гг. добились постройки у себя православной часовни. Одна из информанток назвала причину, по которой они всем посёлком желали её открытия – детей крестить. Другой рагтовский житель крестился в зрелом возрасте, чтобы крест и христианская вера защитили его от шаманских духов, причиняющих ему мучения (от так называемой шаманской болезни) [ПМА 2008]. То есть крещение и христианский крест вошли в культуру селькупов в качестве магического защитного средства, охраняющего человека от всякого зла.

За всё время существования Тазовской церкви причт её получал очень маленькое жалованье и денежную компенсацию для покупки хлеба, которых ему не хватало, чтобы прокормить семью. Не могли заметно повысить доход плата прихожан мягкой рухлядью за исполнение треб и самостоятельные занятия причта пушным промыслом, поскольку промысел зависел от «урожайности» зверя, которая из года в год сокращалась. Не приносила много пользы и рыбная ловля, так как сбыт рыбы на Тазу отсутствовал, и её потребление оставалось только домашним [Герасимов, 1880а, 40].

В поиске новых источников дохода некоторые причты занялись вымогательством у прихожан и потворством их порокам с корыстной целью:

«В 1823 г. остяцкий князец Егор Андреев заявил проезжающему чиновнику для ревизии хлебных магазинов, что многие ясачные к нему приносили жалобу на священника В., что он за исправление христианских треб притесняет их, как-то: берёт за свенчание брака 50 белок, которые же оных не имеют, то лисицу или со-

боля; за крещение 10 белок, за молитву скверноядшим 5 белок, тоже и с женицин за молитву очистительную, и за очищение совести 10 белок и не меньше; а в случае неотдачи бьёт по щекам и таскает за волосы. <...> В 1832 г. благочинный священник² Петров знал, что: 1) остяки, два родных брата, Осип и Матфей Солготины держат родных сестёр, из коих первый венчан, а второй, не венчан, и те оба остяка с ними наживают детей, а священник получает по чёрной лисице за молчание; 2) остяк Иван Калин, имея законную жену, с дозволения священника, держит и побочную, давая ему за то по 800 белок; 3) остяки Абрам и брат его Кондратий живут с родными своими сёстрами с коими прижили детей, давая за это подарки священнику; 4) остяк, Пётр Калин прижил родной своей сестре младенца, который, будучи уже на взносе, скинут матерью от сильных побоев, нанесённых ей Петром в согласии с другим братом его, а священник за молчание получил подарочек» [Герасимов, 1880а, 41–43].

Духовная консистория проводила расследование обоих случаев и пришла к выводу, что причт злоупотреблял своим служебным положением и нарушал закон, однако наказания преступника за этим не последовало. «Епархиальное начальство затруднилось скоро приискать ему преемника, так как и найдя такового, оно не могло положить преграды к возобновлению противозаконных действий причта, средства которого по обстоятельствам времени, были весьма ограничены» [Герасимов, 1880а, 42]. Лишить Тазовский приход самостоятельности начальство тоже не решилось, «имея в виду отдалённость сего прихода от других приходов и затруднительность сообщения с ними, равно имея в виду и самих прихожан, состоящих исключительно из одних инородцев, ведущих бродячую жизнь, и следовательно требующих бдительного надзора за образом их жизни» [Герасимов, 1880а, 43].

О безжалостной эксплуатации инородцев тазовским диаконом-католиком Мелентовым в 1901 г. писал также Островских: «На этого Мелентова часто жаловались туземцы, что он летом возил сотни кг груза, и туземцам приходилось бечевою тянуть огромную грузовую лодку вверх по р. Турухану, от Туруханска и далее на запад перетаскивать лодку волоком на притоки р. Таза». Мелентов пользовался обязанностью инородцев быть «подводчиками по наряду» и, как и другие сопровождающие, нагружал их сверх всякой меры и обманывал при оплате [Островских, 1931, 167–168]. Непорядочное отношение священнослужителей к инородцам, несомненно, не помогали укоренению в них христианской веры.

Не все тазовские священники строили отношения с остяками и юраками с нарушением норм морали и закона, большинство их, несомненно, до такого не опускалось. Суслов, например – самый известный из всех священников Тазовской церкви, был миссионером-подвижником, он много ездил по своему приходу с проповедями о вере и благонравии, выучил селькупский язык и беседовал с прихожанами на их родном языке (позже он стал автором первого селькупско-русского словаря) [Власенко, http://xn----7sbbimrddb3alvdfgd8eufwc.xn--p1ai/articles/stati_arhivistov/179].

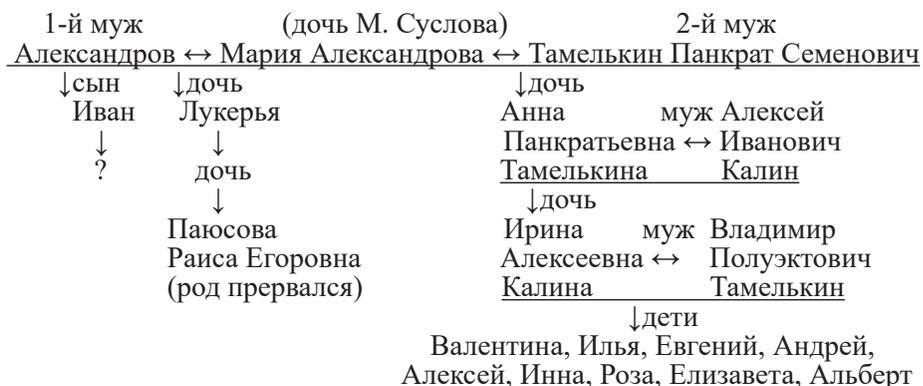
Добрые отношения причта с прихожанами и долгое соседство нередко приводили к тому, что семьи священнослужителей смешивались с семьями инородцев. Историк Щапов приводит сведения, наилучшим образом характеризующие эту сторону отношений тазовского причта с инородцами:

«На Тазу не только русские женились на остяках, но даже и дочери священников выходили замуж за остяков. Тазовские остяки и русские в Туруханске рассказывали нам, например, такую родословную, которую мы передаём слово в слово по их рассказу. У Тазовской церкви был поп, у него жена была остячка. От них родился сын Андрей и женился на русской: у него было 2 сына – Евграф и Егор. Евграф женился на остячке и оставил после себя 2 дочери и 4 сына. Все 4 сына женились тоже на остяках, а дочери вышли замуж за остяков. Евграф и Егор до того однако-ж “объостячились”, что записались даже по-остяцки в ясак. Несмотря на то, Егор женился на дочери новоприбывшего тазовского священника Петра, девице Татьяне, и выбран был князем (кук) тазовских остяков. Другая дочь того же тазовского священника, Наталья, выдана была замуж за остяка, в крещении названного Кузьмой, и родила сына, который по крестному отцу прозван был Ив. Верецагиным. Этот Верецагин, в свою очередь, женился тоже на остячке,

записан был в ясак и имел 6 детей – полурусских, полуостяков по крови и обличью. Потом, тазовская “поповка” Наталья, по смерти остяка Кузьмы, вышла замуж за казака Сотникова, и от них произошёл род казаков Сотниковых, проживающих в настоящее время на низу Енисея, в Дудинке, известных туземных богачей, сколько обеспечивающих инородцев хлебом, столько же и обирающих их. Третья дочь тазовского священника Петра, Настасья (Анастасия), вышла замуж за тазовского остяка Романа. От них остался сын Варфоломей, записан теперь в ясак и женат на остятке. Две дочери его замужем тоже за остяками. На остятке же тазовской женат и туруханский мещанин Селиванов: остятка эта – вскормленница тазовского священника Верещагина. Много есть ещё такой смешицы, да всего не переберёшь, всех не перечтёшь, – так заключили казаки свой единогласный рассказ, подтверждённый и остяками тазовскими» [Щапов, 1937, 98–99].

Если соотнести сведения Щапова со списком священников Тазовской церкви, которые приводит Герасимов, можно утверждать, что священник Пётр, чьи три дочери вышли замуж за остяков и родили детей, которые тоже породнились с остяками – это Пётр Анциферов, служивший в церкви два срока – с 1784 до 1790 гг. и с 1806 до 1817 гг. Следом за ним церковью заведовал Александр Владимирович Верещагин, пономарём при котором с 1820 по 1835 г. служил Константин Иванович Верещагин [Герасимов, 1880b, 51].

Во время полевой работы в пос. Красноселькуп в 2024 г. автором была записана ещё одна «поповско»-селькупская родословная: селькупской семьи Калиных-Тамелькиных. Её авторы – Снежана Ильинична Окоэтто и Валентина Владимировна Тамелькина. Путём опроса многочисленных родственников, изучения записей в Метрических книгах Тазовской Николаевской церкви и запросов в различные архивы, они установили, что их семья находится в родстве со священником Михаилом Сусловым. Якобы Суслов, когда приехал служить в Тазовскую церковь из другого прихода, привёз с собой жену-якутку (Дроздову?), взрослую дочь, которая была замужем за неким Александровым, и двух внуков – детей дочери – Ивана и Лукерью. На Тазу дочь второй раз вышла замуж за селькупа Тамелькина Панкрата Семеновича («его мать была русская, дочь попа»). Их дочь Анна Панкратьевна Тамелькина вышла замуж за Алексея Ивановича Калина, сказителя, внука знаменитого шамана Тама Иры (Давыда Калина). Дочь Анны и Алексея, Ирина, стала женой Владимира Полуэктовича Тамелькина, у них родились дети: Валентина, Илья, Евгений, Андрей, Алексей, Инна, Роза, Елизавета, Альберт. Снежана Ильинична Окоэтто и Валентина Владимировна Тамелькина – составители родословной – соответственно, дочь и сестра Ильи Владимировича Тамелькина [ПМА 2024].



Илл. 1. Родословная Тамелькиных-Калиных в схематичном виде

По словам Валентины Владимировны и Снежаны Ильиничны, из Москвы в Красноселькуп с надеждой найти в нём своих родственников «недавно» приезжал правнук Сулова, но это событие случилось намного раньше, чем они занялись своей родословной [ПМА 2024]. Селькупов, находящихся в родстве с Тамельки-

ными-Калиными, в Красноселькупе много, «половина посёлка», следовательно, все они одновременно будут находиться в родстве с Сусловым. Кроме того, в посёлке проживает несколько семей селькупов Андреевых – потомков рода князьцов Андреевых, о которых пишет Герасимов (см. цит. выше), и они тоже, по свидетельству Шапова, имеют родство, как минимум, со священником Петром Анциферовым. Андреевы упоминаются как остяцкие князцы в работах этнографов до конца 1920 гг. Примечательно, что родовыми угодьями Андреевых, по свидетельству нынешних селькупов, когда-то была местность, где располагалось с. Церковенское [ПМА 2024]. То есть и таким способом – через генофонд коренного населения – священнослужители Тазовской Николаевской церкви оставили свой след в истории района. Характерно, что практически все потомки священников и селькупов перешли жить в селькупскую среду и были приняты в ней, как селькупы.

Последний вид отношений причта Тазовской церкви с местным населением, о котором здесь будет сказано, – это первые шаги, сделанные священниками в направлении ликвидации безграмотности остяков и юраков и получения ими начального образования. Сулов проводил с прихожанами беседы о благотворности грамотности и предложил одному остяку отдать своих детей – сына четырёх лет и дочь шести лет – в училище, и «*остяк согласился, обещаясь доставить их в Туруханск лично, летней порой*» [ГАКК. Ф. 667. Оп. 1. Д. 14. Л. 76]. После Тазовского прихода, занимая другие церковные должности, Сулов основал несколько церковно-приходских школ для детей инородцев, где был заведующим и преподавателем [Власенко, http://xn----7sbbimrdb3alvdvfgd8eufwc.xn--plai/articles/stati_arhivistov/179]. Количество детей, прошедших обучение в таких школах, не было большим, школы постоянно испытывали нехватку финансирования и в итоге закрывались. Дело, начатое миссионерами, продолжили советские работники культуры и образования.

Выводы

Итак, в результате деятельности тазовского причта, начало которой было положено в 1719 г., установилось несколько видов отношений, связывающих Николаевскую церковь с коренным населением Таза и оставивших заметный след в местной истории. К наиболее значимым из них современные жители Красноселькупского района относят административно-пространственные отношения: они привели к образованию вокруг Тазовской церкви села Церковенского; в 1930-е гг. село было перенесено на другое место и переименовано в посёлок Красноселькуп, позже получивший статус районного центра.

Основной смысл существования Тазовской церкви и главную обязанность её причта составляла миссионерская работа среди «язычествующих инородцев» Таза. Первую задачу, которая заключалась в крещении инородцев и обучении их основам христианства, причт успешно решил: к 1800 г. всё местное население было крещено. Поскольку остяки и юраки крепко держались за свои культурные традиции и воспринимали только внешнюю сторону православной религии, в обязанность священнослужителей входило также укрепление в них веры в Иисуса Христа и сопротивление их постоянной тяге к дехристианизации. За 200 лет бытности Тазовской церкви её причту так и не удалось сделать из жителей Таза истинно верующих христиан. Причт Тазовской церкви, как и все причты православных церквей Сибири, выполнял ещё одну важную миссию, отличную от религиозной – он представлял русское государство в колонизированных им новых землях, среди новых народов. Миссионерская деятельность оставила определённый отпечаток в культуре тазовских народов, к нему, в частности, относится привычка к крещению, которая проявлялась у них и после закрытия церкви, в советское время, и сохраняется до сих пор: крест и крещение приобрели в мировоззрении тазовских жителей значение оберегов. Миссионерская работа, выполняемая причтом Тазовской церкви, была частью глобального исторического процесса и самой важной ролью, которую он играл в местной истории.

У причта с прихожанами сложилось два типа «неуставных» личных отношений, выходящих за рамки его служебных обязанностей. Из-за скудного содержания некоторые священники превышали свои полномочия и, нарушая закон, увеличивали свой доход путём вымогательства, потакания порокам, обмана и эксплуатации ино-

родцев, что, разумеется, мешало причту выполнять миссионерский долг. К другому типу относятся брачно-родственные связи священников и их детей с коренными жителями. О том, какой след оставили они в истории района, говорит память, которую хранят о своих предках-священнослужителях современные селькупы.

Библиографический список

1. Власенко, Т.А. Служил богу и отечеству / Т.А. Власенко. – Архивы Красноярского края. – URL: http://xn---7sbbimrdbk3alvdfgd8eufwc.xn--plai/articles/stati_arhivistov/179 (дата обращения 10.07.2024).
2. Герасимов, П. Несколько слов о приходе Тазовской Николаевской церкви / П. Герасимов. – Иркутские епархиальные ведомости. – 1877. – № 14. – С. 189–200.
3. Герасимов, П.О Тазовском приходе. Часть 2 / П. Герасимов. – Иркутские епархиальные ведомости. – 1880а. – № 4. – С. 39–48.
4. Герасимов, П.О Тазовском приходе. Часть 3 / П. Герасимов. – Иркутские епархиальные ведомости. – 1880b. – № 5. – С. 49–55.
5. Доннер, К. У самоедов в Сибири / К. Доннер. – Томск: Ветер, 2008. – 176 с.
6. Мифология селькупов. Серия: энциклопедия уральских мифологий. – Томск: ТГУ, 2004. – 382 с.
7. Об установлении даты образования села Церковенск. Решение № 246 Думы Красноселькупского района. – Северный край. – 2023. – № 50. – С. 6.
8. Островских, П.Е. Баишенские остяки (остяко-самоеды) Туруханского края в конце 19 в. / П.Е. Островских. – Советский Север. – 1931. – № 7–8. – С. 161–181.
9. Полевые материалы автора, 2008 г., место сбора – Красноселькупский район Тюменской области.
10. Полевые материалы автора, 2024 г., место сбора – Красноселькупский район Тюменской области.
11. Приложение к решению № 246 Думы Красноселькупского района от 19 декабря 2023 г. Информация о дате образования станка Церковенск, с 1937 г. переименованного в село Красноселькуп Красноселькупского района Ямало-Ненецкого автономного округа. – Северный край. – 2023. – № 50. – С. 7.
12. Государственный архив Красноярского края. Ф. 667. Оп. 1. Д. 14.
13. Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX – начало XX вв.). – Л.: Наука. 1979. – 227 с.
14. Шатилов, М.Б. Остяко-самоеды и тунгусы Принарымского района (путевые заметки) / М.Б. Шатилов. – Труды Томского краеведческого музея. – Томск. 1927. – Т. I. – С. 139–168.
15. Шухов, И.Н. Общий обзор бассейна реки Таз (по данным Таз-Тунгусской экспедиции И.Н. Шухова в 1914 г.) / И.Н. Шухов. – Ачинск: Тип. К.Ф. Крестникова. 1915. – 44 с.
16. Щапов А.П. Историко-географические и этнологические заметки о Сибирском населении. Собрание сочинений: дополнительный том к изданию 1905–1908 гг. / А.П. Щапов. – Иркутск: Восточносибирское областное издательство. 1937. – 378 с.
17. Элерт, А.Х. (сост.) Сибирь XVIII в. в путевых описаниях Г.Ф. Миллера / А.Х. Элерт (сост.). – Новосибирск: Сибирский хронограф. 1996. – 310 с.

Текст поступил в редакцию 14.07.2024.

Принят к печати 14.08.2024.

Опубликован 27.03.2025.

¹ В 1901 г. тазовский диакон-катихизатор Мелентов вёл обширную торговлю, доставляя на Таз товары из Туруханска [Островских, 1931, 167].

² Благодочинный священник надзирал за порядком в определённом церковном округе в составе епархии.

References

1. Donner K. *U samoedov Sibiri* [Among the Samoyeds of Siberia]. Tomsk: Veter, 2008, 175 p. (in Russian).
2. Elert A.Kh. (comp.) *Sibir` XVIII v. v putevykh opisaniyakh G.F. Millera* [Siberia of the 18th century in the travel descriptions of G.F. Miller]. Novosibirsk: *Sibirskiy khronograf*, 1996, 310 p. (in Russian).
3. Gerasimov P. *Irkutskiyeparkhial'nyye vedomosti* [Irkutsk Diocesan Gazette]. 1877, no. 14, pp. 189–200 (in Russian).

4. Gerasimov P. *Irkutskiyeyeparkhial'nyyvedomosti* [Irkutsk Diocesan Gazette]. 1880a, no. 4, pp. 39–48 (in Russian).
5. Gerasimov P. *Irkutskiyeyeparkhial'nyyvedomosti* [Irkutsk Diocesan Gazette]. 1880b, no. 4, pp. 49–55 (in Russian).
6. *Gosudarstvennyy arkhiv Krasnoyarskogo kraya* [State Archive of the Krasnoyarsk Territory]. Fund 667. Inventory 1. File 14 (in Russian).
7. *Khristianstvo i lamaizm u korennoy naseleniya Sibiri (vtoraya polovina XIX – nachalo XX vv.)* [Christianity and Lamaism among the indigenous population of Siberia (second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad: Nauka, 1979, 227 p. (in Russian).
8. *Mifologiya sel'kupov. Seriya: entsiklopediya ural'skikh mifologiy* [Mythology of the Selkups. Series: encyclopedia of Ural mythologies]. Tomsk: TSU, 2004. 382 p. (in Russian).
9. Ostrovskikh P.E. *Severnnyy kray* [Northern area]. 1931, no. 7–8, pp. 161–181 (in Russian).
10. *Polevyye materialy avtora, 2008 g., mesto sbora – Krasnosel'kupskiy rayon Tyumenskoy oblasti* [Author's field materials, 2008, place of collection – Krasnoselkupsky district, Tyumen region] (in Russian).
11. *Polevyye materialy avtora, 2024 g., mesto sbora – Krasnosel'kupskiy rayon Tyumenskoy oblasti* [Author's field materials, 2024, place of collection – Krasnoselkupsky district, Tyumen region] (in Russian).
12. *Severnnyy kray* [Northern area]. 2023, no. 50, p. 6 (in Russian).
13. *Severnnyy kray* [Northern area]. 2023, no. 50, p. 7 (in Russian).
14. Shatilov M.B. *Trudy Tomskogo krayevedcheskogo muzeya. T.I.* [Proceedings of the Tomsk Museum of Local Lore. T.I.]. Tomsk, 1927, pp. 139–168 (in Russian).
15. Shchapov A.P. *Istoriko-geograficheskiye i etnologicheskiye zametki o Sibirskom naselenii. Sobraniye sochineniy: dopolnitel'nyy tom k izdaniyu 1905-1908 gg.* [Historical, geographical and ethnological notes about the Siberian population. Collected works: additional volume to the 1905-1908 edition], Irkutsk: Vostochno-Sibirskoye regional'noye izd, 1937, 378 p. (in Russian).
16. Shukhov I.N. *Obshchiy obzor basseyna reki Taz (po dannym Taz-Tungusskoy ekspeditsii I.N. Shukhova v 1914 g.)* [General overview of the Taz River basin (according to the Taz-Tunguska expedition of I.N. Shukhov in 1914)]. Achinsk: Tip. K.F. Krestnikova, 1915, 44 p. (in Russian).
17. Vlasenko T.A. *Sluzhil bogu i otechestvu* [Served God and Fatherland]. *Arkhivy Krasnoyarskogo kraya* [Archives of the Krasnoyarsk Territory]. Available at: http://xn----7sbbimrdkb3alvdfgd8eufwc.xn--plai/articles/stati_arhivistov/17918 (accessed on July 10, 2024) (in Russian).

Submitted for publication: July 14, 2024.

Accepted for publication: August 14, 2024.

Published: March 27, 2025.



Религиоведение. 2025. № 1. С. 77–85.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 1. P. 77–85.

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-1-77-85

Сейранян Л.Б.¹, Григорян Э.В.², Абраамян С.С.³

^{1,2,3} *Институт литературы им. М. Абегяна НАН РА*

¹ *Ереванский государственный университет*

^{1,2,3} *0015, Республика Армения, г. Ереван, ул. Григора Лусаворича, 15*

¹ *0025, Республика Армения, г. Ереван, ул. Алека Манукяна, 1*

¹ *lilitseyranyan@litinst.sci.am;* ² *em.grigoryan77@mail.ru;* ³ *surenabraham@mail.ru*

Сравнительный анализ библейских образов в циклах стихотворений «Неопалимая купина» Максимилиана Волошина и Ваагна Давтяна

Аннотация. Общий заголовок стихотворных циклов М.А. Волошина и В.А. Давтяна, библейский праобраз и «апокалиптический дух» исторических эпох войн и геноцида обусловили определённую общность художественных образов в лирике обоих поэтов. У Волошина Неопалимая купина символизирует вечную таинственную силу, благодаря которой России всегда удаётся выйти обновлённой из социально-политических катастроф. В поэзии Давтяна купина символизирует христианскую веру армянского народа, феномен неиссякаемой силы и вечного возрождения. У Волошина огонь – это воплощение жизни и мятежа, у Давтяна – образ тоски по родине. Общими для поэтов являются также образы саранчи (война и геноцид соответственно) и Богоматери (Родина-мать). В циклах проявляются и другие библейские образы.

Ключевые слова: Неопалимая купина, Максимилиан Волошин, Ваагн Давтян, библейские образы, огонь, Богоматерь, саранча, цикл стихотворений, сравнительный анализ

Lilit B. Seyranyan¹, Emma V. Grigoryan², Suren S. Abrahamyan³

^{1,2,3} *Institute of Literature n.a. M. Abeghyan NAS RA*

¹ *Yerevan State University*

^{1,2,3} *15 Grigor Lusarovich st., Yerevan, 0015, Republic of Armenia*

¹ *1 Alek Manukyan st., Yerevan, 0025, Republic of Armenia*

¹ *lilitseyranyan@litinst.sci.am;* ² *em.grigoryan77@mail.ru;* ³ *surenabraham@mail.ru*

Comparative Analysis of Biblical Images in the Cycles of Poems “The Burning Bush” by Maximilian Voloshin and Vahagn Davtyan

Abstract. The common title of the poetic cycles of Voloshin and Davtyan, the biblical prototype and the “apocalyptic spirit” of the historical epochs of wars and genocide caused a certain community of images in the poetry of both poets. Voloshin’s Burning Bush symbolizes the eternal mysterious force thanks to which Russia has always managed to emerge refreshed from socio-political disasters. In Davtyan’s poetry, the Bush symbolizes Christian faith of Armenian people, phenomenon of inexhaustible power and eternal rebirth. For Voloshin fire is the embodiment of life and rebellion; for Davtyan – the image of homesickness. The images of locusts (war and genocide, respectively) and the Mother of God (Motherland) are also common to the poets. In addition, there are many other Biblical images in their cycles.

Key words: Burning Bush, Maximilian Voloshin, Vahagn Davtyan, Biblical images, fire, Mother of God, locust, cycle of poems, comparative analysis



Л.Б. Сейранян



Э.В. Григорян



С.С. Абраамян

Введение

Одноимённые циклы стихотворений «Неопалимая купина» русского поэта и художника Серебряного века М. А. Волошина (1877–1932) и известного армянского поэта и переводчика советской эпохи В. А. Давтяна (1922–1996) насыщены библейскими образами. У Волошина – это Голгофа, зловещие образы из книги Откровения, пророчества Иезекииля, евангельских притч, а также образ апостола Иуды, ангела и др., у Давтяна – это босой младенец Иисус, закланная овца, божественный свет, церковь, рай, терновый венец, пустыня, ладан, просфира, вопль камней, крест камень и др.

По разным подсчётам, в книге стихов «Неопалимая купина» русского поэта содержится от 45 до 80 произведений, написанных в период с 1914 по 1924 гг. Расхождение во мнениях исследователей связано с тем, что книга не была опубликована при жизни автора и на протяжении нескольких лет подвергалась авторским правкам и изменениям, в результате чего окончательный вариант текста отсутствует [Аристова, 2018, 4–5]. В цикле стихотворений «Неопалимая купина»¹ В. Давтяна содержится 46 стихотворений, написанных в 1969–1971 гг. Общность некоторых библейских образов обоих циклов обусловлена общим заголовком циклов и символизмом библейского прототипа. Поэтому для сравнения указанных произведений в первую очередь необходимо рассмотреть образ Неопалимой купины.

В армянском литературоведении образ Неопалимой купины в поэзии Давтяна интерпретирован как символ любви к отечеству, тоски по родине, человеческой мечты и жажды поиска [Гаспарян, 2007, 266], боли потери, бесконечной, глубокой тоски, угнетённой души [Калантарян, 1991, 77], родины-святыни [Григорян, 2021, 306]. Родина для Давтяна святыня, перед которой преклоняет колени верующий сын-паломник [Гаспарян, 2007, 272].

Цель статьи – выявление общих библейских символов и образов в одноимённых циклах стихов М. Волошина и В. Давтяна. Задачами исследования являются определение смысловой нагрузки образов огня, в особенности Неопалимой купины, выявление общности восприятия образа Богородицы в упомянутых циклах русского и армянского поэтов. Методологической основой исследования являются сравнительно-исторический, структурно-семиотический и мифокритический методы. Актуальность и новизна статьи обусловлены возможностью нового прочтения текстов В. Давтяна через призму поэзии М. Волошина.

В Священном Писании о Неопалимой купине говорится, что когда Моисей пас стадо овец и пришёл к горе Хориву, «явился ему Ангел Господень в пламени огня из среды тернового куста. И увидел он, что терновый куст горит огнем, но куст не сгорает». Моисей удивился и хотел подойти ближе и посмотреть на «сие великое явление», но Господь запретил ему, сказав, что «место, на котором ты стоишь, есть земля святая» [Библия, Исх. 3, 1–6].

Рассматривая иудаистическое толкование образа, можно заметить, что символизм Неопалимой купины связывается с израильским народом. В Талмуде и Мидраше Неопалимая купина неоднократно упоминается в контекстах, из которых следует, что она символизирует народ Израиля. Например, в Мидраше Рабба: «Подобно тому, как купина растет как в саду, так и у воды, так же и Израиль обладает долей как в этом, так и в будущем мире»; «Подобно тому, как купина используется как изгородь, так и Израиль – это изгородь для всего мира» [ЭЭЭ, <https://eleven.co.il/bible/pentateuch/12951/>].

То же значение она имеет в одноименном стихотворении русского религиозного мыслителя и поэта Владимира Соловьева (1853–1900):

*И слышал я: «Народ Мой ныне
Как терн для вражеских очей,
Но не сгореть его святыне:
Я клялся Вечностью Моей.
Трепещут боги Мицраима,
Как туча, слава их пройдёт,
И Купиной Неопалимой*

Израиль в мире расцветёт» [Соловьев, <https://poemata.ru/poets/solovev-vladimir/neopalimaya-kupina/>].

Это стихотворение может рассматриваться как «вполне возможный источник текста» М. Волошина [Аристова, 2018, 11].

В христианстве Неопалимая купина символизирует и Христа, и Богоматерь, и Святую землю. Вот как это объясняет святитель Кирилл Александрийский (376–444): огонь – это Божественное естество, купина – человеческое естество. Они оба соединяются во Христе, поскольку «Бог вселился в храм Девы». «Огонь щадил терние, и пламень был стерпим для малого и весьма слабого древа; потому что доступно стало человечеству Божество. И это было таинство во Христе» [Кирилл, https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/glafiry-ili-obyjasnenija-izbrannykh-mest-iz-knigi-iskhod/1_3].

Сравнительный анализ одноимённых стихотворных циклов Волошина и Давтяна

Стихотворение Волошина «Неопалимая купина» – попытка понять тайну, парадокс России. С одной стороны, внешние враги не могут одолеть её и кажется, что сверхъестественные силы берегут её. С другой стороны, внутренние распри, бунты и революции периодически ввергают её в «водоверть» братоубийственной войны, и тогда кажется, что Бог наказывает её за грехи. Так кто же он, русский народ, – избранник или отверженный?

В поисках ответа поэт обращает внимание на сущностную черту характера русского народа:

*Мы – зараженные совестью: в каждом
Стеньке – святой Серафим,
Отданный тем же похмельям и жаждам,
Тою же волей томим* [Волошин, 2003, 294].

По убеждению поэта, бунты и революции происходят от того, что каждый русский в глубине души – это человек убеждений, который имеет жажду справедливости. И хотя эта справедливость часто понимается субъективно, по-видимому, к русскому народу применимы евангельские слова: «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» [Библия, Мтф., 5,6]. Именно эта «заражённость совестью» – а совесть есть признак внутреннего божественного присутствия – является залогом того, что русские «погибают, не умирая» [Волошин, 2003, 294].

Таким образом, в стихотворении Волошина Неопалимая купина – символ вечной таинственной силы, которая присуща русскому народу и благодаря которой Россия «горит, не сгорая», т.е. всегда возрождается после катастроф. Только безмерная и безусловная любовь поэта к России могла родить такое восприятие родины.

В стихотворении В. Давтяна Неопалимая купина – это потерянная вследствие геноцида родина поэта, воспоминание и тоска по ней². Она горит тоской и болью, и почти все стихи цикла – воспоминания автора о своем детстве, прошедшем в городе-селе Арабкир в Западной Армении³:

*Горит, горит огнём багровым,
Склоняясь к голубому цветку,
Огнем печальным и суровым
Неопалимая пылает,
Горит, горит – и не сгорает,
И нет конца,
И не пла нету* [Давтян, 1980, 88].

И в глубине этого огня мерцает тот мир, который в видении снова стал населённым. В кусте горящем возникает виденье – синее с зелёным. Польшаёт заря, сверкают светом отражённые снежные склоны. А в чём заключается чудо, почему купина не горит? Вот ответ поэта: став невыносимым мучением, корчится внутреннее пламя тоски и воспоминаний. В пламени возникают видения некогда целостной и невредимой, ныне утраченной родины. Дорогие видения горят неугасимым огнём, вечно пылающим огнём живёт память:

*Из пламени звучит наречье⁴,
И – нарастает литургия⁵.
И падает, достигнув мощи,
На лоно вымершего мира,*

*На дедовские прах и мощи,
И освящает их, как мирра,
И скорбью жгучею поныне
Звучит в обугленной пустыне* [Давтян, 1980, 88].

В основе художественного образа обугленной пустыни – пустыня Дейр-Эз-Зор в Сирии, с которой связаны скорбные исторические факты. По дороге к Дейр-Эз-Зор турецкие солдаты тысячами уничтожали выселившихся армян. Те, кто остались в живых, погибли в пустыне от голода, жажды и болезней. А «Святая Литургия» «удивительного Слова» – это одновременно и молитва выживших (в том числе и самого поэта), и церковный обряд, символизирующий жертву Христа, т.е., в совокупности, христианская вера армянского народа: потерянная родина жива не только в воспоминаниях потомков, но и в непоколебимой вере во Христа, которая и есть основание чуда «армянской» купины. Таким образом, в стихотворении Давтяна Неопалимая купина – это символ потерянного рая – родины и твердой, неиссякаемой христианской веры армянского народа, также непоколебимой веры возвращения в рай – на священную землю отцов.

В истолковании символизма названия стихотворного цикла Волошина Аристова, упоминая отсылку к книге Исход, к явлению Бога Моисею в образе Неопалимой Купины, замечает подтекст поиска верного пути России, «стремление к достижению земли обетованной» [Аристова, 2018, 11].

Почти в каждом стихотворении рассматриваемого цикла Давтяна – тоска поэта по детству и родине. В результате контент-анализа становится очевидным приоритетность образа пути и глаголов, обозначающих движение, перемещение в пространстве: идти, приходиться, вести, блуждать, возвращаться, находить и т. д.

Родную страну автор называет «Ты, моя потерянная, ты, моя обетованная // мой зеленый край, ты мой красный звук» [Гуц|э|ш|и, 1985, 36] (пер. – Л.С.). Цветовая характеристика родной речки также заслуживает внимания: «Исток далеко. // Исток голубой // Под зеленой горой. // Вода – как слеза, // Словно золото – дно» [Давтян, 1980, 43].

Утерянная земля предстаёт в образах земли обетованной и рая в воспоминаниях, видениях и мечтах поэта. Прослеживаются параллели Родина-рай и детство-рай:

*Там остался рассвет моих первых лет,
Мое первое утро осталось вдали,
Ароматное, словно пшеничный хлеб,
Словно запах распаханной вешней земли* [Давтян, 1980, 33].

В цикле противопоставляются образы рая и ада. В видениях лирического героя время чудом возвращается вспять, ныне разрушенная и утерянная родина предстаёт в живых красках. В видениях опустошённый, покинутый дом все ещё полон молитвой и ароматом хлеба. Рев проклятой реки Арацани все еще звучит как благословения и шараканы⁶. Голубой взор Бога – на просторах горной страны. Хозяин мира – лемех – дух созидательный.

«Заражённость совестью», которая, по словам Волошина, присуща русским людям, существенна для армян тоже. «Запах святой совести и хлеба» – вот характеристика утраченного мира, где «совесть – это бог» [Гуц|э|ш|и, 1985, 15–16].

В одном из стихотворений одноимённого цикла Давтяна лирическому герою вспоминается райское детство с характерной атмосферой: пылающий сине-золотой огонь очага, теплые и мягкие руки бабушки, красный, огненный жеребёнок. «Сказке-сказке» теплой внутренней атмосферы дома, мирному, тёплому, гармоничному внутреннему миру, символизирующему рай, противопоставляется хаотический и демонический внешний мир («...С утра дотемна // пляшет там, за окном, сатана» [Давтян, 1980, 46]).

Райскому образу благоустроенного дома и живого края, света, справедливости и доброты противопоставляется парадигматический ряд образов ада и хаоса – разрушений и боли: холодный серп луны, забытый белый ягнёнок, черная балка и чёрная стена, чёрная тень у чёрного окна, чёрный град и чёрное сердце, беззвёздная темнота, слёзный шепот, во мраке тонущий мир, снаружи стонущая вьюга, кровь, терны, камни и др.

В цикле М. Волошина особое значение в отображении войны и революции имеют образы порыва ветра и вихревого кружения. Подобные стихийные явления символизируют народные стихии, которые освободились от пут самодержавия [Аристова, 2018, 26]. Революция и война подобны хаосу, при помощи которого мир преобразуется в новый космос.

Наряду со стихией ветра важное значение в цикле русского поэта имеет также стихия огня. Следует отметить многофункциональность образа огня в поэзии Волошина. В числе этих функций сплавляющая, мятежная, творящая, пылающая, карающая, язвительная, разделяющая, очистительная, томящаяся [Палачева, 2001, 244]. Огонь в художественном представлении Волошина является также воплощением мятежа. Он метафорически представляет жизнь как огонь. Анализируя философскую поэму «Путями Каина», В. Палачева выявляет основной ритм жизни в представлении Волошина: этот ритм подчиняется процессу горения [Палачева, 2001, 242].

В цикле Волошина доминирует апокалиптический дискурс. Переплетаются символический библейский образ Неопалимой купины и образы из Откровения, которые объединяет мифологема огня. В стихотворении «Китеж» поэт провозглашает свою верность огню, он не отрекается от огня:

Вся Русь – костёр. Неугасимый пламень

Из края в край, из века в век

Гудит, ревет... И трескается камень.

И каждый факел – человек [Волошин, 2003, 279].

Одна из основных тем поэзии Ваагна Давтяна – тоска по утраченной родине – в художественном тексте проявляется поэтическими образами огня, горения и томления. Огонь тоски по родине – не только исток поэтического темперамента Давтяна. Огонь также формирует атмосферу его образного мышления в целом. Огонь лежит в основе многих поэтических образов Давтяна. Преобладают образы искрящегося и дымящегося огня, его томление. Образ пылающего огня встречается редко. Заветная мечта лирического героя – мощная вспышка молнии, возгорание.

Дополняя друг друга, к огню присоединяются другие символы / образы – земля, кровь, мерцание, слезы, голос, аромат. Автор сравнивает поэзию со светом, который рождается от ностальгической боли по родине, внутреннего горения. Именно таинство сотворения света – суть поэзии Давтяна.

Свет, рождающийся от боли, – суть катарсиса. Для Волошина огонь – метафора страданий, мученичества и очистительной силы [Аристова, 2018, 12–13]. Его родине приходится проходить через испытание огнём. Размышляя об исторической миссии родины, поэт считал монархию, социализм и капитализм различными видами пламени. Человеческий дух очищается, проходя через огонь [Волошин, 2008, 503], благодаря которому необработанный кусок угля выплавляется в светоносный алмаз. Общность художественного мышления русского и армянского поэтов проявляется также в восприятии огня как не только мятежной, разрушающей и томящей, но и творящей и очистительной силы.

Силы, разрушающие родину (соответственно, война и геноцид), русский и армянский поэты также описывают с помощью одного и того же библейского образа – саранчи. Русский поэт по-особенному интерпретирует эпизод нашествия саранчи из книги Откровения: «Пятый Ангел вострубил, и я увидел звезду, падшую с неба на землю, и дан был ей ключ от кладязя бездны. Она отворила кладязь бездны, и вышел дым из кладязя, как дым из большой печи; и помрачилось солнце и воздух от дыма из кладязя. И из дыма вышла саранча на землю...» [Откровение, 9, 1–11].

И, сводом потрясая звездным,

На землю кинул он ключи,

Земным приказывая безднам

Извергнуть тучи саранчи,

Чтоб мир пасти жезлом железным («Пролог») [Волошин, 2003, 230].

Родимый край в восприятии армянского поэта также поразила саранча. Давтян обращается к образу саранчи восьмой казни египетской, описанной в Пятикнижии: «И простёр Моисей жезл свой на землю Египетскую, и Господь навёл на сию

землю восточный ветер, продолжавшийся весь тот день и всю ночь. Настало утро, и восточный ветер нанёс саранчу. И напала саранча на всю землю Египетскую и легла по всей стране Египетской в великом множестве: прежде не бывало такой саранчи, и после сего не будет такой; она покрыла лице всей земли, так что земли не было видно, и поела всю траву земную и все плоды древесные, уцелевшие от града, и не осталось никакой зелени ни на деревьях, ни на траве полевой во всей земле Египетской» [Исход, 10:13–15].

*И вначале показалось, что это облако,
Однако не было облаком,
Затем показалось, что это черная буря,
Но это не было бурей, нет...*

*Сплошная черная саранча,
Сплошная черная саранча,
Сплошная черная пасть,
Сплошной кусающий клык,*

Жало ранящее... («Саранча») [Гуц]рәшү, 1985, 57–58] (пер. – Л.С.).

Нашествие саранчи в данном случае символизирует катастрофу, обрушившуюся на западных армян, геноцид.

Разрушение и опустошение, присутствующие в чередке изображений, являются, по-видимому, инверсией эпизода сотворения мира – «стал свет», «и был вечер», «и было утро», «и стало так». Саранча пожирает золотые лучи, «и Луча не стало сразу, // не стало солнца» [Гуц]рәшү, 1985, 58], злобно жуёт волчьей пастью «синюю-синюю мечту в небе // и в секунду // не стало синего, не стало мечты» [Гуц]рәшү, 1985, 58], бьёт по полю, и колосья становятся пепельными и исчезают, «и не стало поля, // не стало колосьев...» [Гуц]рәшү, 1985, 59]. Саранча, становясь гуще, опускается на гумно и на грозди, на чистый свет источников, на почву, на обетованный край, затемняя рассвет. И не стало этого края, ныне оживающего лишь в мечтах и видениях поэтов о потомков.

Важным библейским образом, общим для обоих циклов, является образ Святой Богоматери. Образ Неопалимой купины в одноименном цикле Волошина отсылает не только к известному ветхозаветному сюжету, а также к одноимённому иконографическому образу Богоматери. Хотя, по убеждению Аристовой, в цикле русского поэта нет прямых аллюзий на этот иконографический образ [Аристова, 2018, 30].

Волошин единожды отождествляет Богоматерь с Неопалимою купиною:

*Тайна тайн непостижимая,
Глубь глубин необозримая,
Высота невосходимая,
Радость радости земной,
Торжество непобедимое.*

Ангельски дориносимая

Над родимую землёй

Купина Неопалимая [Волошин, <https://elitsy.ru/communities/31029/520880/>].

Следовательно, сама Русь – Неопалимая купина – Богоматерь⁷ в каком-то смысле выполняет роль ходатая за своих сынов, которые предали её, ввергая страну в пучину братоубийственной войны [см.: Волошин, 2003, 226]:

Интерес поэта к образу Богоматери-заступницы проявляется также в стихотворении «Реймская Богоматерь» рассматриваемого цикла:

...И, обнажив, её распяли...

Огонь лизал и стрелы рвали

Святую плоть... Но по ночам,

В порыве безысходной муки,

Её обугленные руки

Простёрты к зимним небесам⁸ [Волошин, 2003, 241].

В глубине образа Неопалимой купины просматривается женская суть. У Блока Купина символизирует Прекрасную Даму, небесную возлюбленную. В основе книги Волошина просматривается гностический сюжет о Софии и пленной Душе

Мира, томящейся в «искажённых обличьях тленного» [Аристова, 2018, 9]. В символическом восприятии поэта эпизод Неопалимой купины – проявление теофании, явление Бога в материи и тем самым обожествление материи. Богоматерь неопалимо вмещает, подобно Купине, Того, Кто есть «огнь поядающий» [Аристова, 2018, 19]. Таким образом, Богоматерь у Волошина – символ софийного преобразования материи, обновлённого творения и человечества» [Аристова, 2018, 11–12, 31]. Эта идея сопоставляется с принципом испытания огнем, и благодаря очищению страданием – с превращением угля в алмаз.

У В. Давтяна образ Богоматери, которая в утерянной родине поэта «плела дороги из лучей света и, обходя, раздавала милосердие и любовь» [Гуц|р|ж|ш|и, 1985, 39], сливается с образом босоногой невестки, просеивающей золото зерна:

*На волосах полова золотая,
И так она проста, и так светла,
Как будто богоматерь молодая
С небес, световолосая, сошла* [Давтян, 1980, 78].

В одном из стихотворений цикла также просматривается образ молящейся женщины – заступницы – бабушки:

*Бабка моя встала, стала на колени,
И о чем-то молит бога своего,
Долго моя бабка молит в исступленье –
Не пойму кого* [Давтян, 1980, 39].

Это – первое воспоминание поэта о своём потерянном мире. Центральное место в нем занимает образ Ермони. Молящуюся бабушку-заступницу мы видим также в стихотворении «Наш сад стародавний...» [Давтян, 1980, 41–42] и других. Важно заметить, что по пути миграции во время перехода через бурную реку Ефрат маленький Давтян был на руках у бабушки, образ которой не только в этом цикле, но и в его поэзии в целом предстает как символ потерянного дома и родного края [Григорян, 2021, 305]. Очевидно, что она если даже не отождествляется с родиной, то является одной из её символов.

Следовательно, образ Родины-матери – в ипостаси Богоматери или молящейся бабушки – также является общей у Волошина и Давтяна.

В библейских образах стихотворений «Неопалимая купина» обоих поэтов есть также существенные различия. В частности, это касается образа родины. В волошинском понимании можно выделить три ипостаси родины:

- **родина-рабыня** («Россия», «Мир», «Родина» и др.);
- **родина-святыня** («Святая Русь», «Благословение», «Неопалимая купина» и др.);
- **бесноватая родина** («Русь глухонемая», «Преосуществление», «Европа» и др.) [Басина, 2016].

В одноимённом же поэтическом цикле Давтяна речь идёт только о родине-святыне, притом вне мессианского контекста, который сильно подчёркнут у Волошина.

Заключение

Общность некоторых библейских образов у М. Волошина и В. Давтяна обусловлена общим заголовком циклов, символизмом библейского праобраза, а также историческим контекстом эпох катастроф. В христианстве Неопалимая купина символизирует и Христа, и Богоматерь, и Святую землю. Соответственно, если у Волошина Неопалимая купина – это символ вечной таинственной силы, благодаря которой Россия всегда возрождается после катастроф, то у Давтяна – молитва и христианская вера армянского народа, символ потерянного рая – Родины – и непоколебимой веры возвращения на священную землю отцов, феномен неиссякаемой силы и возрождения.

В поэзии обоих поэтов ключевое место занимает символика огня. У Волошина – как воплощение жизни и мятежа в апокалиптическом дискурсе, метафора страданий, мученичества и очистительной силы, у Давтяна – как образ тоски и томления по родине.

Русский и армянский поэты описывают войну и геноцид с помощью одного и того же библейского образа – саранчи. Образ Родины-матери – в ипостаси Богоматери или молящейся бабушки – также является общим.

Таким образом, сравнительный анализ некоторых библейских образов цикла стихов «Неопалимая купина» М. Волошина может быть ключом для нового прочтения одноимённого стихотворения и цикла стихов В. Давтяна.

Библиографический список

1. Аристова, А.С. Книга М.А. Волошина «Неопалимая купина»: проблема художественной целостности и историко-литературного комментария: автореф. дис. ... канд филол. наук; 10.01.01 – Русская литература / Аристова Анастасия Станиславовна. – Москва, 2018. – 33 с.
2. Басина, О.А. Своеобразие и жанровая специфика книги стихов М.А. Волошина «Неопалимая купина» / О.А. Басина // Известия ДГПУ. Общественные и гуманитарные науки. – 2016. – № 3. – С. 41–44.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические / Российское Библейское общество. – М., 1994. – 1238 с.
4. Волошин, М.А. Собрание сочинений. Т. I: Стихотворения и поэмы 1899–1926 / М.А. Волошин; Под общ. ред. В.П. Купченко и А.В. Лаврова. – М.: Эллис Лак, 2000, 2003. – 608 с.
5. Волошин, М.А. Хвала Богоматери [Электронный ресурс] / М.А. Волошин // Elitsy.ru: офиц. сайт. – URL: <https://elitsy.ru/communities/31029/520880/> (дата обращения: 14.07.2024).
6. Волошин, М.А. Россия распятая / М.А. Волошин // Собрание сочинений. Т. VI. Кн. 2: Проза 1900–1927. – М.: Эллис Лак, 2000, 2008. – 1088 с.
7. Давтян, В.А. Неопалимая купина. Стихи: пер. с армянского / В.А. Давтян. – М.: Советский писатель, 1980. – 184 с.
8. Кирилл Александрийский, святитель. Глафиры, или объяснения избранных мест из Книги Исход. Кн. 1: О видении Моисея в купине [Электронный ресурс] // Азбука веры: офиц. сайт. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/glafiry-ili-obyjasnenija-izbrannykh-mest-iz-knigi-iskhod/1_3 (дата обращения: 14.07.2024).
9. Неопалимая купина [Электронный ресурс] // Электронная еврейская энциклопедия (ЭЕЭ). – URL: <https://eleven.co.il/bible/pentateuch/12951/> (дата обращения 14.07.2024).
10. Палачева, В.В. Образ Богоматери в творчестве М.А. Волошина / В.В. Палачева // Культура и текст. – 1998. – № 3. – С. 164–172.
11. Палачева, В.В. Огненная символика в поэме М.А. Волошина «Путями Каина» / В.В. Палачева // Дергачевские чтения–2000. Русская литература: национальное развитие и региональные особенности : материалы международной научной конференции, Екатеринбург, 10–11 октября 2000 г. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001. – Ч. 2. – С. 241–244.
12. Соловьев, Вл.С. Неопалимая Купина / Вл. С. Соловьев [Электронный ресурс] // Poemata.ru: офиц. сайт. – URL: <https://poemata.ru/poets/solovev-vladimir/neopalimaya-kupina/> (дата обращения: 14.07.2024).
13. Չափաւարյան, Դ.Վ. Վահագն Դավթյան, Կյանքը և ստեղծագործությունը, Երևան, ԿՄԻ, 2007. – 376 էջ.
14. Գրիգորյան, Ս. Չ. Վահագն Դավթյանի պոեմները, Երևան, Արմավ, 2021. – 460 էջ.
15. Դավթյան, Վ. Ա. Երկեր 2 հատորով, Հ. 1, Երևան, Սովետական գրող, 1985. – 448 էջ.
16. Մուշեղ Իշխան, Երկեր, Երևան, Նաիրի, 1990. – 592 էջ.
17. Քալանթարյան, Ժ. Ա. Վահագն Դավթյան, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 1991. – 164 էջ.

Текст поступил в редакцию 20.07.2024.

Принят к печати 19.08.2024.

Опубликован 27.03.2025.

¹ Цикл впервые вышел в свет в сборнике стихов «Неопалимая купина» в 1972 году под заголовком «Օ՛նիմալիսյը» (родина, место рождения – арм.). В 1985 году в первом томе двухтомника сочинений Давтяна цикл опубликован под названием «Неопалимая купина».

² Образ неопалимой купины с контекстом пламени тоски и страсти появляется в 1938 году в поэтическом сборнике писателя и публициста армянской диаспоры Мушега Ишхана «Огонь». См.: Мушег Ишхан. Сочинения. Ереван: «Наири», 1990, с. 67.

³ После потери Арменией государственности Западная Армения входила в состав Византии, с XVI века – в состав Османской империи, с 1923 года в составе Турции.

⁴ В оригинале – «удивительное наречье».

⁵ В оригинале – «святая литургия».

⁶ Армянское церковное песнопение.

⁷ В 1929 году Волошин написал стихотворение «Владимирская Богоматерь» под впечатлением созерцания иконы Владимирской Божьей Матери в Московском Историческом музее. В восприятии поэта образ Владимирской Богоматери, вознесённый над Русью, – «Лик самой России» [Палачева, 1998, 171].

⁸ Французский художник Одилон Редон, известный своими описаниями кафедральных соборов Франции, увидел в облике этого собора фигуру коленапреклонённой молящейся женщины [Палачева, 1998, 168].

References

1. Aristova A.S. Kniga M.A. Voloshina “*Neopalimaya kupina*”: problema khudozhestvennoy tselostnosti i istoriko-literaturnogo kommentariya: [M.A. Voloshin’s book “The Burning Bush”: The problem of artistic integrity and historical and literary commentary. Abstract of PhD Thesis in Philology; 10.01.01 – Russian literature]. Moscow, 2018, 33 p. (In Russian).
2. Basina O.A. *Izvestiya DGPU. Obshchestvennye i gumanitarnye nauki* [Dagestan State Pedagogical University Journal, Social and Humanitarian Sciences]. 2016, vol. 10, no. 3. pp. 41–44 (in Russian).
3. *Bibliya. Knigi Syvashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta kanonicheskie* [The Bible. Canonical Books of Holy Scripture of the Old and New Testaments]. Moscow, 1994, 1238 p. (in Russian).
4. Davtyan V.A. *Neopalimaya kupina. Stikhi: per. s armyanskogo* [The Burning Bush, Poems, translated from Armenian]. Moscow: Soviet Writer, 1980, 184 p. (In Russian).
5. Davtyan V.A. *Works in 2 volumes. Vol. 1*. Yerevan: Soviet writer, 1985, 448 p. (In Armenian).
6. *Elektronnaya evreyskaya entsiklopediya* [Electronic Jewish Encyclopedia]. Available at: <https://eleven.co.il/bible/pentateuch/12951/> (accessed on July 14, 2024) (in Russian).
7. Gasparyan D.V. *Vahagn Davtyan. Life and work*. Yerevan: NIE, 2007, 376 p. (In Armenian).
8. Grigoryan S.Z. *Poems by Vahagn Davtyan*. Yerevan: Armav, 2021, 460 p. (In Armenian).
9. Kalantaryan Zh. A. *Vahagn Davtyan*. Yerevan: Yerevan University Press, 1991, 164 p. (In Armenian).
10. Kirill Aleksandriyskiy, svyatitel’. *Glafiry, ili ob»yasneniya izbrannykh mest iz Knigi Iskhod. Kn. 1: O videnii Moiseya v kupine* [St. Cyril of Alexandria. Glafira, or explanations of selected passages from the Book of Exodus, Book One, About the vision of Moses in the Bush]. Available at: https://azbyka.ru/otchnik/Kirill_Aleksandrijskiy/glafiry-ili-obyasneniya-izbrannykh-mest-iz-knigi-iskhod/1_3 (accessed on July 14, 2024) (in Russian).
11. Mushegh Ishkhan. *Works*. Yerevan: Nairi, 1990, 592 p. (In Armenian).
12. Palacheva V.V. *Dergachevskie chteniya–2000. Russkaya literatura: natsional’noe razvitie i regional’nye osobennosti : materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, Ekaterinburg, 10–11 oktyabrya 2000 g.* [Dergachev readings–2000. Russian literature: national development and regional peculiarities : proceedings of the International Scientific conference, Yekaterinburg, October 10–11, 2000]. Yekaterinburg: Ural University Press, 2001. Part 2, pp. 241–244 (in Russian).
13. Palacheva V.V. *Kul’tura i tekst* [Culture and text]. 1998, no. 3, pp. 164–172 (in Russian).
14. Solovyov V.S. *Neopalimaya Kupina* [The Burning Bush]. Available at: <https://poemata.ru/poets/solovev-vladimir/neopalimaya-kupina/> (accessed on July 14, 2024) (in Russian).
15. Voloshin M.A. *Khvala Bogomateri* [Praise of the Mother of God]. Available at: <https://elitsy.ru/communities/31029/520880/> (accessed on July 14, 2024) (in Russian).
16. Voloshin M.A. *Sobranie sochineniy. T. I: Stikhotvoreniya i poemy 1899–1926* [Collected works. Vol. 1: Poems 1899–1926]. Moscow: Ellis Luck, 2000, 2003, 608 p. (In Russian).
17. Voloshin M.A. *Sobranie sochineniy. T. VI. Kn. 2: Proza 1900–1927* [Collected works. Vol. 6. Pt. 2. Prose 1900–1927]. Moscow: Ellis Luck, 2000, 2008, 1088 p. (In Russian).

Submitted for publication: July 20, 2024.

Accepted for publication: August 19, 2024.

Published: March 27, 2025.



DOI: 10.22250/20728662-2025-1-86-96

Головушкин Д.А.

*Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена
191186, Россия, г. Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48, корп. 20
golovushkinda@mail.ru*



Мормонский фундаментализм как «другой» американизм

Аннотация. Статья посвящена одному из ярких представителей американской религиозной контркультуры – мормонскому фундаментализму. Обоснована возможность применения понятия «фундаментализм» применительно к мормонизму. Рассмотрены генезис и природа мормонского фундаментализма, определены его доктринальные основания. Мормонский фундаментализм концептуализируется в качестве разновидности религиозного утилитаризма, когда «религия работает», посредством возвращения / обращения к вероучению и практикам раннего мормонизма – времён его первых президентов Дж. Смита и Б. Янга. В работе делается вывод, что раскол внутри современного мормонизма на «основных» мормонов, лояльных к властям США, и мормонов-фундаменталистов, является маркером раскола самого американского общества и предиктором направления его углубления и развития.

Ключевые слова: США, мормоны, религиозный фундаментализм, мормонский фундаментализм, религиозная контркультура, религиозный утилитаризм

Dmitriy A. Golovushkin

*Herzen State Pedagogical University of Russia
build. 20, 48 Moika river embankment, St. Petersburg, 191186, Russia
golovushkinda@mail.ru*

Mormon Fundamentalism as the “Other” Americanism

Abstract. The article deals with one of the most prominent representatives of American religious counterculture – Mormon fundamentalism. It justifies the possibility of applying the concept of “fundamentalism” to Mormonism. The genesis and nature of Mormon fundamentalism are considered, and its doctrinal foundations are defined. Mormon fundamentalism is conceptualized as a form of religious utilitarianism, in which “religion works” through a return to the teachings and practices of early Mormonism – the times of its first presidents J. Smith and B. Young. The conclusion drawn is that the split within modern Mormonism between “mainstream” Mormons who are loyal to the US authorities and Mormon fundamentalists is a marker of a split in American society and a predictor for its deepening and development in the future.

Key words: USA, Mormons, religious fundamentalism, Mormon fundamentalism, religious counterculture, religious utilitarianism

Введение

Мормонизм не без основания считается квинтэссенцией американской религии и культуры [Trepanier, Newswander, 2012, 7–8]. С одной стороны, мормоны сыграли значительную роль в формировании социального, культурного и политического ландшафта современных США, поскольку отстаиваемый принцип «делай для себя сам» и позиционирование Америки в качестве «Нового Сиона», заложили фундамент американской гражданской религии и культуры. Именно поэтому мормонизм нередко позиционируется в качестве «теологии американизма» [Segrest, 2012]. С другой стороны, некоторые верования и практики мормонов бросают вызов ценностям американской цивилизации, вследствие чего значительная часть американского общества воспринимает культуру мормонов как «неамериканскую»

и в лучшем случае вынуждена терпеть её. Дело доходит даже до того, что этот другой мормонизм маркируется как «американский Талибан» [Tutt, 2012], который «имеет явно выраженную теократическую природу, враждебную конституционной демократии» [Richards, 2010, 193]. Другими словами, мормонизм двулик, и его другая сторона явно ставит под сомнение американский нарратив толерантности, плюрализма и свободы.

Действительно, в последние десятилетия в мормонизме, помимо официальной Церкви Иисуса Христа Святых последних дней (LDS), активно развивается и усиливается так называемое фундаменталистское крыло. Оно крайне мелко, мозаично и не так многочисленно – по разным подсчётам численность мормонов-фундаменталистов колеблется от 50000 до 60000 человек [Bennion, 2020, 677–702]. Около 75 процентов из них являются членами трёх крупнейших организаций – Фундаменталистской Церкви Иисуса Христа Святых последних дней (FLDS), Апостольских объединённых братьев (AUB) и Кингстонского клана (или «Церковь Христа последних дней»). Остальные происходят из мексиканской группы «Ле-Барон» («Церковь Первенцев») и ряда неаффилированных групп, разбросанных по всей западной части Соединённых Штатов (которые известны как «независимые»). Однако, как справедливо заметил американский политолог Д.Э. Кэмпбелл, официальная статистика мало о чём говорит – в действительности мы имеем дело с «самоусиливающейся субкультурой, которую мормоны формируют везде, где достигают критической массы» [Campbell, Green, Monson, 2014, 68].

Понятие «фундаментализм»

и его использование применительно к мормонизму

Традиционно мормонский фундаментализм рассматривается в логике протестантского фундаментализма, истоки которого видят в том, «как люди читают священные тексты» [Eagleton, 2003, 17–18]. Мормонизм в целом объявляется фундаментализмом, поскольку мормоны верят в то, что каждое слово «Книги Мормона», «Учений и Заветов» и «Драгоценной жемчужины» буквально истинно, что любые их рассуждения и действия правомерны, так как они подкреплены «золотым стандартом Слова», за которым стоит Бог [Richards, 2010, 193].

Другая часть исследователей, оставаясь в границах «протестантской матрицы», видят истоки и природу мормонского фундаментализма в т.н. реставрационизме – в стремлении восстановить утраченную апостольскую церковь [Элбакян, Шабуров, 2018, 86]. В этом контексте LDS позиционирует себя в качестве восстановленной раннехристианской церкви, а её члены считают друг друга аутентичными последователями Иисуса Христа – Святыми последних дней.

Третья группа исследователей доказывает, что в основе мормонизма лежит древнеиудейская концепция патриархата, трансформированная Дж. Смитом (1805–1844) и Б. Янгом (1801–1877) с такой безжалостной логикой, что ставит иерархическое священство отцов над всеми остальными, санкционируя сексуальную жизнь, соответствующую таким иерархическим привилегиям. Как отмечает Д.А. Дж. Ричардс, «мормонизм был сознательно смоделирован по образцу древнего Израиля, с общинной идентичностью избранного народа, патриархальным правлением и организацией на уровне религии и семейной жизни» [Richards, 2010, 196]. Другими словами, «керигмой» мормонского фундаментализма данные авторы считают священную общность и священный образ жизни, провозглашённые основателями / первым пророками церкви мормонов – Дж. Смитом и Б. Янгом [Прилуцкий, 2018]. К таковым относятся традиция полигамии – «сердцевина веры», от которой LDS была вынуждена дважды отказаться в 1890 и 1904 гг. под давлением федеральных властей и идея «избранного божьего народа», который занимается строительством «американского Сиона».

Таким образом, в мормонском фундаментализме мы видим основные «родовые признаки» фундаментализма [Головушкин, 2022, 25–26]. В то же время, учитывая многослойность мормонского фундаментализма, мы можем констатировать наличие у него внутренней интенции к возобновляемому смещению акцентов. Последняя тенденция, под влиянием изменений в политике, социуме и культуре может заметно усиливаться, и, как показывают современные исследования фундаментализма,

акцент на ортодоксии или религиозной утопии в нём может сместиться в сторону рационального и посястороннего, а идеократия уступить место прагматизму и утилитаризму.

Генезис и природа мормонского фундаментализма

Несмотря на то, что мормонский фундаментализм традиционно ассоциируется с практикой многожёнства и напряжённым ожиданием «последних времён», его природа определяется вовсе не стремлением вернуться к полигамии или теократическому государству. Его истоки нужно искать в мормонском утилитаризме, базирующемся на доктринальных принципах «вечного развития» и «относительности истины». Американский антрополог М.П. Леоне «мягко» называет эту отличительную черту мормонизма «концептуальной и этической рыхлостью» [Leone, 1979, 212].

«*Вечное развитие*» или «*закон прогресса*». Мормоны верят, что мироздание / жизнь подчиняется «закону прогресса»: «Мы верим всему, что Бог открыл, всему, что Он открывает сейчас, и мы верим, что Он ещё откроет много великого и важного, относящегося к Царству Божьему» [The Articles, 2011]. Поэтому всё и все в представлении мормонов – человек, Бог и Космос, – стремятся к совершенству: «Человек – это “Бог в зародыше”»; «Бог является существом среди существ, а не основой существ» [Martin, 2024]. Следовательно, спасение – это личный или общественный «успех», «достижения», «процветание», которые являются мотивационной силой для дальнейшего совершенствования.

«*Относительность истины*». Мормоны считают, что истина исторична и целиком и полностью зависит от контекста / ситуации. Поэтому поводу Дж. Смит однажды написал: «То, что неправильно при одних обстоятельствах, может быть и часто бывает правильным при других. Бог сказал, что ты не должен убивать, – в другое время Он сказал, что ты должен полностью уничтожить. Именно по такому принципу осуществляется небесное правительство – через откровение, адаптированное к обстоятельствам, в которые попадают дети Царства. Всё, что требует Бог, правильно, что бы это ни было, хотя мы можем не видеть причины этого до тех пор, пока не произойдут события. Если мы ищем прежде Царства Божьего, то всё хорошее приложится... даже то, что может показаться отвратительным для всех, кто не понимает небесного порядка...» [Quinn, 1994, 112].

Как следствие принцип «относительности истины» легитимирует в мормонизме перманентные божественные откровения. Святые последних дней верят, что Бог постоянно общается с людьми через своих пророков, избирая их в качестве своего уполномоченного представителя на Земле [The Articles, 2011]. Таковыми избранными («мормонскими пророками») являются президенты и апостолы LDS [Mormonism, 2010, 227–230]. Их призвание к пророческому служению и откровениям свидетельствуется Кворумом Двенадцати Апостолов и Генеральными конференциями.

В результате это соединение принципов «вечного развития» и «относительности истины» формирует в мормонизме уникальный адаптивный механизм, делает его практической религией: «Существует материальная взаимосвязь между тем, во что люди верят, и тем, как они себя ведут. <...> Религия и практическая реальность соотносятся таким образом, что делают возможным существование друг друга» [Девина, 2020, 166]. Однако этот же механизм является причиной несогласий и возобновляемых конфликтов внутри мормонизма. Как отмечает историк К. Флейк, внутреннее напряжение и потрясения являются константой в истории LDS. Иногда за ними следовали глубокие перемены или, напротив, интегризм и изоляционизм. Это феномен, который «скалится и перекатывается» [Kaplan, 2021].

Таким образом, мормонский фундаментализм провоцирует ситуацию относительности «основ» религии и веры, динамика которых зависит от контекста и прагматических целей. Не случайно мормонизм ещё называют «религией выживания» [Kaplan, 2021]. Следовательно, мормонский фундаментализм можно определить в качестве разновидности религиозного утилитаризма, когда «религия работает», посредством возвращения / обращения к вероучению и практикам времён Дж. Смита и Б. Янга.

Дуальные оппозиции мормонского утилитаризма

а) *Полигамия – гетеросексуальный брак.* В представлении мормонов-фундаменталистов многожёнство является необходимым условием для «вечного продолжения и возвышения», получения «полноты славы», что в полной мере соответствует «закону прогресса» и является его исполнением [Учение, 132, 19–20]. Учитывая, что «нормальная» полигамная семья рядового мормона-фундаменталиста – это 3–5 жён, а семья мормонского пророка – это около 20–30 жён, каждая из которых имеет от него по несколько детей, то ежемесячные пособия от государства, получаемые жёнами мормонов-фундаменталистов со статусом матерей-одиночек, могут достигать очень серьёзных сумм. Писатель Дж. Кракауэр в своей научно-популярной книге «Под знаменем небес», указывает, что одна из таких общин в Колорадо-Сити только 2003 году получила от государства около 6 млн долларов. Такую практику мормоны-фундаменталисты считают этичной и всячески поощряют её [Kraakauer, 2003, 15].

С другой стороны, отказ мормонов в 1890 и 1904 гг. от множественного «целестияльного» брака позволил им войти в формирующуюся американскую нацию, интегрироваться в американский мейнстрим. Великая депрессия в США 1929–1933 гг. открыла им путь в американскую политику и на международную арену. Благодаря коммунальным усилиям и социальным программам, обеспечивающим занятость населения, помогающим разделить ресурсы в пользу нуждающихся, мормоны стали уважаемой в США церковью. Но главное, что Церковь Иисуса Христа Святых последних дней стала легальной церковью – легально собирающей церковную десятину – один из основных источников её дохода. В 2021 году на счету некоммерческой организации «Ensign Peak Advisors» (EPA) было случайно обнаружено 100 млрд долларов, накопленных мормонской церковью в период с 1997 по 2019 гг. [Glader, 2019].

Это же касается гендерной политики LDS. Долгое время отождествляемая с консервативным богословием и республиканской политикой, церковь сейчас находится в своего рода точке разлома. По словам Я. Рисс, автора вышедшей в 2019 году книги «Следующие мормоны», сегодня всё меньше святых последних дней следуют таким поведенческим предписаниям, как гетеросексуальный брак. Процент членов церкви, родившихся после 1997 года, которые не идентифицируют себя в качестве гетеросексуалов, составляет около 20% и выше [Riess, 2019, 91–108]. Эти изменения сегодня уже находят своё теологическое обоснование в т.н. «прогрессивной теологии», которая является выражением преданности Демократической партии [Kaplan, 2021].

Таким образом, в бинарном мышлении мормонов приспособление к меняющимся условиям – это тоже верность «закону прогресса», а значит, проявление аутентичности.

б) *Демократизм – авторитаризм.* Демократизм мормонов основан на вере в полноту индивидуальности и неограниченные возможности человеческой свободы. Именно поэтому мормоны признают, что отдельные члены церкви могут получать дар пророчества («Свидетельство Иисуса – это дух пророчества») (Откр. 19:10), не переступая при этом через авторитет других пророков и церковных институтов. В результате, как отмечает М.П. Леоне, «мормоны, в буквальном смысле, сами создают себя и своё мышление. <...> Всякий раз, когда они собираются вместе, их приглашают поговорить обо всех аспектах своей веры и церкви, и они делают это без структуры, которая активно предписывает правильный ответ на любой вопрос» [Leone, 1979, 168]. Именно этот богословский инструмент на протяжении многих лет позволял членам Церкви Иисуса Христа Святых последних дней адаптировать веру к разным обстоятельствам и делать религию работающей.

С другой стороны, классический патриархат, так или иначе, задаёт в мормонизме авторитарную линию. Фундаменталистские церкви мормонов возглавляются мужчинами-пророками, приведёнными к власти самим Богом и объявленными его наместниками на земле. Поэтому религиозный лидер в таких группах, помимо распоряжения финансами общины, изданием распоряжений и указов, обладает почти неограниченной властью над паствой, что провоцирует риски проявления

насилия. Примером может служить деятельность бывшего президента FLDS Дж. Уоррена, который в 2011 году был осуждён на пожизненное заключение за два случая изнасилования несовершеннолетних. Как отмечает Л.Б. Пулицер, автор воспоминаний Э. Уолл, бежавшей из фундаменталистской церкви Дж. Уоррена, его власть держалась на практике строгого подчинения религиозному лидеру на основе страха [Pulitzer, Wall, 2008, 11].

в) *Коллективизм – индивидуализм.* Коллективизм и кооперация в XIX в. являлись общественным и экономическим идеалом мормонов. Ещё в президентство Дж. Смита в движении Святых последних дней была разработана специальная коллективистская церковная программа – «Объединённый орден» (или «Объединённый орден Еноха»), которая пыталась полностью реализовать форму христианского коммунизма или коммунализма, по образцу новозаветной церкви, у которой было «всё общее». Поэтому все существующие в этот период у мормонов коммерческие проекты были подчинены в большей степени подчинены общинным интересам, что позволило им выжить и освоить пустынные земли Юты, создать себя как «работающее общество», в котором принцип «делай для себя» получал концептуализацию в коллективной интерпретации [Leone, 1979, 25].

Начиная с 1899 г. в социальных установках мормонской церкви происходит сдвиг от коллективизма и кооперации к индивидуализму. К началу Великой депрессии в США (1929–1933) для многих мормонов стало ясно, что церкви выгодно вкладывать деньги в различные отрасли индустрии, в т.ч. проекты федерального значения, а главное – в малый бизнес. В результате в XX веке принцип «делай для себя» получает свою концептуализацию в индивидуальной интерпретации. Об успешности этого пути говорит тот факт, что в 2012 году Церковь Иисуса Христа Святых последних дней только от десятины получила около 7 млрд долларов [Henderson, 2012].

FLDS продолжает придерживаться принципов «Объединённого ордена», программа которого тоже «работает» и приносит свои плоды. В частности, активы только одной компании мормонов-фундаменталистов «United Effort Plan» в 2005 году составили 100 млн долларов [Bust-up in Bountiful, 2007].

Доктринальные принципы мормонского фундаментализма

а) *Множественный целестиальный брак («Небесный брак», «Храмовый брак») или полигамия.* Согласно учению мормонов «спасение – дело индивидуальное, но возвышение – дело семейное» [Nelson, 2008]. Поэтому первые поколения мормонов верили, что множественный целестиальный брак является основным путём спасения как можно большего количества женщин и детей, которые после земной жизни станут «вечной семьёй» в «духовном мире» [Calder, Beaman, 2014, 24–26]. Так мужчина-Бог создаст новый мир, как это сделал Бог этого мира, заселяя его своим духовным потомством от многочисленных жён. Эти духовные дети спустятся и вселятся в физические тела тех, кто родится на новой земле, которую он создаст.

б) *«Собирание Святых» («Собирание Израиля»)* – это политика, которую проводили руководители церкви, пока мормоны жили в Киртланде, штат Огайо (1831–1838). Целью собирания было привести всех мормонов в Сион [The Articles, 2011]. Миссионеры были направлены для обращения в веру новых членов в Европе, Канаде и других частях Америки. Новых членов призывали объединиться с основным телом церкви и готовиться к пришествию Христа, которое, по их мнению, было неминуемо. Политика сбора продолжалась по мере продвижения мормонов на запад и была окончательно прекращена в 1893 году, когда руководители LDS заметили высокий уровень безработицы в Солт-Лейк-Сити. Они стали призывать новообращённых в веру оставаться на родине и способствовать росту церкви за рубежом.

Фундаменталисты не соглашались с этой политикой и призывают довести Собирание Святых до конца. В результате эта практика приводит к тому, что мормоны-фундаменталисты объединяются в сплочённые общины, которые в основном самодостаточны и имеют мало связей с внешним миром. Это усиливает их изоляцию и превращает в контркультуру «мучеников» [LeBaron, 2010].

в) *«Закон посвящения» («Объединённый орден», «Объединённый порядок»)* – это заповедь в движении Святых последних дней, в которой его приверженцы

обещают посвятить свою жизнь и материальные ценности церкви. «Закон посвящения» был откровением, полученным Дж. Смитом в 1831 г. В нём говорилось, что всё имущество Святых последних дней должно быть общим и распределяться, «дабы каждый нуждающийся был достаточно обеспечен и получил согласно его потребностям» [Учение, 42, 33]. Б. Янг дважды, в 1850–1870-х годах, с разной степенью успеха пытался реализовать «Закон посвящения» под эгидой плана, который он назвал «Объединённый порядок». Однако экономическая система, призванная создать самодостаточность среди мормонов и изолировать их от «языческой экономики», в условиях интеграции экономики Юты в национальную экономику США оказалось невозможной и LDS постепенно отказалась от этой практики.

Фундаменталисты по-прежнему верят в «Закон посвящения» Дж. Смита и считают, что единственно истинный экономический порядок – это «Объединённый порядок». Это делает руководство фундаменталистской мормонской группой потенциально прибыльным делом. Однако различные реализации «Закона посвящения» также провоцируют напряжённость и расколы в этих объединениях.

э) *Личное откровение.* Мормонская церковь началась с личного посещения Дж. Смита Богом и Иисусом Христом, а постоянные визиты небесных личностей были обычным явлением в ранней церкви мормонов [Учение, 110, 1–10]. Поэтому, когда LDS отказалась от практики многожёнства, было логично, что некоторые мормонские группы перестанут выполнять указания церковных лидеров и будут следовать своим собственным пророкам. Двумя такими наиболее влиятельными религиозными лидерами в мормонском фундаментализме стали Д. ЛеБарон (1886–1951) и Дж. Мюссер (1872–1954). Оба они верили, что получили от Бога особые «ключи священства», которые предписывали им продолжать практику многожёнства и следовать другим предписаниям раннего мормонизма. Они также верили в дары современного откровения и пророчества, а также в то, что потусторонние существа будут продолжать посещать их на земле и наставлять их, как сохранить истинную и живую церковь на земле [LeBaron, 1981, 34–35].

д) *Теократизм.* В 1842 году Джозеф Смит получил ряд откровений о создании Царства Божьего на Земле. Поэтому одной из его главных целей было построение теократического государства, первоначально в Киртланде, а затем в Наву, штат Иллинойс, где он будет Царём Израиля. Это осознание необходимости создания теократии привело мормонов к разработке в двух фундаменталистских доктринах: а) «религиозного суверенитета», согласной которой Дж. Смит объявил мормонов отдельной религиозной нацией в рамках политического образования США, и 2) «теократической этики», благодаря которой лидеры мормонов могли выполнять гражданские функции без санкции государства, а также обосновывали своё право игнорировать законы государства, если они противоречат «законам Бога» [Quinn, 1994, 79–103].

В XX веке, когда LDS отказалась от противостояния с государством и стала сотрудничать с правительством США, фундаменталисты дополнительно усилили свою теократическую платформу принципом первенства «священства» над церковью. В частности, лидер мормонов-фундаменталистов Дж. У. Мюссер (1972–1954) предложил обоснование того, почему мормоны-фундаменталисты больше не будут следовать за лидерами LDS. Он утверждал, что церковь – это временная и политическая организация, а «священство» – истинная организация Бога здесь, на земле. Поэтому президент LDS не обязательно должен быть президентом «священства», а напротив он и церковь должны быть подчинены «священству» [Bradley, 1994, 263].

е) *«Искупление кровью»* – доктрина в мормонском фундаментализме, в соответствии с которой люди, совершившие особо тяжкие деяния против мормонов, должны были пролить свою кровь, чтобы искупить совершённые ими грехи. Доктрина была разработана в рамках теократического проекта, предложенного Дж. Смитом. Поэтому, когда 27 июня 1844 года Дж. Смит был убит, доктрина «искупления кровью», стала основанием для появления т.н. «Клятвы мести» – официальной молитвы о Божьем возмездии тем, кто пролил кровь Пророка [Kraut, 2015].

Доктрина получила существенную трансформацию во время т.н. «мормонской реформации» Б. Янга. Согласно её новой интерпретации, искупление Иисуса Христа не искупает смертный грех, поэтому грешник должен быть убит таким образом, чтобы его кровь была пролита на землю в качестве жертвоприношения, чтобы он не стал «сыном погибели» – человеком, который не примет участия во славе Бога в загробной жизни. Б. Янг учил, что грешники должны добровольно исповедовать это учение и что оно может практиковаться только в условиях полной теократии [Snow, 2018]. Однако Э.М. ЛеБарон (1925–1981) – один из лидеров «Церкви Первенцев полноты времён», во второй половине XX века, применил его на практике. Доктрина «искупления кровью» дала ему основания в 1970-е гг. неоднократно отдавать приказы на убийство своих противников, как внутри собственной религиозной группы, так и в конкурирующих полигамных мормонских церквях [Michallon, 2022].

ё) *Милленаризм*. Мормоны изначально возникли как милленаристская секта и их вера во второе пришествие Христа для них осталась неизменной. Но, что характерно, милленаризм мормонов изначально получил ярко выраженную антиправительственную окраску – соединился с верой в то, что правительство США «скоро рухнет». Когда мормоны не получили федеральной помощи на борьбу с миссурийскими бандитами, лидеры церкви стали предсказывать правительственный крах. По мере того, как страна приближалась к кризису рабства, большинство мормонов было уверено в скором наступлении «последних времён», свидетельством чему, по их мнению, стала Гражданская война в США 1861–1865 гг. Другими словами, вера в то, что правительство США в скором времени будет уничтожено – является своего рода *credo* мормонов-фундаменталистов [Revelation, <https://jod.mrm.org/21/296>].

Антиправительственный пыл современных мормонов-фундаменталистов достиг своего апогея в 1992 году, когда более 28 000 из них проголосовали за ультраконсервативного кандидата Дж. Г. «Бо» Гритца, отстаивавшего изоляционистскую платформу [Rabinovitz, 1996]. Сегодня мормоны-фундаменталисты интерпретируют многие текущие события, начиная от создания Европейского сообщества до размещения компьютерных штрих-кодов на тюбиках зубной пасты, как исполнение мормонских пророчеств о том, что «последние времена» близки. Они рассматривают «новый мировой порядок» как часть предсказанного заговора евреев, юристов и банкиров с целью создания «единого мирового правительства», которое отменит боговдохновенную Конституцию США. Они запасают большое количество продовольствия и готовятся к хаотическому глобальному распаду, который в США будет ознаменован взрывом насилия среди чернокожих и испаноязычных городских масс.

Заключение

Историк К. Флейк справедливо заметила: «Все хотят назвать мормонизм “американской религией”, и Америка всегда расстроена этим». В своём интервью нью-йоркской журналистке Э. Каплан, данном в 2021 году, она подчеркнула, что «Святые последних дней демонстрируют в микрокосме то, что мы видим в более широкой культуре. Налицо политическая радикализация и недоверие к традиционным источникам авторитета – и, как следствие, беспокойство о том, где люди могут искать истину, как о светских, так и о религиозных вещах» [Kaplan, 2021]. Действительно, мормоны-фундаменталисты, по сути, выражают собой два альтернативных тренда современной американской культуры. Во-первых, это установка на локализм – создание независимой от правительства США религиозно-социальной общности, в основании которой лежат принципы расового превосходства белых европейцев и американцев, недопустимость смешанных браков, гомосексуализма и аборт. В русле этой квазирелигиозной идеологии в США с начала 1990-гг. активно развиваются многочисленные «экстремистские церкви», которые, по словам К. Армстронг, «хотят выкроить себе в Америке отдельное арийское государство» [Армстронг, 2017, 418]. Во-вторых, это отказ от этики «протестантского героя» в пользу принципа текучести моральных критериев. Такой взгляд на мир даёт людям невероятную свободу действий. Они могут игнорировать нормы общества в пользу того, что они считают нормами Бога. Любой человек может получить откровения, и эти откровения должны быть исполнены, потому что они являются законами Бога.

Другими словами, в лице мормонского фундаментализма мы имеем дело с ещё одним важным маркером / предиктором эпохи американской «пост-правды».

Благодарность

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда № 24-28-00272, <https://rscf.ru/project/24-28-00272/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского

Acknowledgement

The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 24-28-00272, <https://rscf.ru/en/project/24-28-00272/>; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky

Библиографический список

1. Армстронг, К. Битва за Бога: История фундаментализма / К. Армстронг. – М.: Альпина нон-фикшн, 2017. – 512 с.
2. Головушкин, Д.А. Диалектика религиозного фундаментализма / Д.А. Головушкин. – СПб.: Издательство РХГА, 2022. – 132 с.
3. Девина, И.В. Мормоны: религиозные основания культуры. (обзор) / И.В. Девина // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. – Сер. 3, Философия: Реферативный журнал. – 2000. – № 3. – С. 160–175.
4. Прилуцкий, В.В. Американские мормоны-фундаменталисты и традиция «исторической» полигамии XIX – начала XX вв. [Электронный ресурс] / В.В. Прилуцкий // *Studia Humanitatis*. – 2018. – № 4. – URL: <https://st-hum.ru/content/priluckiy-vv-amerikanskie-mormony-fundamentalisty-i-tradiciya-istoricheskoy-poligamii-xix?ysclid=ls1qpsi5w5281413570> (дата обращения 20.01.2024).
5. Учение и Заветы. 110:1–10 [Электронный ресурс] // The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. – URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/dc-testament/dc/110?lang=rus> (дата обращения 20.01.2024).
6. Учение и Заветы. 132:19–20 [Электронный ресурс] // The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. – URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/dc-testament/dc/132?lang=rus> (дата обращения 20.01.2024).
7. Учение и Заветы. 42:33 [Электронный ресурс] // The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. – URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/dc-testament/dc/42?lang=rus> (дата обращения 20.01.2024).
8. Элбакян, Е.С. Мормонизм и протестантизм: сравнительный анализ / Е.С. Элбакян, Н.В. Шабуров // Концепт: философия, религия, культура. – 2018. – № 4(8). – С. 84–109.
9. Bennion, J.V. The History and Culture of Mormon Fundamentalism in the United States / J.V. Bennion // The Palgrave Handbook of Global Mormonism / Ed. by R.G. Shepherd, A.G. Shepherd, R. T. Cragun. – Palgrave Macmillan, 2020. – xxiv, 868 p.
10. Bradley, M.S. Joseph W. Musser: Dissenter or Fearless Crusader for Truth? / M.S. Bradley // *Differing Visions: Dissenters in Mormon History* / Eds. by R. Launius and L. Thatcher. – Urbana: University of Illinois Press, 1994. – xi, 402 p.
11. Bust-up in Bountiful: Timeline: History of Polygamy [Электронный ресурс] // CBC News. – URL: <https://web.archive.org/web/20130615042231/http://www.cbc.ca/fifth/bustupinbountiful/timeline.html> (дата обращения 20.01.2024).
12. Calder, G. Polygamy's Rights and Wrongs: Perspectives on Harm, Family, and Law / G. Calder. – BC: UBC Press, 2014. – 265 p.
13. Campbell, D.E. Seeking the Promised Land: Mormons and American Politics / D.E. Campbell, J.C. Green, J.Q. Monson. – New York: Cambridge University Press, 2014. – 308 p.
14. Eagleton, T. After Theory / T. Eagleton. – New York: Basic Books, 2003. – 231 p.
15. Glader, P. Whistleblower Alleges \$100 Billion Secret Stockpile by Mormon Church [Электронный ресурс] / P. Glader // Religion Unplugged. – URL: <https://religionunplugged.com/news/2019/12/16/whistleblower-exposes-100-billion-stockpile-by-mormon-church> (дата обращения 20.01.2024).
16. Henderson, P. Mormon church earns \$7 billion a year from tithing, analysis indicates [Электронный ресурс] / P. Henderson // NBC News. – URL: <https://www.nbcnews.com/news/investigations/mormon-church-earns-7-billion-year-tithing-analysis-indicates-fna939844> (дата обращения 20.01.2024).
17. Kaplan, E. The Rise of the Liberal Latter-day Saints and the battle for the future of Mormonism [Электронный ресурс] / E. Kaplan // The Washington Post. – URL: <https://www.washingtonpost.com/magazine/2021/09/27/rise-liberal-latter-day-saints/> (дата обращения 20.01.2024).

18. Krakauer, J. Under the Banner of Heaven: A Story of Violent Faith / J. Krakauer. – New York: Random House, 2003. – 432 p.
19. Kraut, O. 95 Theses [Электронный ресурс] / O. Kraut // Ogdenkraut.com. – URL: https://ogdenkraut.com/?page_id=349 (дата обращения 20.01.2024).
20. LeBaron, G. Jr. Mormon Fundamentalism and Violence: A Historical Analysis [Электронный ресурс] / G. Jr. LeBaron // The Garn LeBaron Writing Project. – URL: <https://garnlebaron.wordpress.com/mormon-fundamentalism-and-violence-a-historical-analysis/> (дата обращения 20.01.2024).
21. LeBaron, V.M. The LeBaron Story / V.M. LeBaron. – Lubbock, Tex.: Keels and Company, 1981. – viii, 316 p.
22. Leone, M.P. Roots of modern Mormonism / M.P. Leone. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979. – ix, 250 p.
23. Martin, R. What Do Latter Day Saints Believe / R. Martin // Tech Drinking. URL: <https://techdrinking.com/what-do-latter-day-saints-believe/> (дата обращения 20.01.2024).
24. Michallon, C. Ervil LeBaron: How a fundamentalist leader became known as the “Mormon Manson” [Электронный ресурс] / C. Michallon // Independent. – URL: <https://www.independent.co.uk/news/world/americas/ervil-lebaron-family-murders-mexico-b2129424.html> (дата обращения 20.01.2024).
25. Mormonism: A Historical Encyclopedia / W. Paul Reeve, Ardis E. Parshall. – Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, 2010. – xxviii, 449 p.
26. Nelson, R.M. Celestial Marriage [Электронный ресурс] / R.M. Nelson // The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. – URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/general-conference/2008/10/celestial-marriage?lang=eng> (дата обращения 20.01.2024).
27. Pulitzer L.B. Stolen Innocence: My Story of Growing Up in a Polygamous Sect, becoming a Teenage Bride, and Breaking Free of Warren Jeffs / L.B. Pulitzer, E. Wall. – New York: William Morrow, 2008. – 464 p.
28. Quinn, D.M. The Mormon Hierarchy: Origins of Power / D.M. Quinn. – Salt Lake City: Signature Books, 1994. – 686 p.
29. Rabinovitz, J. A Militia Leader’s New Battle with Authority [Электронный ресурс] / J. Rabinovitz // The New York Times. – URL: <https://www.nytimes.com/1996/10/02/nyregion/a-militia-leader-s-new-battle-with-authority.html> (дата обращения 20.01.2024).
30. Revelation, Prophesying, Predictions of the Servants of God, Etc. Discourse by Elder Wilford Woodruff, delivered in the Tabernacle, at Logan, Sunday Morning, August 1st, 1880 [Электронный ресурс] // Journal of Discourses. Volume 21. – URL: <https://jod.mrm.org/21/296> (дата обращения 20.01.2024).
31. Richards, D.A.J. Fundamentalism in American Religion and Law. Obama’s Challenge to Patriarchy’s Threat to Democracy / D.A.J. Richards. – Cambridge University Press, 2010. – x, 328 p.
32. Riess, J. The Next Mormons: How Millennials Are Changing the LDS Church / J. Riess. – New York: Oxford University Press, 2019. – 312 p.
33. Segrest, S. Mormonism and America [Электронный ресурс] / S. Segrest // VoegelinView. – URL: <https://voegelinview.com/mormonism-and-american-culture-review/> (дата обращения 20.01.2024).
34. Snow, L.M. «Blood Atonement» [Электронный ресурс] / L.M. Snow // Encyclopedia of Mormonism / By D. H. Ludlow. – New York: Macmillan, 1992. – URL: https://www.academia.edu/48903416/Encyclopedia_of_Mormonism (дата обращения 20.01.2024).
35. The Articles of Faith of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints [Электронный ресурс] // The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. – URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/friend/2011/12/the-articles-of-faith-of-the-church-of-jesus-christ-of-latter-day-saints?lang=eng> (дата обращения 20.01.2024).
36. The Gathering of Israel [Электронный ресурс] // The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. – URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/manual/book-of-mormon-student-manual/appendix-gather?lang=eng> (дата обращения 20.01.2024).
37. Trepanier, L. LDS in the USA: Mormonism and the Making of American Culture [Электронный ресурс] / L. Trepanier, L.K. Newswander. – Baylor University Press, 2012. – 176 p.
38. Tutt, D. Beyond the Stereotype: The Shared Story of Muslims and Mormons in America [Электронный ресурс] / D. Tutt // Policy Brief. – 2012. – October, 1. – URL: <https://www.ispu.org/beyond-the-stereotype-the-shared-story-of-muslims-and-mormons-in-america/> (дата обращения 20.01.2024).

*Текст поступил в редакцию 24.09.2024.
Принят к печати 24.10.2024.
Опубликован 27.03.2025.*

References

1. Armstrong K. *Bitva za Boga: Istoriya fundamentalizma* [The Battle for God. A History of Fundamentalism]. Moscow: Al'pina non-fikshn, 2017, 502 p. (in Russian).
2. Bennion J.B. The History and Culture of Mormon Fundamentalism in the United States. *The Palgrave Handbook of Global Mormonism* / Ed. by R.G. Shepherd, A.G. Shepherd, R.T. Cragun. Palgrave Macmillan, 2020. xxiv, 868 p.
3. Bradley M.S. Joseph W. Musser: Dissenter or Fearless Crusader for Truth? *Differing Visions: Dissenters in Mormon History* / Eds. R. Launius and L. Thatcher. Urbana: University of Illinois Press, 1994. xi, 402 p.
4. Bust-up in Bountiful: Timeline: History of Polygamy // CBC News. Available at: <https://web.archive.org/web/20130615042231/http://www.cbc.ca/fifth/bustupinbountiful/timeline.html> (accessed on January 20, 2024).
5. Calder G., Beaman. L.G. *Polygamy's Rights and Wrongs: Perspectives on Harm, Family, and Law*. BC: UBC Press, 2014. 265 p.
6. Campbell D.E., Green J.C., Monson J.Q. *Seeking the Promised Land: Mormons and American Politics*. New York: Cambridge University Press, 2014. 308 p.
7. Devina I.V. *Social'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Ser. 3, Filosofiya: Referativnyj zhurnal*. [Social sciences and humanities. Domestic and foreign literature. Series 3, Philosophy: Abstract Journal] 2000, no. 3, pp. 160–175 (in Russian).
8. Doctrine and Covenants. 110:1–10. *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. Available at: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/dc-testament/dc/110?lang=eng> (accessed on January 20, 2024).
9. Doctrine and Covenants. 132:19–20. *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. Available at: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/dc-testament/dc/132?lang=eng> (accessed on January 20, 2024).
10. Doctrine and Covenants. 42:33. *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. Available at: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/dc-testament/dc/42?lang=eng> (accessed on January 20, 2024).
11. Eagleton T. *After Theory*. New York: Basic Books, 2003, 231 p.
12. Elbakyan E.S., Shaburov N.V. *Koncept: filosofiya, religiya, kul'tura* [Concept: Philosophy, Religion, Culture.]. 2018, no. 4 (8), pp. 84–109 (in Russian).
13. Glader P. Whistleblower Alleges \$100 Billion Secret Stockpile by Mormon Church. *Religion Unplugged*. Available at: <https://religionunplugged.com/news/2019/12/16/whistleblower-exposes-100-billion-stockpile-by-mormon-church> (accessed on January 20, 2024).
14. Golovushkin D.A. *Dialektika religioznogo fundamentalizma* [Dialectics of religious fundamentalism]. St. Petersburg: RCHGA Publishing House, 2022, 132 p. (in Russian).
15. Henderson P. Mormon church earns \$7 billion a year from tithing, analysis indicates. *NBC News*. Available at: <https://www.nbcnews.com/news/investigations/mormon-church-earns-7-billion-year-tithing-analysis-indicates-flna939844> (accessed on January 20, 2024).
16. Kaplan E. The Rise of the Liberal Latter-day Saints and the battle for the future of Mormonism. *The Washington Post*. Available at: <https://www.washingtonpost.com/magazine/2021/09/27/rise-liberal-latter-day-saints/> (accessed on January 20, 2024).
17. Krakauer J. *Under the Banner of Heaven: A Story of Violent Faith*. New York: Random House, 2003, 432 p.
18. Kraut O. 95 Theses. *Ogdenkraut.com*. Available at: https://ogdenkraut.com/?page_id=349 (accessed on January 20, 2024).
19. LeBaron G. Jr. Mormon Fundamentalism and Violence: A Historical Analysis. *The Garn LeBaron Writing Project*. Available at: <https://garnlebaron.wordpress.com/mormon-fundamentalism-and-violence-a-historical-analysis/> (accessed on January 20, 2024).
20. LeBaron V.M. *The LeBaron Story*. Lubbock, Tex.: Keels and Company, 1981. viii, 316 p.
21. Leone M.P. *Roots of modern Mormonism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979. ix, 250 p.
22. Martin R. What Do Latter Day Saints Believe. *Tech Drinking*. Available at: <https://techdrinking.com/what-do-latter-day-saints-believe/> (accessed on January 20, 2024).
23. Michallon C. Ervil LeBaron: How a fundamentalist leader became known as the “Mormon Manson”. *Independent*. Available at: <https://www.independent.co.uk/news/world/americas/ervil-lebaron-family-murders-mexico-b2129424.html> (accessed on January 20, 2024).
24. Mormonism: A Historical Encyclopedia / W. Paul Reeve, Ardis E. Parshall. – Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, 2010. xxviii, 449 p.
25. Nelson R.M. Celestial Marriage. *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. Available at: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/general-conference/2008/10/celestial-marriage?lang=eng> (accessed on January 20, 2024).
26. Priluckij V.V. American mormon fundamentalists. And the tradition of “Historical” polygamy. *Studia Humanitatis*. 2018, no. 4. Available at: <https://st-hum.ru/content/priluckiy-vv-amerikanskie-mormony-fundamentalisty-i-tradiciya-istoricheskoy-poligamii-xix?ysclid=ls1qpsi5w5281413570> (accessed on January 20, 2024).
27. Pulitzer L.B., Wall E. *Stolen Innocence: My Story of Growing Up in a Polygamous Sect, becoming a Teenage Bride, and Breaking Free of Warren Jeffs*. New York: William Morrow, 2008. 464 p.
28. Quinn D.M. *The Mormon Hierarchy: Origins of Power*. Salt Lake City: Signature Books, 1994. 686 p.

29. Rabinovitz J. A Militia Leader's New Battle with Authority. *The New York Times*. Available at: <https://www.nytimes.com/1996/10/02/nyregion/a-militia-leader-s-new-battle-with-authority.html> (accessed on January 20, 2024).
30. Revelation, Prophesying, Predictions of the Servants of God, Etc. Discourse by Elder Wilford Woodruff, delivered in the Tabernacle, at Logan, Sunday Morning, August 1st, 1880. *Journal of Discourses*. Volume 21. Available at: <https://jod.mrm.org/21/296> (accessed on January 20, 2024).
31. Richards D.A.J. *Fundamentalism in American Religion and Law. Obama's Challenge to Patriarchy's Threat to Democracy*. Cambridge University Press, 2010. x, 328 p.
32. Riess J. *The Next Mormons: How Millennials Are Changing the LDS Church*. New York: Oxford University Press, 2019. 312 p.
33. Segrest S. Mormonism and America. *VoegelinView*. Available at: <https://voegelinview.com/mormonism-and-american-culture-review/> (accessed on January 20, 2024).
34. Snow L. M. "Blood Atonement". *Encyclopedia of Mormonism* / by D. H. Ludlow, New York: Macmillan, 1992. Available at: https://www.academia.edu/48903416/Encyclopedia_of_Mormonism (accessed on January 20, 2024).
35. The Articles of Faith of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. Available at: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/friend/2011/12/the-articles-of-faith-of-the-church-of-jesus-christ-of-latter-day-saints?lang=eng> (accessed on January 20, 2024).
36. The Gathering of Israel. *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. Available at: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/manual/book-of-mormon-student-manual/appendix-gather?lang=eng> (accessed on January 20, 2024).
37. Trepanier L., Newswander L.K. *LDS in the USA: Mormonism and the Making of American Culture*. Baylor University Press, 2012. 176 p.
38. Tutt D. Beyond the Stereotype: The Shared Story of Muslims and Mormons in America. *Policy Brief*. 2012, October, 1. Available at: <https://www.ispu.org/beyond-the-stereotype-the-shared-story-of-muslims-and-mormons-in-america/> (accessed on January 20, 2024).

Submitted for publication: September 24, 2024.

Accepted for publication: October 24, 2024.

Published: March 27, 2025.



Религиоведение. 2025. № 1. С. 97–107.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 1. P. 97–107.

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-1-97-107

**M. Rodinal Khair Khasri¹, Mukhtasar Syamsuddin²,
Siti Murtiningsih³**

^{1,2,3} Universitas Gadjah Mada

^{1,2,3} 69HJ+F8P Jl. Olahraga, Karang Malang, Caturtunggal, Kec. Depok, Kabupaten Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta 55281, Indonesia

¹m.rodinal.k@mail.ugm.ac.id; ²etsar@ugm.ac.id; ³stmurti@ugm.ac.id

Ontological Status on the Semantics Objects of Divinity: Meinongian Ontology Approach

Abstract. This study explores the ontological nature of semantic entities, particularly those categorized as non-existent, such as deities. It delves into the challenge posed by the principle of individuation within the realism-anti-realism debate, focusing on the philosophical viewpoints of concretism. Employing a blend of philosophical inquiry and literature review, the research aims to reexamine contemporary discussions on the philosophy of divinity and redefine the ontological status of religious semantic objects. Primary data are sourced from the seminal works of Alexius Meinong and Meinongian scholars concerning semantic object ontology. The findings suggest that believers adopt a realist stance towards their divine beliefs, necessitating an ontological commitment to the existence of God. However, the construction of divinity occurs within the realm of consciousness, with the object of representation existing independently of the mind while its content is determined by mental processes.

Key words: Concretism, Meinongianism, ontological status, ontological commitment, semantic's object

**М. Родинал Хайр Хасри¹, Мухтасар Сьямсуддин²,
Сити Муртинингсих³**

^{1,2,3} Университет Гаджа Мада

^{1,2,3} 69HJ+F8P Джл. Олахрага, Каранг Маланг, Чатуртунггал, Кеч. Денок, Ка-
бупатен Слеман, Дазра Истимева Джокьякарта 55281, Индонезия

¹m.rodinal.k@mail.ugm.ac.id; ²etsar@ugm.ac.id; ³stmurti@ugm.ac.id

Онтологический статус семантических объектов божественности: мейнонгианский онтологический подход

Аннотация. В данной работе исследуется онтологическая природа семантических сущностей, особенно тех, которые относятся к категории несуществующих, таких как божества. Авторы углубляются в проблему, поставленную принципом индивидуации в дебатах реализма и антиреализма, уделяя особое внимание философским точкам зрения конкретизма. Используя сочетание философских исследований и обзора литературы, исследование фокусируется на переосмыслении современных дискуссий о философии божественности и переопределении онтологического статуса религиозных семантических объектов. Первичные данные взяты из основополагающих работ Алексисуса Мейнонга и мейнонгианских учёных, посвящённых онтологии семантических объектов. Результаты показывают, что верующие занимают реалистическую позицию в отношении своих божественных убеждений, что требует онтологической приверженности существованию Бога. Однако построение божественности происходит в сфере сознания, при этом объект представления существует независимо от разума, а его содержание определяется психическими процессами.

Ключевые слова: конкретизм, мейнонгианство, онтологический статус, онтологическая приверженность, семантический объект



M. Rodinal Khair
Khasri



Mukhtasar
Syamsuddin



Siti
Murtiningsih

Introduction

This study departs from the existence problem offered by the reism/concretism view. The general principle in this view is that only individual things exist [Lemanski, Dobrzański, 2020; Nolan, 2020; Werner, 2018]. The principle of individuation plays a crucial role in determining the ontological status of entities. Reism's perspective is criticized for the reductionism inherent in this principle. This reductionism is evident in its tendency to limit reality to concrete particulars or individual objects, neglecting the relational aspect of reality. This reductionist view has two main consequences: firstly, it excludes the use of conceptual frameworks and general principles to explain reality, leading to a tendency towards monism or naturalistic views. Secondly, it rejects references to non-concrete objects or those that do not conform to spatiotemporal individuation requirements. Consequently, statements are deemed meaningful only if they refer to concrete objects occupying space and time, rendering statements about divinity meaningless due to ambiguity in reference.

In this study, the debate about the ontological status of semantic objects will be placed on the tension between realism and antirealism. The main problem is the independence/dependence of the semantic object on the mind and consciousness [Alai, 2023; Macarthur, 2020; Rusu, 2020]. There is a thesis in the context of religious belief that every believer must have a realist attitude towards reality which is believed to exist. In other words, ontological commitment to the existence of reality or objects that are believed to exist is essential [Khasri et al., 2023].

Evaluating entities as a unified whole leads to the dismissal of objects that exist or are perceived as non-existent, deeming them unsuitable for linguistic reference. This monistic perspective is evident in concretism, which posits that only concrete entities have existence. This study adopts the object theory advocated by Alexius Meinong, which plays a significant role in discussions on object metaphysics and the philosophy of language, particularly within the analytical framework of religious studies/ analytic philosophy of religion. According to Baker [Baker-Hytch, 2016], Regarding methodology, the analytic philosophy of religion can be viewed as essentially an application of analytic metaphysics and epistemology. It utilizes methods such as thought experiments and intuition pumps, reasoning by analogy, and striving for reflective equilibrium between intuitions and theoretical principles.

Meinong's object theory presents a solution to the inflexibility of the monistic viewpoint by reclassifying objects, making them all suitable as references in linguistic contexts. The central aspect of Meinong's theory is the notion of subsistence, offering a rational and moderate approach to addressing the tension between existing and non-existing objects within the domain of object categories. In Meinong's philosophical framework, existence is viewed as a property that does not singularly determine an object's ontological status. By advocating for Meinong's concept of subsistence, this study supports the validity of objects typically labeled as non-existent, such as round squares and divine entities, as legitimate references. This perspective transcends the conventional mode of being in the referential theory of semantic objects, challenging the individualistic reductionism that governs the truth status of the referent.

The Problem of Object's Ontological Status

"Do numbers as a quantification of reality represent reality objectively?" [Azzouni, 2010]. Numbers, as something abstract, require descriptive explanation. However, the problem is that the numbers in the mind are very abstract and epistemologists tend to associate them with a priori models of knowledge. So, what causes the abstraction of numbers to seem relevant to real reality? For example, in conditions of scientific society that are dictated by positivism, especially logical positivism highly upholds the principle of measurability, or even postulates mathematical reality as the most capable of being equated with real reality.

In addressing Jody Azzouni's inquiry, ontological arguments that bridge mathematical abstraction and tangible reality can be developed by considering the categorical organization of objects. This study adopts the Meinongian tradition for such structuration. Similar to the Brentanian school, Meinong argues that objects encompass not only existing entities but also non-existent ones. Central to clarifying the structuring of object

categories is Meinong's fundamental conception of reality. To achieve clarity, Meinong's notion, stemming from the Brentanian tradition that everything is an object, must be linked with the debate between reism ontology and non-reism ontology. This debate is crucial for two main reasons. Firstly, it helps elucidate Meinong's ideas regarding facts and entities, particularly by addressing the question of what constitutes a fact. Secondly, it initiates an exploration of Meinong's foundational assumptions about reality and its relationship with human consciousness, which further informs the ongoing discourse between realism and non-realism in broader contexts, including religious contexts.

Elaborating on the significance of reism referring to the question above it is necessary to first refer to Brentano's reism [Woleński, 2022] for Brentano was a very influential figure in Meinong's thought. Brentano's Reism is rooted in Leibniz's view that the use of abstract words will be fatal because it will deal with complex problems regarding referential. In terms of ontology, Brentano departs from Aristotelian ontology. This is confirmed because Brentano involves a lot of categorical principles in his metaphysics which include substances, modifications, and conditions. Furthermore, Brentano revised Aristotle's categorical ontology by dividing being into entities (things) and non-existent *irrealia*-entities, and then dividing being into immanent objects, content, relations, and collectivities. All entities belonging to the *irrealia* category having the status of entia rationalism actually exist in the mind or are objects of thought. However, in the final phase of his thought, Brentano rejected the application of the categorical principle to the rationalist entity (*entia rationalis*).

Brentano offers an ontological proposition with a reism orientation, that ontology must be based on equality. Furthermore, Brentano equates things with concrete-particular entities, so that entities-, or are later called objects- are determined by properties. Departing from this, Brentano divides things into two kinds, namely bodies (located in space and are temporal) and souls (only temporal).

Elaborating on the significance of reism, it is necessary to first refer to Brentano's reism [Woleński, 2022] for Brentano was a very influential figure in Meinong's thought. Brentano's Reism is rooted in Leibniz's view that the use of abstract words will be fatal because it will deal with complex problems regarding referential. In terms of ontology, Brentano departs from Aristotelian ontology. This is confirmed because Brentano involves a lot of categorical principles in his metaphysics which include substances, modifications, and conditions. Furthermore, Brentano revised Aristotle's categorical ontology by dividing being into entities (things) and non-existent *irrealia*-entities and then dividing being into immanent objects, content, relations, and collectivities.

All entities belonging to the *irrealia* category – having the status of *entia rationalis* actually exist in the mind or are objects of thought. However, in the final phase of his thought, Brentano rejected the application of the categorical principle to the rationalist entity. These principles include intentional objects, immanent objects, conditions, the dualism of existence and non-existence, modality, relations, probability, universals, the dualism of space and time, Aristotelian forms, the content of judgments, and so on. Furthermore, Brentano equates things with concrete-particular entities, so that entities-, or are later called objects- are determined by properties. Departing from this, Brentano divides things into two kinds, namely bodies (located in space and are temporal) and souls (only temporal). There is nothing outside space and time. It was his rejection of *abstracta* of any kind, including abstract particulars, and admitted only things, that is concrete particulars. Hence, there is no “thinking”, but only “thinkers” [Taieb, 2023].

“Does our grasp of numbers or the concept of numbering really require an engagement with objects?” [Azzouni, 2010]. Numbers, as something abstract require descriptive explanation. However, the problem is that the numbers in the mind are very abstract and epistemologists tend to associate them with a priori models of knowledge. So, what causes the abstraction of numbers to seem relevant to real reality? For example, in conditions of scientific society that are dictated by positivism, especially logical positivism highly upholds the principle of measurability, or even postulates mathematical reality as the most capable of being equated with real reality.

Referring to Jody Azzouni's question above, ontological arguments that can bridge mathematical abstraction and real reality can be obtained by paying attention to the

category of objects. In the context of this study, the structuration refers to the Meinongian tradition. Still in the same frequency as the Brentanian school, Meinong justifies that objects are not only about existing objects (existent objects), but there are also non-existent objects. Regarding the structuration of object categories, what needs to be clarified is Meinong's fundamental conception of what is actually real and what is not real. In achieving this clarity, Meinong's idea, which can also be said to be rooted in the Brentanian tradition that everything is an object, needs to be connected to the disputation between a reism ontology and a non-reism ontology. The involvement of the disputation is important for at least two reasons. First, as a step to clarify Meinong's ideas about facts and entities or by involving the question "What are facts and what are not facts?". Second, to start Meinong's basic assumptions about reality and the relationship between reality and the human mind and consciousness which will later be framed in a further discussion between realism and non-realism in general contexts and religious contexts.

Elaborating on the significance of reism referring to the question above – it is necessary to first refer to Brentano's reism [Woleński, 2022] because Brentano is a very influential figure in Meinong's thinking. Brentano's Reism is rooted in Leibniz's view that the use of abstract words will have fatal consequences because it will deal with complex problems surrounding referentiality. In terms of ontology, Brentano departs from Aristotelian ontology. This is confirmed because Brentano involves a lot of categorical principles in his metaphysics which include substances, modifications, and conditions. Next, Brentano revised Aristotle's categorical ontology, namely by dividing being into the form of entities (things) and *irrealia* (non-existent entities), and further divided being into immanent objects, content, relations, and collectives. All entities belonging to the *irrealia* category having the status of *entia rationalis* actually exist in the mind or are objects of thought. However, in the final phase of his thought, Brentano rejected the application of the categorical principle to the rationalist entity. These principles include intentional objects, immanent objects, conditions, the dualism of existence and non-existence, modality, relations, probability, universals, the dualism of space and time, Aristotelian forms, the content of judgments, and so on. Brentano then offers the ontological postulate that ontology must be based on equality so that being (*entity realia*). Furthermore, Brentano equates things with concrete-particular entities, so that entities, or are later called objects are determined by properties. Departing from this, Brentano divides things into two kinds, namely bodies (located in space and are temporal) and souls (only temporal).

Intentional Semantics

In the study of religion, semantic discourse is an important thing that then gives rise to various problems surrounding the mechanisms of meaning in religion [Liu et al., 2022; Vestrucci, 2022]. In general, meaning in religion is symbolic, hidden (esoteric), and even revealing it requires an unusual spiritual experience (mystical experience) [Bronkhorst, 2022; Johansson, 2022]. According to Claude Lévi-Strauss, the binary structure of a myth is the meaning of the myth. Additionally, Stanley Tambiah argues that rituals in religions are "performative actions" that involve propositional content so they cannot be judged as true or false. And Sperber argues that symbols in religion are actually without meaning. This opinion was commented on by Frits Staal, that rituals do not have any meaning because they are performative actions. On the other hand, there is a popular opinion that states that meaning in religion is tied to the context of use [Penner, 1995].

According to Penner [Penner, 1995], semantic discourse in religious studies can be divided into two forms. First, regarding reference, namely the connection of statements, rituals, and symbols with the conditions or objects referred to. Penner emphasized that if the references to the concepts in religion can be explained, then the meaning of religion can be easily known. In other words, meaning in religion needs referential clarity. So, in this case, semantics depends on referential theory. This argument is part of the realism paradigm which demands clear correspondence between statements and the object/world stated. This correspondence theory is commonly used in the mainstream of modern religious studies, from Emile Durkheim to Victor Turner. The consequence of a realist attitude in this approach is that "not all words refer to certain conditions or objects", or more precisely, not all words refer to concrete objects/individuated objects/objects in the view of reism only individuals exist. Another consequence is that the concept of the world

understood as common sense can be drastically different from the mind-independent world that is intended to be referred to/discussed.

Second, namely the cohesion theory of meaning which is known as anti-realism. In general, this theory negates the referential principle and emphasizes the consistency and cohesiveness of ideas, symbols, archetypes, and so on. This kind of view is relevant to the idea of idealism which, if historically referred to, is rooted in Plato's idealism, that the world we experience is a mimesis of the world of ideas, or in other words is a replication of ideal forms that exist outside of sensory experience. The consequence of applying this theory is the possibility that a concept, belief, and so on is true or false.

Continuing the explanation of performative/propositional actions above, it is interesting to quote Austin's idea in Searle [Searle, 1968] that some forms of performatives can be judged as right or wrong for example, warnings. Every statement and description is the same as the act of promising or warning. Therefore, Austin concluded that statements, descriptions, and so on are other forms of equivalent illocutionary acts such as promises, commands, apologies, bets, and warnings.

Regarding the correspondence of truth to the world, this article refers to Davidson's statement in Penner [Penner, 1995], that truth (statements) do not always have to be correspond and cohesive. Realism and anti-realism should not focus on correspondence truth. Realism emphasizes non-epistemic correspondence, while anti-realism limits truth to what can be ascertained and revokes the role of truth as a standard of inter-subjectivity.

In the tension between realism and antirealism, the subject's relationality with the object (world) involves intentionality which then implies the questions: (1) How do intentionality and semantics work in the realism-anti-realism tension? (2) What is the relationship between meaning and the subject's intentionality? (3) What is the relationship between ontological commitment, epistemic attitude, and semantic object? These three questions are the fundamental problems of intentional semantics. In the tradition of the Philosophy of Language, among other philosophers of the Philosophy of Language such as Mill, Frege, Russell, and early Wittgenstein, only Husserl explicitly explained the basic concept of semantics which involves meaning in the influence of the intentionality of the subject as the speaker. For Husserl, language is essential in the expression of language-independent meaning. Language is a medium for representing the intentionality of subjects who use language. Genuine language different from mechanical or repetitive language use is characterized by expressive intentionality. For Husserl, understanding the meaning of language means being able to connect semantic actions as intentional actions with signs. In other words, the meaning of non-human symbols becomes possible [Orianne, 1976].

Husserl's ambition was to "clarify the independence of meaning and expression". According to Husserl, the main relationality between thoughts and words/statements, between meaning and expression, will be blurred if the expression is positioned as "non-productive", limited only to a reflection of meaning. The consequence of such a view is that all relationships between meaning and expression are accidental and unimportant. Referring to Chomsky's affirmation, the meaning of a statement in syntactic form, in general, cannot be derived from the meaning of its constituent elements and general formation rules. This argument makes it clear that building-block or atomistic theories of language are not suitable for semantic theory so there is no total independence of meaning from expression. In Husserl's context, the radical dichotomy between meaning and sign is related to the rejection of the realm of "sidelining" the social and communicative aspects of language. However, Husserl remained committed to the view that language is essentially private [Orianne, 1976].

Elaborating on the criticism of Husserl above, Quine's criticism of intentionality can be an important alternative. Quine offers the idea that all theories of language based on intentionality must believe in the existence of a private dimension of language. Apart from having ontological consequences, Quine's theory also has implications for the concepts of intersubjectivity, culture, and society. However, Quine's criticism faces a paradoxical challenge, in that his criticism remains within the framework of modern assumptions about the character of conceptualization and intersubjectivity. In his rejection of intentionality, Quine considers that mentalism in semantics is not limited to theories that position meaning as a mental object. According to Quine, semantics is distorted by

mentalism however, Husserl was not a mentalist. This distortion occurs when semantic operations are assumed to be determined by the mind, beyond what is implied in the external mental domain. Quine's view is relevant to the traditional view which states that true meaning is an abstract object that rolls over the locus of expression, not in the domain of the speaker. For example, Frege distinguished between the objective meaning of an expression and the subjective ideas in the mind of the utterer. This is certainly different from Husserl's view which emphasizes that meaning is derived from the intentionality of the speaker. Referring to Frege, everyone may have the same meaning about x, but not the same idea [Oriante, 1976].

Alexius Meinong's Object Theory

There are two basic theses offered by Meinong through his idea of Object Theory (*Gegenstandstheorie*), namely (1) there are objects that do not exist and (2) every object that does not exist is an object that has not been formed in various ways so that it can be used as a subject of predication. correct. In the tradition of traditional metaphysics, in treating both existing and subsisting objects (*bestehen*), traditional metaphysics tends to ignore objects that simply do not have the quality to exist. Therefore, according to Meinong, there needs to be a more general object theory [Chisholm, 2006].

Everything is an object, regardless of "whether something is thinkable" – if an object is unthinkable, then that does not mean that the object has no properties at all. At the very least, the object has properties that make it unthinkable and whether or not an object exists or has the character of another being. Thus, every object has characteristics regardless of whether the object has the quality of being or not. In other words, Meinong tries to conceptualize a theory of objects that is general and goes beyond ontic status. According to Meinong, the *Sosein* (character) of every object is independent of *Sein* (being). Meinong uses the supposition example of a round square or a round square which has *Sosein* because a round square by itself already has the character of a circle and a square/circle and a grid. However, still, a round square is an impossible object because the characteristics of its constituents are contradictory to its *Sein*, or in other words, these two characteristics hinder *Sein* [Chisholm, 2006].

The objectivism ethos in the Western world has had a significant influence on the emergence of the New Atheism movement [Cotter, 2021; Korostichenko, Klimov, 2023]. To trace its influence, the researcher wants to present some academic work that focuses on Meinong. But not directly related to the problem of atheism. One of them can be seen in the article by Bruno Langlet [Langlet, 2014] which attempts to map Meinong's resistance to reflection. The article explains that the subject's capture of the object in intention requires in-depth attention to the differences between Brentano and Meinong regarding *Gegenstandstheorie*. For Brentano, especially through his main thesis about intentional inexistence, he emphasized that every mental phenomenon has an inherent objectivity in the phenomenon itself (*Gegenständlichkeit*). In Brentano's context, objectivity refers to the representational properties of objects that the subject is aware of. Brentano's opinion is rarely found explicitly in Meinong's works, except his work entitled *Über emotionale Präsentation* which was published in 1917 where Meinong focuses on the status of objectivity of representation. However, Meinong rejected the absolute validity of Brentano's proposition in his thesis. According to Meinong, representation is an action that is a modification of the mind which includes particular content and the subject's intentional object.

However, a representation in which there is content (object) cannot be identified with a condition where the content of the representation is a representation of the object. Such conditions can occur when the subject has a direct relation towards the object and has an effective presentation of the object. Directedness (*Gerichtetsein*) and presentation (*Präsentation*) are internally related to each other. Meinong makes a distinction: although every representation is a condition where in the subject's mind there is already understanding or awareness of the object, the mind will be able to capture and touch the object if representational content actually and actively leads towards the object. Through this emphasis, we can place the presentative experience as an object or actually reference the object. In simple terms, through *Gegenstandstheorie*, Meinong emphasizes that all types of representation are related to objects, although it can be said that there will definitely be

representations without objects – namely representations without actual objects or objects that exist – meaning, as well as objects that cannot be reached [Langlet, 2014].

1. *Außersein, Quasisein dan Sosein*

Meinong's doctrine of the *Außersein* of a pure object is based on a semantic domain that is ontologically neutral. This concept can be used as an answer to the objections of extensionalists in the semantic tradition. For extensionalists, objects that do not exist or subsist cannot be used as true objects of reference or predication. In other words, anything that does not exist can never have any properties. As an example, we can refer to the supposition about the golden mountain and the square circle. For extensionalists, these two presuppositional objects do not exist in reality so we can't state them as meaningful statements. Therefore, all the properties that are tried to be attached to the golden mountain or the square circle are invalid and cannot be justified [Jacquette, 2015].

Außersein is an outside being, namely a condition that is not part of the ontological assessment of an object, but is an extra-ontology of an object that does not exist (non-existent object). In other words, objects are understood as entities that are independent of their ontic status. Meinong describes *Außersein* as a concept that transcends being and non-being. This concept also exists as a response to metaphysical problems regarding intentional objects. Meinong therefore concludes that intentional objects can be referenced regardless of their ontic status [Jacquette, 2015].

Meinong makes an expression to explain the offer of the *Außersein* concept, namely by presupposing a condition which he calls *Quasisein* or almost-being, namely the minimum condition to support correct predication about properties – including the modal being reality and existence. The previous description confirms the impression that Meinong is indeed seeking liberation from the tyranny of being in semantic philosophy. In the context of liberation, Meinong attributes the *Quasisein* category to what he calls being-less objects. In other words, *Quasisein* is intended as a concept that can mediate or moderate between being and non-being. Simply put, *Quasisein* refers to an intentional object that does not refer to the spatio-temporal world or the Platonic abstract world. So, as long as something has a semantic presence, it can be said to be a true or meaningful object of reference and predication. Regarding intentional objects, Meinong states that unapprehended and unintended objects also have properties that make them worthy of being called intentional objects. That object is referred to as *Sosein*. Any existent or non-existent in the Meinongian tradition, or even an object that is not at all intentional or intentional, can fall into the reference domain of *Außersein* semantics insofar as it corresponds to a unique constitutive property character [Jacquette, 2015].

2. *Implexive Being (Implecto of Being)*

In his work entitled *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit: Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*, Meinong introduces the difference between implexive being and non-being. He uses the concepts of implexive being and non-being to explain universal metaphysics and as a contribution to the theory of reference and perception. The word “implexive” is a derivative of the Latin word “*implecto*” which means to weave, to weave or twist into, involve, involve, intertwine, or embrace [Jacquette, 2015].

Meinong explained that in incomplete objects or in German it is called *unvollständige Gegenstände*, there is an implexive being. This condition means that the incomplete object has the property of being which is related to complete objects. On the other hand, incomplete objects also have implexive non-being, where they can be said to be related to beingless objects. To understand metaphorically what Meinong means by complete and incomplete objects, we can refer to Meinong's efforts in expanding the concepts of implexive being and non-being towards the concept of implexive so-being (implexive *Sosein*). According to Meinong, in *Sosein*'s implexive condition, an incomplete object (beingless incomplete objects) has a constitutive property (*konstitutorische Bestimmung*). The reason is that the incomplete object is at the same time embedded in other objects where *Sosein* has properties [Jacquette, 2015].

Object Beyond Existence

Referring to Meinong's object theory, existence is positioned as a property. Consequently, existence should not determine objects. That is, an object is referred to as an object not based on whether or not it exists in the world. Referring to Meinong's object

theory, the transcendence of existence can be elaborated through a mode of being called “implexive being” or “linkage of being”.

Assessment of objects as a monistic whole is the cause of rejection of objects that are subsist or even considered non-existent, where all of them are not worthy of being used as a linguistic reference. The monistic view can be seen in the doctrine of concretism which believes that only concrete entities exist. In this case, Meinongian approach is very helpful in clarifying the ontological commitment to non-concrete objects, subsist objects, and most importantly providing a discourse for the theism and atheism debate. The provision of this discourse space is an important offer of this research. However, there is a general view that properties cannot stand alone, so there is a dualism between properties and objects, where each property is a prerequisite for the existence of the object. Even if a property stands alone and is treated as an object (as in the case of OOO), then its ontological status is no more than a non-existent object or a fictional object, both of which have no content (contentless). The main reason is because the referenced object is abstract.

If fictional objects are judged to be contentless objects, then why is semantic construction referring to them still possible? In the semantic domain, the objects referred to are sensuous objects or sensuous properties. In this case, properties are also classified as objects, as is common in Object Oriented Ontology (OOO). One of the representatives of OOO is Graham Harman. According to Harman, the world is very unpredictable and unconventional realm. This is exemplified by his choice to start and end “Guerrilla Metaphysics” with a vivid and somewhat unsettling portrayal of a carnival. In his view, the world can be likened to a “carnival of things”, characterized by its abundance of strange and extraordinary occurrences [Salem, 2017]. Harman argues that reality is object-oriented [Harman, 2011]. In the OOO metaphysical tradition, there is the term object set, where a collection of objects accumulates into one cumulative object without losing the status of the constituent objects. This means that what occupies particular and universal space are both called objects. For example, the intentionality of someone attending a circus event leads to the object of the circus. However, a circus object is a set of objects or a collection of objects composed of other objects. Another example is in the case of apples. The apple as a universal object is an object and its other properties sweet, sour, crunchy, rotten, and so on are also nothing but an object.

Researchers involve a framework (OOO framework) to tidy up the categories of objects scattered in the Meinongian Jungle. The biggest question in promoting the Meinongian approach to building theism is the elaboration of three aspects, namely God, existence, and fictional objects. These three aspects represent the objects of debate on theism and atheism. A fictional object can be thought of as an idea about a thing, assuming that every supposition or thought is always directed at something that is nothing other than an object, regardless of its ontic status. In this case, fictional objects can be said to represent sensual qualities that correlate with real objects (along with their substantial properties), but do not represent the entire real object. However, in this discussion, it needs to be agreed that God (God Himself) is a real object that cannot be represented by language. Herein lies the uniqueness and challenge of theists.

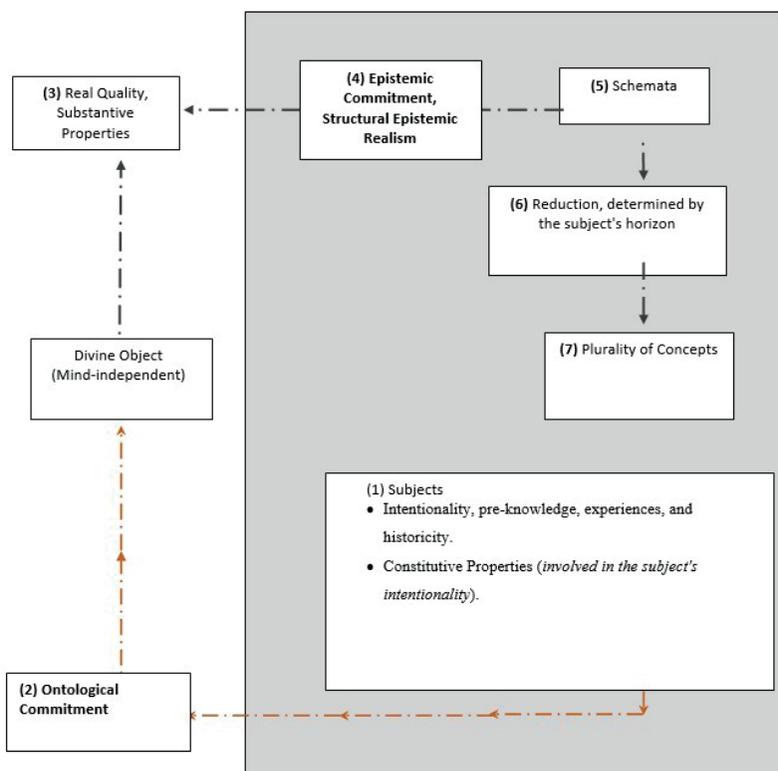
The main objection to non-existent and fictional objects is the missing link between the universal and particular individuals, where particular individuals are often associated with concrete objects. If drawn into the context of the ontology of Meinongian objects, existence which is generally used as an explanation of factual conditions, is positioned by Meinong as a predicate. In other words, the position of existence is the same as a property. In terms of object categories, of course, there is a debate “Can divine objects be equated with non-existent objects?” For believers, this is impossible because they have an ontological commitment to divine objects. However, a divine object also cannot be said to be an object that has an inferior mode of being (subsistence).

Theistic realists presuppose a mind-independent object [Byrne, 2017], in which God as a semantic object is also included. However, treating God as a semantic object is certainly not the same as assuming that the divine object is completely represented by semantics constructed through the mind and consciousness of the subject. God as a real object remains mind-independent because substantive properties are semantically impossible to represent. That is, divine semantics do not refer to or represent substantive properties, but only refer to and represent sensual objects that are aggregated by non-substantive properties.

Meinongian Semantics

According to Penner, broadly speaking, semantic discourse in religious studies can be divided into two forms [Penner, 1995]. First, referential matters, namely the connection of statements, rituals, and symbols with the condition or object being referred to. Second, the theory of cohesion of meaning is known as anti-realist. In general, this theory negates the referential principle and emphasizes the consistency and cohesiveness of ideas, symbols, archetypes, and so on. Metaphysically, religious realism is appropriate to be involved in the discourse of the semantics of divinity. Religious realism is a metaphysical tenet that shows that divine reality exists. This then becomes a principle for ontological attitudes about the objects of religious belief and religious language, including the contingent (independent) existence of the subject's thoughts, actions, and attitudes [Scott, Moore, 1997].

At the analytic level, the ontological debate about the existence of God in the ontological problem of divinity that is discussed in the theological domain needs to be expanded to semantic issues so that the direction of the discussion is more focused on "how to talk about reality", not just on claims of "direct access to reality", especially divine reality. However, of course, the main challenge in implementing this strategy is the general tendency of analytical philosophy which tends towards atheism. In other words, semantic constructions and other propositional actions are faced with the dilemma of attitudes regarding stated reality. This relates to one of the formulations of the research problem, namely "Is it possible for a believer to take a realist and anti-realist attitude at the same time?". The logical consequence is that there needs to be clarity about the boundaries and correlations between ontological commitment and epistemic attitudes which then imply the ontological status of semantic objects and the epistemic status of statements that refer to objects outside the natural/supernatural world. Therefore, this research formulates the correlation of ontological commitment and epistemic attitudes in the following figure:



■ = Intentional and Semantical Domain (the tentativeness of interpretation)

Fig. 1. Correlation between Ontological Commitment and Epistemic Commitment.

Referring to Figure 1, then in the semantic domain/domain of the influence of mind and consciousness, meaning is congruent with performative attitudes which involve propositional acts. Consequently, meanings, concepts, religious language, and religious symbols cannot be judged as right or wrong. The main reason is that divine meaning is constructed through propositional action under the determination of mind and consciousness. If expanded, the meaning of divinity as part of propositional action implies a plurality of interpretations. This plurality of interpretations is also a hermeneutical consequence of “thinking subjects” whose existence is bound up in the influence of history, fusion horizons, and cultural formations.

Objects such as God, gods, unicorns, dragons, angels, or even the concepts of justice, equality, love, evil, and so on are referred to as extraordinary objects, and not as fictional objects. However, an infinite number of objects need to be categorized so as not to be trapped in the naivety of existence-nonexistence dualism. The intentionality of the subject over objects does not generally prove that all of them are objects but with different levels of being (mode of being). Referring to the Meinong object theory, there are constitutive properties attached to ordinary objects and refer to human capacities. The corporeal human capacity becomes a constitutive property reflexivity. In other words, non-general objects like unicorns have constitutive properties inherent in concrete or general objects. An example is the horsemanship nature of horses in the real world.

In the case of divinity, the constitutive property is reflected in the corporeality of human capacities and makes possible the confluence of knowledge about God. For example, in the *via-negativa* approach, it is the nature of God that is recognized by the subject, not God in Himself. Another constitutive property is “space” which allows assumptions about the reality of divinity in the corridor of corporeality or bodily aspects, such as inner-outer, internal-external, mind-body, and so on. For example, the attributes for recognizing God are related to the concept of space, such as God occupying a place or not being bound by place at all; God gives grace as a consequence of God the Most Compassionate where mercy is an entity outside the subject (external entities). This shows that the construction of knowledge about God the exception of the divine model with presential knowledge is at the semantic level which involves the mind and consciousness of the subject and is then connected affirmatively with experience.

Conclusion

There are difficulties with the Meinongian categorization model, especially in its application in mapping the ontological status of divine semantic objects including religious statements and religious language in general namely in solving the problem of distinctions and relationships between real objects, subsist objects, and fictional objects. Moreover, in the context of divine philosophy, a quite serious and risky question concerns the consequences of the Meinongian categorical principle in explaining divine semantic objects. If detailed, clarification is needed regarding the ontic status of the divinity semantic object, “Can the semantic object of divinity be called a real, subsist, or fictional object?”.

Therefore, Meinong’s object theory cannot be applied naively to justify the ontological status of divine semantic objects. Every theist must take a realist stance, thereby implying an ontological commitment to the existence of God. With this ontological commitment, God with the attributes attached to him are two different things. God himself exists in a world that is independent of mind and consciousness, while the attributes and meanings of God exist in the domain of subjectivity. If Meinong’s subsistence theory is applied to justify the ontological status of divinity semantic objects, then God exists in limited conditions and will certainly undermine the ontological commitment that has been built. Therefore, what subsists is divine property, not God himself.

Acknowledgement

The research was supported by the Rekognisi Tugas Akhir (RTA) 2023 grant provided by Gadjah Mada University, Yogyakarta, Indonesia.

Благодарность

Исследование было поддержано грантом Rekognisi Tugas Akhir (RTA) 2023 года, предоставленным Университетом Гаджа Мада, Джокьякарта, Индонезия.

References

1. Alai M. Scientific Realism, Metaphysical Antirealism and the No Miracle Arguments. *Foundations of Science*. 2023, vol. 28, pp. 377–400, <https://doi.org/10.1007/s10699-020-09691-z>.
2. Azzouni J. *Talking About Nothing: Numbers, Hallucinations and Fictions*. Oxford University Press, 2010, 288 p.
3. Baker-Hyatt M. Analytic Theology and Analytic Philosophy of Religion: What's the difference? *Journal of Analytical Theology*. 2016, vol. 4, pp. 347–361, <https://doi.org/https://doi.org/10.12978/jat.2016-4.120023010007a>.
4. Bronkhorst J. Mystical Experience. *Religions*. 2022, vol. 13, no. 7, 589, <https://doi.org/10.3390/rel13070589>.
5. Byrne P. *Godandrealism*. London: Routledge, 2017, 200p., <https://doi.org/10.4324/9781315254043>.
6. Chisholm R. M. Alexius Meinong. In D. M. Borchert (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (2nd ed.). Thomson Gale, 2006, pp. 114–119.
7. Cotter C. R. New Atheism. In *The Cambridge History of Atheism*. 2021. <https://doi.org/10.1017/9781108562324.055>.
8. Harman G. Realism without Materialism. *SubStance*, 2011, vol. 40, no. 2, pp. 52–72, <http://www.jstor.org/stable/41300200>.
9. Jacqueline D. *Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being*. Springer, 2015.
10. Janssen-Lauret F. Committing to an individual: ontological commitment, reference and epistemology. *Synthese*. 2016, vol. 193, pp. 583–604, <https://doi.org/10.1007/s11229-015-0763-8>.
11. Johansson K. Lived religion and mystical experiences. *Approaching Religion*. 2022, vol. 12, no. 1, pp. 132–148, <https://doi.org/10.30664/ar.111061>.
12. Khasri M. R. K., Syamsuddin M. M., Murtiningsih S. Ontological Commitment and Its Implication to Semantical Objects of Religious Language. *European Journal of Theology and Philosophy*. 2023, vol 3, no. 2, pp. 19–22, <https://doi.org/10.24018/theology.2023.3.2.96>.
13. Korostichenko E. I., Klimov Y. I. The social dimension of the new atheism. *Filosofskii Zhurnal*. 2023, vol. 16, no. 2, pp. 96–114, <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2023-16-2-96-114>.
14. Langlet B. Psychology, Activity and Apprehension Of Objects: On Meinong's Refusal of Reflexion. In M. Antonelli & M. David (Eds.), *Logical, Ontological, and Historical Contributions to the Philosophy of Alexius Meinong*. De Gruyter, 2014.
15. Lemanski J., Dobrzański M. Reism, Concretism and Schopenhauer Diagrams. *Studia Humana*. 2020, vol. 9, no. 3–4, pp. 104–119, <https://doi.org/10.2478/sh-2020-0030>.
16. Liu Y., Zhang L.J., Yang L. A Corpus Linguistics Approach to the Representation of Western Religious Beliefs in Ten Series of Chinese University English Language Teaching Textbooks. *Frontiers in Psychology*. 2022, vol. 12, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.789660>.
17. Macarthur D. Exploding the realism-antirealism debate: Putnam contra putnam. *The Monist*. 2020, vol. 103, iss. 4, pp. 370–380, <https://doi.org/10.1093/monist/onaa010>.
18. Nolan D. It's a kind of magic: Lewis, magic and properties. *Synthese*. 2020, vol. 197, no. 11, pp. 4717–4741, <http://www.jstor-org.ezproxy.ugm.ac.id/stable/45379067>.
19. Orianne A. Intentional Meaning. *Foundations of Language*. 1976, vol. 14, iss. 2, pp. 195–209, <http://www.jstor.org/stable/25170053>.
20. Penner H.H. Why does semantics matter to the study of religion? *Method & Theory in the Study of Religion*. 1995, vol. 7, no. 3, pp. 221–249, <http://www.jstor.org/stable/23549601>.
21. Rusu H. Realism/Antirealism Debate: A Selection of the Most Important Arguments of the Debate. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Philosophia*. 2020, 65 (Special Issue), pp. 113–125, <https://doi.org/10.24193/subbphil.2020.spiss.08>.
22. Salem E. Object and Οὐσία: Harman and Aristotle on the Being of Things. In A.J. Greenstine & R.J. Johnson (Eds.), *Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics*. Edinburgh University Press, 2017, pp. 224–242.
23. Scott M., Moore A. Can Theological Realism be Refuted? *Religious Studies*, 1997, vol. 33, iss. 4.
24. Searle J.R. Austin on Locutionary and Illocutionary Acts. *The Philosophical Review*. 1968, vol. 77, iss. 4, pp. 405–424, <https://doi.org/10.2307/2183008>.
25. Taieb H. Brentano on the individuation of mental acts. *European Journal of Philosophy*. 2023, vol. 31, iss. 2, pp. 431–444, <https://doi.org/10.1111/ejop.12698>.
26. Vestrucci A. Language of Religion, Religions as Languages. Introduction to the Special Issue 'Religions and Languages: A Polyphony of Faiths.' In *Sophia*. 2022, vol. 61, pp. 1–7, <https://doi.org/10.1007/s11841-022-00912-5>.
27. Werner S. Brentano's Reism. In *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. London: Routledge, 2018, <https://doi.org/10.4324/9781315776460-14>.
28. Woleński J. *Reism*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (Ed.), 2022, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/reism/>.

*Submitted for publication: July 10, 2024.
Accepted for publication: August 9, 2024.
Published: March 27, 2025.*



Sociology / Социология
of Religion / религии



Религиоведение. 2025. № 1. С. 108–114.
Religiovedenie [Study of Religion], 2025. No. 1. P. 108–114.

DOI: 10.22250/20728662-2025-1-108-114

Бабич Н.С.¹, Мурзиков Л.Е.²



Н.С. Бабич

¹ Институт социологии Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН; ² Российский университет дружбы народов

¹ 117218, Россия, г. Москва, ул. Кржижановского, 24/35, корп. 5

² 117198, Россия, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6

¹ sociolog@mail.ru; ² lev.murzikov@gmail.com

Проверка валидности шкалы «важность религии в жизни»



Л.Е. Мурзиков

Аннотация. Статья анализирует часто используемый показатель индивидуальной религиозности – шкалу «важность религии в жизни». Выдвигаются две гипотезы об угрозах для её валидности (способности измерять религиозность). Первая угроза состоит в том, что ответы на вопросы этой шкалы для людей имеют разный смысл, так как репрезентируют не качества личности, а ситуативный образ религиозного человека. Вторая угроза заключается в потенциальной чувствительности вопроса. Для проверки гипотез использовались базы данных Всемирного исследования ценностей и «Религия и государство» (Университета им. Бар-Илана). Первая гипотеза была подтверждена на основе вопросов о важности религии и религиозной идентичности в четырёх испаноязычных католических социумах: Испании, Мексике, Колумбии, Филиппинах. Самооценка важности религии в жизни в этих странах радикально отличается среди тех, кто считает себя религиозным человеком. Иными словами, смысл, вкладываемый в ответы, меняется в зависимости от социальной ситуации, а не только индивидуальной религиозности. Вторая гипотеза была подтверждена при помощи корреляционного анализа связей между ответами на вопросы шкалы и государственной политикой. Официальная поддержка религии, обязательность религиозного образования и подобные показатели государственного регулирования положительно коррелируют лишь с долями ответов «очень важна» как с наиболее безопасными и социально приемлемыми, а со всеми остальными ответами (в том числе «довольно важна») коррелируют отрицательно. Таким образом, обе гипотезы раскрывают угрозы валидности шкалы «важность религии в жизни», из чего следует необходимость её осторожного применения и методической доработки.

разования и подобные показатели государственного регулирования положительно коррелируют лишь с долями ответов «очень важна» как с наиболее безопасными и социально приемлемыми, а со всеми остальными ответами (в том числе «довольно важна») коррелируют отрицательно. Таким образом, обе гипотезы раскрывают угрозы валидности шкалы «важность религии в жизни», из чего следует необходимость её осторожного применения и методической доработки.

Ключевые слова: религиозность, измерение религиозности, одномерные шкалы, валидность, важность религии в жизни, религиозная идентичность, чувствительность

Nikolay S. Babich¹, Lev E. Murzikov²

¹ Institute of Sociology of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of RAS

² Peoples' Friendship University of Russia

¹ 5 bldg. 24/35, Krzhizhanovskogo str., Moscow, 117218, Russia

² 6 Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russia

¹ sociolog@mail.ru; ² lev.murzikov@gmail.com

Validity Check of the “Importance of Religion in Life” Scale

Abstract. The article analyzes a frequently used indicator of individual religiosity – the scale of importance of religion in life. Two hypotheses are proposed about threats to its validity (ability to measure religiosity). The first threat is that the answers to this scale have different meanings for people, as they represent not the qualities of the individual but a situational image of a religious person. The second threat lies in the potential sensitivity of the question. To test the hypotheses, the databases of the World Values Survey and “Religion and State” (Bar-Ilan University) were used. First hypothesis was confirmed based on questions about importance of religion and religious identity in four Spanish-speaking Catholic societies: Spain, Mexico, Colombia, and the Philippines. Self-assessment of the importance of religion in life among those who consider themselves religious people differs radically. In other words, the meaning of the responses depends on the social situation, and not just on individual religiosity. The second hypothesis was confirmed by correlation analysis of relationships between the responses to the scale and national policies. Official support for religion,

the compulsory nature of religious education, and similar indicators of state regulation are positively correlated only with the proportions of “very important” answers as being the safest and most socially acceptable, but are negatively correlated with all other responses (including “rather important”). Therefore, both hypotheses suggest that threats to the validity of the “importance of religion in life” scale is not valid and needs to be applied with caution and methodologically refined.

Key words: religiosity, religiosity measures, unidimensional scales, validity, importance of religion in life, religious identity, sensitivity

Введение

«Важность религии в жизни» – одна из распространённых одномерных шкал индивидуальной религиозности. Например, во Всемирном исследовании ценностей (далее WVS) её название сформулировано так: «Скажите, пожалуйста, насколько важно в Вашей жизни то, что я сейчас перечислю», а далее указываются такие стороны жизни как семья, друзья, свободное время, политика, работа и религия с предложенными вариантами ответов: «Очень важно (1), Довольно важно (2), Не очень важно (3), Совсем не важно (4)» [World Values, 2022]. Аналогичные по смыслу вопросы часто включаются в другие международные [The Gallup Poll, 2009] и российские [Синелина, 2013] проекты. Измерения по этой шкале рассматриваются как основной показатель религиозности в WVS [Inglehart, Norris, 2011, 219–226]. Она многократно демонстрировала относительно высокую объяснительную силу в отношении возрастного изменения установок [Shulgin, Zinkina, Korotayev, 2019], экспансии консюмеризма [Бабич, Батыков, 2022], здоровья [Koenig, Peteet, VanderWeele, 2022, 19] и т.п. К сожалению, данная шкала практически не подвергалась методическому анализу. В частности, отсутствует какое-либо её обсуждение в основных существующих сборниках и обзорах инструментов измерения религиозности [Measures of Religiosity, 1999; Koenig, Al Zaben, Khalifa, 2015, 530–561; Measures of Spirituality, 2019]. Значит, о методических характеристиках исследуемой шкалы мало что известно. Этот недостаток мы и хотим частично восполнить своей статьёй.

Наиболее экономным подходом к началу исследований свойств шкалы будет проверка угроз её содержательной валидности, связанных с тем, что она просто не измеряет религиозность. Поэтому мы сосредоточимся на гипотезах об этих угрозах, которые могут быть специфицированы на основе обзора литературы.

Обзор литературы

Первая гипотеза состоит в том, что, когда респонденты выбирают конкретный пункт шкалы – например «очень важно» – они не оценивают с помощью «внутренней линейки» степень важности религии в своей жизни, но *представляют себя* [Engert, 2022] *таким человеком, для которого религия очень важна*. А этот образ очень сильно зависит от социальной ситуации [Томка, 2011, 70], в атеистических сообществах это образ нонконформиста, а в ультрарелигиозных – конформиста. В последнем случае респондент, который сам чужд религии, но сталкивается с ней на каждом шагу, с полным основанием может считать, что в его жизни религия очень важна, хотя бы и помимо его желания. Таким образом, самоотчёт о важности религии в жизни можно считать презентацией «эластичной», постоянно приспосабливающейся к социальным ситуациям идентичности. Угроза валидности здесь заключается в том, что под видом одного значения переменной скрывается неизвестное количество качественно различных значений и «остаётся неясным, по каким критериям респондент проводит оценку, чтобы произвести ответ» [Хубер, Хубер, 2018].

Вторая гипотеза касается чувствительности вопросов о религиозности [Andreenkova, Javeline, 2019]. На примере Ирана было показано, что в анонимном интернет-опросе наблюдается почти в два раза меньший уровень религиозности по сравнению с личными интервью WVS (35,8% выбравших вариант «очень важна» против 69,4% в WVS) [Maleki, 2021]. Учитывая, что обычно разница, обусловленная чувствительностью вопросов, не превышает 10% [Blair, Sorrock, Moor, 2020], столь значительные различия могут рассматриваться как серьёзный аргумент в пользу гипотезы о чувствительности шкалы важности религии в жизни.

Таким образом, обе гипотезы выглядят достаточно правдоподобно и заслуживают проверки.

Материалы и методы

Так как шкала важности религии в жизни наиболее активно применялась в рамках WVS, именно его данные могут служить подходящим материалом для проверки обеих гипотез. Распределение ответов на вопрос о важности религии доступно через интерфейс онлайн-анализа по адресу: <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>.

Вторая гипотеза требует использования информации, характеризующей степень сенситивности религиозной тематики в конкретном обществе. Поэтому мы обратимся к другой базе данных международных сравнений – проекту «Религия и государство» университета им. Бар-Илана, который систематизирует индикаторы государственной политики в отношении религиозной сферы для 183 стран. Эта база данных доступна по адресу: <https://ras.thearda.com/>.

Так как валидность показателя означает сильную (предпочтительно линейную) статистическую связь с предположительно лежащей в его основе латентной переменной, гипотезы об угрозах валидности также могут быть проверены с помощью корреляционного анализа (в широком смысле этого слова).

Результаты исследования и их обсуждение

Проверка первой гипотезы должна заключаться в сопоставлении важности религии с другими аспектами религиозной идентичности. Она напрямую измеряется следующим вопросом WVS: «Независимо от того, посещаете Вы религиозные службы или нет, можете ли Вы сказать, что Вы: 1. Верующий 2. Неверующий 3. Атеист?». Наиболее подходящим блоком данных по нему являются результаты опросов в испаноязычных странах. Они проводятся на одном языке в рамках одной преобладающей – католической – религиозной традиции, но многообразных идентичностей. Из испаноязычных стран мы выбрали наиболее крупные и разбросанные по миру: Испанию, Мексику, Колумбию и Филиппины.

Таблица 1. Важность религии в жизни, в % от общего числа опрошенных

| Скажите, пожалуйста, насколько важно в Вашей жизни то, что я сейчас перечислю: религия | Страна и год проведения опроса | | | |
|--|--------------------------------|----------------|---------------|---------------|
| | Филиппины, 2019 | Колумбия, 2018 | Мексика, 2018 | Испания, 2017 |
| Очень важна | 88,9 | 58,4 | 50,5 | 17,2 |
| Довольно важна | 8,5 | 22,3 | 24,1 | 20,9 |
| Не очень важна | 2,2 | 13,4 | 14,8 | 31,2 |
| Совсем не важна | 0,3 | 5,9 | 10,5 | 30,7 |
| Не знают | - | - | 0,1 | 0,1 |
| Нет ответа | 0,1 | - | 0,1 | - |
| Количество опрошенных | 1200 | 1520 | 1741 | 1210 |

Одним из проявлений различия ситуации является разная степень секуляризации обществ, которая, по данным таблиц 1 и 2, наиболее высока в Испании и ниже всего – на Филиппинах.

Таблица 2. Распространённость религиозной идентичности, в % от общего числа опрошенных

| Независимо от того, посещаете Вы религиозные службы или нет, можете ли Вы сказать, что Вы... | Страна и год проведения опроса | | | |
|--|--------------------------------|----------------|---------------|---------------|
| | Филиппины, 2019 | Колумбия, 2018 | Мексика, 2018 | Испания, 2017 |
| Религиозный человек | 84,7 | 73,8 | 69,6 | 47,4 |
| Нерелигиозный человек | 15,2 | 24,1 | 29,6 | 35,7 |
| Атеист | 0,0 | 2,1 | 0,6 | 14,3 |
| Не знают | - | - | 0,1 | 2,0 |

| Независимо от того, посещаете Вы религиозные службы или нет, можете ли Вы сказать, что Вы... | Страна и год проведения опроса | | | |
|--|--------------------------------|----------------|---------------|---------------|
| | Филиппины, 2019 | Колумбия, 2018 | Мексика, 2018 | Испания, 2017 |
| Нет ответа | - | - | 0,1 | 0,7 |
| Количество опрошенных | 1200 | 1520 | 1741 | 1210 |

Различие в социокультурных ситуациях при их сопоставимости позволяет оценить разницу в понимании важности религии респондентами в соответствующих странах.

Таблица 3. Распределение важности религии среди «религиозных» респондентов (в% от таких респондентов)

| Скажите, пожалуйста, насколько важно в Вашей жизни то, что я сейчас перечислю: религия | Страна и год проведения опроса | | | |
|--|--------------------------------|----------------|---------------|---------------|
| | Филиппины, 2019 | Колумбия, 2018 | Мексика, 2018 | Испания, 2017 |
| Очень важна | 91,0 | 65,6 | 57,2 | 30,0 |
| Довольно важна | 7,0 | 23,4 | 25,9 | 36,6 |
| Не очень важна | 1,8 | 8,9 | 11,3 | 24,8 |
| Совсем не важна | 0,1 | 2,1 | 5,5 | 8,4 |
| Не знают | - | - | 0,1 | 0,2 |
| Нет ответа | 0,1 | - | 0,1 | - |
| Количество выбравших вариант «религиозный человек» | 1017 | 1122 | 1212 | 573 |

В таблицах 3 и 4 представлены распределения оценок важности религии в жизни респондентов среди двух групп – признающих себя религиозными или нерелигиозными людьми. Атеистов слишком мало во всех странах, кроме Испании, поэтому отдельный анализ этой категории не имеет смысла.

Таблица 4. Распределение важности религии среди «нерелигиозных» респондентов (в% от таких респондентов)

| Скажите, пожалуйста, насколько важно в Вашей жизни то, что я сейчас перечислю: религия | Страна и год проведения опроса | | | |
|--|--------------------------------|----------------|---------------|---------------|
| | Филиппины, 2019 | Колумбия, 2018 | Мексика, 2018 | Испания, 2017 |
| Очень важна | 77,4 | 38,8 | 35,4 | 5,4 |
| Довольно важна | 17,1 | 20,2 | 19,8 | 8,7 |
| Не очень важна | 4,2 | 26,8 | 22,8 | 43,0 |
| Совсем не важна | 1,3 | 14,2 | 22,0 | 42,9 |
| Количество выбравших вариант «нерелигиозный человек» | 183 | 366 | 516 | 431 |

Религия очень важна в жизни для 91% религиозных респондентов на Филиппинах и только для 30% таких же респондентов в Испании. И совсем не важна для 1,3% и 42,9% среди нерелигиозных респондентов. Наблюдаемые различия имеют систематический характер, согласующийся с гипотезой эластичной идентичности: в более религиозных странах религия оказывается более важна в жизни даже нерелигиозных людей. Это означает, что анализируемая шкала описывает скорее макросоциальную ситуацию, а не индивидуальную религиозность.

Для проверки второй гипотезы мы использовали также базу данных «Религия и государство». Наиболее полный охват в ней представлен до 2014 г., поэтому сопоставление осуществлялось с результатами WVS волны 2010–2014 г. Для каждой страны из интерфейса онлайн-анализа WVS процентные распределения от-

Социология религии / Sociology of Religion

ветов на вопрос о важности религии в жизни были скоррелированы с показателями базы «Религия и государство». Из всех корреляций были отобраны превышающие по абсолютному значению 0,5. Все они значимы на уровне $<0,01$.

Таблица 5. Корреляции (коэффициент r Пирсона) между важностью религии в жизни и параметрами государственной политики

| Наличие элементов государственной политики в отношении религии | Важность религии в жизни | | | |
|---|--------------------------|----------------|----------------|-----------------|
| | Очень важна | Довольно важна | Не очень важна | Совсем не важна |
| Официальная религия | 0,68 | -0,67 | -0,58 | -0,43 |
| Официальная поддержка религии | 0,62 | -0,51 | -0,53 | -0,47 |
| Законы о богоульстве | 0,61 | -0,48 | -0,57 | -0,45 |
| Ограничения на обращение в религии меньшинств | 0,61 | -0,57 | -0,53 | -0,40 |
| Ограничения на обращение в веру, отличную от доминирующей | 0,58 | -0,53 | -0,50 | -0,38 |
| Отрицательное отношение к обращению в другие религии | 0,62 | -0,52 | -0,59 | -0,43 |
| Отрицательное отношение к прозелитизму | 0,64 | -0,46 | -0,62 | -0,48 |
| Регулирование религиозного образования в государственных школах | 0,51 | -0,46 | -0,40 | -0,34 |
| Обязательное образование в религии большинства | 0,65 | -0,52 | -0,62 | -0,45 |
| Брак и развод регулируются религией | 0,63 | -0,56 | -0,56 | -0,42 |
| Опека над детьми регулируется религией | 0,63 | -0,56 | -0,56 | -0,42 |
| Ограничения на межконфессиональные браки | 0,67 | -0,62 | -0,60 | -0,44 |
| Законы против гомосексуализма | 0,68 | -0,52 | -0,61 | -0,50 |
| Законы о наследовании, определённые религией | 0,69 | -0,60 | -0,63 | -0,48 |
| Наличие религиозных судов | 0,58 | -0,49 | -0,52 | -0,43 |
| Показаниям женщин в суде придаётся меньший вес, чем показаниям мужчин | 0,58 | -0,58 | -0,49 | -0,36 |
| Ограничения в отношении женщин | 0,51 | -0,52 | -0,42 | -0,30 |
| Диетические законы | 0,51 | -0,51 | -0,43 | -0,31 |
| Ограничения или запреты на продажу алкогольных напитков | 0,57 | -0,54 | -0,52 | -0,36 |
| Запрет на аборты | 0,59 | -0,33 | -0,56 | -0,49 |
| Религиозные требования и клятвы для занятия должностей | 0,65 | -0,54 | -0,58 | -0,46 |
| Сводный показатель религиозного законодательства | 0,68 | -0,63 | -0,61 | -0,43 |

В таблице 5 обращает на себя внимание, что ответ «очень важна» всегда положительно коррелирует с прорелигиозной политикой, доли же остальных ответов коррелируют отрицательно. Если респонденты искренни, то в религиозных обществах разумно ожидать более высокие доли как варианта «довольно важна», так и «очень важна». Если же вопрос сенситивный, то будет выбираться наиболее безопасный вариант «очень важна». И тогда мы должны наблюдать, что прорелигиозная политика будет положительно связана только с высокой важностью религии, а другие ответы будут с ней коррелировать отрицательно как менее безопасные.

Именно это мы видим в данных таблицы 5. Таким образом, наблюдаемая структура корреляций подтверждает гипотезу чувствительности.

Заключение

Шкала важности религии в жизни действительно подвержена обоим рискам валидности: эластичной идентичности и чувствительности. Этот вывод основан пока только на корреляционном анализе, который имеет известные ограничения. Но он означает необходимость осторожного применения шкалы в эмпирических исследованиях и необходимость её усовершенствования. В частности, необходимы модификации, которые позволят снизить неопределённость интерпретации ответов и создадут ощущение безопасности для респондентов. Обе задачи вполне разрешимы, тем более что содержательная валидность может быть повышена и с помощью реинтерпретации измерений по рассматриваемой шкале: вместо индивидуальной религиозности они могут рассматриваться как реакции на социальную среду.

Библиографический список

1. Бабич, Н.С. Общество потребления: опыт моделирования взаимосвязей консюмеризма и религиозности / Н.С. Бабич, И.В. Батыков // Социологические исследования. – 2022. – №. 7. – С. 97–108.
2. Синелина, Ю.Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах его изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) / Ю.Ю. Синелина // Социологические исследования. – 2013. – №. 10. – С. 104–115.
3. Хубер, Ш. Шкала центральности религиозности (CRS) / Ш. Хубер, О.В. Хубер // Социология: методология, методы, математическое моделирование. – 2018. – № 47. – С. 144–171.
4. Andreenkova, A. Sensitive questions in comparative surveys / A. Andreenkova, D. Javeline // Advances in comparative survey methods: Multicultural, multinational and multiregional contexts (3MC). – NJ: John Wiley & Sons, Inc., 2019.
5. Blair, G. When to worry about sensitivity bias: A social reference theory and evidence from 30 years of list experiments / G. Blair, A. Coppock, M. Moor // American Political Science Review. – 2020. – Vol. 114. – No. 4. – P. 1297–1315.
6. Engert, K. The body of knowledge: fieldwork and conceptualization in social inquiry. / K. Engert. – New York: Routledge, 2022. – 230 p.
7. World Values Survey: Round Seven – Country-Pooled Datafile Version 5.0. / Austria: JD Systems Institute & WVSA Secretariat, 2022.
8. Inglehart, R. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. / R. Inglehart, P. Norris. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011. – 392 p.
9. Koenig, H. Handbook of religion and health. / H. Koenig, J.R. Peteet, T.J. Vander-Weele. – New York: Oxford University Press, 2022. – 1112 p.
10. Koenig, H.G. Measures of religiosity / H.G. Koenig, F. Al Zaben, D.A. Khalifa, S. Al Shohaib // Measures of personality and social psychological constructs / Eds. by G.J. Boyle, D.H. Saklofske, G. Matthews. – Elsevier Academic Press, 2015. – 530–561.
11. Maleki, A. How do leading methods mislead? Measuring public opinions in authoritarian contexts / A. Maleki // Proceedings of the IPSA. – 2021. – 30 p.
12. Measures of Religiosity / Eds. by P.C. Hill, R.W. Hood. – Religious Education Press, 1999. – 54 p.
13. Measures of Spirituality/Religiosity // MDPI-Multidisciplinary Digital Publishing Institute. / Ed. by A. Büssing. – 2019. – 170 p.
14. Shulgin, S. Religiosity and aging: age and cohort effects and their implications for the future of religious values in high-income OECD countries / S. Shulgin, J. Zinkina, A. Korotayev // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2019. – Vol. 58. – No. 3. – P. 591–603.
15. The Gallup Poll: Public Opinion 2008 / Eds. by A.M. Gallup, F. Newport. – Lanham: Rowman & Littlefield, 2009. – 510 p.
16. Tomka, M. Expanding religion: Religious revival in post-communist Central and Eastern Europe / M. Tomka. – Berlin: Walter de Gruyter, 2011. – 258 p.

Текст поступил в редакцию 04.07.2024.

Принят к печати 02.08.2024.

Опубликован 27.03.2025.

References

1. Andreenkova A., Javeline D. Sensitive questions in comparative surveys. *Advances in comparative survey methods: Multicultural, multinational and multiregional contexts (3MC)*. NJ: John Wiley & Sons, Inc., 2019.
2. Babich N.S., Batykov I.V. *Sociologicheskie issledovanija* [Sociological Studies]. 2022, no. 7, pp. 97–108 (In Russian). DOI: 10.31857/S013216250019642-9.
3. Blair G., Coppock A., Moor M. When to worry about sensitivity bias: A social reference theory and evidence from 30 years of list experiments. *American Political Science Review*. 2020, vol. 114, no. 4, pp. 1297–1315.
4. Engert K. *The body of knowledge: fieldwork and conceptualization in social inquiry*. New York: Routledge, 2022, 230 p. DOI: 10.4324/9781003006251.
5. Huber S., Huber O.W. *Sotsiologiya: metodologija, metody, matematicheskoe modelirovanie* [Sociology: methodology, methods, mathematical modeling]. 2018, no. 47, pp. 144–171 (in Russian).
6. Inglehart R., Norris P. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011, 392 p.
7. Koenig H., Peteet J.R., VanderWeele T.J. *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press, 2022.
8. Koenig H.G., Al Zaben F., Khalifa D.A., Al Shohaib S. *Measures of religiosity. Measures of personality and social psychological constructs* / Eds. by G.J. Boyle, D.H. Saklofske, G. Matthews. Elsevier Academic Press, 2015. DOI: 10.1016/B978-0-12-386915-9.00019-X.
9. Maleki A. How do leading methods mislead? Measuring public opinions in authoritarian contexts. *Proceedings of the IPSA*, 2021.
10. *Measures of Religiosity* / Eds. by P.C. Hill, R.W. Hood. Religious Education Press, 1999.
11. *Measures of Spirituality/Religiosity*. Ed. by A. Büssing. MDPI-Multidisciplinary Digital Publishing Institute, 2019.
12. Shulgin S., Zinkina J., Korotayev A. Religiosity and aging: age and cohort effects and their implications for the future of religious values in high-income OECD countries. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2019, vol. 58, no. 3, pp. 591–603.
13. Sinelina Ju.Ju. *Sociologicheskie issledovanija* [Sociological Studies]. 2013, no. 10, pp. 104–115 (in Russian).
14. *The Gallup Poll: Public Opinion 2008* / Eds. A.M. Gallup, F. Newport. Lanham: Rowman & Littlefield, 2009, 510 p.
15. Tomka M. *Expanding religion: Religious revival in post-communist Central and Eastern Europe*. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.
16. *World Values Survey: Round Seven – Country-Pooled Datafile Version 5.0*. Austria: JD Systems Institute & WWSA Secretariat, 2022. DOI:10.14281/18241.20.

Submitted for publication: July 4, 2024.
Accepted for publication: August 2, 2024.
Published: March 27, 2025.



Религиоведение. 2025. № 1. С. 115–121.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 1. P. 115–121.

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-1-115-121

Косенков А.Ю.

ГНУ «Институт философии» НАН Беларуси
Республика Беларусь, г. Минск, ул. Сурганова ½
sanya.kosenkov.94@mail.ru



Социология / Sociology
of Religion
религии



Сетевой подход в исследовании религии: характеристика, результаты и перспективы развития

Аннотация. Сетевой подход обладает эвристическим и теоретико-методологическим потенциалом в познании религии, что подтверждает анализ результатов сетевых исследований, интерес к нему со стороны ряда специалистов (религиоведов, социологов, историков религии), а также появление работ, предметом которых становятся религиозные структуры, формируемые за пределами западных обществ. Сетевыми исследователями используется специфический понятийный аппарат и методология (теория графов), которые позволяют расширить представления о феномене, предложить новую исследовательскую оптику познания религиозных объектов, явлений и процессов. При этом анализ корпуса исследований, в которых используется сетевой подход, позволяет заключить, что он применим, в первую очередь, в познании структурно-организационных и информационных измерений религии: процессов распространения религиозных идей; механизмов формирования, функционирования и распада религиозных структур; в выявлении взаимосвязей между характеристиками сетей и благосостоянием, психологическим здоровьем их членов и т.д. Данное обстоятельство делает сетевой подход ограниченной, но при этом эффективной при решении определённого спектра задач исследовательской стратегией познания религии. В завершении замечено, что, несмотря на возрастающий интерес к феномену сети на постсоветском пространстве, авторами в полной мере не используются сложившиеся в рамках парадигмы понятийный аппарат и методология, а также зачастую игнорируются результаты, полученные зарубежными авторами. Потому в качестве наиболее оптимальных направлений развития подхода в познании религии рассматриваются: обращение к зарубежному корпусу сетевых исследований; активное применение специалистами-гуманитариями сетевой методологии (прежде всего, теории графов); проведение прикладных исследований, предметом которых станут конкретные религиозные объекты и процессы.

Ключевые слова: сеть, сетевая парадигма, сетевой подход, религиозные группы, теория графов, методология познания религии

Alexander Y. Kosenkov

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus
½ Surganova st., Minsk, Republic of Belarus
sanya.kosenkov.94@mail.ru

Network Approach in the Study of Religion: Characteristics, Results and Development Prospects

Abstract. The network approach has heuristic and theoretical-methodological potential in the knowledge of religion, which is confirmed by the results of network research and the interest of a number of specialists, including religious scholars, sociologists, and historians of religion, as well as the appearance of works the subject of which are religious structures formed outside Western societies. Network researchers use a specific conceptual frameworks and methodologies, such as graph theory, which allow them to expand their understanding of religious phenomena and offer new perspectives for the study of religious objects, processes, etc. At the same time, an analysis of research using the network approach confirms its applicability primarily in understanding the structural, organizational, and informational dimensions of religion, including the processes of spreading religious ideas; mechanisms of formation, functioning and collapse of religious structures; identifying relationships between the characteristics of networks and the well-being, psychological health of their members, etc. This circumstance makes the network approach limited, but effective at the same time when solving a range of problems in research strategies for studying religion. It is noted that, despite the growing interest in the network phenomenon in the post-Soviet space, authors do not use conceptual apparatus and methodologies developed within the paradigm, and the results obtained by foreign authors are often ignored. Therefore, the following are considered the most optimal directions for developing approaches

to the study of religion: turn to the body of foreign network research, active use of network methodology by humanities specialists (primarily, graph theory), conducting applied research on specific religious objects and processes.

Key words: network, network paradigm, network approach, religious groups, graph theory, methodology of study of religion

В науке и философии сформировался корпус работ, предметом которых являются сети. Появление ряда исследований, объединяемых предметом, специфическим понятийным аппаратом и методологией, позволяет говорить о формировании сетевой парадигмы. В центре внимания её представителей оказывается широкий спектр объектов, явлений и процессов, в том числе и религия. В статье будет дана общая характеристика сетевой парадигмы, продемонстрированы направления исследований религии и полученные результаты, а также выявлены его преимущества и недостатки в познании феномена.

Сетевая парадигма: общая характеристика. Несмотря на то, что сеть стала одним из важнейших концептов современных социально-гуманитарных наук, история сетевой парадигмы берёт начало в прошлом столетии. К наиболее важным авторам, заложившим её концептуальный фундамент, исследователи относят психологов Дж. Морено (разработал социометрические методы), С. Милгрэма (на основе эксперимента которого была сформулирована теория шести рукопожатий) и социологов, которые занимались так называемыми структурными исследованиями, применяли теорию графов в своих работах [Freeman, 2004]. На рубеже XX–XXI вв. интерес к феномену появился со стороны математиков и представителей естественных наук (Л. Барабаши, С. Строгац, Д. Уоттс и пр.), которые расширили предметное поле и внесли существенный вклад в совершенствование методологии исследования сетевых структур.

Концептуальные основания сетевой парадигмы кратко могут быть сформулированы следующим образом. Универсум является неоднородным пространством, элементы которого формируют структуры для обмена ресурсами и информацией. Данные структуры определяются как сети, а её элементы – как узлы. Сети, обнаруживаемые не только в обществе, но и в живой природе, являются подвижными и изменчивыми структурами, а также имеют определённое строение (топологию). Позиция узла и характер его отношений с другими узлами детерминируют его существенные свойства.

Важнейшим ключом к познанию сетей является математическое знание, прежде всего, теория графов, способствующая изображению изучаемых структур в виде графов. Отображение сети в виде графа позволяет определить плотность структуры, обнаружить в ней клики, кластеры, центральные узлы и провести систему исследовательских операций (преимущественно с использованием количественных методов), способствующих выявлению закономерностей формирования, функционирования и распада сетевых структур. Для их описания в языке теоретиков сформировался уникальный, отличный от языка других парадигм понятийный аппарат, представленный такими смысловыми единицами как «узел», «плотность», «соединяемость», «центральность», «кластер» и пр.

Границы сетевой парадигмы подвижны и достаточно условны. С одной стороны, парадигма представлена взаимосвязанной группой исследований, где используется специфический для парадигмы язык и методология в рамках сформировавшегося проблемного и предметного поля, а с другой – работами специалистов, частично использующих данные методы для решения конкретных исследовательских задач (т.е. которые используют сетевой подход)¹. Помимо прочего сеть является одним из концептов акторно-сетевой теории, представители которых (Б. Латур, Дж. Ло и пр.) предлагают в качестве узлов рассматривать не только индивидов, как сложилось в сетевых исследованиях, но и объекты материально-предметного мира. Наконец, к представителям парадигмы относят авторов, которые исследуют влияние цифровизации на трансформацию социальных структур, в частности, их перехода от иерархических к горизонтальным (сетевым) формам организации (М. Кастельс и пр.).

Сетевой подход в исследовании религии: основные направления и результаты. В социально-гуманитарных науках в центре внимания сетевых исследователей оказывается широкий спектр объектов, явлений и процессов: от распространения вредных привычек и виртуальной коммуникации до терроризма и международных отношений. Религия также находится в поле зрения учёных, но утверждать о формировании в пределах сетевой парадигмы отдельного направления исследований не приходится: скорее уместно констатировать наличие различных, но слабо связанных работ (прикладных и теоретических; социологических, религиоведческих, политологических, исторических), которые объединяет религия как объект познания. Некоторые авторы даже сетуют на то, что за период 2001–2014 гг. понятие религии вместе со связанными концептуальными единицами фигурировало лишь в 1% статей и книг [Everton, 2015, 2]. Однако относительно невысокий интерес к религиозной проблематике не отменяет того обстоятельства, что учёными получено множество результатов, а также предложен новый ракурс познания религии и перспективное направление развития религиоведческого знания.

Важно обратить внимание на то, что, как отмечают авторы, сетевой подход предполагает новый ракурс для понимания и описания социальных процессов. В случае с религией специалисты могут использовать понятия (метафоры) «заражение» и «информационный поток» для изучения динамики распространения религиозных идей [Wolf, 2016, 51]. Кроме того, интерес для автора представляют не столько конкретные объекты, сколько связи между ними и их положение в структуре в целом. Наконец, сетевой анализ позволяет говорить о конфессиях не как о монолитных образованиях, а как о «сетях запутанных полей с размытыми границами» [Elwert, 2020, 175].

В поле зрения сетевых исследователей оказывается такое явление, как гомофилия. В энциклопедической литературе под ней понимается «принцип социальной организации, в соответствии с которым люди, имеющие сходство, склонны к большему социальному взаимодействию» [Seidel, 2011, 382]. Примечательно, что само понятие гомофилии было введено социологом Р. Мертоном, но именно в рамках сетевой парадигмы оно стало одной из центральных смысловых единиц. Религиозные общины, секты, религиозные партии – яркие примеры сообществ, члены которого объединяются ввиду наличия общих черт. Но внутри религиозных сетей, что примечательно, происходят процессы кластеризации, т.е. формируются небольшие группы (кластеры) по каким-либо другим признакам, прежде всего, национальным, расовым, гендерным. Д. МакКлар, рассматривая гомофилию в религиозных общинах, приходит к выводу, что высокий уровень в них расовой гомофилии способствует закрытию структур. Сообщества, где этот уровень ниже, как правило, более открытые и имеют больше связей с другими общинами [McClure, 2021].

Отметим, что в работе Д. МакКлара не только рассматриваются различные аспекты функционирования религиозных общин, но и рассматриваются явления, оказывающиеся в центре внимания представителей сетевой парадигмы – социальный капитал и «структурные дыры»². Важно подчеркнуть, что в корпусе сетевых исследований религии имеются работы, авторы которых нацелены не столько на расширение представлений о феномене, сколько на решение парадигмальных, «внутренних вопросов» – разрешение сложившихся в парадигме проблем, совершенствование понятийного аппарата, проверку применимости методологии и т.д.

Предметом исследования специалистов становятся также принципы образования и распада религиозных сетей. Авторами, в частности, отмечается, что индивиды чаще всего включаются в структуры в случае, если у них уже есть там друзья и родственники [Everton, 2015, 4]. Кроме того, чем ближе индивид находится к ядру членов общины, тем меньше вероятность его выхода из сообщества [Everton, 2015, 7]. Под ядром сети в данном контексте понимается группа индивидов, тесно связанных друг с другом и имеющих наибольшее влияние на другие узлы сетевой структуры. В таком случае исследователь посредством наблюдения, опроса, анкетирования и других методов может собрать данные и отобразить религиозную структуру в виде графа, обнаружив ядро и периферию сети. Именно в проведении этих исследовательских операций и можно видеть ценность сетевого подхода в познании религиозных структур.

Важным параметром религиозной сети является плотность, который можно определить, разделив число фактических прямых связей всех узлов на максимально возможное их количество. Авторы отмечают, что консервативные религиозные сети, как правило, являются достаточно плотными [Stark, Bainbridge, 1979]. Объяснить это можно тем, что в таких сообществах гораздо проще контролировать поведение их членов. Некоторые исследования демонстрируют, что неодобряемое и аморальное поведение (например, половые связи до брака) в плотных сетях фиксируется ниже, чем в менее сплочённых из-за более высокого уровня контроля со стороны других участников группы [Adamczyk, Felson, 2006]. К этому добавим, что в корпусе сетевых исследований есть работы, где устанавливается взаимосвязь между плотностью религиозной сети и радикальностью её членов [Everton, 2016] (параметры, изучение которых актуализировали теракты 11 сентября).

Сетевыми исследователями устанавливаются взаимосвязи между характеристиками сетевых структур и удовлетворённостью жизни, психическим здоровьем, политической активностью их участников. Так, верующие люди, согласно исследованиям, в большей степени удовлетворены своей жизнью, потому что они регулярно посещают религиозные службы. При этом специалисты связывают это не столько с идейным содержанием конкретного вероучения, сколько с чувством причастности индивида к группе, формированием дружеских связей с другими её представителями [Edling, Rydgren, Bochman, 2014]. Х. Конигом отмечается положительная взаимосвязь между религиозностью и физическим, психическим здоровьем. Помимо прочего, на основе анализа множества работ по проблематике, автором подчёркивается важность получаемой социальной поддержки через единоверцев. Для пожилых людей, к примеру, наиболее распространённым источником поддержки являются именно члены религиозных общин [Koenig, 2012].

Сетевыми исследователями подтверждаются или опровергаются утверждения о религии, выдвинутые ранее в социально-гуманитарных науках. Так, социолог П. Бергман предположил, что религиозность индивидов снижается в обществах с плюрализмом мировоззрений. Коллектив учёных во главе с Р. Крэганом разработал компьютерные модели сетевых структур (с различными соотношениями верующих и не верующих членов) и на основе их анализа фактически подтвердил это предположение. Авторы выявили, что наличие в сетях представителей одной религии будет укреплять веру окружающих, а представителей других – снижать [Cragun, McCaffree, Puga-Gonzalez, 2021].

Сетевой подход также применяется историками религии. Несмотря на ограниченные методологические возможности (прежде всего, дефицит данных), он обладает эвристическим потенциалом в исследовании религиозных процессов прошлого. А. Коллар в книге «Религиозные сети в Римской империи» исследует взаимосвязь между социальными сетями и распространением религии, что позволяет ей объяснить, почему одни учения становятся популярными, а другие – нет [Collar, 2014]. Х. Ким и С. Пфафф, рассматривая распространение протестантизма в Германии, обнаружили, что ключевую роль в этом процессе играли связи между городами и университетами. Учёные выявили, что чем больше студентов отправляется из города в университет, тем более вероятно проведение в первом Реформации [Kim, Pfaf, 2012].

В новом столетии также появились работы, посвящённые религиозным сетям, которые формируются за пределами христианского мира. В сборнике статей под общим названием «Мусульманские сети от хаджа до хип-хопа» [Muslim Networks, 2016] рассматриваются сетевые структуры с момента зарождения ислама и до наших дней. Работа направлена на то, чтобы через анализ сетей (если шире – горизонтальных связей) раскрыть специфику исламского мира, в том числе образуемых в его пределах религиозных сообществ. Другой пример – серия статей в специальном выпуске журнала «Religions», посвящённая возможностям сетевого подхода в исследовании китайских религиозных традиций [Historical Network Analysis, https://www.mdpi.com/journal/religions/special_issues/HNA].

В завершении заметим, что к сетевой парадигме часто относят работы, в которых рассматривается влияние развития интернета на общество. Это во многом обусловлено тем, что в современном лексиконе понятие социальной сети отождест-

.....

вляется с программными продуктами вроде Facebook и Twitter. В контексте исследований религии, например, одним из наиболее цитируемых специалистов является Х. Кэмпбелл [Campbell, 2010], которая изучает трансформацию религиозных процессов в новых социально-технологических реалиях. Однако подчеркнём, что считать данных авторов представителями сетевой парадигмы можно лишь с некоторыми оговорками. Во-первых, они далеко не всегда пользуются сложившимися в сетевых исследованиях языком и методами. Во-вторых, что особенно важно, даже делая предметом познания виртуальную коммуникацию в Facebook, авторы могут вести научные поиски в рамках теории медиа, постмарксизма, теорий информационного общества и прочих исследовательских программ. Вместе с этим цифровизация становится важнейшим стимулом развития сетевой парадигмы, потому данный процесс и его последствия также находятся в фокусе внимания сетевых исследователей.

Заключение

Проведённое исследование эвристического и теоретико-методологического потенциала сетевого подхода в познании религии позволяет сделать нижеприведённые выводы.

1. Корпус работ по религиозной проблематике можно охарактеризовать следующим образом: относительно немногочисленная совокупность слабо связанных между собой исследований (преимущественно статей) различных аспектов религии посредством использования сформировавшихся в рамках сетевой парадигмы понятийного аппарата и методологии. Наблюдается тенденция к увеличению историко-религиозной литературы, где используется сетевой подход, а также исследований, объектом которых становятся религиозные сети, формирующиеся за пределами западных обществ.

2. Сетевые исследования демонстрируют эвристический и теоретико-методологический потенциал в познании религии, но наибольших результатов авторы достигают в случае, если ими в полной мере используется понятийный аппарат и методология сетевой парадигмы. Потому подход применим, в первую очередь, в изучении структурно-организационных и информационных измерений религии, к которым можно отнести распространение религиозных идей, механизмы формирования и распада религиозных сетей, выявление корреляций между характеристиками структур и благосостоянием, психологическим и физическим здоровьем их членов и т.д. При этом подход не способствует существенному расширению представлений о религиозности, вере, сакральном и прочих объектах и явлениях, образующих проблемное ядро философии религии и религиоведения. Следует к этому добавить, что сетевые исследования позволяют раскрыть различные стороны функционирования небольших религиозных групп, т.к. чем меньше рассматриваемая сеть, тем больше данных о ней можно собрать (с увеличением сети и, соответственно, данных, их становится сложнее изучать, особенно в динамике).

3. В рамках сетевой парадигмы труднодостижима разработка теоретической системы, способной раскрыть религию во всех её проявлениях. Скорее, результаты, полученные специалистами и применяемая ими методология должны использоваться в синтезе с другими сформировавшимися в философии и науке исследовательскими стратегиями познания феномена. Преувеличивать возможности сетевого подхода опрометчиво, но и игнорировать его эвристическую ценность видится нецелесообразным (особенно, следует полагать, для социологов религии). По крайней мере, интерес для исследователя должны представлять результаты, подтверждающие или опровергающие сложившиеся в системе социально-гуманитарного знания утверждения о феномене.

В завершении заметим, что на постсоветском пространстве в последнее время появляется немало работ, предметом которых являются сети [Баньковская, 2022; Градосельская, 2014]. Однако на сегодняшний день теоретики скорее пишут о сетевом подходе, нежели используют его для познания религии и общества в целом. С сожалением приходится отмечать, что многие русскоязычные авторы не используют понятийный аппарат и методологию парадигмы, нередко игнорируют полученные зарубежными исследователями результаты.

Исходя из этого, стратегия дальнейшего развития сетевой парадигмы (актуальная в том числе и в контексте изучения религии) может быть сформулирована в виде следующей триады: взаимодействие с англоязычным корпусом трудов, переформатирование (обновление) методологии и ориентация на проведение прикладных исследований. Обращение к англоязычным работам позволит лучше понять проблемное поле парадигмы и познакомить с уже полученными результатами, способными дополнить сложившиеся на постсоветском пространстве системы знания. Переформатирование методологии, выраженное в активном использовании теории графов и количественных методов, обогатит методологический инструментарий и расширит диапазон возможностей специалиста-гуманитария. Наконец, проведение прикладных исследований, предметом которых стали бы конкретные религиозные (если шире – социальные) объекты, процессы и явления, могло бы в полной мере продемонстрировать эвристический и теоретико-методологический потенциал сетевого подхода и расширить представления о процессах в пределах локальных этноконфессиональных и социально-культурных контекстов.

Библиографический список

1. Баньковская, Ю.Л. Социокоммуникативные особенности конфликтного взаимодействия сетевых структур / Ю.Л. Баньковская. – Минск: Респ. ин-т высш. шк., 2022. – 212 с.
2. Градосельская, Г.В. Бизнес-сети в России / Г.В. Градосельская. – М.: Изд. дом ВШЭ, 2014. – 588, [1] с.
3. Adamczyk, A. Friends' Religiosity and First Sex / A. Adamczyk, J. Felson // *Social Science Research*. – 2006. – No. 35. – P. 924–947.
4. Campbell, H. When Religion Meets New Media / H. Campbell. – London: Routledge, 2010. – 232 p.
5. Collar, A. Religious Networks in the Roman Empire. The Spread of New Ideas / A. Collar. – Cambridge: University Press, 2014. – 336 p.
6. Cragun, R. Religious Exiting and Social Networks: Computer Simulations of Religious / R. Cragun, K. McCaffree, I. Puga-Gonzalez et al. // *Secularism & Nonreligion*. – 2021. – Vol. 10. – No. 2. – P. 1–20.
7. Edling, C. Faith or Social Foci? Religion and Social Networks in Sweden / C. Edling, J. Rydgren, L. Bochman // *European Sociological Review*. – 2014. – Vol. 30. – No. 5. – P. 615–626.
8. Elwert, F. Social and semantic network analysis in the study of religions / F. Elwert // *The Power of Networks, Prospects of Historical Network Research*; ed. by F. Kerschbaumer, L. von Keyserlingk-Rehbein et al. – London: Routledge, 2020. – P. 172–186.
9. Everton, S. Networks and Religion: Ties that Bind, Loose, Build Up and Tear Down / S. Everton // *Journal of Social Structure*. – 2015. – Vol. 16. – No. 10. – 34 p.
10. Everton, S. Social Networks and Religious Violence / S. Everton // *Review of Religious Research*. – 2016. – Vol. 58. – No. 2. – P. 191–217.
11. Freeman, L. The Development of Social Network Analysis / L. Freeman. – Vancouver: Empirical Press, 2004. – 205 p.
12. Historical Network Analysis in the Study of Chinese Religion [Электронный ресурс] // *Religions*. – URL: https://www.mdpi.com/journal/religions/special_issues/HNA (дата обращения 19.02.2024).
13. Kim, H. Structure and Dynamics of Religious Insurgency: Students and the Spread of the Reformation / H. Kim, S. Pfaff // *American Sociological Review*. – 2012. – Vol. 77 (2). – P. 188–215.
14. Koenig, H.G. Religion, Spirituality and Health: The Research and Clinical Implications / H.G. Koenig // *International Scholarly Research Network*. – 2012. – 33 p.
15. McClure, J.M. Homophily and Social Capital in a Network of Religious Congregations / J.M. McClure // *Religious*. – 2021. – No. 12 (653). – P. 1–21.
16. Muslim Networks from Hajj to Hip Hop / Ed. by M. Cooke, B. Lawrence. – Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2005. – 325 p.
17. Seidel, S. Homophily / S. Seidel // *Encyclopedia of Social Networks*; ed. by G. A. Barnett. – Vol. 1. – Davis: University of California, 2011. – P. 382–384.
18. Stark, R. Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements / R. Stark, W.S. Bainbridge // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1979. – Vol. 18. – No. 2. – P. 117–133.
19. Wolf, G. Only connect? Network analysis and religious change in the Roman World / G. Wolf // *Helade*. – 2016. – Vol. 2. – No. 2. – P. 43–58.

*Текст поступил в редакцию 05.08.2024.
Принят к печати 04.09.2024.
Опубликован 27.03.2025.*

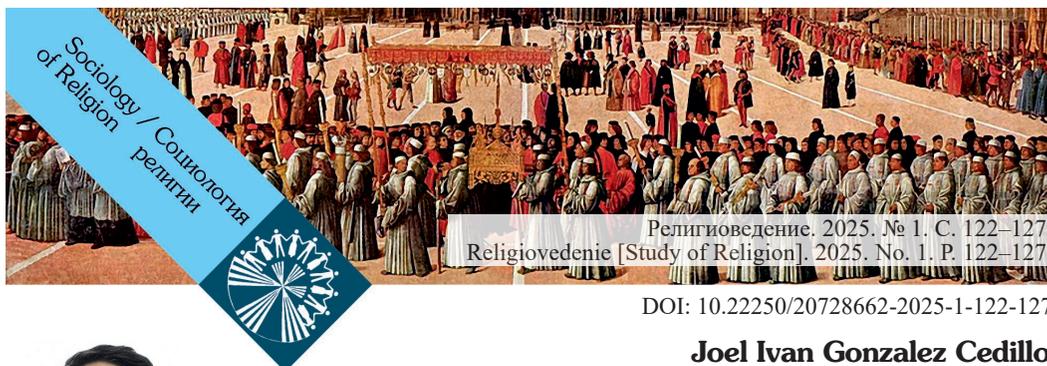
¹ Авторы, которые используют сетевой подход, могут быть отнесены к представителям сетевой парадигмы с некоторой долей условности. Во-первых, это делает границы сетевой парадигмы предельно широкими. Во-вторых, авторы, которые используют в работах сетевую методологию, могут работать в рамках других парадигм. Однако в данной работе предлагается включать в сетевую парадигму максимально широкий спектр специалистов, т.к. это, на взгляд автора, позволит лучше продемонстрировать её эвристический и теоретико-методологический потенциал. Также ввиду этого понятия «сетевая парадигма», «сетевой подход» и «сетевые исследования» в работе зачастую используются синонимично.

² В рамках сетевой парадигмы понятие «структурных дыр», введённое социологом Р. Бартом, описывает разрывы или различия в связях между социальными субъектами, наличие которых может привести к получению ими уникальной информации.

References

1. Bankovskaya J. L. *Sotsiokommunikativnye osobennosti konfliktnogo vzaimodeystviya setevykh struktur* [Socio-communist features of the conflict interaction of network structures]. Minsk: Resp. in-t vyssh. shk., 2022, 212 p. (in Russian).
2. Gradosel'skaya G. V. *Biznes-seti v Rossii* [Business networks in Russia]. Moscow: Izd. dom VSHE, 2014, 588, [1] p. (in Russian).
3. Adamczyk A., Felson J. Friends' Religiosity and First Sex. *Social Science Research*. 2006, no. 35, pp. 924–947.
4. Campbell H. *When Religion Meets New Media*. London: Routledge, 2010, 232 p.
5. Collar A. *Religious Networks in the Roman Empire. The Spread of New Ideas*. Cambridge: University Press, 2014, 336 p.
6. Cragun R., McCaffree K., Puga-Gonzalez I. Religious Exiting and Social Networks: Computer Simulations of Religious. *Secularism & Nonreligion*. 2021, vol. 10, no. 2, pp. 1–20.
7. Edling C., Rydgren J., Bochman L. Faith or Social Foci? Religion and Social Networks in Sweden. *European Sociological Review*. 2014, vol. 30, no. 5, pp. 615–626.
8. Elwert F. Social and semantic network analysis in the study of religions. In: F. Kerschbaumer, L. von Keyserlingk-Rehbein (ed.). *The Power of Networks. Prospects of Historical Network Research*. London: Routledge, 2020, pp. 172–186.
9. Everton S. Networks and Religion: Ties that Bind, Loose, Build Up and Tear Down. *Journal of Social Structure*. 2015, vol. 16, no. 10, 34 p.
10. Everton S. Social Networks and Religious Violence. *Review of Religious Research*. 2016, vol. 58, no. 2, pp. 191–217.
11. Freeman L. *The Development of Social Network Analysis*. Vancouver: Empirical Press, 2004, 205 p.
12. *Historical Network Analysis in the Study of Chinese Religion*. Available at: https://www.mdpi.com/journal/religions/special_issues/HNA (accessed on February 19, 2024).
13. Kim H., Pfaff S. Structure and Dynamics of Religious Insurgency: Students and the Spread of the Reformation. *American Sociological Review*. 2012, vol. 77, no. 2, pp. 188–215.
14. Koenig H.G. Religion, Spirituality and Health: The Research and Clinical Implications. *International Scholarly Research Network*. 2012, 33 p.
15. McClure J. M. Homophily and Social Capital in a Network of Religious Congregations. *Religious*. 2021, no. 12 (653), pp. 1–21.
16. *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*. Ed. by M. Cooke, B. Lawrence. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2005, 325 p.
17. Seidel S. *Homophily*. Encyclopedia of Social Networks. Ed. by G.A. Barnett. Davis: University of California, 2011, vol. 1, pp. 382–384.
18. Stark R., Bainbridge W. S. Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1979, vol. 18, no. 2, pp. 117–133.
19. Wolf G. Only connect? Network analysis and religious change in the Roman World. *Helade*. 2016, vol. 2, no. 2, pp. 43–58.

*Submitted for publication: August 5, 2024.
Accepted for publication: September 4, 2024.
Published: March 27, 2025.*



Sociology / Социология
of Religion / религии



Религиоведение. 2025. № 1. С. 122–127.
Religiovedenie [Study of Religion], 2025. No. 1. P. 122–127.

DOI: 10.22250/20728662-2025-1-122-127

Joel Ivan Gonzalez Cedillo

*St. Petersburg State University
5 Mendeleevskaya liniya, St. Petersburg, 199034, Russia
ivangzz.ced@gmail.com*



Pius XI in the Discourse of Contemporary Spanish Fascist Non-Conventional Political Actors

Abstract. The author demonstrates that the first encyclical of Pius XI has ideological elements that are used in the narratives of some actors within modern European fascism.

The geopolitical context in which the first encyclical of this pope was written is elaborated to understand the interests of the Catholic Church in the interwar period and its attitude towards fascist regimes. The novelty of these results is that the perception of modern European fascists of an ideological war waged by the globalist left similar to what Pius XI called a “holy battle” to defend Catholicism from secularism is supported by the studied document. Though any positive perception of fascism by Pius XI is not clearly demonstrated in the encyclical there are evident accusations against socialism and the Italian government of the time. This position can be used by modern European far-right ideologues to present the Church in a manipulated and equivocal rigid dichotomy between rejecting socialism and approving fascism. As exposed by this work, Pius XI tried to position the Church as a political institution capable of providing the conditions for a durable peace in Europe and as a third political way that rejected socialism, but also nationalism. The significance of these results can serve to clarify how European far-right extremists use historical religious texts taken out of context to justify and promote their political ideology.

Key words: encyclical, Catholic Church, fascism, globalism, Pius XI, ideological war

Гонсалес Седилло Хоел Иван

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

Пий XI в дискурсе современных испанских фашистских неконвенциональных политических акторов

Аннотация. В исследовании демонстрируется, что первая энциклика Пия XI содержит идеологические элементы, которые используются в нарративах некоторых деятелей современного европейского фашизма. Геополитический контекст, в котором была написана первая энциклика изучаемого Папы, разработан для понимания интересов Католической церкви в межвоенный период и её отношения к фашистским режимам. Новизна результатов состоит в том, что восприятие современными европейскими фашистами идеологической войны, которую ведут левые глобалисты, подобной тому, что Пий XI назвал «священной битвой» для защиты католицизма от секуляризма, подтверждается изучаемым документом. Хотя какое-либо положительное восприятие фашизма Пием XI в энциклике явно не продемонстрировано, были обнаружены очевидные обвинения в адрес социализма и итальянского правительства того времени. Данная позиция может быть использована современными европейскими крайне правыми идеологами, чтобы представить Церковь в манипулируемой и двусмысленной жёсткой дихотомии между отрицанием социализма и одобрением фашизма. Как показано в данной работе, Пий XI пытался позиционировать Церковь как политический институт, способный обеспечить условия для прочного мира в Европе и как третий политический путь, отвергающий социализм, но также и национализм. Значение результатов может прояснить, как европейские крайне правые экстремисты используют исторические религиозные тексты, вырванные из контекста, для оправдания и продвижения своей политической идеологии.

Ключевые слова: глобализм, идеологическая война, католическая церковь, Пий XI, фашизм, энциклика

Introduction

Some fascist non-conventional political actors (NCPAs) in European Catholic majority countries are using historical references to Catholic writings, thesis and declarations of popes from past centuries to support their nationalist-socialist ideology and the need to implement it in modern societies. That is the case of the Spanish fascist group “European Future” (Devenir Europeo in Spanish) that has published the magazine “Pius XI encyclical and national-socialism” in June 2024. This work aims to present how such historical Catholic writings are used by modern European fascists in what they perceive as the “counter-revolution” of the far-right to progressive globalism and the supposed dominance of that leftist globalism today.

The author works with the hypothesis that fascist European NCPAs see historical similarities in their social and political context that threatens Catholic societies today with those of the interwar period of the 20th c. The novelty of this research is that this is the first work to study the first papal encyclical of Pius XI (object of study) “Ubi arcano dei consilio” with the aim to analyze how its discourse can be transferred from one historical moment to another separated by over one hundred years. The analyzed encyclical was published on December 23rd, 1922, and is one of the thirty encyclicals of Pius XI that can be found on the website of the Vatican (Vatican.va) in various languages. The author tries to answer the question about what elements of the first papal encyclical of Pius XI represent an ideological source for modern European fascism. A historical analysis of the discourse of some of the 72 paragraphs in the object of study will help answer the research question.

This work is relevant today as far-right European political parties strengthen their positions in the continent and this can give thrust to non-conventional political actors like European Future to continue their so-called counter-revolution using the religious element to convince moderate Catholics. The use of such historical and religious materials can be part of a strategy to attract Catholic conservatives who are not yet radicalized by providing members of European Future with pseudo academic sources that can be used to educate others, however, this is out of the scope of this research.

Encyclicals and Papal political discourse

One of the previous studies of papal encyclicals is the one by A. Valdez, where the author analyzed the encyclical “Mit brennender Sorge” by Pius XI published in March 14th, 1937, during A. Hitler’s regime. This particular encyclical was aimed at criticizing the Nazi regime for having failed to uphold the agreements part of the Reichskonkordat signed in 1933 between the Catholic Church (the Church) and the German fascist regime, but also for using Christian vocabulary in the Nazi discursive practice, among other issues [Valdez, 2008, 12–15]. Another relevant study of papal encyclicals is a content analysis of these documents from Pope Leo XIII to Pope Francis by M. Zängler. In this comprehensive study the author tries to establish trends in papal communication through encyclicals, for this task he used 231 of these papal documents from 1878 to 2013 [Zängler, 2014, 332–340]. The various text extractions from the analyzed documents expose the perception the Church has had about socialism as a phenomenon that, like civil disobedience, leads to calamity; additionally, some encyclicals evidence the wish to unify the Church and the State to guarantee social obedience and hierarchical structures [Zängler, 2014, 341–342]. Throughout his work, the author also demonstrates how papal encyclicals relate to geopolitical dynamics and are produced to express the position of the Church to its members [Zängler, 2014, 353–355]. In more recent research, F. Dellavedova has studied how the encyclical “Centesimus Annus” by Polish Pope John Paul II, published in 1991 and relevant in the historical context of the dissolution of the Soviet Union and the emergence of the American-led unipolar capitalist system, has been used by American Christian conservatives to justify the superiority of the free-market economy and compatibility with Catholicism [Dellavedova, 2023, 56–68].

Within Russian academia V.V. Simonov and E.M. Rozenblyum studied four encyclicals of Pius XI “Quadragesimo anno”, “Non abbiamo bisogno”, “Divini illius Magistri” and “Mit brennender Sorge”, where the pope criticized some of the political actions of the Italian and German fascist regimes towards the Church and its social organizations that meddled in religious and family education and Catholic values [Simonov, Rozenblyum,

2023, 30–36]. The aim of these fascist regimes was, according to Pius XI, to conquer the Catholic youth to install in them a cult of the State and to one superior race in the case of German Nazism [Simonov, Rozenblyum, 2023, 33–34]. The study of these Russian academics demonstrates that the political position of Pius XI and the Church was not entirely favorable towards Italian and German fascism after 1929, seven years into Mussolini's regime. This leaves the question of the reasons for contemporary European fascist NCPAs use of Pius XI as a figure of reverence in their ideological war against progressive globalism that this work tries to answer.

NCPAs include individuals or groups that “participate in political processes but that are not part of conventional political parties, these actors are ready to use violence to achieve their objectives” [Gonzalez Cedillo, 2024, 137], or to call for the use of it or to justify it. Today, European fascist NCPAs act freely in countries like Spain that allows public demonstrations that praise F. Franco's fascist dictatorship, as well as tolerance to printed materials and speeches that present this extremist ideology as a democratic alternative. The fascist NCPA European Future was officially registered as a cultural association in the Ministry of interior of Spain in 2008 by Ramón Bau who participated in fascist organizations during F. Franco's regime. In the Telegram account of this NCPA there are messages with references to Christianity and Catholicism as part of the anti-Islam identity a national-socialist Spanish society is supposed to have. As evidenced in their Telegram channel their ideology also includes anti-globalism for supposedly destroying the national identity and values of Catholic Spain. Some academics define globalism as a project of some states and their allies to reshape the world based on their interests [Erkhov, Kukhtin, 2023, 51], as a system of block confrontation between states [Erokhina, 2022, 110], but also as any political ideology, structure or network that aims to become internationally dominant [Peters, 2020, 1342]. Globalism can additionally be defined as an ideologically and politically motivated strategy by groups of interests to dominate foreign societies. For the fascist NCPA European Future secularization and the liberation of women, proposed by dominant globalism in the current historical context, threatens the existence of the Spanish Catholic family and the Catholic State. Ideologues of this NCPA try to find similarities in this historical context with the one of 1922 when the studied encyclical was written.

First encyclical of Pope Pius XI and the historical context

The encyclical “Ubi arcano dei consilio” was published ten months after Pius XI began his papacy in February 6th, 1922, and almost two months after fascist dictator Benito Mussolini was proclaimed Prime minister of Italy in October 30th of that year. Seven days after this first encyclical was published, the Soviet Union was created in December 30th, 1922. In April 16th, 1922, the Weimar Republic and Soviet Russia signed the Rapallo Agreement to reestablish diplomatic relations and economic cooperation. For V.I. Lenin this was a political success for the future of the first socialist State and the workers' revolution in Europe that had been increasing, but also in the reactionary capitalist counter-revolution and fascism. This encyclical can be divided in the following sections, based on the content of the paragraphs: 1) the evils that affect society, 2) the causes of those evils, 3) ways out of these difficulties, 4) characteristics and abilities of the Church, and 5) Catholic activism.

Pius XI considered the evils that affected society included sentiments of two types: 1) among people and 2) among nations, these had to do with nationalist sentiments among the former and of exploitation and unfairly representation among small and great powers, respectively; the war of classes that was “a chronic and mortal disease...which like a cancer is eating away the vital forces of the social fabric, labor, industry, the arts, commerce, agriculture...” [Pius XI, Ubi arcano dei consilio, 1922]; the desire for the possessions of others, riots, government repression, protection of private interests by political parties; the revolutionary spirit that destroyed peace, love and the family through “the evil seeds of dissension” and the increased freedom of morality resulting in disobedience to the authority; “the destruction of purity among women and young girls, as evidenced by the increasing immodesty of their dress and conversation and by their participation in shameful dances...” [Pius XI, Ubi arcano dei consilio, 1922], and the spirit of revolt that replaced the essence of peace that damaged Christian civilization and society and made them recede to barbarism [Pius XI, Ubi arcano dei consilio, 1922].

Pius XI considered the causes of these evils were of two types, rooted between: 1) individuals and 2) nations. The causes rooted between individuals had to do with the lack of spiritual peace in “the hearts of men, who still cherish the desire to fight one another” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922], despite governments having signed peace agreements, this as “men today do not act as Christians, as brothers, but as strangers, and even enemies” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922]. From these quotes it can be understood that the pope meant nationalism was the main problem and he intended that Christianity unified all Europeans regardless of nationality. Redistribution of wealth was also a cause of evil as “the more they [possessions] are divided among men the less each one has and, by consequence, what one man has another cannot possibly possess unless it be forcibly taken away from the first” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922]. The causes rooted between nations had to do with uncontrolled desires to dominate over other nations; the “unsuppressed desires” and love for the resources of others that are “the source of all international misunderstandings and rivalries” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922], state nationalist ideology that ignores the humanity of other nations and their equal rights to life and prosperity; government immorality; state secularism that deprived society from a stable foundation and led to the domination of “supreme special interests”; secularization of marriage and the family that turned them into “a mere civil contract”, and secular, atheistic and anti-religious education [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922].

Pius XI mentioned some ways out of these difficulties that included the need for spiritual peace and reconciliation in Christianity that could lead to “the peace of Christ... (that) is the love of God... is the only true peace” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922]. By these quotes, it can be considered that the pope insisted that the different previously belligerent nations of Europe could overcome nationalist sentiments by finding a common cause in their historical Christian faith. Additionally, controlling “the unrestrained desire for earthly possessions” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922] and keeping them “within bounds” would defeat the false peace that weakened “the binding force of law and lack of respect for authority” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922] that was the result of secularism.

From paragraph forty two to fifty two Pius XI mentioned the characteristics and abilities of the Church that were useful against those evils in that historical context, this included the role as mediator, authority and enabler of peace. The pope considered the Church “possesses in any complete and true sense the power effectively to combat that materialistic philosophy” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922], “is able to set both public and private life on the road to righteousness by demanding that everything and all men become obedient to God” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922], due to its universal teachings “better than any other agency which We know of, contribute[s] greatly to the securing of the same peace for the future, to the making impossible of war in the future” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922]. He considered Christianity had demonstrated this role of mediator and enabler of peace in the past as it served as the “true League of Nations” of the Middle Ages, therefore as an institution, the Church is “able to safeguard the sanctity of the law of nations” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922] as it “is part of every nation; at the same time it is above all nations” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922] and it has “...the highest authority” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922]. Finally, the pope insisted in the natural social order of “divine origin” that had to be accepted by Christian societies, so subjects had to respect the commands of their authorities to avoid chaos [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922]. This could be interpreted as a message against socialist revolutions and workers’ demands in Italy and other European countries during 1920-1922. The pope called Christians to participate and help to reestablish “Christ’s kingdom” and the social order to work on a lasting world peace [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922].

Finally, the pope referred to Catholic activism of the clergy, religious orders and organizations of young people, like the group Catholic Action, that helped in “the holy battle waged on so many fronts to vindicate for the family and the Church the natural and divinely given rights which they possess over education and the school” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922]. The many fronts of this holy battle can be interpreted, based on the historical context, as the emergence and popularization of political ideologies, like

socialism and communism, that looked to emancipate people from Church-controlled education and moral authority in Catholic countries like Italy and Spain, but also Germany. The pope considered this was a consequence of the First World War as “false ideas and unhealthy sentiments have, like a contagious disease, so taken possession of the popular mind” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922]. The Church was the option against what the Pope called “a species of moral, legal, and social modernism which We condemn” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922] as Catholicism is conscious about “social authority, the right of owning private property, on the relations between capital and labor, on the rights of the laboring man, on the relations between Church and State, religion and country, on the relations between the different social classes, on international relations...” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922], as he considered. The previous is an evident call for Catholics of that time to chose the authority of the Church over that of popularizing political ideologies.

In the last ten paragraphs, Pius XI made the following: 1) called those who have left the Church to return to contribute to create peace in Europe, as he mentions some European leaders had looked up to the Church to renew past “bonds of amity and friendship” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922] between nations and as a historical authority it could not ignore this call; 2) mentioned the treaties signed by Benedict XV with other states for the safety and freedom of the Church; 3) claimed that Italy was the most unfriendly country towards the Church as its liberties and rights were being violated; 4) claimed that the Church would not meddle in political affairs of Italy as “Italy has not nor will she have in the future anything to fear from the Holy See” [Pius XI, *Ubi arcano dei consilio*, 1922]; 5) prayed for the pacification of society.

The following narratives can be identified from the analysis of this papal encyclical:

1. The major threat for the Church, as perceived by Pius XI, was the changing social order and structures motivated by workers’ demands, like the Russian Revolution of 1917, the German Revolution of 1918 and the massive strikes in Italy from 1919 to 1920.

2. The Church considered itself to have some type of supranational institutional authority in Europe, as it did in past centuries, that could help erase nationalist sentiments and prevent a new war and the rise of socialism.

3. Socialism was a threat to European Catholic societies as it promoted secularism of social institutions like marriage and education, but also questioned the role of women in conservative societies, subjugation to authorities and social and economic disparities.

Conclusions

It can be concluded that conservative institutions considered socialism was perceived as a type of ideological globalism in the historical context of the interwar period that aimed to unify European workers under a new internationalist identity with specific ideological interests to transform societies. Today the NCPA European Future finds similarities between socialism of that context and the dominant globalist ideology in Western European countries that promotes multiculturalism, more prominent roles for women in positions of power and the reinterpretation of the role of family in society. Though, the first encyclical written by Pius XI does expose the position of the Church as an actor opposing to socialism, it does not explicitly mention any references to fascist ideology. Based on this document, the position of the Church in 1922 was of a third way, not of socialism, and not of nationalism, however, it was very critical of the Italian socialist and centrist governments. Though, that feud between the Holy See and Italy had additional motivations, like the territorial disputes for the Papal States that were later resolved with the signing of the Lateran Treaty in June, 1929, by Pius XI and the fascist dictator B. Mussolini.

Though, during the papacy of Pius XI the Reichskonkordat between the Holy See and the Nazi regime was signed in July, 1933, his encyclical in German “*Mit brennender Sorge*” was critical of the fascist regime for the violations of the agreement by the Nazis, as demonstrated by previous Russian and foreign academics. More research about other encyclicals of Pius XI can be conducted to determine a more accurate position of the Church in that historical period. This research has, however, demonstrated the ideological similarities that modern European fascist NCPAs see in the historical context of their

societies today against leftist globalism with that of the 1920's against socialism and that they use to justify their use of Catholicism in their extremist political rhetoric. Future research should also consider the historical context in which the Church and Pius XI were and that threatened the former as a dying social institution and that the latter, as a man with political power, tried to defend by aligning with those that could guarantee the existential interests of the Church.

References

1. Dellavedova F. Neoconservatives' reading of Catholic social teaching. The political debate over the encyclical *Centesimus Annus*. *Journal of modern and contemporary Christianity*. 2023, vol. 2, no. 2, pp. 51–72.
2. Erkhov G.P., Kukhtin M.M. *Chelovecheskiy kapital* [Human capital]. 2023, no. 12–2 (180), pp. 49–57 (in Russian).
3. Erokhina E.A. *EvrAziystvo: teoreticheskiy potentsial i prakticheskie prilozheniya* [Eurasianism: theoretical potential and practical applications]. 2022, no. 11, pp. 109–113 (in Russian).
4. Gonsales Sedillo J.I. *Rossiia i mir v istoricheskoy retrospektive. K 120-letiyu so dnya rozhdeniya vydayushchegosya gosudarstvennogo deyatelya a.n. Kosygina* [Russia and the world in historical retrospective. On the occasion of the 120th anniversary of the birth of the outstanding statesman A.N. Kosygina]. 2024, vol. 3, pp. 136–143 (in Russian).
5. Peters M. Trump's nationalism, "the end of globalism", and "the age of patriotism": "the future does not belong to globalists. The future belongs to patriots". *Educational Philosophy and Theory*. 2020, vol. 52, no. 13, pp. 1341–1346.
6. Pius XI. *Encyclicals. Ubi arcano dei consilio*. 1922. Available at: https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html (accessed on July 20, 2024).
7. Simonov V.V., Rozenblyum E.M. *Rossiyskiy zhurnal istorii tserkvi* [Russian journal of history of the church]. 2023, vol. 4, no. 3, pp. 25–38 (in Russian).
8. Valdez A. Mit Brennender Sorge: An Exegesis on the Encyclical to the Third Reich. *Elements*. 2008, vol. 6, no. 1, pp. 10–19 (in German).
9. Zängle M. Trends in Papal Communication: A Content Analysis of Encyclicals, from Leo XIII to Pope Francis. *Historical Social Research*. 2014, vol. 39, no. 4 (150), pp. 329–64.

Submitted for publication: September 10, 2024.

Accepted for publication: October 10, 2024.

Published: March 27, 2025.



DOI: 10.22250/20728662-2025-1-128-133

Haykanush A. Sharuryan

*Yerevan State University
1 Alex Manoogian St., Yerevan, 0025, Republic of Armenia
h.sharuryan@ysu.am*



The Image of Judas Iscariot Interpreted by Armenian and Russian Writers (S. Aghajanyan, P. Zeytuntsyan, and L. Andreev)

Abstract. The aim of this article is to examine the well-known Biblical image of Judas Iscariot, depicted in the works of Armenian and Russian writers, who consider him not a betrayer but God's tool. This approach is based on a new literary concept known as "Jesus novels", which is widely accepted in modern European literature.

The Gnostic Gospels are also touched upon here, on the basis of which scholars put forward this approach. While examining the problem of betrayal familiar to everyone from the Bible, these authors have tried to present Judas' consequent feelings as a human being, explain the motives for his actions as much as possible, and depict his mental sufferings followed this act.

Key words: Judas Iscariot, Gnostic Gospels, betrayer, suicide, Jesus, evil, image

Шарурян А.А.

*Ереванский государственный университет
0025, Республика Армения, г. Ереван, ул. Алека Манукяна, 1
h.sharuryan@ysu.am*

Образ Иуды Искарота в интерпретации армянских и русских писателей (С. Агаджанян, П. Зейтунцян, Л. Андреев)

Аннотация. Целью данной статьи является анализ образа известного библейского персонажа Иуды Искарота в произведениях армянских и русских писателей, рассматривающих его не как предателя, а как орудие Бога. В основе такого подхода лежит новая литературная концепция, принятая в современной европейской литературе, известная как «Иисусовы романы». Автором также рассматриваются гностические евангелия, на основе которых и выдвинут подобный подход. Анализируя известную из Библии проблему предательства, исследуемые авторы попытались в своих произведениях представить дальнейшие переживания Иуды – человека о содеянном и по возможности объяснить причины, толкнувшие его на такой шаг, а также запечатлеть душевные страдания, последовавшие за этим поступком.

Ключевые слова: Иуда Искарот, Гностическое Евангелие, предатель, самоубийство, Иисус, зло, образ

Introduction

The mystery of the existence of the Son of God and the search for his image have always deeply moved mankind. And next to this figure, of course, the betrayer Judas always appears, who in a way seems to be the opposite face of the universal love preached by Christ: his name has been associated with the concept of evil for centuries.

However, as in case of any problem, here too humanity is divided into two parts: one part continues to consider Judas as the embodiment of evil, while the other claims that he was the most beloved and trusted disciple of Jesus. And, as such, he simply helped Jesus to reach his predestined end.

Thus, literature, which, as is well known, is a mirror of human thoughts, emotions, joys and sorrows, could not naturally stand aside and reflected the divine and human synthesized image of Christ and created an equally humanized image of Judas as

а betrayer. By the way, this rather remarkable and new type of works that are universally accepted in modern world literature are called Jesus novels [Sharuryan, 2021].

From the scientific point of view such reference was quite extensive, in a certain sense comprehensive: it included the views of writers of myriad nations and has reached to our days. Today, the world literature considers Christ not only as the Son of God, but also as the child of Godmother, that is, a person to whom all human weaknesses are specific and as such, he is certainly, closer to the humans and more understandable for them. And, of course, next to this figure, Judas Iscariot is always visible, whose character of the betrayer, accepted for centuries, also has received a new interpretation.

Currently, according to the apocryphal Bible that appeared in the field of post-ecclesiastical science, scholars put forward a hypothesis according to which this disciple of Christ was just God's tool, and he was unable not to fulfill what was planned from above. The term "apocryphal" was first used by the Greek Christian writer and the greatest theologian of the 2nd century Bishop Irenios of Lugdon (about 140–202). This word is of Greek origin and means "secret, hidden". These are the writings which, while preserving the principles of Christianity, represented a mixture of Jewish messianism, particularly Egyptian occultism and Greco-Roman philosophy.

"The Gospel of Judas" was accidentally discovered in 1978 by a farmer in the desert near the Egyptian city of Minya. It was written in AD 300–400 in ancient Egyptian language, i.e., Coptic, and has recently been translated into a number of languages. In 2000 this Gospel passed to Swiss scholar Frida Nussberger Chakus, thanks to which the scientists of the National Geographic Society of the USA were able to decipher it through a combined examination.

There are also Gnostic Gospels that define the life of Christ and his disciplines. The word "gnostic" is also of Greek origin and means "knowledge". The Gnostics created a secret society that had its own unique understanding of biblical phenomena.

According to this Gospel Judas is Christ's beloved disciple. Jesus mocks his other disciples, laughs at them, and makes Judas a communicator of the mysteries of the universe. Here Judas is rather a hero whom Christ himself drives into betrayal than a vile creature who treats the Savior like a rat. So according to the Gnostic Gospel betrayal is the very heroic act to which only the unique ones are called. An interpretation of this Gospel can be found for example, in Almut Ranger's "The Ambiguity of Judas: On the Mythicity of a New Testament Figure" [Ranger, 2012], and in a number of alike works. Consequently, this study isn't by all means the only one devoted to the examination of Juda Iscariot's image [Ehrman, 2006].

Bart D. Ehrman (1955) is an American New Testament scholar focusing on textual criticism of the New Testament, the historical Jesus, and the origins and development of early Christianity. In his work entitled "The Lost Gospel of Judas Iscariot: A New Look at Betrayer and Betrayed" Ehrman initially observed the image of Judas according to Bible. He studies the Gospels of Matthew, Mark, Luke and John and states that there are two approaches – historical and literal. According to historical approach "we have different accounts from different authors writing at different times to different audiences for different reasons. Given the differences of the accounts, we will eventually want to reexamine them to see if it is possible to draw some kind of historical conclusions about what really happened. In some cases, the differences between the accounts turn out to be irreconcilable" [Ehrman, 2006, 44]. He also states that "the literary conclusion is that as is the case with Jesus himself, so too with Judas. Every portrayal of him is different, and we do a disservice to the author of each account if we pretend that he is saying exactly what some other author is saying [Ehrman, 2006, 44]. It is noteworthy that while concluding his massive investigation Ehrman declares: "His betrayal was not the act of a traitor to the cause. It was a kind deed performed for the sake of his Lord. He turned Jesus over to the authorities so that Jesus could be killed and escape the confines of his body. In so doing, Judas is the greatest of all the apostles" [Ehrman, 2006, 191]. As we have already mentioned, the studies devoted to the image of Judas Iscariot are quite numerous and comprehensive, but the purpose of this article is to present the exclusively literary image of Judas according to the works of Armenian and Russian writers, which, indeed, bear the unique stamp of the culture of these nations. For carrying out such research, we have used

the method of text analysis during which the contents of the original texts were thoroughly studied. Then, descriptive and comparative methods were implemented: they enabled to carry out a full study of the investigated literary works.

The Image of Judas Iscariot in Armenian Literature

Armenian literature has centuries-old history and has always been in touch with the cultural values of other nations. So naturally it couldn't remain indifferent to modern approaches: this very fact, certainly, contributes to the more completeness of national culture. Therefore, the "Jesus novels" that appeared long ago in the field of world literature did not escape from the attention of Armenian writers either, two of whom we have chosen here for private examination.

Thus, in the novelette "**I am Judas**" authored by Professor of Art Theory and Cultural Studies and contemporary writer **Sergey Aghajanyan** (1956) and published in 2002, the thoughts and mental sufferings that besieged Judas after his own betrayal are presented in detail. On the one hand, he avoids a meeting with the apostles because he is afraid of their righteous anger, while on the other hand, he tries to escape from reality, to justify himself. Self-reproach brings him to the venue of the sin. The fact that Judas only implemented God's plan is expressed by the following words of Jesus: "... everything happened according to what was said, so that the writings of the prophets would be fulfilled" [Aghajanyan, 2002, 88]. These words are uttered by the resurrected Jesus, and thus he puts an end to Judas's life: Judas thought that by betraying the Teacher he confirmed his own identity, but it turns out that this act was also predicted from Heaven. Suicide therefore becomes an imperative, and Judas hangs himself.

Judas's mental anguish reaches its peak at the moment of Christ's crucifixion when he was anticipating to witness a miracle and thus be convinced of the Savior's being God's son. However, both Christ's silence in response to the accusation against him and the absence of miracles cause Judas to be more entangled in the web of his own doubts.

Another rather original point of view is put forward in the novel, too: the author considers the apostle Peter to be no less a betrayer: Judas betrayed Jesus, while Peter apostatized Him. Thus, during the meeting with Judas Simon-Peter bitterly declares: "Go away, apostate dog, be happy, I became equal to you in order to save my skin" [Aghajanyan, 2002, 31].

But Judas rejects this equation accusing Simon of believing in the Teacher and suffering for his act. "You believe in him and suffer because of what you did. Go, preach his ideas, and if he really is God, the son of God, he will forgive your sin" [Aghajanyan, 2002, 32].

The words uttered by S. Aghajanyan's Judas, who acts as the spokesman of humanity, reveal the mystery of the unattainable that terrifies earthly creatures, a fear that often leads to dark paths and brings to impasse. In response to the accusations of Jesus's beloved disciple John, Judas says: "– I didn't want his death, – Judas confessed his sincere pain. – And I apostatized him because I didn't believe his half-hearted, ambiguous words, because I wanted to know him..." [Aghajanyan, 2002, 73].

However, it is impossible to get even a little closer to the divine mind the partial revelation of which the Lord of Heaven makes known to earthly sinners through his own Son. Such an attempt is doomed to inevitable failure. Therefore, the logical conclusion of the meeting between Judas and Jesus at the end of the novel becomes quite understandable. Judas turns to Jesus with an outburst of sincere repentance. "Whether you are God or the Son of God, I beg you, give me back my sin, tell me that I have made my will, I have lived my life, even if it is sinful" [Aghajanyan, 2002, 90]. But Jesus's rejection and affirmation of the inevitable leaves only one path- the destruction of his own self by his own hands. And Judas directs his steps to the valley of Yenomi, "where the ancient Jews sacrificed their first-born sons to their almighty God" [Aghajanyan, 2002, 93]. Thus, Judas also appears on the altar to prove to mankind the inevitability of the will of the Almighty.

We encounter the literary character of Judas in the famous Armenian playwright **Perch Zeytuntsyan's** (1938–2017) drama "**Jesus of Nazareth and His Second Disciple**" [Zeytuntsyan, 2001] too. The second disciple of Jesus is Judas Iscariot himself, who, by his own confession, came to Christ's side so that the latter would forgive his sin. And Judas's sin is the heaviest one. Judas himself tells the story of his origin to the prostitute and

declares that “the secret must go down with you to the grave, it must have been dead since its birth” [Zeytuntsyan, 2001, 12]. And that secret makes Judas similar to the famous king Oedipus from Greek mythology. Judas also without knowing the truth killed his father and married his own mother. All this was done with the light hand of Pilate under whom Judas had served, but not deliberately. Therefore, Pilate is also unintentionally guilty of Judas’s tragedy. Ironically, the same Pilate again unintentionally condemns the Savior to death. And his involuntary sin against Judas creates an unconscious criminal. The revelation of that terrible secret forces Judas to run away and lead a persecuted life, and the hope of forgiveness brings him to Jesus. Judas turns into an eternal fugitive with a bitter soul, who adopts the behavior of seeming arrogance in order to survive. He is eternally ravaging himself internally and signaling to those around him. “I don’t like being loved too much. I need to be loved little, or not loved at all, or even hated, so that I don’t get weak, don’t lose my vigilance” [Zeytuntsyan, 2001, 13]. He is the unwitting victim of his sinful birth and betrays the Savior not with any specific expectations, but simply with a mindless urge to break the Teacher’s commandments. However, according to the principles of the paranormal Gospel, Judas accomplishes the inevitable. And what refers to Judas’s suicide Armenian theatrical critic Levon Mutafyan (1954–2015) in his work “The Time of Perch Zeytuntsyan” published in 2014 rightly noted: “It is not so much the murder of a physical being, but of fate, of what is formed by nature” [Mutafyan, 2014, 234].

Judas, created by the Armenian dramatist, has the greatest problem of self-affirmation, and for that reason, he initially enters into a vicious relationship with a prostitute in order to violate the message of Jesus and perceive the assurance of such an act as his own victory. He even resorts to the act of betrayal driven by the same urge to assert himself. In the words addressed to the high priest Caiaphas the reader sees the real Judas. “And I know the way to remain human. I know the art of crossing the forbidden line of sin. I will pluck the fruit from the tree, and no one, unlike weak Adam, has urged me to do so. The other me, me, only with my will, only with my mind. I’m checking myself, Caiaphas. Will I finally know who I am?” [Zeytuntsyan, 2001, 24].

Perch Zeytuntsyan’s drama is also noticeable for its description of an appealing episode – Judas’s meeting with the devil. It happens after the betrayal of Jesus, when the devil visits Judas on his own. In response to the question of his late visit, Judas announces: “There are many Judases, but you are one soul. Maybe you are unable to make it” [Zeytuntsyan, 2001, 41]. However, even the ruler of Hell accepts the victory of the Only Begotten Son of God and answers the betrayer: “But Jesus is unique to me, and so are you” [Zeytuntsyan, 2001, 41]. *In other words, it is not the betrayers who are unique, but the proof of infinite love through betrayal is extraordinary.* And Judas is stung by such a comparison, because he tries to dispel his independence. Satan visits him as the judge of his conscience, and being the embodiment of evil, condemns his petty betrayal, because such a step is unacceptable even for the greatest of evils. Satan’s words sound both an accusation and a belief in the weakness of human nature. He declares: “I am disgusted with human beings... How do you endure these efforts... How do you not go mad... And you are my subjects, so merciful, so weak?” [Zeytuntsyan, 2001, 45]. It is human weakness that makes them crucify their Savior, because his greatest message is the most difficult to fulfill. Christ himself declares: “I came to world for love. I have to teach people to love. This is my greatest commandment” [Zeytuntsyan, 2001, 20]. And people accepted that greatest gift with bare swords and sentenced to death the very messenger of love.

It is noteworthy that the characteristic of Judas as a betrayer is given by Satan himself. “A toy, Judas... a toy... And you thought you were superhuman... Your Lord was right, you have nothing more to do...” [Zeytuntsyan, 2001, 45]. Therefore, the only remained choice is physical destruction that Judas implements.

On the way to suicide venue Judas talks to himself, sums up his ruined life, thinks about the possibility of having a different destiny, then declares that the makers of history had decided everything in advance and states: “You were a weakling, surrendered to the current” [Zeytuntsyan, 2001, 52].

Thus, it becomes obvious to the reader that for Armenian writers Judas is a unique means of revealing the image of Christ, whose betrayal is somehow explained and justified from the point of view of inevitability.

The Image of Judas in Leonid Andreev's Novelette "Judas Iscariot"

The famous Russian writer Leonid Andreev in his novelette "Judas Iscariot" has also referred to the character of Judas: it was published long before the similar works authored by Armenian writers, in 1907.

Leonid Andreev is considered a representative of the silver age of Russian literature. Chronologically, that era named after the Russian exiles, corresponds to the end of the 20th century and coincides with the emergence of modernism. Andreev is also considered as the founder of Russian expressionism. After the death of his wife, Alexandra Mikhailovna Andreeva, in 1906 the writer went to Capri, where he met the outstanding Russian writer Maxim Gorky and told him about his intention of writing a work about betrayal.

Later M. Gorky highly appreciated that work and noted that it was "something that few people will understand, and it will make a big commotion" [Gorky, 1966, 23].

Leonid Andreev wrote his novel after initially reading "The Life of Jesus" by French orientalist and Semitic scholar Ernest Renan (1823–1892) and works of German theologian and writer David Strauss (1808–1874). The peculiarity of this work is the reflection of the "psychology of betrayal". Unlike the biblical character Judas betrays the Savior not for money, but out of wounded love.

Judas takes this vile step to prove the power of Jesus's teaching, the cowardice of his disciples and the insignificance of the inspired crowd that followed the Savior: they forsake their Master and are condemned to death. This duality causes Judas to commit suicide because he is unable to live without the love he has for the Savior. According to Andreev suicide is a logical way out, because Judas is trying to be equal to the Savior, but Jesus is the Son of God, and no mortal can stand on the same level with him.

For suicide Judas chooses the highest tree that looked all over Jerusalem. In other words, the betrayer hangs himself in front of everyone to remind them of a simple fact: the survivors are worse than Judas, as he sacrifices his life trying to be equal to the Teacher, while the living ones abandoned the Savior, crucified and forget him, trampled his messages and denied the spiritual purity they had received from him. Before committing suicide, Judas turns to the Savior. "Do you hear me, Jesus? Will you believe me now? I'm coming to you. Accept me with tenderness, I'm tired. I am very tired. Afterwards we will embrace each other like brothers and return to earth. OK?" [Andreev, 1990, 263]. By creating this character, the author emphasizes a unique idea: true love must be selfless and free from jealousy.

Andreev's Judas differs even in its external description. He pretends to be weak and sick, and even his voice is sometimes masculine and sometimes raspy. He creates a strange desire in people: you want "to pull him out of your ear like a festering gross splinter" [Andreev, 1990, 213] that keeps hindering.

The description of Peter given to Judas is especially noticeable: it seems to fully characterize this extremely contradictory and two-faced character both externally and internally. "And you, Judas, are like an octopus, only with one part" [Andreev, 1990, 213].

Judas betrays Jesus, and when he returns, he shows insufficient care for him, wraps him with concern like a merciful mother. After Jesus's arrest he watches from the window the sufferings of the Savior and seems to be happy to witness them, but shortly after he is tormented by this very sight and goes to the high priest to certify Jesus's innocence and throws the price he had received for betrayal into his face.

Thus, Judas created by Andreev is a psychologically complex character who, on the one hand, loves the Teacher, wants to be his only support and valued disciple, and on the other hand, betrays him in order finally to become spiritually close to him. It is noteworthy that Judas warns Christ that he is going to betray him, and the latter is silent, because what was planned from above had to come true. This episode, as well as Christ smiling and even laughing out loud in response to the jokes of his disciples, is constructed according to the principles of the gnostic Gospel.

The entire ideology of "Judas Iscariot" is summed up in the very scene of betrayal, when Judas betrays the Savior with a kiss. In response to Jesus's question that whether he betrays him with a kiss, Judas responds: "Yes. We betrayed you with a kiss of love. With a kiss of love, we deliver you to disgrace, torture, death. With the voice of love, we call

the executioners from their dark dens and with love we place a cross on the dark earth and we nail to cross the crucified love". However, none of the heroes of the novelette is completely fair, and the author creates a kind of dichotomy and clearly depicts the dishonest attitude of humanity. Everyone is guilty of the Savior's death, both the disciples who abandoned him, who fled to save their lives and the condemning crowd, who did not even try to save Jesus.

Thus, to sum up we can state that if the Armenian writer's (S. Aghajanyan) Judas betrays Jesus because he wants to confirm his rightness, then the motivation of the betrayal for Russian writer's Judas is his unique love for the Teacher.

Conclusion

After examining the literary character of Judas Iscariot in the works of Armenian and Russian writers, we can conclude that this character, that was always perceived as a pure betrayer and the embodiment of evil, has deep psychological traits and his own motivations for his despicable act, which are not so easy to accept at first glance.

Judas stands on the edge of a dark future, with an equally dark past as his legacy, a mental dichotomy born of betrayal and endless doubt about the rightness of his actions. If Judas created by Armenian writers betrays his Teacher because he believes in him and even realizes that he simply has no alternative, as his fate is decided from above, then Judas of the Russian writer receives a deeper psychological manifestation, as he is sure that betrayal is the result of infinite love for Jesus. But it is obvious that both Armenian and Russian writers are convinced that Judas Iscariot is not an ordinary betrayer, but a tool of God called to carry out the will of Providence: he is not the source of evil, but in a way the embodiment of sacrifice.

References

1. Aghajanyan S. *Es hudan em* [I am Judas]. Yerevan: Zangak Publ., 2002, 94 p. (in Armenian).
2. Andreev L. *Sobranie cochinenij* [The collection of works]. Vol. 2. Moscow: Khudojestvennaya literatura Publ., 1990, 90 p. (in Russian).
3. Gorky A.M., *Arkhiv A.M. Gor'kogo* [The Archive of A.M. Gorky]. Vol. 9. Moscow: Gostlitizdat Publ., 1996, 479 p. (in Russian).
4. Ehrman B.D. *The Lost Gospel of Judas Iscariot – A New Look at Betrayer and Betrayed*. Oxford: Oxford University Press, 2006, 209 p.
5. Kasser R., Marvin M., Gregor W. The Gospel of Judas. *Denver Journal*. 2006, vol. 9, 179 p.
6. Mutafyan Levon. *Perch Zeytuntsyani zhamanaky* [The Time of Perch Zeytuntsyan]. Yerevan: Lusabats Publ., 2014, 273 p. (in Armenian).
7. Pennington S. *The Enigma of The Life and Work of Judas Iscariot*. Athens: The University of Georgia, 2006, 72 p.
8. Pruitt S. *Why Jesus was Betrayed by Judas Iscariot?* Available at: <https://www.history.com/news/why-judas-betrayed-jesus> (accessed on July 20, 2024).
9. Sharuryan H. *Hisusian vepery grakan zugahernerum* [Jesus Novels in Literary Parallels]. Yerevan: Armav Publ., 2021, 216 p. (in Armenian).
10. Sorensen R.B. *Fact or Fiction – Judas Iscariot*. Available at: https://www.academia.edu/42297808/Fact_or_Fiction_Judas_Iscariot (accessed on July 20, 2024).
11. Zeytuntsyan P. *Hisus Nazovretsins yev nra yerkrord ashakerty* [Jesus of Nazareth and his second disciple]. Yerevan: Hayastan Publ., 2001, 138 p. (in Armenian).

Submitted for publication: July 25, 2024.

Accepted for publication: August 23, 2024.

Published: March 27, 2025.



Шахнович М.М.

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



Редакционная политика издательства «Безбожник» и неопубликованный труд Е.Г. Кагарова по истории религий древнего мира (1929 г.)

Аннотация. В статье рассматривается история написания и редакционной подготовки научно-популярной книги Е.Г. Кагарова «Религии древнего мира», принятой в 1929 г. к печати в издательстве «Безбожник», но не вышедшей в свет. Автор выявляет причины, по которым завершённая рукопись осталась в редакционном портфеле и не была опубликована. Второй съезд Союза воинствующих безбожников, состоявшийся в начале лета 1929 г., осудил «оппортунистический отход» от классовой пролетарской линии в отношении религии, выражающийся в «культурничестве» и «просветительстве», оторванном от задач классовой борьбы, поэтому издательство «Безбожник» отказалось от публикации книги Е.Г. Кагарова. Его попытки применения экономико-социологического анализа к истории религий и определения «производственного значения» религиозных явлений были признаны недостаточно чётко выраженными и не имеющими необходимого критического основания.

Ключевые слова: советская антирелигиозная печать, Союз воинствующих безбожников, история религий, Е.Г. Кагаров

Marianna M. Shakhnovich

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

Editorial Policy of the Publishing House “Bezbozhnik” and the Unpublished Work of E.G. Kagarov on the History of Ancient Religions (1929)

Abstract. The article examines the history of writing and editorial preparation of the popular science book by E.G. Kagarov “Religions of the Ancient World”, accepted for publication in 1929 by the publishing house “Bezbozhnik”, but never published. The author identifies the reasons why the completed manuscript remained in the editorial portfolio and was not published. The Second Congress of the Union of Militant Atheists, held in the early summer of 1929, condemned the “opportunistic departure” from the class proletarian line in relation to religion, expressed in “culturalism” and “enlightenment” divorced from the tasks of the class struggle, so the publishing house “Bezbozhnik” refused to publish the book by E. G. Kagarov. His attempts to apply economic and sociological analysis to the history of religions and to determine the “production significance” of religious phenomena were recognized as insufficiently clearly expressed and lacking the necessary critical basis.

Key words: Soviet anti-religious press, Union of Militant Atheists, history of religions, E.G. Kagarov

В последние годы появилось достаточно много публикаций, посвящённых советской антирелигиозной печати 1920–1930-х годов [Метель, 2013; Жирков, 2015; Лучшев, 2021], однако все они касаются столичных и региональных периодических изданий, прежде всего, газеты и журнала «Безбожник», журналов «Безбожник у станка», «Антирелигиозник» и т.п., в то время как редакционная политика специализированных антирелигиозных издательств, выпускавших, помимо журналов, книги и брошюры, остаётся, за редким исключением [Крих, Метель, 2014; Шахнович, 2023], без внимания исследователей.

В связи с этим представляет интерес изучение деятельности наиболее крупного советского антирелигиозного издательства – «Безбожник», основанного в 1925 г. для публикации массовой газеты «Безбожник», к которой чуть позже добавилось издание иллюстрированного журнала «Безбожник» и научно-методического журнала «Антирелигиозник», а также разнообразной литературы, использовавшейся в антирелигиозной пропаганде. Главным редактором издательства стал председатель Центрального совета Союза воинствующих безбожников Ем. Ярославский. Созданное первоначально как кооперативное издательство Московского комитета РКП(б) и ставшее в 1925 г. акционерным обществом «Безбожник» и издательским органом Союза безбожников (с 1929 г. – Союза воинствующих безбожников), в 1930 г. издательство «Безбожник» вошло в Объединение государственных книжно-журнальных издательств (ОГИЗ), поглотив при этом основанное в 1922 г. И.А. Шпицбергом и П.А. Красиковым издательство научного общества «Атеист». В Уставе издательства, принятом 8 июля 1930 г., говорилось: «Для издания журналов “Безбожник”, “Антирелигиозник” и “Атеист”, а также еженедельной газеты “Безбожник” и других периодических и непериодических изданий антирелигиозного характера, при Центральном совете Союза воинствующих безбожников СССР состоит издательство по выпуску антирелигиозной литературы под названием – издательство “Безбожник”. Издательство “Безбожник” является полным правопреемником акционерного издательского общества “Безбожник”, которое прекращает своё существование со времени регистрации настоящего издательства» [Собрание, 1930, 590]. Спустя два года, в 1932 г., издательство «Безбожник» было преобразовано в Государственное антирелигиозное издательство (ГАИЗ), которое просуществовало до 1942 г.

На наш взгляд, для характеристики деятельности того или иного издательства или периодического издания – в данном случае работы издательства «Безбожник» в конце 1920-х гг. – целесообразно не только рассматривать опубликованные труды, но и постараться выяснить причины, по которым завершённые рукописи, к тому же прошедшие определённые этапы редакционной подготовки, остались в издательском портфеле и не были напечатаны. Такая исследовательская оптика позволяет понять редакционную политику глубже, определить особенности социально-политических или каких-либо иных обстоятельств, повлиявших на издательскую практику.

Ещё в 1922 году, руководя антирелигиозным семинаром в Московском Коммунистическом университете им. Я.М. Свердлова, Ем. Ярославский способствовал подготовке нескольких антирелигиозных изданий, которые стали считаться образцовыми для последующих подобных сочинений. К ним относятся его собственные книги: во-первых, «Как рождаются, живут и умирают боги и богини» (первое издание – М.: «Красная новь», 1923 г.), содержание которой определили беседы с участниками семинара, и «Библия для верующих и неверующих», которая сложилась из отдельных публикаций в газете «Безбожник» (1923–1924 гг.), изданных в 1923 г. в виде самостоятельной отдельной книги (М., «Красная новь»). Кроме того, в рамках антирелигиозного семинара были подготовлены брошюры его участников: Ф. Путинцева «Происхождение религиозных праздников» (1924) и М. Шейнмана «Огнём и кровью во имя бога» (1924), которые были опубликованы с предисловиями Ем. Ярославского и под редакцией М. Горева (Галкина) в серии «В помощь работе среди молодёжи» в том же московском издательстве «Красная новь». На эти издания и ориентировалась редакционная политика созданного в 1925 г. нового антирелигиозного издательства, в руководство которого их авторы и вошли.

Одной из первых книг, изданных издательством, называвшемся первоначально по своей основной функции – «Издательство газеты “Безбожник”», стала брошюра Ем. Ярославского «Задачи и методы антирелигиозной пропаганды: доклад на курсах переподготовки сельского учительства Московской губернии, 25 июля 1924 года» [Ярославский, 1925]. Подобные методические работы, которые готовились к печати в приоритетном порядке, дополнялись специально подготовленными сборниками практических рекомендаций по проведению антирелигиозных мероприятий, антирелигиозными учебниками [Красноармейский, 1928; Антирелигиозный, 1928] и научно-популярными брошюрами по медицине и агротехнике, а также

книгами, которые рационалистически описывали происхождение религиозных верований, обрядов и праздников, критиковали религиозные суеверия и разоблачали «реакционную» политическую роль церковных институтов в истории и особенно в современной жизни [Кандидов, 1929; Путинцев, 1929; Румянцев, 1929].

В начале 1929 года в редакцию этого издательства поступила рукопись (170 машинописных страниц) довольно большой книги «Религии древнего мира», написанной профессором этнографического отделения географического факультета Ленинградского университета и научного сотрудника Музея антропологии и этнографии Академии наук Евгением Георгиевичем Кагаровым (1882–1942) [Шахнович, 2017, 571–575]. В Отделе Рукописей Российской национальной библиотеки в Фонде Е.Г. Кагарова сохранилось несколько вариантов этой книги и сопроводительные документы, рассказывающие о том, как продвигалась редакционная работа над авторским текстом весной 1929 г. Тем не менее, несмотря на внесённые автором в рукопись исправления и подготовленный издательский договор, книга не была опубликована. Попробуем разобраться, почему так случилось.

В 1927–1928 гг. Е.Г. Кагаров в основном публиковал статьи о религиозных обрядах и мифологических представлениях в сборниках и журналах по этнографии [Кагаров, 1927; Кагаров, 1928а; Кагаров 1928б; Кагаров, 1929а], но был известен и как автор написанных ещё в дореволюционный период значительных трудов в области истории религий классической древности [Кагаров, 1913; Кагаров; 1918], демонстрировавших не только фундаментальные знания автора в области античной, прежде всего, древнегреческой религии, но и широту теоретико-методологических подходов, позволявших плодотворно сочетать антропологический (этнографический) и текстологический (историко-филологический) исследовательские подходы.

В 1914 г. в Харькове по материалам своих статей по религиям античного мира и Древнего Востока Е.Г. Кагаров начал работу над книгой «История религий»; сохранились её черновые автографы [ОР РНБ. Ф. 324. Д. 673. Л. 1–159]. Первая глава книги называлась «Введение в историю религий». В ней автор рассматривал теоретические вопросы изучения истории религий, указывал необходимые источники и принципы их освещения; определял, что такое мифология и культ, что представляют собой ранние формы религий: фетишизм, тотемизм, культ животных и т.д. Вторая глава «Религия Египта» опиралась на статью, опубликованную в журнале «Христианское чтение» [Кагаров, 1906], третья была посвящена «религии народов семитических и малоазиатских». Открывалась рукопись книги определением исследовательских задач, стоящих перед историческими исследованиями религий: «История религий имеет своей задачей изучение частных конкретных форм религиозного творчества народов, исследования исторического развития всех религий. Эта наука знакомит нас с историческими воплощениями религиозной мысли человечества, с воплощениями как уже угасшими, так и теперь ещё существующими, с религиями как культурных, так и некультурных народов» [ОР РНБ. Ф. 324. Д. 673. Л. 19].

Такое понимание науки о религии было развёрнуто Е.Г. Кагаровым в его последующих работах, в том числе и в той рукописи, которая была послана в издательство «Безбожник» в 1929 г., экземпляр которой хранится в архивном деле в РНБ. В нём, помимо оригинального текста рукописи книги «Религии древнего мира» (1929 г.) [ОР РНБ. Ф. 324. Д. 695. Л. 1–168], сохранились дополнительные материалы и варианты авторской правки первоначального текста, сделанные по замечаниям рецензентов и редакции издательства.

Первоначальная рукопись состояла из предисловия и девяти глав: «Религия Древнего Египта», «Религия Вавилона и Ассирии», «Религия Финикии и Сирии», «Религия древних евреев», «Эгейская религия», «Религия Малой Азии», «Религия Ирана», «Религия древних греков», «Религия Рима». В предисловии Е.Г. Кагаров отмечал, что его книга является первым опытом систематического изложения истории религий древнего мира с точки зрения исторического материализма, что подразумевает выявление «производственного значения» того или иного религиозного явления. В этом ключе в работе рассматривались: земледельческий характер праздников евреев; бог Пта как покровитель ремесленников; необходимость регулирования разливов Нила и Евфрата, как причина возвышения египетского и вавилонского жре-

чества; религиозная реформа Аменхотепа IV как борьба монархии с экономически мощной жреческой организацией, гомеровский Олимп как отражение социально-экономического строя греческого общества феодальной эпохи; классовый характер религиозно-нравственных верований Эсхила, Софокла и Еврипида, возникновение веры в Тюхе, как отражение роста денежного хозяйства и непрочности человеческого благосостояния в нём и т.д. [ОР РНБ. Ф. 324. Д. 695. Л. 3].

Необходимо отметить, что социологический подход был в большей или меньшей степени «общим местом» всех советских исторических исследований того времени, как в области истории религии, так и в области, например, истории литературы [Шахнович, 2015, 189]. Достаточно вспомнить первый советский коллективный труд по истории религий «Религия и общество» (Л.: «Сеятель», 1926 г.), в котором приняли участие выдающиеся исследователи того же поколения, что и Кагаров, М.Э. Матъе, В.В. Струве, И.Г. Франк-Каменецкий, Б.Л. Казанский, И.М. Троцкий (Тронский): он имел специальный подзаголовок – «Сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира».

Издательство «Безбожник» отправило рукопись Кагарова на рецензирование, после чего он получил следующее письмо из редакции:

«Издательское общество “Безбожник”
19 апреля 1929 г.

Профессору Е. Г. Кагарову
Ленинград, П.С.

Москва, Сретенка, 10

Малая Разночинная, д. 7, кв. 6.

Уважаемый профессор Кагаров!

Препровождая при сем Вашу рукопись «История религии»¹ и два отзыва на неё, сообщаем, что работа Ваша может быть принята нами к изданию при условии переработки её в соответствии с отзывами и следующими замечаниями редакции:

Дать введение, дающее общую характеристику древнего мира культуры и религии.

Сжать вводные статьи и отдельные главы (особенно Гомера)

Дать статью о религиях народов, не вошедших в книгу (Карфаген, хетты и т.д.)

Освободить изложение от ненужных иностранных слов (дифференциация и т.д.)

Дать небольшой научный аппарат по главам с критико-библиографическими указаниями.

Довести работу до конца и дать заключение.

Одновременно прилагаю проект договора в двух экземплярах, каковы прошу подписать и вернуть нам.

Секретарь издательства Е. Гехтман» [ОР РНБ. Ф. 324. Д. 916. Л. 1].

Обратим внимание на то, что секретарь издательства, посылая Кагарову отзывы рецензентов и замечания редакции, прилагает к письму проект договора. Из этого следует, что в апреле 1929 г. издательство было готово напечатать книгу Кагарова после внесения в неё исправлений, несмотря на то, что замечания, сделанные автору рецензентами (имена их не известны, так как в сохранившихся машинописных текстах рецензий они замазаны чёрной тушью), касаются недостаточной антирелигиозной заострённости текста и отсутствия чётко выраженного идеологического основания, именуемого рецензентами «хребтом», по их мнению, одного «выявления производственного значения», недостаточно.

Первый рецензент указывал, что такая книга «несомненно, нужна (конечно, если она выдержана в марксистском духе), ибо перед антирелигиозником всегда стоит задача увязать современные религии с древними (особенно с восточными), хотя следует иметь в виду, что марксистски осветить древние религии – дело весьма трудное, ибо марксисты в этой области почти не работали (отчасти за исключением М. Рейснера). Автор останавливается на экономических и культурно-исторических предпосылках каждой религии, но эта сторона вопроса *недостаточно выявлена*. Фактический материал (судя по главе о Египте) довольно интересен, но он имеет

описательный характер, *генетически не освещён*. В общем, истории религии, *эволюции, не получается*. Основной недостаток – *отсутствие хребта* при проработке материала. Нет и увязки древних верований с современными (например, связь христианской троицы с египетской), что сильно понижает ценность данной работы для антирелигиозника. Полагаю, что автору следует её переработать, учтя интересы антирелигиозной пропаганды, соответственно, немного её расширив» [ОР РНБ. Ф. 324. Д. 916. Л. 2]. Вердикт рецензента о книге: «В таком виде она для антирелигиозника особой ценности не представляет» [ОР РНБ. Ф. 324. Д. 916. Л. 2].

Второй рецензент, прежде всего, обращал внимание на то, что *«вопроса о происхождении религий автор не касается вовсе*. Точно так же автор не касается буддизма. Каждая из глав составляет законченное и ограниченное целое в том смысле, что автор почти не прибегает к сравнительно-историческому методу. Там же, где он прибегает к этому методу (напр. Библия и Вавилон), имеются некоторые тенденции к *преувеличению, например: панвавилонистский акцент в соответствующих построениях*». Далее рецензент отмечал, что автор лишь «пытается рассматривать развитие религиозных представлений в контексте социальной и экономической истории данной страны» и изучение этой истории «не носит самостоятельного характера», так как автор часто цитирует работу Ковалева [Ковалев, 1923–1925], работу, «хотя и марксистскую, но не лишённую, в свою очередь, известных недостатков». Благодаря «этой несамостоятельности в трактовке проблем экономической и социальной истории, связь между “базисом” и религиозной “надстройкой” носит иногда несколько *механистический характер*». «С точки зрения фактического материала страницы, посвящённые изложению религиозных представлений того или иного народа – более интересны, но *расположение материала неравномерно...* автор совершенно недостаточно места уделяет религии древних евреев, ряд крупнейших явлений, – например, пророчества, не нашёл тут своего освещения. Да и самая предложенная схема с марксистской точки зрения представляется мне мало убедительной. <...> Столь же мало отведено места религиям эллинистической эпохи и Рима. Проблемы эллинистической эпохи в научном отношении теперь весьма актуальны... и позволяют требовать *более глубокого и свежего освещения*». Рецензент сделал вывод, что «работа проф. Кагарова, если и может быть напечатана, то не иначе, как после предварительной углублённой проработки заложенных в ней методологических оснований и после того, как будут расширены соответствующие отделы. Неясность методологической позиции автора и определяет, думается мне, то, что первый рецензент верно называет основным недостатком – “отсутствие хребта при проработке материала”» [ОР РНБ. Ф. 324. Д. 916. Л. 3].

Получив критические рецензии и замечания редакции, Кагаров начал с ними работать, и довольно быстро внёс исправления. Сохранился машинописный текст второго варианта книги с рукописной правкой и второй экземпляр письма, набранного на машинке, первый экземпляр которого, вероятно, прилагался к тексту, отправленному в издательство: «В настоящем своём виде рукопись является переработанной согласно указаниям рецензентов и Редакции, а именно: 1) тексту предпослано введение, дающее характеристику древнего общества, его культуры и религии, 2) вводные статьи к Греции (эпоха Гомера) и другие главы сокращены, включены сведения о религиях Карфагена, хеттов и друг., 3) иностранные термины заменены соответствующими русскими или объяснены в тексте, 4) значительно расширена глава о религии древних евреев, 5) в конце приложен библиографический указатель, 6) усилен сравнительно-исторический элемент и увязка с христианскими верованиями. Буддизму и христианству не отведено место, так как их возникновение выходит за пределы древнего мира. Более подробное изложение эллинистических, иудейских и римских элементов христианства составляет предмет особой книги, проектируемой автором: “У истоков христианства”» [ОР РНБ. Ф. 324. Д. 695. Л. 171]. Упомянутая книга, посвящённая истории возникновения христианства, была к концу 1929 г. почти полностью готова, но при жизни автора был опубликован лишь небольшой текст «Религия умирающего и воскресающего бога» [Кагаров, 1929б], подготовленный на её основе. Полностью главы этой книги были опубликованы уже нами по рукописи автора в 2019 г. [Кагаров, 2019].

Любопытно, что приложенный библиографический указатель, указанный в сопроводительном письме в издательство, отсутствует в экземпляре, сохранившемся в Фонде Е.Г. Кагарова в ОР РНБ. Однако в Фонде В.Г. Богораза в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН сохранился машинописный экземпляр систематического указателя русских трудов по истории религий древнего мира с краткой их характеристикой, который был отправлен Е.Г. Кагаровым Богоразу как раз в 1929 г. [СПбФ АРАН. Ф. 250. Оп. 5. Д. 37. Л. 1–5]. Машинописный текст указателя сопровождается небольшой запиской от руки, в которой Кагаров выражает надежду, что составленный им список будет полезен Богоразу. Указатель напечатан на той же машинке и на бумаге того же качества, что и экземпляр текста книги; скорее всего, это – второй экземпляр того самого библиографического указателя, о котором речь идёт в сопроводительном письме Кагарова в редакцию издательства «Безбожник». Этот аннотированный библиографический указатель был нами опубликован [Шахнович, 2017, 279–281].

Прежде всего необходимо попытаться объяснить, почему Кагаров послал свою научно-популярную и отнюдь не агитационную рукопись в антирелигиозное издательство, неужели он не понимал, что она может не соответствовать его требованиям? Полагаю, что в начале 1929 г. он ещё мог надеяться, что она выйдет из печати.

Дело в том, что весной 1928 года ЦК ВКП (б) на основании доклада Центрального Совета Союза безбожников принял решение об организации отделений или кафедр по изучению религии в Коммунистической Академии и в Институте красной профессуры в Москве, а также в высших учебных заведениях. На основании этого решения был открыт новый образовательный цикл «История религий» на историко-лингвистическом факультете Ленинградского государственного университета и был объявлен приём абитуриентов. К преподаванию в сентябре 1928 г. на этот цикл были привлечены преподаватели этнографического отделения географического факультета, включая Е.Г. Кагарова. В начале сентября 1928 г. на этнографическое отделение по приглашению его руководителя В.Г. Богораза был принят на должность доцента Н.М. Маторин, который возглавил работу цикла по истории религии на историко-лингвистическом факультете. К этому моменту у Маторина была готова рукопись книги «Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь», материал для которой он собирал во время своей работы в Казани (1927–1928 г.) [Маторин, 1929]. Вполне возможно, что, отправив свою рукопись в издательство «Безбожник», Маторин, у которого были связи в руководстве Союза безбожников в Москве (через год он возглавит Ленинградское отделение этого союза), порекомендовал это издательство своему коллеге, так как издательству в условиях развёртывания обучения в области истории религий вменялось издание не только агитационной, но и качественной научно-популярной литературы, дефицит которой был очевиден. Неслучайно Кагаров в сопроводительном письме указывал на ценность своей книги для антирелигиозного издательства, подчёркивая, что на советском книжном рынке отсутствуют научно-популярные труды по общей истории религий древнего мира, хотя в них существует большая потребность, так как религии Древнего Востока, Греции и Рима «представляют для антирелигиозной работы тот интерес, что они оказали могущественное влияние на христианство, многими элементами войдя в состав последнего, и... будучи лучше изучены, чем остальные, дают возможность точнее проследить зависимость религиозных форм от социально-экономических предпосылок» [ОР РНБ. Фонд 324. № 695. Л. 3].

Ответ на вопрос, почему отредактированная по замечаниям редакции и рецензентов рукопись, по которой был подготовлен издательский договор, не была опубликована в 1929 г., скорее всего, связан с резко изменившимися обстоятельствами издательской деятельности, изменением политической конъюнктуры в целом и антирелигиозной политики в частности. Мы не знаем, сколько времени продолжалась работа Кагарова по замечаниям, полученным 19 апреля 1929 г., и когда издательство получило от него отредактированный вариант, но очевидно, что событие, происшедшее менее, чем через два месяца после получения автором рецензий и замечаний, и о котором речь пойдёт ниже, сыграло в деле передачи рукописи в печать решающую роль.

11 июня 1929 года в Москве открылся Второй съезд Союза безбожников, собравший 1200 делегатов, на котором присутствовали, помимо 109 крестьян, 264 рабочих, 575 служащих и учащихся, приглашённые делегации Интернационала пролетарских свободомыслящих из разных стран мира. В течение шести дней работы съезда на его заседаниях, помимо Ем. Ярославского, выступили Н.И. Бухарин, А.В. Луначарский, В. Маяковский, Д. Бедный, М. Горький, что свидетельствует о значении съезда, не только для антирелигиозной, но для культурной политики в целом, которой необходимо было придать значительно большую боевитость на фоне начавшейся коллективизации. Союз безбожников был переименован в Союз воинствующих безбожников, и был принят новый устав союза, в котором говорилось: «Союз воинствующих безбожников есть добровольная пролетарская общественная организация, ставящая своей задачей объединение широких масс трудящихся для активной систематической и последовательной борьбы с религией во всех её видах и формах, как тормозом социалистического строительства и культурной революции» [Союз, 1930, 3]. Основная задача деятельности Союза и всех его учреждений была вписана в общие задачи строительства социализма в СССР, отсюда и девиз СВБ: «Борьба против религии – борьба за социализм». Кроме того, на съезде решались политические задачи борьбы с «уклонами» от генеральной линии, которые, по словам Ярославского, выразилась, с одной стороны, в «ультралевом анархическом фразерстве», и «в недооценке важности антирелигиозной борьбы» – с другой [Ярославский, 1929, 13]. Съезд СВБ осудил оппортунистический отход от классовой пролетарской линии в отношении религии, выраженном в «культурничестве» и «просветительстве», оторванном от задач классовой борьбы.

В этих условиях научно-популярная книга Е.Г. Кагарова, в которой, по мнению рецензентов, отсутствовал правильный идеологический «хребет», не могла быть напечатана в издательстве «Безбожник». После решений съезда замечания рецензентов показали редакции издательства «Безбожник» более серьёзными, чем раньше. Важно отметить, что после 1929 г. Е.Г. Кагаров смог публиковать лишь небольшие статьи и библиографические обзоры по этнографии в сборниках Музея антропологии и этнографии и в журнале «Советская этнография», то есть – только свои работы по плану МАЭ.

В заключении необходимо отметить, что история отказа от публикации издательством «Безбожник» уже подготовленной к печати научно-популярной книги Е.Г. Кагарова «Религии древнего мира» показывает, какое влияние имели малейшие изменения в направлении идейно-политической пропаганды на редакционную политику советских издательств. Принятие XV съездом ВКП(б) в декабре 1928 г. курса на коллективизацию и борьбу с кулачеством стимулировало давление на верующее крестьянское население и способствовало усилению борьбы с религией, в том числе и с помощью такого инструмента, как пропагандистская антирелигиозная печать, которая должна была соответствовать актуальной политической повестке дня и её задачам, поэтому издательство «Безбожник» отказалось от публикации книги, имеющей чётко выраженный научно-просветительный, но не достаточно критический характер.

Благодарность

Исследование поддержано грантом РНФ № 24-28-00517 «“Редакционный портфель”: научные исследования в области истории религии и религиозной философии в 1920-е – 1930-е гг. в СССР и редакционная политика научных изданий»

Acknowledgement

The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project № 24-28-00517 «“Editorial portfolio”: academic research in the field of the history of religion and religious philosophy in the 1920s-1930s in the USSR and editorial policy of academic publishing»

Список сокращений

МАЭ – Музей Антропологии и этнографии Академии наук СССР
ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки



СВБ – Союз воинствующих безбожников
СПбФ АРАН – Санкт-Петербургский филиал Архива Российской Академии наук

Библиографический список

1. Антирелигиозный крестьянский учебник. Предисл. Ем. Ярославского. – М.: Безбожник, 1928. – 237 с.
2. Жирков, Г.В. Советская журналистика в тотальном наступлении на Церковь (1928–1930) / Г.В. Жирков // Медиаскоп (электронный журнал). – 2015. – № 1. – С. 1.
3. Кагаров, Е.Г. Религия древнего Египта / Е.Г. Кагаров // Христианское чтение. – 1906. – № 1. – С. 27–43.
4. Кагаров, Е.Г. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции / Е.Г. Кагаров. – СПб.: Сенатская тип., 1913. – 326 с.
5. Кагаров, Е.Г. Греческие таблички с проклятиями / Е.Г. Кагаров. – Харьков: тип. Г. П. Радовильского, 1918. – 81 с.
6. Кагаров, Е.Г. Монгольское «обо» и их этнографические параллели / Е. Г. Кагаров // Сборник МАЭ. – 1927. – Т. 6. – С. 115–124.
7. Кагаров, Е.Г. К вопросу о классификации народных обрядов / Е.Г. Кагаров // Доклады АН СССР. Сер. В. – 1928. – № 11. – С. 247–254.
8. Кагаров, Е.Г. Мифологический образ дерева, растущего корнями вверх / Е.Г. Кагаров // Доклады АН СССР. Серия В. – 1928. – № 15. – С. 331–335.
9. Кагаров, Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности / Е.Г. Кагаров // Сборник МАЭ. – 1929. – № 8. – С. 152–195.
10. Кагаров, Е.Г. Религия умирающего и воскресающего бога / Е.Г. Кагаров. – Л.: Красная газета, 1929. – 28 с.
11. Кагаров, Е.Г. Религия эллинистической эпохи и христианство / Е.Г. Кагаров // Труды по истории и антропологии религии (1929–1946 гг.) / сост., подгот. М.М. Шахнович, Е.А. Терюковой; под ред. М.М. Шахнович. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2019. – С. 31–116.
12. Кандидов, Б.П. Религия в царской армии / Б.П. Кандидов. – М.: Безбожник, 1929. – 91 с.
13. Красноармейский антирелигиозный учебник / Предисл. Ем. Ярославского. Под ред. Ф. Путинцева и М. Шейнмана. – М.: Безбожник, 1928. – 308 с.
14. Крих, С.Б. Формирование марксистского подхода к изучению религиозных феноменов в советской научной традиции (1920-е – начало 1930-х гг.) С.Б. Крих, О.В. Метель // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2. – 2014. – Т. 16. – № 3. – С. 256–268.
15. Ковалев, С.И. Курс всеобщей истории. Т. 1–2 / С.И. Ковалев. – [Воен.-полит. им. т. Толмачева ин-т РКК армии и флота] Пг.; Л: Прибой, 1923–1925. – 305 с.; 430 с.
16. Лучшев, Е.М. Союз Воинствующих Безбожников: создание, начало деятельности / Е.М. Лучшев // Труды Государственного музея истории религии, 2021. – №12. – С. 189–207.
17. Маторин, Н.М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь: язычество-ислам-православие-сектанство / Н.М. Маторин. – М.: Безбожник, 1929. – 174 с.
18. Метель, А.В. Становление антирелигиозной периодической печати в СССР (1919–1941) / А.В. Метель // Вестник Омского университета. – 2013. – № 1. – С. 43–47.
19. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 324. Д. 673.
20. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 324. Д. 695.
21. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 324. Д. 916.
22. Путинцев, Ф.М. Духоборье: (очерк из современной жизни сектантов-духоборов) / Ф. Путинцев; с предисл. П.А. Красикова. – М.: Безбожник, 1928. – 48 с.
23. Румянцев, Н.В. Осенние религиозные праздники / Н.В. Румянцев. М.: Безбожник, 1929. – 30 с.
24. Санкт-Петербургский филиал Архива Российской Академии наук (СПбФ АРАН). Ф. 250. Оп. 5. Д. 37.
25. Собрание законов и распоряжений Рабоче-Крестьянского Правительства СССР за 1930 г. / Управление делами Совета Народных Комиссаров СССР и Совета Труда и Оборона. – М.: б/и, 1930. – 490 с.
26. Союз воинствующих безбожников СССР. Устав Союза воинствующих безбожников СССР. – М.: б/и, 1930. – 8 с.
27. 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.

28. Шахнович, М.М. Этнос истории науки: о реконструкции российского религиоведения советского периода / М.М. Шахнович // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1. – С. 185–198.
29. Шахнович, М.М. Культ святых в антирелигиозной пропаганде и исторической науке в СССР в 1920-х – начале 1930-х гг. / М.М. Шахнович // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. – 2023. – № 1(41). – С. 151–176.
30. Ярославский, Ем. Задачи и методы антирелигиозной пропаганды: доклад на курсах переподготовки сельского учительства Московской губернии, 25 июля 1924 года / Ем. Ярославский. – М.: Изд-во газеты «Безбожник», 1925. – 35 с.
31. Ярославский, Ем. На одном из боевых участков (Итоги II Всесоюзного Съезда СВБ) / Ем. Ярославский // Антирелигиозник. – 1929. – № 7. – С. 9–19.

Текст поступил в редакцию 26.08.2024.

Принят к печати 26.09.2024.

Опубликован 27.03.2025.

¹ Рукопись называлась, в том числе и в рецензиях, «Религии Древнего мира».

References

1. *Antireligioznyj krest'janskij uchebnik* [Antireligious peasant textbook]. Predisl. Em. Yaroslavskogo. Moscow: Bezbozhnik, 1928, 237 p. (in Russian).
2. Kagarov E.G. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading]. 1906, no. 1, pp. 27–43 (in Russian).
3. Kagarov E.G. *Kul't fetishej, rastenij i zhivotnykh v Drevnej Grecii* [The cult of fetishes, plants, and animals in Ancient Greece]. St. Petersburg: Senatskaya tip., 1913, 326 p. (in Russian).
4. Kagarov E.G. *Grecheskie tablichki s proklyatijami* [Greek Curse Tablets]. Kharkov: tip. G.P. Radovil'skogo, 1918, 81 p. (in Russian).
5. Kagarov E.G. *Sbornik Museya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. 1927, vol. 6, pp. 115–124 (in Russian).
6. Kagarov E.G. *Doklady Akademii nauk. Ser. V* [Reports of the USSR Academy of Sciences. Series V]. 1928, no. 11, pp. 247–254 (in Russian).
7. Kagarov E.G. *Doklady Akademii nauk. Ser. V* [Reports of the USSR Academy of Sciences. Series V]. 1928, no. 15, pp. 331–335 (in Russian).
8. Kagarov E.G. *Sbornik Museya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. 1929, vol. 8, pp. 152–195 (in Russian).
9. Kagarov E.G. *Religiya umirayushchego i voskresayushchego boga* [Religion of the dying and resurrecting god]. Leningrad: Krasnaya gazeta, 1929, 28 p. (in Russian).
10. Kagarov E.G. *Trudy po istorii i antropologii religii (1929–1946 gg.)* [Works on the History and Anthropology of Religion (1929–1946)]. Col. by M.M. Shakhnovich, E.A. Teryukova; ed. by M.M. Shakhnovich. St. Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2019, pp. 31–116 (in Russian).
11. Kandidov B.P. *Religiya v carskoj armii* [Religion in the Tsarist Army]. Mosco: Bezbozhnik, 1929, 91 p. (in Russian).
12. *Krasnoarmejskij antireligioznyj uchebnik* [The Red Army Antireligious Textbook]. Prophase Em. Yaroslavskogo. Pod red. F. Putinceva i M. Shejnmana. Moskva: Bezbozhnik, 1928. – 308 p. (in Russian).
13. Krikh S.B., Metel' O.V. *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta* [Bulletin of the Ural Federal University]. Ser. 2. 2014, vol. 16, no. 3, pp. 256–268 (in Russian).
14. Kovalev S.I. *Kurs vseobshchej istorii* [Course in General History]. Vol. 1–2. Petrograd; Leningrad: Priboj, 1923–1925, 305 p.; 430 p. (in Russian).
15. Luchshev E.M. *Trudy Gosudarstvennogo muzeya istorii religii* [Works of the State Museum of the History of Religion]. 2021, no. 12, pp. 189–207 (in Russian).
16. Matorin N.M. *Religiya u narodov Volzhsko-Kamskogo kraja prezhde i teper': yazychestvo-islam-pravoslavie-sektantstvo* [Religion among the peoples of the Volga-Kama region then and now: paganism-Islam-Orthodoxy-sectarianism]. Moscow: Bezbozhnik, 1929, 174 p. (in Russian).
17. Metel' A.V. *Vestnik Omskogo universiteta* [Bulletin of the Omsk University]. 2013, no. 1, pp. 43–47 (in Russian).
18. *Otdel rukopisej Rossijskoj nacional'noj biblioteki* [Department of Manuscripts of the Russian National Library]. Fund 324. File 673 (in Russian).
19. *Otdel rukopisej Rossijskoj nacional'noj biblioteki* [Department of Manuscripts of the Russian National Library]. Fund 324. File 695 (in Russian).
20. *Otdel rukopisej Rossijskoj nacional'noj biblioteki* [Department of Manuscripts of the Russian National Library]. Fund 324. File 916 (in Russian).
21. Putincev F.M. *Dukhobor'e: (ocherk iz sovremennoj zhizni sektantov-dukhoborov)* [Dukhoborie: (an essay on the modern life of Dukhobor sectarians)]. Moscow: Bezbozhnik, 1928, 48 p. (in Russian).

22. Rumyancev N.V. *Osenние religioznye prazdniki* [Autumn religious holidays]. Moscow: Bezbozhnik, 1929, 30 p.
23. *Sankt-Peterburgskij filial Arkhiva Rossijskoj Akademii nauk* [St. Petersburg branch of the Archives of the Russian Academy of Sciences]. Fund 250. Inventory 5. File 37 (in Russian).
24. Shakhnovich M. M. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya* [Bulletin of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies]. St. Petersburg: Publishing House of Saint Petersburg State University, 2017, vol. 33 (4), pp. 571–581 (in Russian).
25. Shakhnovich M.M. *Gosudarstvo, religiya i cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion and church in Russia and abroad]. 2015, no. 1, pp. 185–198 (in Russian).
26. Shakhnovich M.M. *Gosudarstvo, religiya i cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion and church in Russia and abroad]. 2023, no. 1(41), pp. 151–176 (in Russian).
27. *Sobranie zakonov i rasporyazhenij Raboche-Krest'yanskogo Pravitel'stva SSSR za 1930 g.* [Collection of laws and orders of the Workers' and Peasants' Government of the USSR for 1930]. Moscow: s.n., 1930, 490 p. (in Russian).
28. *Soyuz voinstvuyushchikh bezbozhnikov SSSR. Ustav Soyuz voinstvuyushchikh bezbozhnikov SSSR.* [Soviet Union of Militant Atheists. Charter of the Union of Militant Atheists] Moskva: s.n., 1930, 8 p. (in Russian).
29. Yaroslavskij Em. *Zadachi i metody antireligioznoj propagandy: doklad na kursakh perepodgotovki sel'skogo uchitel'stva Moskovskoj gubernii, 25 iyulya 1924 goda* [Tasks and methods of anti-religious propaganda: report at the retraining courses for rural teachers of the Moscow province, July 25, 1924]. Moscow: Izd-vo gazety "Bezbozhnik", 1925, 35 p. (in Russian).
30. Yaroslavskij Em. *Antireligioznik* [Antireligioznik]. 1929, no. 7, pp. 9–19 (in Russian).
31. Zhirkov G.V. *Mediaskop (ehlektronnyj zhurnal)* [Mediaskop]. 2015, no. 1, p. 1 (in Russian).

Submitted for publication: August 26, 2024.
Accepted for publication: September 26, 2024.
Published: March 27, 2025.



Брук Е.Г.

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



Изучение свадебной обрядности немцев в СССР в 1920–30-е гг.: Е.Г. Кагаров и П.Г. Пеннер

Аннотация. В статье освещаются основные идеи Е.Г. Кагарова и П.Г. Пеннера – двух крупнейших исследователей свадебной обрядности немцев в СССР в 1920–1930-е гг. Учёные собирали фактический материал для своих работ в немецких поселениях СССР, но, несмотря на близкое сходство методологических предпосылок, их трактовки сильно различались между собой. Е.Г. Кагаров, выстраивая свои исследования в сравнительном ключе, сосредоточил своё внимание

на защитных и побудительных функциях свадебных ритуальных действий, в меньшей степени затрагивая их социальную составляющую. Его взгляды рассматриваются в статье на основании текстов докладов, опубликованных в журналах «Доклады Академии Наук СССР» и «Сборник Музея антропологии и этнографии». Аспирант Е.Г. Кагарова – П.Г. Пеннер – наоборот, акцентировал внимание на социально-экономических элементах свадебных обрядов. В статье используются как опубликованные тексты, так и архивные документы, позволяющие детализировать концепции обоих учёных. Одним из самых значимых архивных источников является единственный сохранившийся до настоящего времени черновой вариант диссертации П.Г. Пеннера «Отражение первобытных форм брака в свадебных обрядах немцев СССР», цитаты из которого неоднократно приводятся в тексте статьи. П.Г. Пеннер был несогласен со своим научным руководителем по поводу трактовки многих элементов свадебной обрядности и полемизировал с ним в тексте диссертации. В свою очередь, Е.Г. Кагаров оставил на полях документа свои пометки и комментарии, отмечая места, требующие более глубокого анализа.

Ключевые слова: П.Г. Пеннер, Е.Г. Кагаров, свадебные обряды, немцы СССР, первобытные формы брака, профилактические и протрептические обряды

Elizaveta G. Bruk

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

Study of Wedding Rituals of Germans in the USSR in the 1920–30s: E.G. Kagarov and P.G. Penner

Abstract. The article analyzes the main ideas of E.G. Kagarov and P.G. Penner. They were two leading researchers of wedding rituals of Germans in the USSR in the 1920–30s. Researchers collected factual material for their works themselves in settlements of Germans in the USSR. Despite the close similarity of methodology, their interpretations were different. E.G. Kagarov, constructing his research in the context of the comparative analysis, focused on the protective and protreptic functions of wedding rituals, paying less attention to the social component. Kagarov's postgraduate student, P.G. Penner, on the contrary, emphasized the socio-economic elements of wedding rituals. Both published sources and archival documents are used in this article in order to demonstrate the concepts of both scientists. One of the significant archival sources is the draft and the only surviving version of Penner's dissertation "Reflection of Primitive Forms of Marriage in Wedding Ceremonies of the Germans of the USSR", quotes from which are repeatedly cited in the text of this article. Penner disagreed with his supervisor regarding the interpretation of many elements of wedding rituals and argued with him in the text of the dissertation. In turn, E. G. Kagarov, noting places requiring deeper analysis, left his notes and comments in the margins of the document.

Key words: P.G. Penner, E.G. Kagarov, wedding rites, Germans of the USSR, primitive forms of marriage, preventive and protreptic rites

Интерес к быту жителей немецких поселений существовал с момента их появления в России. В дореволюционный период их обычаи описывали чиновники, путешественники, учителя, учёные. Фундаментальные систематические исследования в советской этнографии по немцам появились в 1920–1930-е гг. Они были связаны, прежде всего, с именами профессора Евгения Георгиевича Кагарова (1882–1942) и его ученика Петра Гергардовича Пеннера (1899–1937). Методологические принципы, убеждения, особенности подбора фактического материала этих двух учёных настолько переплетались между собой, что должны рассматриваться в тесной взаимосвязи. Несмотря на то, что жизненный путь и взгляды Е.Г. Кагарова и П.Г. Пеннера в настоящий момент активно изучаются отечественными исследователями [Черказьянова, 2013; Черказьянова, 2014; Шахнович, 2017], содержательная часть их работ, посвящённых обрядам немцев СССР, заслуживает отдельного внимания.

Научные интересы Е.Г. Кагарова были чрезвычайно широки: от культуры Древнего Востока и античности до современной этнографии и фольклористики [Шахнович, 2017, 572]. В силу необычайной широты взглядов и глубокой эрудиции Е.Г. Кагаров активно использовал сравнительный метод в изучении культурных, в частности – религиозных, явлений. Это отразилось и на его трудах, посвящённых свадебной обрядности. Наиболее полное представление о трактовке Е.Г. Кагаровым свадебных обычаев в целом можно составить на основании доклада, прочитанного в феврале 1928 года и напечатанного в Сборнике Музея антропологии и этнографии за 1929 год под названием «Состав и происхождение свадебной обрядности» [Кагаров, 1929в]. В нём автор разработал собственную классификацию «религиозно-магических обрядов свадебной драмы» [Кагаров, 1929в, 152]. Хотя Е.Г. Кагаров отмечал, что его текст построен, в основном, на восточнославянском материале [Кагаров, 1929в, 152], автор иллюстрировал свои теоретические положения с помощью широких культурных сравнений.

Так, Е.Г. Кагаров делил свадебные обряды на две категории. Первую представляли собой «предохранительные или профилактические действия, имеющие целью оградить жениха и невесту от влияния злых сил» [Кагаров, 1929в, 152]. Эта группа подразделялась на четыре подгруппы: отвращающие (апотропеические), обманывающие (экзальпатетические), скрывающие (криптические), избегающие (апофевктические) [Кагаров, 1929в, 153]. В качестве апоетропеев в контексте свадебной обрядности, по мнению Е.Г. Кагарова, использовались различные предметы (лук, веник, оружие и др.). Их выбор был связан с той ролью, которую они играли в истории первобытной культуры или какими-то значимыми особенностями. Так, с точки зрения Е.Г. Кагарова, звон металла ещё у древних греков считался «отгоняющим нечисть», что в христианскую эпоху отразилось в некоторых надписях на церковных колоколах. «Основанием такого поверья служило, вероятно, то соображение, что металлы открыты самим человеком и незнакомы духам старины, которые, не обладая над ними никакой властью, стараются избегать их. Прежние исследования усматривали в обычае вооружения дружек и вообще в употреблении металлического оружия пережитки старинного «умыкания» невест <...>. Однако, современные исследователи (ещё Grosse, Zachariae, позднее Samter, Sartori, Bächtold, Westermarck) склонны видеть в обычае употребления оружия на свадьбе средство против злых духов, готовых напасть на невесту, жениха и их родных. <...>. Что касается умыкания невест, оно (в частности, у индо-европейцев) не было столь распространено, как обычно принимается» [Кагаров, 1929в, 155]. Обычай стрельбы на свадьбе, по мнению Е.Г. Кагарова, также носил апоетропеический характер, и рассмотрение его как пережитка умыкания несостоятельно в первую очередь в силу того, что «оружие и стрельба находят себе применение в целом ряде других случаев» [Кагаров, 1929в, 157], например, при рождении ребёнка, крещении, под Новый год и т.п. Трактовка обрядового шума как отголоска борьбы при похищении невесты также, по мнению Е.Г. Кагарова, не выдерживает критики, поскольку подобные действия совершаются не только на свадьбе, но и в других случаях (например, при рождении ребёнка) и призваны отпугивать злые силы. Иносказания и околичности (например, при сватовстве), ряжение, выставление мнимых женихов и невест, по мнению учёного,

составляли группу обманывающих или экзопатетических обрядов и были призваны обмануть злых духов, а покрывание головы и лица молодых, закрывание дверей, свита из дружек и подружек, то есть криптические или скрывающие обряды, должны были ограждать брачующихся от злых чар. К последней подгруппе – подгруппе апофевктических или избегающих обрядов – относились молчание жениха и невесты и отказ их от еды, избегание прикосновения к двери и порогу, прятание невесты и др. Здесь Е.Г. Кагаров также отмечал, что этот обряд нельзя толковать как пережиток первобытного умыкания невесты, поскольку «скрывается в некоторых случаях не невеста, а жених» [Кагаров, 1929в, 169].

Ко второй категории по классификации Е.Г. Кагарова относятся побудительные или протрептические обряды. В качестве таковых, например, могли выступать обряды, обеспечивавшие плодovitость и богатство молодых. В этой подгруппе, в частности, оказалось обрядовое купание невесты, которое было истолковано Е.Г. Кагаровым не только как очистительный обряд, но и как пережиток ритуала бракосочетания невесты с духом бани, что должно было обеспечить ей плодovitость [Кагаров, 1929в, 171]. С той же целью на колени молодой во время свадьбы сажали мальчика или куклу. В этом обряде Е.Г. Кагаров усматривал пример «симильной» магии, то есть магии, в которой подобие является важным связующим звеном между предметами и явлениями. Человек, совершая определённые действия с одним предметом, воздействует и на другой схожим образом, если эти предметы или явления связаны между собой через своё подобие. В рассматриваемую группу, по мнению учёного, также входят соединяющие, отделяющие, инициационные, умилюстивительные, очистительные и мантические обряды. Особым образом в тексте Е.Г. Кагарова выделены историко-правовые обряды, которые, по мнению автора, «являются пережитками пройденных ступеней социального развития человечества, обломками институтов первобытного права» [Кагаров, 1929в, 191]. Например, «поцелуйное действие» (обязанность невесты поцеловать всех гостей) или обычаи, согласно которому молодые люди (гости, шафера, дружки) бросались на приготовленную постель новобрачных, являются отголосками первобытного группового брака [Кагаров, 1929в, 191–192], а рукобитье – акта купли-продажи невесты [Кагаров, 1929в, 193].

В 1929 году Е.Г. Кагаров совершил поездку в Поволжье. Её результатом стало два доклада: первый – «Материалы по этнографии немцев Поволжья» [Кагаров, 1929б] – был посвящён свадебной обрядности, второй – «К этнографии немцев Поволжья» [Кагаров, 1929а] – праздничным обычаям [Черказьянова, 2013, 495]. В первой статье, в целом, сохранились те общие принципы анализа и классификации свадебных обрядов, которые были упомянуты выше, с той лишь разницей, что в центре внимания оказался материал, собранный во время экспедиции в Поволжье. Свадебные обряды немцев Е.Г. Кагаров рассматривал поэтапно, выделяя следующие важные составляющие: сватовство, смотрины, обручение и сама свадьба. Тайный характер сговора, околичности в разговоре сватов с родителями невесты, как и в предыдущих примерах, объяснялись автором как попытка обмануть злые силы. Причины, по которым родители не должны сразу соглашаться на брак, а также уплату женихом будущему тестю некоторой суммы денег Е.Г. Кагаров оставил без объяснений. После тщательного описания осмотра хозяйства сторонами (смотрины) состоялось обручение, в состав которого входило рукобитье, подарки жениха и невесты друг другу, оглашение в церкви и некоторые другие обычаи, которые также скорее описываются, чем объясняются автором. Что касается самой свадьбы, Е.Г. Кагаров тщательно описывал её детали, начиная с приглашения и заканчивая текстами свадебных песен и деталями застолья. Объяснения Е.Г. Кагаров дал только некоторым обычаям в сносах. Так, например, отмечается правовой характер рукобитья, снятие ботинка с ноги невесты трактуется как «отделяющий обряд» (*rite de séparation*), а денежные сборы в пользу новобрачных – как отражение социального характера свадебной обрядности и участия всей родовой общины в расходах по устройству свадьбы [Кагаров, 1929б, 267]. В осмотре постели новобрачных и разбрасывании по полу постельного белья молодёжью Е.Г. Кагаров усматривал отголоски первобытного группового брака и более смягчённую версию обычая, «согласно которому гости бросались на приготовленную постель новобрачных» [Кага-

ров, 1929б, 269]. В целом при рассмотрении свадебных обрядов немцев Поволжья Е.Г. Кагаров трактовал их тем же образом, что и похожие обряды других народов в более раннем тексте, обращая внимание на «предохранительные» и «протрешптические» действия в большей степени, чем на «пережитки» первобытных социальных связей и отношений.

Аспирант Е.Г. Кагарова – П.Г. Пеннер – во многом следовал ему, усиливая социальный аспект в объяснении тех же самых обрядов, которые описывал его научный руководитель, и добавляя к этому новый фактический материал. П.Г. Пеннер родился в семье меннонитов и «к моменту поступления в аспирантуру <...> имел богатый опыт политической работы в немецких поселениях Украины, куда был направлен ЦК ВКП (б)» [Черказьянова, 2013, 496]. В Отделе рукописей Российской национальной библиотеки в фонде Е.Г. Кагарова (Ф. 324) хранится черновой вариант кандидатской диссертации П.Г. Пеннера, в которой он продолжил начатое Е.Г. Кагаровым изучение свадебной обрядности немцев СССР. В настоящее время мы имеем представление о жизненном пути этого учёного, однако его диссертация до сих пор изучалась только в той степени, в которой она была важна для реконструирования биографии, и, безусловно, заслуживает более пристального внимания.

Тема диссертации П.Г. Пеннера менялась несколько раз: «вначале она называлась “Быт меннонитов в дореволюционной России”, к 1935 г. – “Свадебные обряды немцев СССР”, а на защиту была представлена диссертация “Отражение первобытных форм брака в свадебных обрядах немцев СССР”» [Черказьянова, 2013, 496]. Текст диссертации, хранящийся в настоящее время в фонде Российской национальной библиотеки, носит последнее из указанных названий [Отдел рукописей РНБ. Ф. 324. Д. 1141]. В диссертации П.Г. Пеннера научные изыскания тесно переплелись с его внутренними убеждениями и идеологически окрашенными теориями и маркерами, необходимыми для того, чтобы диссертация могла быть представлена к защите. Двумя самыми яркими лейтмотивами подобного рода были: во-первых, констатация стадияльного характера изучаемых явлений; во-вторых, полемика с «фашистской этнографией и историей». Е.Г. Кагаров, в архиве которого есть не один текст, посвящённый проблемам немецкой гуманитарной науки и её связи с фашистским политическим режимом [Отдел рукописей РНБ. Ф. 324], особенно отмечал политическую значимость диссертации П.Г. Пеннера в своём отзыве [Отдел рукописей РНБ. Ф. 324. Д. 28. Л. 5]. Однако, на первое место он всё же ставил научные достижения своего аспиранта, отмечая высокую значимость собранного П.Г. Пеннером фактического материала. Например, в своём отзыве Е.Г. Кагаров писал: «Считаю долгом отметить, что т. Пеннеру удалось сделать чрезвычайно ценное научное открытие, – записать старинную свадебную песенку, в которой т. Пеннер правильно усматривает отголоски группового брака» [Отдел рукописей РНБ. Ф. 324. Д. 28. Л. 4об]. Фактический материал П.Г. Пеннер собирал на основании составленного им вопросного листа на немецком языке, состоявшего более чем из шестисот пунктов [Отдел рукописей РНБ. Ф. 324. Д. 29. Л. 1]. О полевой работе П.Г. Пеннера Е.Г. Кагаров писал: «...сводка основана на собранных самим т. Пеннером путём личных расспросов и наблюдений данных и охватывает все важнейшие группы немецких сел в СССР: Республику Немцев Поволжья, Западную Сибирь, Украину, Кавказ и Ленинградскую область» [Отдел рукописей РНБ. Ф. 324. Д. 28. Л. 4]. Е.Г. Кагаров высоко оценивал и теоретические результаты исследования, несмотря на то что П.Г. Пеннер в тексте часто открыто полемизировал со своим научным руководителем. Следы этой полемики остались и на полях диссертации, где Е.Г. Кагаров, в числе прочего, отмечал особо натянутые теоретические выводы и трактовки фактического материала.

Вместе с принятием тезиса о стадияльности П.Г. Пеннер вывел на передний план социально-экономические факторы культурных явлений, что дало ему возможность говорить не столько о пережитках древних верований в свадебной обрядности немцев, сколько о реликтах более древних форм социальных отношений, таких как похищение невесты, акт купли-продажи и групповой брак. Разбирая свадебную обрядность поэтапно, П.Г. Пеннер часто использовал те же самые примеры, которые приводил Е.Г. Кагаров, но трактовал их преимущественно в свете указанных выше социальных рамок.

Тайный характер сватовства, который Е.Г. Кагаров связывал с попыткой защитить предприятие от вмешательства злых духов, П.Г. Пеннер трактовал как пережиток практики похищения невесты. Об этом, по мнению автора, свидетельствует не только то, что сваты приходят поздно вечером, когда уже темно, но и некоторые другие детали обычая: «То, что сваты находят двери закрытыми, ещё больше показывает, что этот обычай является остатком умыкания. Далее сваты, когда им, в конце концов, открывают двери, никогда не начинают прямо с того, что, мол, “мы пришли просить руку вашей дочери”, а говорят: “мы прошли купить корову”, или “мы заблудились и попали к вам случайно” и т.д.» [Отдел рукописей РНБ. Ф. 324. Д. 1141. Л. 39]. То, что согласие родителями невесты давалось не сразу (Е.Г. Кагаров этот обычай только фиксировал, но не объяснял), П.Г. Пеннер также трактовал в социальном ключе: «Почему считается неприличным, если родители и девушка сразу соглашаются на брак. Здесь можно предположить две стадии развития данного обряда. Первоначально играла роль борьба отживающего матриархата с порождающимся патриархатом, а впоследствии в этом сказалось стремление повысить стоимость невесты и размер получаемого ранее калыма» [Отдел рукописей РНБ. Ф. 324. Д. 1141. Л. 41]. П.Г. Пеннер отмечал, что жених, которому отказали, подвергался различного рода издевательствам со стороны парней из деревни девушки, а если сваты получили согласие – жених обязан заплатить «могарыч», то есть выкуп. Трактовка П.Г. Пеннера этих обычаев такова: «Почему издеваются над парнем, который получает отказ от девушки? При матриархате женщина, чтобы испытать мужскую способность, проводит с мужчиной несколько ночей /так называемые пробные или товиевы ночи/, после чего берет его к себе или оставляет его, если он оказался неспособным. В эпоху патриархального быта это испытание мужчины сохранилось в виде пережитка в форме насмешек над неудачным женихом, хотя сейчас никакого предварительного полового испытания уже не происходит» [Отдел рукописей РНБ. Ф. 324. Д. 1141. Л. 42]. Девушка, которую бросил парень, тоже подвергалась насмешкам, поскольку, с точки зрения П.Г. Пеннера, не принесла материальной пользы роду в виде калыма [Отдел рукописей РНБ. Ф. 324. Д. 1141. Л. 43].

Описание осмотра хозяйства и обручения в диссертации П.Г. Пеннера, в целом, совпадало с тем, что писал об этом Е.Г. Кагаров, только текст аспиранта был более подробным и детализированным. В числе прочего, диссертант, как и его научный руководитель, обратил внимание на рукобיתье-рукопожатие как свидетельство того, что брак – это заключение сделки. Как и Е.Г. Кагаров, П.Г. Пеннер подробно описывал практику оглашения в церкви в период между обручением и венчанием, но добавил к тому, что уже было у его предшественника, ряд фактических деталей, позволивших высказать предположительную трактовку этого обычая: «Обыкновенно жених и невеста не присутствуют при оглашении. Опасаются глаза. В Гуссенбахе они вообще все три раза отсутствуют, в Штале – первый и второй раз. Почему жених и невеста отсутствуют первый и второй раз при оглашении их в церкви. При родовом строе заключение брака было дело всей общины и молодых об их согласии не спрашивали; по тем же самым причинам отсутствуют и родители. Эти старинные обычаи перенесены были впоследствии на христианскую церковь и сохранялись уже в форме непонятных, утративших всякий смысл пережитков. В Гуссенбахе обе матери только второй раз присутствуют, а первый и третий раз отсутствуют. В иных местах /Шталь/ молодежь вечером первого дня оглашения устраивает перед домом жениха и невесты кошачий концерт, то же и в Германии, или производят шум лейками, крышками от горшков или другими предметами. Многие исследователи видят здесь предохранительный обряд. Почему всё-таки молодёжь вечером первого дня первого оглашения устраивает под окнами жениха и невесты кошачий концерт и производят шум лейками, горшками и т.д.? По-моему, это остаток группового брака, проявляющийся в настоящее время лишь символически: члены данной социальной группы напоминают при помощи шума перед окнами жениха и невесты о былых своих правах на невесту. Позже этот обычай был переосмыслен и стал средством отпущения злых духов, ибо шум, стрельба, звон металлов, щёлканье мечом и т.д. составляет распространённое явление в свадебных обрядах многих народов в настоящее время» [Отдел рукописей РНБ. Ф. 324. Д. 1141. Л. 51–52].

Из приведённого отрывка видно, что П.Г. Пеннер в тексте полемизировал с Е.Г. Кагаровым по поводу трактовки ритуального шума в составе свадебной обрядности: Е.Г. Кагаров стрельбу, звон металла, шум трактовал как апотропеический акт, ссылаясь на то, что подобные элементы присутствовали в различных ритуальных действиях. П.Г. Пеннер скорее видел в этой трактовке всего лишь более позднее наложение на первоначальный социальный смысл обряда. Аналогично диссертант критиковал точку зрения своего научного руководителя по поводу свиты друзей и подружек. По мнению Е.Г. Кагарова они также служили защитой для жениха и невесты от злых сил, в то время как с точки зрения П.Г. Пеннера – «это прежние представители рода, которые сейчас создаются искусственно, по традиции» [Отдел рукописей РНБ. Ф. 324. Д. 1141. Л. 52]. Автор диссертации продолжал полемизировать в трактовке одних и тех же обычаев со своим научным руководителем и применительно к самой свадьбе. Например, П.Г. Пеннер пишет: «В Гуссенбахе жених не имел права даже показываться целый день после венчания, а должен был скитаться где-нибудь в других комнатах, подалее от невесты. В виде аналогии можно указать на прятание жениха у абхазов в брачную ночь / Зейдлиц, Globus том 66, 1894/. На Украине существует обычай прятанья молодого. /Литвинова стр.138/. Причину такого поведения жениха нужно усматривать, как мне кажется, в межродовых враждебных отношениях, а не в страхе перед злыми духами, как полагает Е.Г. Кагаров. Веструп, посвятивший 10 лет тому назад специальное исследование вопросу о покупке и похищении невесты, приходит к заключению, что эти способы заключения брака не имели особого распространения в древности и что в большинстве случаев здесь речь шла об использовании право войны. На той же точке зрения стоит Турнвальд. Тем не менее, умыкание невесты как симптом происшедшего перехода от группового брака к парному, и обычай свадебных подарков как выкупа за уступаемую девушку несомненно играли большую роль в сложении свадебного ритуала» [Отдел рукописей РНБ. Ф. 324. Д. 1141. Л. 71]. Та же трактовка (свидетельство былого умыкания невесты) применялась диссертантом к обычаю высекать обнажённой саблей три креста возле порога церкви до входа туда жениха и невесты, в то время как подобные обычаи Е.Г. Кагаров также относил к числу защитных. Однако есть некоторые обряды, по поводу трактовки которых П.Г. Пеннер соглашался с Е.Г. Кагаровым, в силу того что последний сам усматривал в них пережитки первобытного группового брака. Таковыми были рассмотренное выше «поцелуйное действие» и обычай валяния гостей на постели новобрачных [Отдел рукописей РНБ. Ф. 324. Д. 1141. Л. 84, 100].

Несмотря на сосредоточенность П.Г. Пеннера на социальной подоплёке большинства свадебных обрядов немцев, некоторые из них все же трактовались в более привычном ключе. Так, например, приёмы для удержания любимого человека рассматривались с точки зрения основных принципов контагиозной магии. Лишёнными социальных пережитков оказались и свадебные обряды, связанные с плодородием, и здесь П. Г. Пеннер во многом следовал логике исследований своего научного руководителя. Так, например, обычай сажать куклу мальчика на колени новобрачной трактуется в тексте как обряд карпогонический, что даже терминологически совпадает с текстом Е.Г. Кагарова, рассмотренным выше.

Важно подчеркнуть, что П.Г. Пеннер следовал за Е.Г. Кагаровым и с точки зрения методологических принципов. Как и его научный руководитель, диссертант проводил исследование в сравнительном ключе, указывая на специфику аналогичных обрядов не только у немцев Германии, но и у других народов: русских, белорусов и др. И хотя в самом тексте диссертации о культурных заимствованиях речи не шло, в опубликованных тезисах под пунктом 16, в контексте политически значимого размежевания обычаев немцев СССР и немцев Германии, автор, между прочим, отметил: «На самом деле быт и культура немцев в СССР уже до революции резко отличались от быта и культуры немцев Германии. Продолжавшееся свыше полутора десятилетия близкое общение немцев с русскими и украинцами наложило свой отпечаток на весь быт и нравы немцев дореволюционной России: целый ряд элементов материальной культуры, обычаи и поверья оказываются заимствованными немцами у их соседей. Русские песни и романсы проникли в фольклор немцев, а, с другой сто-

роны, очень многие обряды и поверья, сохранившиеся у немцев в Германии, уже исчезли из обихода немецкого населения дореволюционной России» [Пеннер, 1936, 5].

По всей видимости, сравнительный метод вызвал вопросы на заседании комиссии по предварительному рассмотрению диссертации 26 мая 1936 года, поскольку в заключительной речи П.Г. Пеннера прозвучало следующее: «Можно ли немцев сравнивать с другими народами? – Я считаю, что это возможно, так как я беру их стадильно» [Отдел рукописей РНБ. Ф. 324. Д. 1040. Л. 1–2]. Комиссия диссертацию одобрила, но защиты диссертации, скорее всего, не случилось: в августе 1936 г. П.Г. Пеннер был арестован, а в 1937 году расстрелян в Сандормохе (Реабилитирован 2 июля 1957 г.) [Энциклопедия, <https://enc.rusdeutsch.ru/articles/3739>]. Черновик его кандидатской диссертации с пометками научного руководителя сначала хранился в личном архиве Е.Г. Кагарова, а затем оказался в Рукописном отделе Публичной библиотеки.

Заключение

Хотя оба исследователя широко применяли принятый в те годы сравнительный метод при изучении свадебной обрядности (см., например, исследование свадебной обрядности у евреев И.М. Пульнера [Пульнер, 2022]) и пытались найти в них «пережитки» очень древних культурных явлений, их теоретические выводы не были идентичны. В своей трактовке свадебных обрядов Е.Г. Кагаров делал акцент на защитных и «протрешических» функциях ритуальных действий, лишь бегло отмечая социальную подоплёку некоторых обычаев. Его аспирант, П.Г. Пеннер, напротив, сосредоточил своё внимание на реликтах социально-экономических отношений различных эпох, нашедших прибежище в свадебных обрядах. И, хотя оба исследователя, зачастую, строили свои теоретические выводы на похожем материале, их интерпретации были настолько различны, что на страницах чернового варианта диссертации П.Г. Пеннера до сих пор остались следы академической полемики научного руководителя и его аспиранта.

Благодарность

Исследование поддержано грантом РФФ № 24-28-00517 «“Редакционный портфель”: научные исследования в области истории религии и религиозной философии в 1920-е–1930-е гг. в СССР и редакционная политика научных изданий»

Acknowledgement

The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project № 24-28-00517 «“Editorial portfolio”: academic research in the field of the history of religion and religious philosophy in the 1920s-1930s in the USSR and editorial policy of academic publishing»

Список сокращений

РНБ – Российская национальная библиотека

Библиографический список

1. Кагаров, Е.Г. К этнографии немцев Поволжья / Е.Г. Кагаров // Доклады Академии Наук СССР. Сер. В. – 1929. – № 15. – С. 283–286.
2. Кагаров, Е.Г. Материалы по этнографии немцев Поволжья / Е.Г. Кагаров // Доклады Академии Наук СССР. Сер. В. – 1929. – № 14. – С. 262–269.
3. Кагаров, Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности / Е.Г. Кагаров // Сборник Музея антропологии и этнографии. – 1929. – Т. VIII. – С. 152–195.
4. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 324. Д. 28.
5. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 324. Д. 29.
6. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 324. Д. 1040.
7. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 324. Д. 1141.
8. Пеннер, П.Г. Отражение первобытных форм брака в свадебных обрядах немцев СССР: (Тезисы диссертации) / П.Г. Пеннер. – Ленинград, 1936. – 5 с.

9. Пульнер, И.М. Свадебные обряды у евреев [ред.-сост. В.А. Дымшиц] / И. М. Пульнер. – Бостон / СПб., М.: Academic Studies Press / Библиороссика / ЕМЦТ, 2022. – 608 с.
10. Черказьянова, И.В. Историко-этнографическое исследование советских немцев в Академии наук СССР в 1920–1930-е годы / И.В. Черказьянова // Миллеровские чтения: К 285-летию Архива Российской академии наук: Сб. науч. статей. – 2013. – С. 494–500.
11. Черказьянова, И.В. Ленинградский период деятельности Е.Г. Кагарова: вклад в изучение этнографии немцев СССР / И.В. Черказьянова // Харківський історіографічний збірник. – 2014. – Т. 13. – С. 180–203.
12. Шахнович, М.М. Е.Г. Кагаров и Музей истории религии Академии наук СССР / М.М. Шахнович // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2017. – Т. 33(4). – С. 571–581.
13. Энциклопедия немцев России [Электронный ресурс] // Rusdeutsch.ru : офиц. сайт. – URL: <https://enc.rusdeutsch.ru/articles/3739> (дата обращения 03.09.2024).

Текст поступил в редакцию 05.09.2024.

Принят к печати 04.10.2024.

Опубликован 27.03.2025.

References

1. Kagarov E. G. *Doklady Akademii Nauk SSSR. Ser. V* [Reports of the USSR Academy of Sciences. Series V.], Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1929, no. 15, pp. 283–286 (in Russian).
2. Kagarov E. G. *Doklady Akademii Nauk SSSR. Ser. V* [Reports of the USSR Academy of Sciences. Series V.], Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1929, no. 14, pp. 262–269 (in Russian).
3. Kagarov E. G. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Museum of Anthropology and Ethnography Bulletin], 1929, vol. 8, pp. 152–195 (in Russian).
4. *Otdel rukopisej Rossijskoj nacional'noj biblioteki* [Department of Manuscripts of the Russian National Library]. Fund 324. File 28.
5. *Otdel rukopisej Rossijskoj nacional'noj biblioteki* [Department of Manuscripts of the Russian National Library]. Fund 324. File 29.
6. *Otdel rukopisej Rossijskoj nacional'noj biblioteki* [Department of Manuscripts of the Russian National Library]. Fund 324. File 1040.
7. *Otdel rukopisej Rossijskoj nacional'noj biblioteki* [Department of Manuscripts of the Russian National Library]. Fund 324. File 1141.
8. Penner P.G. *Otrazhenie pervobytnyh form braka v svadebnyh obryadah nemcev SSSR: (Tezisy dissertacii)* [Reflection of Primitive Forms of Marriage in Wedding Ceremonies of the Germans of the USSR: (Thesis of the Dissertation)]. Leningrad, 1936, 5 p. (in Russian).
9. Pul'ner, I.M. *Svadebnye obryady u evreev* [Wedding Ceremonies among Jews]. Boston, St. Peterburg, Moscow: Academic Studies Press / Bibliorossica/ ЕМЦТ, 2022, 608 p. (in Russian).
10. Cherkazyanova I. V. *Millerovskie chteniya: K 285-letiyu Arhiva Rossijskoj akademii nauk: Sb. nauch. statej* [Miller Readings: On the 285th Anniversary of the Archives of the Russian Academy of Sciences: Collection of Scientific Articles]. St. Petersburg: Nestor-History, 2013, pp. 494–500 (in Russian).
11. Cherkazyanova I. V. *Harkivs'kij istoriografichnij zbirnik* [Kharkov Historiographic Bulletin]. Kharkov, 2014, vol. 13, pp. 180–203 (in Russian).
12. Shakhnovich M. M. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya* [Bulletin of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies]. St. Petersburg: Publishing House of Saint Petersburg State University, 2017, vol. 33 (4), pp. 571–581 (in Russian).
13. *Enciklopediya nemcev Rossii* [Encyclopedia of Germans of Russia]. Available at: <https://enc.rusdeutsch.ru/articles/3739> (accessed on September 3, 2024) (in Russian).

Submitted for publication: August 26, 2024.

Accepted for publication: September 26, 2024.

Published: March 27, 2025.



Фаряхутдинов А.И.

*Казанский (Приволжский) федеральный университет
420008, Россия, г. Казань, ул. Кремлевская, д. 18
xxdank@yandex.ru*



Становление японского религиоведения как дискурс «западного» и «японского»

Аннотация. Целью данной статьи является охарактеризовать историю японского религиоведения в призме дискурса западной и японской традиции. Здесь мы имеем в виду рассмотрение не только различий в академических подходах исследования религии, но и предметной области изучения японских религиоведов. Новизна работы заключается в том, что современные отечественные работы по истории религиоведения практически не исследуют развитие дисциплины в

Юго-Восточной Азии; история японского религиоведения и вовсе остаётся неизвестной для России. Данная статья содержит в себе указание на оригинальные работы, написанные в эпоху становления японского религиоведения. Данное исследование базируется на методологии дискурс-анализа Лакло-Муффа, суть которой заключается в том, чтобы определить формирование социальной реальности, в нашем случае религиоведения, с помощью дискурса. То есть представляемая работа основана на пост-структуралистском подходе, который вобрал в себе аналитическую философию, структурализм и феноменологию. Также в работе задействованы идеографический метод и хронологический метод. Автор анализирует то, как дисциплина институционализировалась, вытекая из буддологии, впоследствии переходя в привычную для себя форму. В исследовании отражается проблематика дискурсивности японского религиоведения, которая заключалась в конфликте между Масахарой Анэсаки и Нисиды Китаро в понимании подходов исследования: психология и история религии со стороны Анэсаки и философия религии Нисиды. Центральной же для исследования проблемой стал дискурс между «западной» и «японской» традицией, заключившей в себе и методологические особенности, и политическую ангажированность.

Ключевые слова: японское религиоведения, буддология, Масахара Анэсаки, Нисида Китаро, Иноуэ Тэцудзиро, Уно Энку

Aidar I. Faryakhutdinov

*Kazan (Volga Region) Federal University
18 Kremlevskaya St., Kazan, 420008, Russia
xxdank@yandex.ru*

The Becoming of Japanese Religious Studies as a Discourse of “Western” and “Japanese”

Abstract. The purpose of this article is to characterize the history of Japanese religious studies within the context of Western and Japanese discourses. We mean to consider here not only the differences in academic approaches in studying religion, but also the specific subject matter of Japanese religious studies. The novel aspect of this work lies in the fact that contemporary Russian scholarship on the history of religious studies practically does not explore the development of this field in Southeast Asia, and the history of Japanese religious studies remains unknown in Russia at all. This article provides an overview of original works from the formative period of Japanese religious studies. The study employs a methodology based on Laclous-Mouffe discourse analysis, the essence of which is to determine the formation of social reality, in our case religious studies, by means of discourse. That is, the work is based on a post-structuralist approach that incorporates analytical philosophy, structuralism, and phenomenology. Also, ideographic and chronological methods are involved in the work. The paper traces the way the discipline has institutionalized itself, emerging from Buddhology and later evolving into its current form. The author reflects on the problematic discourse of Japanese religious studies, which consisted in the conflict between Masahara Anesaki and Nishida Kitaro regarding their approaches to psychology and history of religion, as well as their respective philosophies of religion. However, the central issue of the study is the discourse between the “Western” and “Japanese” traditions, which encompasses both methodological differences and political engagement.

Key words: Japanese religious studies, Buddhology, Masahara Anesaki, Nishida Kitaro, Inoue Tetsujiro, Uno Enku

Буддология как предтеча японского религиоведения

Если рассматривать вопрос о том, с чего же начались академические исследования религии в Японии, необходимо обратиться к истории другой дисциплины, именуемой *буддология*. Традиция изучения восточных религий, таких как конфуцианство, даосизм, индуизм и буддизм началась ещё до образования религиоведения. Лекции по буддизму в Токийском императорском университете были впервые проведены в 1879 г. на кафедре японской и китайской литературы преподавателем Хара Танзан [Киётака Кимура, 2001, 533]. Вскоре эти лекции переросли в полноценное направление буддийских исследований в рамках упомянутой кафедры.

Позднее в том же 1879 году произошла реорганизация университета, в результате которой индийская и китайская философии ушли под юрисдикцию непосредственно факультета философии [Хаяси Дзюн, 2009, 115]. Здесь мы можем говорить о начале формирования философии религии. Там же продолжились лекции Хары в виде курса индийской философии, и началось преподавание санскрита от Нандзё Фумио, ранее преподаваемого Максом Мюллером, находившимся за границей. Процесс реорганизации продолжился, и в последующие годы Иноуэ Тэцудзиро сформировал концепцию «восточной философии», тем самым разделив исследовательское направление на западное и восточное. Фоном для предложения концепции стало ощущение кризиса, связанного с ростом влияния христианства в обществе и распространения западной науки, а также фактом преподавания религии в государственном университете. Особенно это было актуально в свете существования инструкции №12 (1899), которая запрещала религиозное образование в светских учебных учреждениях. Таким образом, Иноуэ развеял все опасения, сделав буддизм и конфуцианство предметом сугубо научного исследования, где они изучались не столько как религиозные системы, сколько как философские.

С 1884 по 1889 гг. Иноуэ проходил обучение в Германии. Когда же он вернулся в Японию, то занял должность профессора и начал преподавать курс «Сравнительное религиоведение и восточной философии» [Джуничи Исомаэ, Хара Такахаши, 2003, 55]. В 1898 году Масахара Анэсаки – будущий отец японского религиоведения – возглавил кафедру своего учителя Иноуэ. Анэсаки сам несколько лет обучался за границей, его научные интересы также вращались вокруг исследований индийского буддизма. Из-под его пера вышли такие работы, как «История индийских религий» [Масахара Анэсаки, 1900б, 161] под редакцией того же Иноуэ, «История буддийских писаний» [Масахара Анэсаки, 1899, 105] и многое другое. Студенты под руководством Анэсаки стали изучать этнологию и социологию, также в рамках их обучения было проведено разграничение между буддологией и религиоведением.

Впоследствии направление продолжило разветвляться. Исследования в императорских университетах были направлены на углублённое изучение буддийских писаний с оглядкой на западную литературу, тогда как непосредственно буддийские учебные учреждения сосредоточились на священных писаниях, оставшихся после основателей секты, а также чтении и аннотировании писаний Махаяны. Так же там изучался санскрит и китайская классика. Как известно, представители китайской и японской литературы долгое время составляли ядро интеллигенции Японии, но с открытием страны акцент постепенно сместился на западную научную традицию. Изучение китайского и японского стало уступать место изучению немецкого, английского и французского языков. Так со временем мир буддийских исследований стал миром запада, так как в императорских университетах начали преподавать те, кто ранее обучался за границей. Тем не менее старая традиция исследования не исчезла полностью, сосуществуя с «западной».

Истоки дискурса «западного» и «японского» в религиоведение

А теперь вернёмся к теме истории религиоведения, а именно к тому моменту, когда Масахара Анэсаки возглавил кафедру. В том же 1898 году [Факультет религиоведения, Университет Токио] в Токийском императорском университете Анэсаки провёл лекцию «Введение в религиоведение» [Масахара Анэсаки, 1900а, 610].

Это событие и считается точкой отсчёта в истории японского религиоведения.

В труде «Введение в религиоведение» Анэсаки утверждает, что миссия религиоведения состоит не в том, чтобы исследовать происхождение различных религий путём сравнения, как это делал Мюллер, а в выяснении характеристик и развития религий в целом [Масахара Анэсаки, 2002, 7]. Анэсаки провозглашает научное изучение религии, говоря: «Научное исследование – это исследование, которое изучает тип явления и его факт в процессе формирования и трансформации» [Масахара Анэсаки, 2002, 4]. Что касается метода сравнительного исследования, то он считается необходимым, наряду с историческими исследованиями, для изучения религии, которая является продуктом человеческой культуры и феноменом, развивающимся и изменяющимся с развитием человечества.

Ниже перечислены некоторые из тем ранних лекций и имён лекторов. «Мистицизм» (Анэсаки, 1903), «Введение в религию с особым упором на буддизм и христианство» (Анэсаки, 1904), «Буддийские верования и характер Будды» (Анэсаки, 1905), «История развития христианства» (Кёбель, 1905, 1906), «Введение в религию» и «Вера в божественного человека» (Анэсаки, 1906), с 1910 года к ним добавились «Синтоистские исследования» (Като Гэнтчи) [Хара Такахаша, 2014, 13].

Уже в 1905 году в упомянутом выше университете на отделении философии была сформирована кафедра религиоведения, где сам Анэсаки был назначен доцентом. Спустя два года в мае 1907 г. Киотский императорский университет основал свой курс, где преподавал профессор Бунзабуро Мацумото [Введение, <https://www.bun.kyoto-u.ac.jp/religion/rel-intro/>].

Уже на заре развития дисциплины, у истоков которой стояли Анэсаки и Иноуэ, наука сформировала два противоположных мнения. В лекциях обоих учёных звучала мысль о врождённой природе религии, но её истоки они видели по-разному. Иноуэ рассматривал эту врождённую природу как нечто иррациональное, то, что переросло в мораль. Анэсаки же вёл полемику с коллегой, обращая эту иррациональность в уникальную психологическую активность человека, отличную от морали. В итоге его идея «специфики религии» одержала вверх и встала в центр дискурса. Процессы, которые происходили внутри дисциплины, во многом схожи с теми, что были на западе – и России в частности. Религиоведение по мере своего развития становилось двойственной структурой, где, с одной стороны, оно выстраивало диалог с богословско-научным дискурсом, а с другой – с иными гуманитарными дисциплинами, которые могли плавно влиться в науку о религии – и наоборот.

В первые годы японское религиоведение было сосредоточено вокруг религиозного опыта как ядра понимания религии. Анэсаки, например, в 1903 году опубликовал мемуары о своих мистических переживаниях. Но и в этом отношении дисциплина показала свою неоднородность. Точнее, дало о себе знать различие между Токийским и Киотским подходами. В 1911 году Нисида Китаро – в дальнейшем профессор в Киотском университете – опубликовал свой первый труд «Исследования добра» [Нисида Китаро, 1911, 146], в которой излагал субъект-объектное неравноправие «чистого опыта». В нём Нисида анализировал отношения между личностью и субъект-объектной недифференцированной реальностью вне личности не через реальную религию, а на основе философских рассуждений о внутренней жизни «я». В этом контексте Нисида рассматривал религию как продукт субъективного сознания человека. Такой подход разительно отличался от подхода Анэсаки, который стоял на позиции постижения религии как психологического факта человека через эмпирические описания. Можно сказать, что в Японии произошло явное расхождение между эмпирическим научным изучением религии, основанным на психологии; и философией религии. Позиции двух школ продолжали расходиться в 20-е годы XX в. в зависимости от того, принимали они критику психологизма неокантианской школы, охватившую японский философский мир; или нет.

Можно судить о том, что с Анэсаки и Нисиды и началась дихотомия «западного» и «японского». Взгляды отца японского религиоведения тяготели к западным. Возможно, это связано с тем, что сам Анэсаки обучался за границей и слишком сильно проникся западной методологией исследования. В то время восточный взгляд на реальность считался отсталым и нелогичным в сравнении с продвинутой западной философией. И такое пренебрежительное отношения к родной культуре пришлось

Нисиде не по душе. Это отражается в его «философии диалога», описанной в труде «Проблемы японской культуры» [Нисида Китаро, 1945, 151]. В ней раскрывается проблема диалога двух культур: западной и японской, которая объясняется понятиями «もの» (моно) и «こと» (кото). Первое можно перевести как «вещь», второе же как «предметы». Однако более точный перевод этих философских понятий требует отдельного исследования, поэтому мы не станем углубляться в проблему адекватной для западного человека передачи значения этих слов. Нисида считает, что западная культура, в которую он включает религию, мораль и образ мышления, привела общество к тупиковой ситуации, когда научная мысль, поражённая «западом», создала технологии, способные уничтожить человечество. И выходом из этого тупика Нисида называет восточное мышление.

Пусть Нисида и был сотрудником кафедры всего один год, но его размышления привлекли многих молодых учёных. Сано Кацуя из университета Кюсю отказался от психологии религии и обратился к философии религии, чтобы приблизиться к проблеме реальности, а Судзуки Мунечу из университета Тохоку также подверг критике психологизаторские тенденции религиоведения Тиле и попытался переосмыслить их в ключе философии. Хатано Сейити из Киотского университета, сменивший Нисиду, также перешёл от либерально-теологической интерпретации христианства к философии религии, в центре которой находится опыт реальности. Так, философия религии вытеснила эмпирическую науку о религии, которая продолжала развиваться в Токийском университете.

Развитие дискурса в первой половине XX в.

После 20-х годов XX в. количество кафедр и курсов религиоведения стремительно росло. В 1922 г. курс появился в императорском университете Тохоку на отделении права и литературы, в 1925 г. в Императорском университете Кюсю, а в 1927 г. в Императорском университете Кёнсон появилось аналогичное направление. Постановление об университетах от 1922 г. преобразило частные технические колледжи в университеты, кафедры религиоведения были созданы в университетах Риккё (1922 г.), Риссё (1924 г.) и Тайсё (1926 г.).

Становление религиоведения в первой половине XX в. происходило в период после реставрации Мейдзи. Это время характеризуется нарастающей волной национализации государства, возрастанием роли идеологии государственного синто, и, как следствие, разработкой теории нерелигиозных святынь. Несмотря на, казалось бы, государственный контроль и продвижение японских ценностей со стороны правительства, теоретический интерес исследователей религии был нацелен на изучение «западного», в которое входило христианство, буддизм и ислам. Именно в период Мэйдзи начались академические исследования христианства.

Масахару Анэсаки также занимался исследованием христианства. В ряде его работ, таких как «Религиозная литература киришитанов» [Масахару Анэсаки, 1931, 380] и «Продвижение киришитанского евангелизма» [Масахару Анэсаки, 1930, 449] использовались японские переводы исторических документов Мураками и других авторов. Так, проходил процесс систематизации истории японского христианства.

В 1940-е гг. появились такие публикации, как «Изучение обычаев нанбана» Акио Окады [Акио Окадо, 1942, 312], в которой данная тема рассматривалась с точки зрения фольклора, «Изучение языка киришитанов» Тадао Дои [Тадао Дои, 1942, 387] и «Изучение истории киришитанов» Аримичи Эбисавы [Аримичи Эбисава, 1942, 372], для которых оказалась важна междисциплинарная специфика направления. Мы можем говорить, что в довоенный период японское религиоведение уже было ориентировано на изучение христианской традиции как на территории государства, так и вне его. Здесь можно отметить влияние западного мира, в частности, американской англиканской церкви. При её финансовой поддержке в университете Риккё в 1922 году была основана кафедра религиоведения, где преподавались дисциплины, в рамках которых изучался Ветхий, Новый Завет и история христианства [Хаяси Дзюн, 2009, 122].

Что касается исследований ислама, то в 1938 г. в рамках японской «исламской политики» был создан Институт изучения исламского мира, который возглавил Тосихику Идзучу [Киеко Обусе, 2017, 143]. В годы войны содержание исламистских

трудов стало более всеобъемлющим. В них чётко прослеживалась политическая значимость ислама для Японии, и в целом ислам оценивался положительно. Так же прослеживалось стремление создать уникальное японское исламоведение без влияния Запада и пересмотр таких стереотипов, как «ислам распространялся мечом» или «ислам угнетает женщин». Были опубликованы переводы Корана на японский язык, но стоит признать, что они были выполнены с европейскоязычных переводов. Немало японских дискуссий об исламе в военное время было написано с точки зрения так называемого государственного синто.

Как было сказано выше, ранее японское религиоведение направило все свои силы на проработку западного направления, на то, что не являлось исконно японским: синто, архаичные местные верования, ритуалы и мифология. В этом контексте стоит упомянуть этнологию, которая в довоенный период не пользовалась особой популярностью. Она стояла особняком от академических наук, во многом благодаря своим корням, уходящим к Янагиде Кунио. Его также называют пионером японского фольклора. Он внёс значительный вклад в изучение сугубо японской традиции, при этом будучи знаком с тем, как ведутся исследования на западе. Его труды «Рассказы из Тоно» (1910) [Кунио Янагида, 2020, 318–326] и «Мысли по поводу синто» (1918) [Кунио Янагида, 2020, 326–347] заложили фундамент для этнологии и изучения японской религиозной системы. Также они послужили определённого рода рычагом популяризации исследования местной культуры.

После 30-х годов XX в. постепенно в религиоведении Японии начиналось движение, смещение акцентов с религиоведения и философии религии с немецким философским подтекстом Анэсаки и Нисиды Китаро на антропологию и социологию религии под влиянием Малиновского и Дюркгейма. Причиной этому стал сдвиг в понимании природы религии в русле этнографии и фольклористики. Также одной из движущих сил этого процесса можно отметить популяризацию идеи «нового японского духа» Эбины Дандзё и попытки японских христианских философов, таких как Ватасэ Цунэкити и Отани Митака, выстроить определённого рода синто-христианский синкретизм. Появилась и новая тенденция осмысления религиозного опыта через физические практики, такие как аскетизм. Тут мы хотели бы обратиться к религиозному фольклористу Уно Энку и его трудам «Рисовые ритуалы в Малазии» [Уно Энку, 1944, 384] и «Национальный дух Восточной Азии и аграрная культура» [Уно Энку, 1945]

Уно был учеником Анэсаки и приверженцем Токийской школы. Его работа является не только примером того, какую риторику вело религиоведение того периода, но и как политическая обстановка могла определять ход исследования. Здесь стоит отметить, что нам неизвестно, каких взглядов придерживался сам Уно, поэтому мы не можем рассуждать о его политической ангажированности. В своей работе он исследовал малазийские ритуалы на предмет совпадения с рисовой культурой самой Японии. И пришёл к выводу, что народы Восточной Азии имеют сильное сходство на почве культуры риса и культа предков. На основе этого он сделал вывод, что они должны руководствоваться японским духом, который имеет принципы отличные от принципов христианства и других монотеистических религий. Он также писал:

«Для того чтобы повести за собой заинтересованные народы к установлению нового порядка в Восточной Азии, мы должны понимать и уважать их национальный дух, и, прежде всего, мы должны заставить их полностью понять наш японский дух, который является руководящим принципом для всего региона, и привести их к согласию и подчинению ему. Это нечто большее, чем принуждение силой или сотрудничество из интереса. Если конечная цель состоит в том, чтобы привести восточноазиатские народы к такому моральному союзу, то совершенно необходимо изложить японский дух внешнему миру и заложить основы его истинности так, чтобы в этом убедились даже разные народы» [Уно Энку, 1945, 3].

Если углубиться в работу Уно, то можно увидеть переосмысление концепции Вильгельма Шмитта о «культурной сфере» в концепцию однородности определённых «этнических групп», основанной на религии и включённой в дискурс о поддержке колониализма. В том же контексте Уно описывает чувство «благоговения», которое имеет схожие черты с нуминозным Рудольфа Отто. Оно, по мнению Уно,

легло в основу коллективных физических/телесных практик, присущих как нецивилизованным, так и этническим религиями [Уно Энку, 1945, 122–154].

Как реакция на эти интенции была создана Японская ассоциация религиоведов. Уже в этот период стало набирать обороты направление историографии, где сами религиоведы пытались систематизировать и осмыслить собственную историю. Было проведено несколько глубоких исследований, посвящённых истории каждого университета. Исследователи истории в Токийской университете тогда начали задаваться вопросом: «Какими особенностями обладает японское религиоведение?». Но эти изыскания нельзя назвать отражением целостной картины по одной простой причине: японское религиоведение не являлось целостным образованием. Оно представляло собой комплекс разнообразных дисциплин, которые обычно и называли единым словом «религиоведение». Однако при детальном рассмотрении картина кардинально меняется. Токийский университет больше интересовался историей религии, а Киотский университет в качестве своего научного направления выбрал философию религии, институционально оставаясь факультетом религиоведения.

Заключение

Таким образом, единый термин «религиоведение» в Японии пусть и существовал, но сложился путём включения в него самых разных научных направлений. Кроме того, если принять во внимание упадок и ослабление академических тенденций с течением времени и различия в академических стилях между университетами, то становится ясно, что это далеко не монолитный дискурс с общей установкой «специфики религии». Японское религиоведение формировалось на поле западного и японского подходов. Мы попытались наглядно показать процесс их синтезирования.

В истории японского религиоведения видна тенденция преемственности. Доакадемическая история начинается с имени буддолога Хары Танзана, который был учителем философа Иноуэ, он же в свою очередь вырастил отца-религиоведения Анэсаки.

В начале мы выделили «противоборство» Анэсаки и Нисиды о природе религии и обозначали его как дискурс о «западном» и «японском» в смысле выработки подходов к исследованию религии. Анэсаки очевидно оказался последователем немецкой школы религиоведения, пусть и с японским акцентом. Здесь мы имеем ввиду его частичную переработку идей Мюллера и некоторую политическую ангажированность. Нисиду же считают первым японским философом, который занимался изучением проблематики с позиции японского мировоззрения и мироощущения.

Дальнейшие исследования японцев-религиоведов преимущественно были сосредоточены на изучении христианства, однако нельзя не отметить и проработку ислама, пусть и с подачей государственного синто. Эти исследования смело можно подвести под дискурс «запада», так как изучение синто или японского буддизма разрабатывались не так активно. Картина меняется после 30-ых годов XX в., когда политическое влияние и идея уже не государственного, а «имперского» синто всё сильнее охватывает научный мир. Запад начинает изучаться с позиции Японии, японского духа и менталитета. Именно в этот период «японский» дискурс начинает преобладать, и его мы показали в риторике религиозного фольклориста Уно Энку.

Стоит признать, что есть ещё много аспектов, которые требуют изучения. В их число входит и политическое влияние довоенного периода, и упадок национального самосознания после поражения в войне, и даже инцидент с «Аум Синрекё». В данной статье рассматривается только первая половина XX века и ограниченный круг дискурсов, которые существовали в религиоведческом обществе. Мы постарались показать то, как японское религиоведение академически развивалось, как постепенно появлялись курсы и кафедры, и как они впоследствии институализировались в индивидуальные научные направления.

Библиографический список

1. Акио Окадо. Изучение обычаев нанбана / Акио Окадо. – Токио: Дзиндзин Шокан, 1942. – 312 с. (岡田章雄. 南蛮宗俗考. 東京: 地人書館, 1942. 312頁).

2. Аримичи Эбисава. Изучение истории киришитанов / Аримичи Эбисава. – Риккё: Унэбо, 1942. – 372 с. (海老沢有道. 切支丹史の研究. 立教: 叡傍書房, 1942. 372頁).
3. Введение и история лаборатории [Электронный ресурс]. – URL.: <https://www.bun.kyoto-u.ac.jp/religion/rel-intro/> (дата обращения 14.11.2023). (研究室の紹介・歴史)
4. Джуничи Исомаэ. Материал лекции Тэцудзиро Иноуэ «Сравнительное религиоведение и восточная философия» – Комментарий и транскрипция / Джуничи Исомаэ, Хара Такахаши // Журнал истории Токийского университета / Под редакцией Архива Токийского университета (21). – 2003. – 55 с. (磯前 順一, 高橋 原. 資料 井上哲次郎の「比較宗教及東洋哲学」講義--解説と翻刻 / 東京大学史紀要 // 東京大学文書館 編 (21). 2003. 55頁).
5. Киеко Обусе. Взаимное признание между буддистами и мусульманами: с акцентом на перспективы японского буддизма / Киеко Обусе // Рабочий документ № 16–10 Центра по изучению буддийских культур Азии Университета Рюкоку, 2017. – С. 139–153. (小布施祈恵子. 仏教徒とムスリムの相互認識: 日本仏教からの視座を中心に / 龍谷大学アジア仏教文化研究センター ワーキングペーパー No.16-10. 2017. 頁. 139–153).
6. Киётака Кимура. Танзен Хара и рождение «индийской философии»: Сквозной срез современной японской буддийской истории / Киётака Кимура // Индо-буддийские исследования, – 2001. – Том 49. – №2. – С. 553–541. (木村清孝. 原坦山と「印度哲学」の誕生—近代日本仏教史の一断面— // 印度學佛教學研究, 2001. Vol.49. No.2. 頁. 533–541).
7. Кунио Янагида. Мысли по поводу Синто / Кунио Янагида // Мещяреков А.Н. Остаться японцем: Кунио Янагида и его команда. Этнология как форма существования японского народа / Пер. Н.А. Невского. – М.: Лингвистика, 2020. – С. 326–347.
8. Кунио Янагида. Рассказы из Тона / Кунио Янагида // Мещяреков А.Н. Остаться японцем: Кунио Янагида и его команда. Этнология как форма существования японского народа. – М.: Лингвистика, 2020. – С. 318–326.
9. Масахара Анэсаки. Введение в религиоведение / Масахара Анэсаки – Токио: Токио Сенмон Гакко Шуппанбу, 1900. – 610 с. (姉崎正治. 宗教学概論. 東京: 東京専門学校出版部, 1900. 610頁).
10. Масахара Анэсаки. История буддийских писаний / Масахара Анэсаки. – Токио: Кэйсэй Сёин, 1899. – 105 с. (姉崎正治 著. 仏教聖典史論. 東京: 経世書院, 1899. 105頁).
11. Масахара Анэсаки. История индийских религий / Масахара Анэсаки. – Токио: Хакубункан, 1900. – 161 с. (姉崎正治 著. 上世印度宗教学. 東京: 博文館, 1900. 161頁).
12. Масахара Анэсаки. Продвижение кириштанского евангелизма / Масахара Анэсаки. – Токио: Добункан, 1930. – 449 с. (姉崎正治. 切支丹伝道の興廢. 東京: 同文館, 1930. 449頁).
13. Масахара Анэсаки. Религиозная литература кириштан / Масахара Анэсаки. – Токио: Добункан, 1932. – 380 с. (姉崎正治. 切支丹宗教学. 東京: 同文館, 1932. 380頁).
14. Масахара Анэсаки. Серия «Японское религиоведения» (Том 9): сборник эссе и комментариев / Масахара Анэсаки / Под ред. Сусумо Симадзоно. – Токио: Кресс Пабблишинг, 2002. – 320 с. (姉崎正治. シリーズ日本の宗教学姉崎正治集〈第9巻〉論文集・解説姉崎正治/島蘭進. 東京: クレス出版, 2002. 320頁).
15. Нисида Китаро. Исследования добра / Нисида Китаро. – Киото: Кодокан, 1911. – 146 с. (西田幾多郎 著. 善の研究. 京都: 弘道館, 1911. 146頁).
16. Нисида Китаро. Проблемы японской культуры / Нисида Китаро. – Токио: Иванами Шотен, 1945. – 151 с. (西田幾多郎 著. 日本文化の問題. 東京: 岩波書店, 1945. 151頁).
17. Тадао Дои. Изучение языка кириштанов / Тадао Дои. – Осака: Ясубунша, 1942. – 387 с. (土井忠生. 吉利支丹語学の研究. 大阪: 靖文社, 1942. 387頁).
18. Уно Энку. Национальный дух восточной Азии и аграрная культура / Уно Энку // Серия «Преподавание и обучение» (10); Бюро преподавания (10) и обучения, Министерство образования, 1945. (宇野円空. 東亞民族精神と農耕文化(10) / 教学叢書, 文部省教学局).
19. Уно Энку. Рисовые ритуалы в Малазии / Уно Энку. – Никко Сёин, 1944. – 384 с. (宇野円空. マライシアに於ける稲米儀礼日光書院, 1944. 383頁).
20. Факультет религиоведения, Университет Токио [Электронный ресурс]. – URL.: <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/religion/> (дата обращения 14.11.2023). (東京大学宗教学研究室)
21. Хара Такахаши. Развитие религиоведения в императорских университетах (Тохоку) / Хара Такахаши // Ежегодный обзор религиозных исследований, Токийский университет, том 30, специальный выпуск. – 2014. – С. 11–27. (高橋原. 帝国大学における宗教学の展開(東北編) / 東京大学宗教学年報巻 30, 2014. 頁. 11–27).
22. Хаяси Дзюн. Запрет на религиозное образование и изучение религии и буддизма в Японии / Хаяси Дзюн // Японские исследования по всему миру 2008, – 2009. – С. 115–125. (林 淳. 宗教教育の禁止と日本の宗教学・仏教学 / Japanese studies around the world 2008, 2009. 頁.115–125).

Текст поступил в редакцию 20.06.2024.

Принят к печати 19.08.2024.

Опубликован 27.03.2025.

References

1. Akio Okado. *A study of the customs of the nanban*. Tokyo: Jinjin Shokan, 1942, 312 p. (in Japanese).
2. Arimichi Ebisawa. *A study of the history of the Kirishitans*. Rikkyo: Unebo, 1942, 372 p. (in Japanese).
3. *Department of Religious Studies, University of Tokyo*. Available at: <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/religion/> (accessed on November 14, 2023) (in Japanese).
4. Hara Takahashi. Development of Religious Studies in Imperial Universities (Tohoku). *Annual Review of Religious Studies*. University of Tokyo. Vol. 30, Special Issue. 2014, pp. 11–27 (in Japanese).
5. Hayashi Jun. The ban on religious education and the study of religion and Buddhism in Japan. *Japanese Studies Around the World*. 2008, 2009, pp. 115–125 (in Japanese).
6. *Introduction and history of the laboratory*. Available at: <https://www.bun.kyoto-u.ac.jp/religion/rel-intro/> (accessed on November 14, 2023). (in Japanese).
7. Junichi Isomae, Hara Takahashi. Tetsujiro Inoue’s lecture material “Comparative Religious Studies and Eastern Philosophy” – Commentary and transcription. *Journal of the History of the University of Tokyo*; Edited by the Archives of the University of Tokyo (21). 2003, 55 p. (in Japanese).
8. Kieko Obuse. Mutual recognition between Buddhists and Muslims: focusing on the perspectives of Japanese Buddhism. *Working Paper No. 16–10 of the Center for the Study of Buddhist Cultures of Asia*. Ryukoku University, 2017, pp. 139–153 (in Japanese).
9. Kiyotaka Kimura. Tanzen Hara and the birth of “Indian philosophy”: A cross-section of modern Japanese Buddhist history. *Indo-Buddhist Studies*. 2001, vol. 49, no. 2. pp. 553–541 (in Japanese).
10. Kunio Yanagida. Mysli po povodu Sinto [Thoughts on Shinto] in Meshchyarekov A.N. *Ostat’sya yaponcem: Kunio Yanagida i ego komanda. Etnologiya kak forma sushchestvovaniya yaponskogo naroda* [Remain Japanese: Kunio Yanagida and his team. Ethnology as a form of existence of the Japanese people]. Moscow: Lingvistika, 2020, pp. 326–347 (in Russian).
11. Kunio Yanagida. Rasskazy iz Tono [Stories from Tono] in Meshchyarekov A.N. *Ostat’sya yaponcem: Kunio Yanagida i ego komanda. Etnologiya kak forma sushchestvovaniya yaponskogo naroda* [Remain Japanese: Kunio Yanagida and his team. Ethnology as a form of existence of the Japanese people]. Moscow: Lingvistika, 2020, pp. 318–326 (in Russian).
12. Masahara Anesaki. *History of Buddhist scriptures*. Tokyo: Keisei Shoin, 1899, 105 p. (in Japanese).
13. Masahara Anesaki. *History of Indian religions*. Tokyo: Hakubunkan, 1900, 161 p. (in Japanese).
14. Masahara Anesaki. *Introduction to religious studies*. Tokyo: Tokyo Senmon Gakko Shuppanbu, 1900, 610 p. (in Japanese).
15. Masahara Anesaki. *Japanese religious studies series (Vol. 9): a collection of essays and commentaries*. Edited by Susumo Shimazono. Tokyo: Kress Publishing, 2002, 320 p. (in Japanese).
16. Masahara Anesaki. *Kirishitan religious literature*. Tokyo: Dobunkan, 1932, 380 p. (in Japanese).
17. Masahara Anesaki. *Promotion of Kirishitan evangelism*. Tokyo: Dobunkan, 1930, 449 p. (in Japanese).
18. Nishida Kitaro. *Problems of Japanese culture*. Tokyo: Iwanami Shoten, 1945, 151 p. (in Japanese).
19. Nishida Kitaro. *Studies on goodness*. Kyoto: Kodokan, 1911, 146 p. (in Japanese).
20. Tadao Doi. *A study of the language of the Kirishitan*. Osaka: Yasubunsha, 1942, 387 p. (in Japanese).
21. Uno Enku. *East Asian national spirit and agrarian culture*. Teaching and Learning Series (10). Bureau of Teaching and Learning, Ministry of Education, 1945, (in Japanese).
22. Uno Enku. *Rice rituals in Malasia*, Nikko Shoin, 1944, 384 p. (in Japanese).

Submitted for publication: July 20, 2024.
Accepted for publication: August 19, 2024.
Published: March 27, 2025.

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 сноска – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т. д. допускается применение жирного или курсивного начертания. При необходимости использования специальных шрифтов (санскрит и т. п.) предоставляется соответствующая шрифтовая база.

Статья и прилагающиеся к ней материалы направляются в электронном варианте по адресу sciencia@yandex.ru. Текстовые файлы принимаются редакцией исключительно в формате RTF.

Файл с текстом статьи называется по названию статьи; если название слишком длинное, то первые пять-шесть словами названия статьи (например, Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации.rtf.). Другие файлы называются по фамилии автора (например, Иванов.Фото.jpg).

Сведения об авторе (на русском и английском языках) должны содержаться в отдельном файле. Сведения об авторе в тексте статьи не присутствуют, что обусловлено правилами двойного «слепого» рецензирования статей (Double-blind review).

Структура статьи на русском языке:

- 1) Название статьи на русском языке.
- 2) Аннотация (не менее 200 слов; ок. 1200 знаков с пробелами) на русском языке.
- 3) Ключевые слова или словосочетания на русском языке (от 6 до 10).
- 4) Название статьи на английском языке.
- 5) Аннотация (не менее 200 слов; ок. 1200 знаков с пробелами) на английском языке.
- 6) Ключевые слова или словосочетания на английском языке (от 6 до 10).
- 7) Основное содержание статьи (раздел «Заключение» обязателен).
- 8) Раздел «Благодарность» (по желанию автора), где указываются наименование фонда и номер проекта, при финансовой поддержке которого подготовлена публикация (если она имеется), а также излагаются другие выражения признательности. Ниже даётся перевод на английский в разделе «Acknowledgement».
- 9) Список сокращений, условных обозначений и т. п., если они присутствуют в тексте.
- 10) Библиографический список, пронумерованный в алфавитном порядке.
- 10) Транслитерированный библиографический список в романском алфавите (латинице) – References.
- 11) Подписи к иллюстрациям (если таковые включены в статью).
- 12) Примечания (если таковые имеются) К статье также прилагается фотография автора, которая должна представлять собой портретное изображение, стилистически близкое документальному фото. Формат фотографии – jpg, разрешение – не менее 300 dpi.

К обязательным файлам могут быть приложены иллюстрации.

Полная информация о правилах представления статей с образцами и комментариями располагается на сайте журнала <https://religio.amursu.ru> в разделе «Авторам».

INFORMATION FOR AUTHORS

Articale Submission Guidelines

Dear authors,

The submitted manuscript must be prepared in accordance with the requirements for publication in Russian Scientific Journals and the Scientific Electronic Library (project “Russian Science Citation Index”).

The Editorial Board accepts for consideration articles of no more than 40,000 characters. The standard volume of the article is 20,000 characters. Articles ranging from 20,000 to 40,000 characters accepted for review after prior approval. Articles written by undergraduate and postgraduate students ought to be no more than 20,000 characters.

The language of manuscripts is either **Russian or English**. The article should be written in strict accordance with the norms of the Russian or English languages, in compliance with the rules of spelling, punctuation, grammar and stylistics. Articles containing spelling, punctuation, grammatical and stylistic errors are not accepted for review. The spelling of religious concepts, names of denominations and religious organizations must comply with the general spelling standards adopted in written scientific speech.

The font of the main text is **Times New Roman**, the size is **14 points** (the size of notes is **10 points**), the line spacing is single. To highlight selected terms, foreign words, etc., the use of bold or italics is allowed. If it is necessary to use special fonts (Sanskrit, etc.), an appropriate font base is provided. The only acceptable format of the submitted text files is **RTF**.

Please use the article title as the file’s name; if the title is too long, then the first 5 or 6 words of the title are used (for example: Interreligious Dialogue and Cultural Accommodation.rtf).

We do not tolerate plagiarism therefore all manuscripts undergo **plagiarism checking** using the appropriate checking tools (<https://www.antiplagiat.ru/> и Plagiarisma <http://plagiarisma.net/>).

Articles published previously (in print or electronic form) are not accepted. All articles undergo **double blind peer review**.

The name of the fund or organization, with financial support from which the publication was prepared, is indicated in the section: “**Acknowledgment**”.

Links are made in square brackets. A transliterated bibliographic list in Latin is attached to the text of the article. Notes (explanations, comments of the author, etc.) are drawn up in the form of endnotes numbered in Arabic numerals.

Information about the author must be presented in Russian and English and contain full name, academic degree, academic rank (or position), affiliation (place of employment, full postal address of the organization, postal code), and e-mail. To conform with double blind peer review, this information should be presented in a separate file, not in the article file.

In case of specifying several places of employment, it is necessary to mark (e.g. in bold) the place that will be indicated as the affiliation.

The author’s photo is also attached to the article, which should be a portrait image stylistically close to the documentary photo. The format of the photo is jpg, the resolution is at least 300 dpi.

Obligatory files can be accompanied by **illustrations** (photographs of objects, tables, graphs, etc.). The format of the illustration is jpg, the resolution is at least 300 dpi. Illustrations are numbered in the order of their location in the text of the article. The numbered list of illustrations (with titles) must appear at the end of the article.

Submission to this journal proceeds totally by email: sciencia@yandex.ru.

Detailed rules and the template for preparing the manuscript are provided for your use here: <https://religio.amursu.ru> in the section «**Submission**».

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Уважаемые коллеги!

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость 1 номера журнала – 1500 руб. Комплект годовой подписки на 2025 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, Игнатьевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой.

Реквизиты

ИНН 2801027174

КПП 280101001

Наименование получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВО «АмГУ»), АмГУ л/с 20236Х50560)

Р/с 03214643000000012300

ОКПО 02069763

Наименование банка получателя платежа – ОТДЕЛЕНИЕ БЛАГОВЕЩЕНСК БАНКА РОССИИ/УФК по Амурской области г. Благовещенск

БИК 011012100

Кор. счет 40102810245370000015

ОГРН 1037700013020

ОКТМО 10701000001

ОКАТО 10401000000

КБК 000000000000000000130 Доходы от оказания платных услуг (подписка на журнал «Религиоведение» на 2025 год)

Внимание подписчиков!

Уточнить реквизиты можно на сайте журнала

<https://religio.amursu.ru> или по адресу: sadovskaya.lm@amursu.ru

SUBSCRIPTION

Dear colleagues!

You may subscribe to a printed version of “Religiovedenie” journal. Annual subscription fee (including VAT) is \$100 or €70 for 4 numbers. For 2025 it is possible to subscribe using the Integrated catalog “Pressa Rossii” (“Press of Russia”, green), the subscription index is 13107.

As the publishing office is a structural subdivision of the Amur State University, when subscribing, the following forms of payment are accepted:

- transfer to the account of the Amur State University by payment order
- postal order to the editorial office address
- via Sberbank (click here to download the template)

The copy of the payment document must be sent as a letter to the editorial office address: Sadovskaya Lyudmila Mikhaylovna, editorial office of “Religiovedenie” journal, AmSU, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur region, 675027. The Journal will be sent to a subscriber's address by mail. Transfer across Russia is included in the subscription cost.

Bank account details:

Tax Payer Number 2801027174

Reason for Registration Code 280101001

Beneficiary's name – Federal Treasury Department for Amur Oblast (FSBEI HE “AmSU”, AmSU personal account 20236X50560)

Settlement account 03214643000000012300

OKPO (General Classifier of Enterprises and Organizations) 02069763

Beneficiary's bank name – Blagoveshchensk Division of The Central Bank of the Russian Federation//Federal Treasury Department for Amur Oblast

RCBIC 011012100

Correspondent account 40102810245370000015

OGRN (Primary State Registration Number) 1037700013020

OKTMO (Russian National Classification of Municipal Territories) 10701000001

OKATO (All-Russian Classifier of Political Subdivisions) 10401000000

KBK (budget classification code) 00000000000000000130 Fee-based services (subscription to “Religiovedenie” journal, 2023).

Telex: 914683 DVTB RU

SWIFT: VTBRRUM2 BLA

Please attach a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

**Dear subscribers,
you can probe about the bank account details at <https://religio.amursu.ru>
or here: sadovskaya.lm@amursu.ru**

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций
Запись о регистрации СМИ ПИ № ФС77-81344 от 30.06.2021

Сайт журнала: <http://religio.amursu.ru>

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ.
Журнал. 2025. № 1.

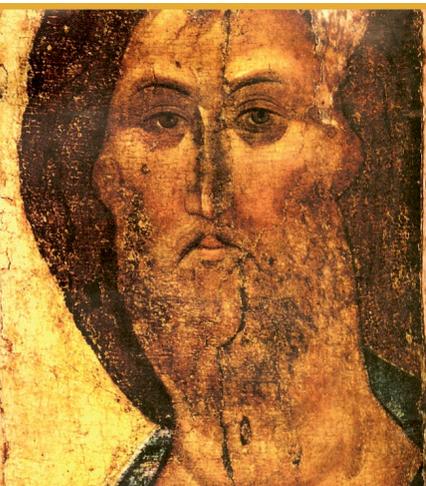
Компьютерная вёрстка и перевод – *Е.А. Конталева*.
Технический редактор – *О.Е. Цмыкал, Е.А. Конталева*.
Корректор – *О.Е. Цмыкал*.
Дизайн – *Ю.М. Гофман*
Идея логотипа на обложке – *И.П. Давыдов*

Сдано в набор 20.02.2025. Подписано к печати 10.03.2025.
Дата выхода в свет 27.03.2025.
Формат 70 x 108/8. Цифровая печать. Усл. печ. л. 29,05. Уч.-изд. л. 17,7.
Тираж 500.

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

Издатель: ФГБОУ ВО «Амурский государственный университет»
Адрес: 675027, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21

Отпечатано в типографии «Одеон»
Адрес: 675016, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, ул. Вокзальная, 77



ABOUT THE JOURNAL

“Religiovedenie” is a periodical that informs the academic community about the results of the latest research in the field of religious studies. “Religiovedenie” is a scientific peer reviewed journal that publishes papers of experimental or theoretical nature that deals with various aspects of history, anthropology, sociology, psychology, phenomenology and philosophy of religion. Topics in the history of religious studies are also suitable. We also welcome papers on modern religious situation in Russia. Regular articles based on original research results, and review articles are published as well. Our mission is providing a wide range of opportunities for those scholars who discover new aspects in the study of religion.

The Journal is focused on the academic community and helps experts from different fields of science to exchange information providing a platform for open scientific discussions on various issues of the academic research of religion.

We look forward to collaborating with Russian and foreign colleagues!

