



РЕЛИГИО

научно-теоретический журнал

ВЕДЕНИЕ

2
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

2
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

- Ташак В.И., Антонова Ю.Е.** Сцена отсечения головы в наскальных изображениях Западного Забайкалья.....5
Соколовский В.А., Табарев А.В. «Город», поселение или ритуально-церемониальный центр? (дискуссия о дефиниции памятника Караль, перуанское побережье, III–II тыс. до н.э.).....16
Кулаков В.И. Ритуальная роль оружия в прусском погребальном обряде.....29
Медведев К.М. Понятия «кафолический / католический» и «православный / ортодоксальный» в религиозной полемике между православными, католиками и униатами Речи Посполитой.....35
Иванов Д.В. Конгрегационализм в Новой Англии: от пуританской теократии к либеральному христианству.....42

Религии России

- Дашковский П.К., Траудт Е.А.** Протестантские общины в Бурятии в условиях советской государственно-конфессиональной политики.....49

Религии Востока

- Трубникова Н.Н.** К истории синтоизма: раздел о богах в «Собрании примечательных рассказов».....64
Mung Duong Thanh, Long Doan Trieu, Dung Nguyen Viet. Buddhist Revival: The Rebirth of Buddhism in Some Asian Countries from the Second Half of the 19th Century to the First Half of the 20th Century.....76
Зиненко Я.В., Кондалева Е.А. Религиозный ландшафт Барги первой половины XX в.: монастырь Ганьчжур-суме.....88

Новые религиозные движения

- Пахомов С.В.** Представления о йоге в учении Г.И. Гурджиева...104

Антропология религии

- Тоноян Т.В.** Этнокультурные и ценностно-системные представления о хлебе в контексте армянского языка.....112
Забияко В.А., Цмыкал О.Е. Оккультизм на страницах харбинской периодики первой половины XX века (по материалам газеты «Заря»).....122

Сравнительное религиоведение

- Пересторонин В.А.** «Божественный муж» в раннехристианской литературе: сравнительное исследование античной ареталогии и мифографии.....132

Философия религии

Уланов М.С., Воробьев В.В. Абхидхарма и феноменология сознания: сотериологическая перспектива.....140

Религия и культура

Искандари Махнуш Парвиз. Сравнительный анализ образа мусульманской женщины в произведениях персидских и русских писателей.....149

История религиоведения

Шепс А.В. Протестантская литература в фонде «Редкая книга» Государственного музея истории религии: опыт систематизации...158

Информация об авторах.....165
К сведению авторов.....167
Оформление подписки.....169

Учредитель:

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

Адрес редакции и издателя журнала:

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

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

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

RELIGIO SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL VEDENIE

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

2
2025



Editor in Chief
Andrey P. Zabyako

Executive Editor
Ekaterina S. Elbakyan

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

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

C O N T E N T S

History of Religion

- Vasily I. Tashak, Julia E. Antonova.** Scene of Decapitation in the Western Transbaikalian Rock Art.....5
Vasily A. Sokolovsky, Andrei V. Tabarev. “City”, Settlement or Ritual-Ceremonial Center? Discussion about Definition of Caral Site, Peruvian Coast, III–II Millennium B.C.....16
Vladimir I. Kulakov. The Ritual Role of Weapons in the Prussian Funeral Rite.....29
Kirill M. Medvedev. The Concepts of “Catholic” and “Orthodox” in Religious Polemics between the Orthodox, Roman Catholics and Uniates in the Polish-Lithuanian Commonwealth.....35
Daniil V. Ivanov. Congregationalism in New England: From “Puritan Theocracy” to Liberal Christianity.....42

Religions of Russia

- Petr K. Dashkovskiy, Egor A. Traudt.** Protestant Organizations under the Soviet State-Confessional Policy in Buryatia.....49

Religions of the East

- Nadezhda N. Trubnikova.** To the History of Shinto: The Section on Kami Deities in *Kokon Chomonju*.....64
Mung Duong Thanh, Long Doan Trieu, Dung Nguyen Viet. Buddhist Revival: The Rebirth of Buddhism in Some Asian Countries from the Second Half of the 19th Century to the First Half of the 20th Century.....76
Yana V. Zinenko, Evgeniya A. Kontaleva. Barga's Religious Landscape in the First Half of the 20th Century: Ganzhur-Sume Monastery.....88

New Religious Movements

- Sergey V. Pakhomov.** The Ideas about Yoga in G.I. Gurdjieff's Teaching.....104

Anthropology of Religion

- Tadevos V. Tonoyan.** Ethnocultural and Value-Systematic Ideas about Bread in the Context of the Armenian Language.....112
Vasilisa A. Zabyako, Olga E. Tsmyskal. Occultism in the Pages of Harbin Periodicals of the First Half of the 20th Century (Based on Materials from the “Zarya” Newspaper).....122

Comparative Religion

- Valentin A. Perestoronin.** “The Divine Man” in Early Christian Literature: A Comparative Study of Ancient Aretalogy and Mythography.....132

Philosophy of Religion

Mergen S. Ulanov, Valery V. Vorobyov. Abhidharma and the Phenomenology of Consciousness: A Soteriological Perspective.....140

Religion and Culture

Mahnush Iskandari. Comparative Analysis of the Image of Muslim Women in the Works of Persian and Russian Writers.....149

History of Religious Studies

Anastasia V. Sheps. Protestant Literature in the Rare Book Collection of the State Museum of the History of Religion: The Experience of Systemization.....158

Information about the authors..... 166
Information for authors..... 168
Subscription 170

**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. № 2. С. 5–15.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 2. P. 5–15.

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-2-5-15

Ташак В.И.¹, Антонова Ю.Е.²

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

² Комитет государственной охраны объектов культурного наследия Администрации Главы Республики Бурятия и Правительства Республики Бурятия

¹ 670047, Россия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6

² 670000, Россия, г. Улан-Удэ, ул. Ленина, 30

¹ tvi1960@mail.ru; ² yulya_an@mail.ru

Сцена отсечения головы в наскальных изображениях Западного Забайкалья

Аннотация. В 2024 г. в долине реки Оронгой, которая впадает в Селенгу (Западное Забайкалье) проводились исследования крупного погребально-культурного комплекса эпохи бронзового века в местности Янгажинский тапхар. В ходе исследования наскальных рисунков – компонента культового комплекса – была выявлена композиция, состоящая из трёх взаимосвязанных рисунков. Изучение композиции показало, что её рисунки отражают определённое событие, которое можно интерпретировать как отсечение головы. Все рисунки Янгажинского тапхара сделаны минеральным красителем – охрой. По составу рисунки входят в группу селенгинских писаниц, которые после работ А.П. Окладникова датируют бронзовым и ранним железным веками. Этот факт, а также наличие плиточных могил рядом с наскальными рисунками, позволяют датировать антропоморфные изображения бронзовым веком, невзирая на неординарный сюжет обезглавливания, не характерный для селенгинских писаниц. В этой связи следует полагать, что рисунок отражает не ординарное событие, а действие, связанное с мировоззрением населения того времени. По археологическим данным, начиная с эпохи неолита в Западном Забайкалье наблюдаются погребения без черепа, только с посткраниальным скелетом. В связи с наличием таких погребений можно предполагать, что сюжет наскальных рисунков связан с культом головы и черепа, который известен с эпохи неолита в Забайкалье и Прибайкалье, где найдены как погребения без головы, так и отдельные погребения голов. Вероятно, этот культ продолжил существование в бронзовом веке. Кроме этого, рассматриваемый сюжет тесно связан с зарождением в бронзовом веке героического эпоса – о сражении героев или богов.

Ключевые слова: древнее искусство, наскальные рисунки, селенгинские писаницы, охра, обезглавливание, культ головы и черепа, героический эпос, Западное Забайкалье

Vasiliy I. Tashak¹, Julia E. Antonova²

¹ Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan studies SB RAS

² Committee for State Protection of Cultural Heritage Objects of the Administration of the Head and the Government of the Buryatia Republic

¹ 6 Sakhyanova St., Ulan-Ude, 670047, Russia,

² 30 Lenin St., Ulan-Ude, 670000, Russia

¹ tvi1960@mail.ru; ² yulya_an@mail.ru

Scene of Decapitation in the Western Transbaikalian Rock Art

Abstract. In 2024, there was investigated a large burial-cult complex of the Bronze Age at the site of Yangazhin Taphar, located in the valley of the Orongoi River (tributary of the Selenga River in Western Transbaikalia). During the study of the rock paintings – a component of this cult complex, consisting of three interconnected paintings was discovered. This composition is interpreted as a reflection of a specific action which can be interpreted as decapitation. All images of the Yangazhin Taphar were created with mineral pigment – ochre. Based on the plot composition and the technique execution, the paintings belong to the group of Selenga paintings that, according to Okladnikov's classification, date back to the Bronze and Early Iron Ages and refer to the Slab Grave Culture. This fact and the presence of slab graves near the rock art considered allow us to date anthropomorphic figures from the Bronze Age despite the unusual plot of decapitation, which is uncharacteristic of Selenga paintings. In this respect, it is thought that the painting



В.И. Ташак



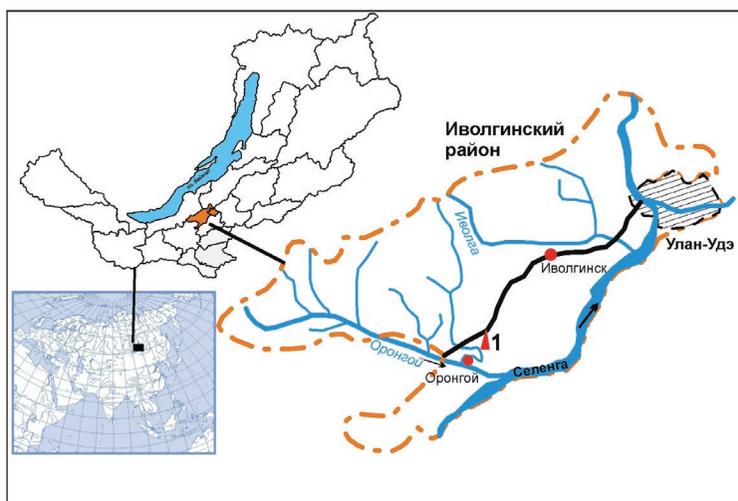
Ю.Е. Антонова

depicts a non-common or routine scene, but an activity associated with a belief system of those times. In this regard, we should assume that the drawing reflects an extraordinary event, rather than an ordinary one, and an action associated with the worldview of that time's population. The presence of such burials suggests a connection between the plot of the paintings and the cult of heads and skulls, which was known from Neolithic burials in Transbaikalia and Cisbaikal regions, including separate head (skull) burials. Perhaps, this cult existed in the Bronze Age. In addition, the plot under consideration is closely related to the emergence of the heroic epic in the Bronze Age – about the battle between heroes or gods.

Key words: ancient art, Rock Arts, the Selenga paintings, ochre, decapitation, cult of head and skull, heroic epos, Western Transbaikalia

Введение

В 2024 г. в Западном Забайкалье проводилась серия исследований в широкой приустьевой части долины реки Оронгой, впадающей в Селенгу с северо-запада. Основным объектом исследований на данном участке был большой холм с широкой плоской вершиной и скалистыми склонами южной, юго-западной и западной экспозиции. Точнее, исследования были связаны с археологическими объектами, сосредоточенными на этом холме. Холм называется Янгажинский тапхар, и представляет собой отрог небольшого горного хребта, протянувшегося вдоль левого берега Селенги и ограничивающего долину Оронгой с востока (илл. 1). В первую очередь проводилось дополнительное изучение стенок из вертикально поставленных плитчатых скальных обломков [Ташак, Антонова, 2015, 108]. Кроме этого, одним из археологических объектов на склоне юго-западной экспозиции являются наскальные рисунки, расположенные ближе к подножию склона отрога. В литературе наскальные рисунки Янгажинского тапхара упоминались [Тиваненко, 1984, 6]. В 1985 г. наскальные рисунки исследовали Мазин А.И. и Тиваненко А.В., результаты работ остались неопубликованными [Тиваненко, 1990, 34].



Илл. 1. Схема расположения археологического объекта Янгажинский тапхар на территории Иволгинского района Республики Бурятия (обозначен на схеме красным треугольником и цифрой – 1).

Наскальные рисунки Янгажинского тапхара находятся на двух огромных уплощённых скальных блоках, плоские широкие поверхности которых оказались наклонёнными над поверхностью склона таким образом, что образовали своеобразный навес (илл. 2). Внутри этого навеса и нанесены наскальные рисунки. Поверхность одного из блоков с рисунками обращена на юго-запад, второго – на юго-восток. На каждом из блоков располагается по несколько десятков отдельных рисунков – или группирующихся и образующих композиции. Группы рисунков, как правило, связаны с какими-либо особенностями рельефа скальной поверхности – вы-

ступающий плоский участок поверхности, широкое углубление и пр. В ряде случаев видимые группировки рисунков сформировались случайно, что видно по различиям в стиле, например, антропоморфных изображений.

В данной статье предлагается к рассмотрению одна из композиций комплекса наскальных рисунков (писаницы) Янгажинского тапхара, которая выделяется не только выраженным своеобразием антропоморфных рисунков, но и несёт определённую информацию.

Методы исследования

Все наскальные рисунки Янгажинского тапхара, которые типичны по составу отдельных изображений для писаниц селенгинского типа, нанесены на поверхность скал природным минеральным красителем – охрой. На самих скальных поверхностях наблюдаются многочисленные следы карбонатизации в виде вертикальных потёков, протянувшихся на метр и более. Кроме этого, на скальных поверхностях наблюдаются черноватые пятна, похожие на следы коפותи, образовавшейся



Илл. 2. Янгажинский тапхар. Вид на скалы с рисунками с запада. Стрелками показаны скальные блоки с наскальными рисунками.

от костров, поэтому большинство наскальных рисунков слабо различимы. Многие рисунки сильно «угасли» и просматриваются в виде отдельных и едва видимых пятен. В связи с этим в ходе исследования наскальных рисунков Янгажинского тапхара применялись новейшие методы, основанные на фотофиксации наскальных рисунков и дальнейшей их цифровой обработке. Данный метод работы с наскальными изображениями в настоящее время имеет широкое распространение [Gunn et al., 2010; Harman, 2015; Hollmann, 2018; Миклашевич, Солодейников, 2013; Миклашевич, Бове, 2014; Солодейников, 2016; Благуно, Зоткина, 2017]. Применяемый метод показал высокую эффективность при изучении аналогичных по технике исполнения наскальных рисунков, расположенных на небольшом удалении от Янгажинского тапхара, но на правом берегу Селенги – Каменная Баба [Ташак, Антонова, 2023] и утёс Решето [Ташак, 2019].

В ходе работы фотографирование осуществлялось с использованием фотокамеры Nikon D3000 при различном освещении – облачность, солнечный день. Следует заметить, что прямое солнечное освещение всей площади поверхностей с рисунками в летнее время отсутствует, поскольку скальные блоки наклонены, образуя своеобразные козырьки. Когда закатное солнце смещается на северо-запад и склоняется низко над горизонтом, оно освещает только тыльную сторону скал. Полученные снимки наскальных рисунков подвергались цифровой обработке. В конкретном исследовании применялся цифровой инструмент – плагины DStretch (Decorrelation Stretch), с помощью которых осуществлялась фильтрация цветов фотографических снимков, что позволяло чётко различать контуры плохо просматриваемых изображений или установить наличие наскальных изображений в тех случаях, когда при простом осмотре они были не видны.

Рассматриваемая нами композиция имеет наилучшую сохранность и лучше большинства других рисунков просматривается на поверхности скалы. При этом указанные методы цифровой обработки фотографий в полной мере применялись и для этой композиции, поскольку стояла задача выявления и фиксации деталей изображений. С этой целью производилось фотографирование всей композиции, затем отдельных фигур, а затем деталей, которые рассматривались в рамках исследования.

На каждом этапе фотографирования присутствовала масштабная линейка, позволяющая наглядно представлять размеры рисунков и их деталей.

Исследование рисунков

Рассматриваемая композиция находится на самом крупном скальном блоке длиной около 11 м, обращённом поверхностью с рисунками на юг-юго-восток. Рисунки композиции расположены в линию – сверху вниз, примерно посередине блока (илл. 3). Верхняя часть этой линии рисунков представлена одним антропоморфным изображением, которое формально отличается от двух нижних антропоморфных изображений и расположено в 40 см выше их, поэтому исключается из анализа – как не входящее в нижнюю композицию. Все изображения сверху вниз расположены в зоне выраженного солевого натёка. Исключение составляет нижний круг с точками внутри, он частично попадает в зону распространения солевого натёка. Как правило, солевые натёки значительно ухудшают видимость наскальных рисунков. В данном случае, как указывалось, рисунки входят в ряд изображений лучшей сохранности. Следует предположить, что рисунки рассматриваемой композиции наносились на уже существующий солевой натёк на поверхности скалы, вследствие чего краситель глубоко впитался в солевой слой.



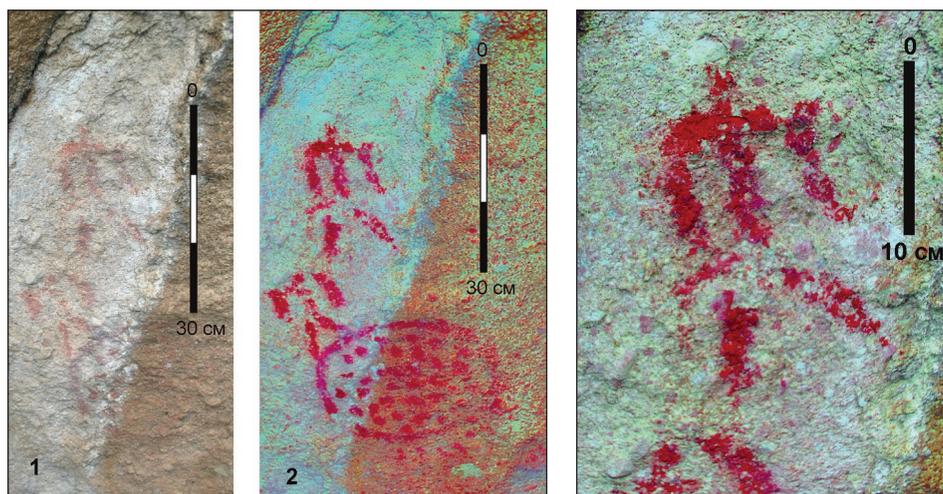
Илл. 3. Янгажинский тапхар. Вид с юга на большой скальный блок с наскальными рисунками. Стрелкой показано местоположение композиции, рассматриваемой в статье.

Композиция состоит из трёх взаимосвязанных рисунков: два антропоморфных изображения и круг с точками (илл. 4). Все изображения располагаются в вертикальном ряду с небольшим смещением от осевой линии. Нижнюю позицию занимает круг с большим количеством точек внутри, на этом круге стоит нижняя антропоморфная фигура. Выше и немного правее расположена вторая антропоморфная фигура. Правая нога верхней фигуры (предположено, что фигуры изображены в фас) немного выше левого плеча нижней фигуры.

Детальная обработка фотографий данной композиции и повторные работы на объекте показали, что нижняя фигура изображена без головы, а от места, где должна была быть голова, к правой руке верхней фигуры проведена полоса, которая в целом просматривается слабо, но на некоторых участках различима лучше (илл. 5). В правой руке верхней фигуры изображён предмет, который расположен перпендикулярно линии руки. Именно к этому предмету протянулась полоса от плеч нижней фигуры. Дополнительные исследования отдельных деталей рисунков показали, что в местах различных повреждений на рисунках следы красителя всегда прослеживаются, например, видны в виде многочисленных мелких точек. На месте, где должна была располагаться голова нижнего антропоморфного изображения, таких следов нет. Следует также обратить внимание на такую деталь, как порода, из которой состоят местные

скалы – это метаморфизированный песчаник с большим количеством включений в виде галечника различного размера. Когда минеральный краситель наносился в местах, где присутствуют эти включения, то даже при очень плохой сохранности рисунков на различных участках мелких камешков сохраняются следы красителя. В случае с нижней антропоморфной фигурой в месте расположения головы на мелких каменистых включениях скалы следов красителя нет.

Таким образом, рассмотренная композиция представляет сцену обезглавливания одного из персонажей. Голова отсечена у нижнего антропоморфного изображения, а верхняя фигура представляет того, кто это отсечение совершил. В правой руке верхней фигуры предмет, интерпретируемый в данном случае как оружие, которым и было совершено отсечение головы. Результат этого действия представлен наглядно в виде «кровавой» полосы, протянувшейся от плеч нижней фигуры к орудию убийства в руке верхней фигуры.



Илл. 4. Янгажинский тапхар. Наскальные рисунки со сценой отсечения головы.

1 – фотография; 2 – фотография после цветовой фильтрации.

Илл. 5. Янгажинский тапхар.

Наскальные рисунки со сценой отсечения головы, деталь.

Обсуждение

Сцена, представленная в композиции, интересна сама по себе как передающая информацию о событии. При этом возникает ряд вопросов, связанных с тем, что отражено в композиции. Анализ антропоморфных изображений рассматриваемой композиции показывает, что они отличаются от всех антропоморфных изображений Янгажинского тапхара морфологически. Две человекообразные фигуры изображают физически сильных людей с подчеркнуто утолщёнными ногами и руками. Руки и ноги не просто разведены в стороны как у большинства антропоморфных рисунков, а расставлены как у борцов, демонстрирующих силу. При этом высота обезглавленной фигуры 12,5 см, а высота «победителя» – 18,5 см. Высота головы «победителя» – 2,3 см, но даже без её учёта высота верхней фигуры больше высоты нижней фигуры. Другими словами, «победитель» изображён более крупным в сравнении с обезглавленным персонажем. Следует добавить, нижняя фигура «стоит» на круге с точками внутри. Во всяком случае, рисунок антропоморфа расположен так, что ногами он аккуратно касается края круга. Исходя из этого, следует считать круг с точками неотъемлемой частью рассматриваемой композиции. Помимо точек внутри круга, с его внешней стороны, в нижней части, изображено ещё пять точек. Они расположены по дуге вплотную к кругу.

Первый вариант интерпретации композиции наиболее простой – это изображение сцены, в которой была одержана победа одного персонажа над другим. При этом следует обратить внимание на то, что наскальные рисунки входят в со-

став сложного и многокомпонентного культового объекта. Только с учётом видимых археологических элементов, расположенных на Янгажинском тапхаре, можно отметить различные погребения бронзового и железного веков, наскальные рисунки и каменные стенки. Крупнейшая из этих стенок находится по прямой линии от наскальных рисунков выше по склону. По данным Тиваненко А.В., в 1985 г. под скалой с рисунками были произведены разведочные раскопки, в результате которых обнаружены жертвенные предметы бронзового и железного веков, а также погребение в бересте [Тиваненко, 1985, 34]. Какие конкретно предметы были обнаружены, не уточняется. Исходя из этого, следует полагать, что на скале изображено не рядовое событие, а действие, связанное с мировоззрением, духовными представлениями и практикой населения, оставившего эти рисунки.

В представленном фрагменте наскальных рисунков зафиксирован сюжет обезглавливания, который может быть связан с культом головы и черепа, широко распространённым на разных этапах развития древнего человеческого общества [Медникова, 2004].

Данный культ находит отражение в соответствующих археологических материалах, в том числе, и в северной Азии, начиная с эпохи неолита и в последующее раннебронзовое время [Хлобыстина, 1999]. Среди различных погребений этих периодов зафиксированы захоронения (инсталляции) голов и черепов, а также погребения посткраниального скелета. Характерные погребения подобного типа обнаружены в неолитических могильниках китойской культуры Прибайкалья, зафиксированы они и в ряде неолитических погребений разновременного Фофановского могильника Западного Забайкалья, относимых к китойской культуре [Лбова, Жамбалтарова, Конев, 2008, 47, 48, 60]. Погребение без головы зафиксировано на могильнике Бухусан, возраст его относится к началу I тыс. н.э. [Лбова, Жамбалтарова, Конев, 2008, 71].

Непосредственно забайкальские писаницы селенгинского типа связывают, в основном, с культурой плиточных могил бронзового века Забайкалья [Окладников, Запорожская, 1970, 89; Цыбиктаров, 1998]. В большом количестве под скалами с наскальными рисунками расположены могильники бронзового века, преимущественно погребения культуры плиточных могил, хотя нередко здесь же присутствуют и курганы-керексуры, а также фигурные могилы. Наиболее изученными и обобщенными на настоящий момент представляются данные, полученные в ходе раскопок плиточных могил. На конец 1990-х гг. было раскопано более 450 погребений плиточных могил, практически половина из них не содержала костяка, из оставшихся лишь 49 были полностью целыми либо с незначительными повреждениями. Среди целых погребений зафиксированы и погребения (7 ед.), в которых представлен лишь посткраниальный скелет [Цыбиктаров, 1998]. Наличие последних вызывает интерес в плане сопоставления с сюжетом обезглавливания, отражённом на Янгажинской писанице, как наиболее близких селенгинским писаницам в территориальном и хронологическом плане.

Возраст наскальных рисунков один из сложных вопросов, требующих привлечения различных данных. Эта проблема касается и писаниц селенгинского типа. Тем не менее, именно хронология селенгинских писаниц детально рассматривалась рядом исследователей. Наибольший вклад в решение этого вопроса сделан Окладниковым А.П., который сопоставлял детали наскальных изображений с элементами материальной культуры, полученными в ходе археологических исследований. Часто таким элементом являлся образ птицы с распростёртыми крыльями, наблюдаемый как среди наскальных рисунков, так и на оружии из погребений бронзового века, что и стало одним элементов датирования наскальных рисунков. Согласно Окладникову А.П., селенгинские писаницы датируются периодом времени от распространения культуры плиточных могил до появления культуры хунну. В первую очередь, селенгинские писаницы связывались с культурой плиточных могил [Окладников, Запорожская, 1970, 89]. Кириллов И.И. увидел аналогии селенгинским изображениям птиц с птицами на бронзовых поясных бляхах «дворцовой» культуры бронзового века [Кириллов, 1979, 137]. Варенов А.В. указывает на многочисленные аналогии образу парящей птицы в культуре Верхнего слоя Сяцзядянь IX–VIII (VII) вв. до н.э.,

а корни традиции изображать «распростёртых птиц» – в поздненеолитической культуре Хуншань (Южная Маньчжурия) (III тыс. до н.э.), где были распространены подвески в виде «распростертых птиц» [Варенов, 2022]. Всё это позволяет связывать забайкальские писаницы селенгинского типа с бронзовым веком и, в частности, с культурой плиточных могил.

Хлобыстина М.Д., анализируя парциальные погребения голоценового времени, фиксируемые на территории Северной Азии, связывает их происхождение с культами плодородия, «генетически базирующихся <...> на комплексе представлений о Матерях Природы, реализуемых как в специфических формах захоронений, так и процедурно связанных с ними манипуляциях культовой антропофагии». Автор отмечает вероятность ритуальной антропофагии в отношении захоронений (инсталляций) черепов (I тип захоронений по Хлобыстиной М.Д.). В отношении захоронения посткраниумов (II тип захоронений по Хлобыстиной М.Д.) предполагается акт ритуального убийства, при котором, с точки зрения автора, с большей долей вероятности сакрализации подвергались оставляемые вне захоронения черепа (головы), погребение посткраниумов могло выступать в качестве «закладной жертвы», являться ритуальным маркером начала функционирования погребального комплекса [Хлобыстина, 1999]. О стремлении обеспечить плодородие и стабильность как побудительном мотиве манипуляций с телом (живым или мёртвым) говорит Медникова М.Б., анализируя мифологические сюжеты и зафиксированные этнографией обычаи, в которых производится расчленение тела [Медникова, 2004, 32]. Рассматривая археологические свидетельства с Ближнего Востока (захоронения черепов и посткраниумов на памятниках культуры PPNB (Pre-Pottery Neolithic B)), Медникова М.Б. обращает внимание на возможное разное значение частей тела: «тело (скелет) связано с нижним миром; голова (череп) становится элементом архитектуры жилищ и культовых сооружений, возможно, принимая на себя позитивную функцию, воплощённую в культе предков» [Медникова, 2004, 166].

В целом, сюжет обезглавливания уникален для забайкальских писаниц как селенгинского, так и кяхтинского типа. На настоящий момент представленный на Янгажинской писанице фрагмент – единственный чётко зафиксированный. В существующих монографиях и статьях, посвящённых наскальным рисункам региона, как выполненным охрой, так и выбитым, аналогичных сюжетов мы не наблюдаем. Рисунки селенгинского типа представляют антропоморфные изображения в стандартном виде: в анфас рядами, парами, одиночно, преимущественно, без каких-либо орудий в руках. Для забайкальских писаниц изображение борьбы в целом не характерно. Тем не менее, в петроглифах сопредельных территорий Монголии и Алтая встречаются сцены борьбы и поединка воинов. В.Д. Кубарев такие сцены расценивает как иллюстрации зародившихся в бронзовом веке Центральной Азии архаического эпоса и мифов [Кубарев, 2004].

Мифологические сюжеты и эпос являются одним из основных источников поиска семантики наскальных рисунков. В бурят-монгольском эпосе о Гэсэре, возраст которого, в целом, относят ко второй половине I тыс. н.э. [Дугаров, 2009], есть любопытный сюжет, потенциально имеющий отношение к рассматриваемому фрагменту писаниц. Связан он с Ата Уланом – великим тенгрием восточной части, повелителем 44 тенгриев. В прологе Гэсэриады озвучивается легенда, повествующая о сражении между двумя великими тенгриями Хормустой-ханом и Ата Уланом. Хормуста-хан побеждает, отрубает Ата Улану голову, которая превращается в чудовище. Последнее стало преследовать солнце и луну, периодически их догоняя и поглощая [Гэсэр. Бурятский героический эпос, 1988]. Как видно, данный фрагмент по своей сути является космогоническим и объясняет природу такого явления как затмение.

С точки зрения Дугарова Б.С., посвятившего множество работ исследованиям Гэсэриады, образ тенгрия Ата Улана (Атай Улана) является полистадиальным, изначально связанным с культом солнца. Анализируя имя тенгрия, Дугаров Б.С. выделяет составляющие, относящиеся к тюркскому и монгольскому языкам. На этой основе Ата Улан расценивается как «исконное высшее божество, несущее в себе определённые знаки тюрко-монгольской эпической и духовной общности» [Дугаров, 2019, 110].

Подобный сюжет присутствует и в индуистской мифологии. Кратко: Вишну обезглавил демона Раху за похищение амриты во время Пахтанья Молочного океана. Голова демона стала бессмертной от соприкосновения с амритой. В попытках отомстить Солнцу и Луне, раскрывшим Вишну хитрость и обман демона, Раху находится в погоне за ними и настигает время от времени [Махабхарата, 1950, 80]. При сравнении двух легенд видна разница в сюжетной линии, действующих лицах, общей канве событий, однако неизменен факт перевоплощения отсечённой головы в нечто, способное временно затмить небесные светила. В древних индийских текстах данный сюжет фигурирует в «Бхагавата-пуране» и «Махабхарате».

Ряд сюжетов в Гэсэриаде Дугаров Б.С. расценивает как индо-буддийские заимствования, обусловленные буддийским влиянием в «фольклорном пространстве монгольских народов» на разных исторических этапах [Дугаров, 2022].

Тем не менее, именно в представленных мифологических сюжетах, имеющих отношение к космогонии и не являющихся рядовыми и обыденными, отражён факт обезглавливания с последующим перевоплощением головы в нечто иное. С точки зрения Медниковой М.Б., для культа головы и черепа (как отдельных захоронений, так и в дальнейшем в варианте моделирования головы и использования масок) также характерна идея перевоплощения: как помощь перехода в иное состояние, возможность действовать «в смысле, полезном для общества» [Медникова, 2004, 170].

Любопытно, что на рассматриваемых наскальных рисунках собственно голова отсутствует. В то же время представлен иной элемент, непосредственно, видимо, связанный с фигурой без головы: округлая оградка с множеством точек внутри неё. Оградки с точками являются традиционным элементом писаниц наряду с антропоморфами и птицами, однако следует отметить, что численно преобладают оградки квадратных и подквадратных форм. По подсчётам А.П. Окладникова, круглые оградки насчитывают треть от всех зафиксированных на писаницах оградок [Окладников, Запорожская, 1970, 66]. Оградки могут быть представлены заполненными внутри точками, антропоморфными фигурами. Определить возможную семантическую роль этого элемента в рассматриваемом сюжете достаточно сложно. В целом же стоит отметить, что круг традиционно связывается с небом, солнцем.

Возможно ли в таком случае воспринимать круглую оградку как место действия: небо с его небожителями? При этом количество точек не должно восприниматься строго как количество населяющих небо божеств, лишь как показатель множества. Возможен ли вариант, чтобы округлая оградка с точками являла собой отрубленную голову у ног безглавой фигуры? Если вспомнить изображение солнцеголовых фигур с головой в виде кругов с вписанными в них точками (например, с Тамгалы) [Рогожинский, 2009], то это вполне правдоподобно, хотя разница в технике и в образах безусловна. В таком случае параллель с Ата Улан тенгрием, являющимся изначально солнечным божеством, приобретает долю вероятности.

Заключение

Таким образом, рассмотренный сюжет, запечатлённый в наскальных рисунках Янгажинского тапхара, демонстрирует обезглавливание. Для известных наскальных рисунков Забайкалья этот сюжет уникален. Следует отметить, что многие наскальные рисунки Забайкалья угасают и различить детали их затруднительно, а то и невозможно при простом осмотре. Только на современном этапе исследований, с привлечением цифровых технологий обработки фотографий удаётся выявить исчезающие детали. Изучение наскальных изображений Янгажинского тапхара, в том числе, с привлечением современных методов исследований, позволило обосновано утверждать, что в наскальных рисунках присутствует сюжет обезглавливания.

Один из путей интерпретации этого сюжета может быть связан с корнями культа головы и черепа, который имел значительное место в неолите Забайкалья

и Прибайкалья и, вероятно, продолжил существование в бронзовом веке. Хотя захоронений черепов этого времени в Забайкалье не обнаружено, задокументировано лишь погребение посткраниумов, намеренность захоронения именно в таком контексте не подтверждена.

Второй путь интерпретации связан с характерным для бронзового века сюжетом зарождающегося героического эпоса – сражение героев. Точнее – итог сражения героев или, вероятно, богов.

Библиографический список

1. Благуи, Ю.Ю. К вопросу о методике описания крашенных изображений / Ю.Ю. Благуи, Л.В. Зоткина // Вестн. НГУ. Серия: История, филология. – 2017. – Т. 16. – № 7. – С. 39–49.
2. Варенов, А.В. Датировка селенгинских писаниц, их семантика и реминисценции в погребальных рельефах киданьских саркофагов / А.В. Варенов // Мир Центральной Азии-V. – Новосибирск: Сибирское отделение РАН, 2022. – С. 14–16.
3. Гэсэр. Бурятский героический эпос. Книга 1 / Пер. с бурятского Вл. Солоухин. – М.: Современник, 1988. – 397 с.
4. Дугаров, Б.С. К вопросу о генезисе Гэсэриады / Б.С. Дугаров // Вестник Новосиб. гос. ун-та. Серия: История, филология. – 2009. – Т. 8. – Вып. 4: Востоковедение. – С. 50–54.
5. Дугаров, Б.С. Атай Улан тэнгри как полистадиальное божество в бурят-монгольской мифологии и эпосе / Б.С. Дугаров // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность: Сборник статей VII Международной научно-практической конференции. – Бишкек: Международный фонд исследования Тенгри (МФИТ), 2019. – С. 108–112.
6. Дугаров, Б.С. Индо-буддийские заимствования в бурятской Гэсэриаде / Б.С. Дугаров // Монголоведение (Монгол судлал). – 2022. – Т. 14. – № 3. – С. 608–619.
7. Кириллов, И.И. Образ птицы в искусстве племен дворцовой культуры бронзового века Восточного Забайкалья / И.И. Кириллов // Тезисы докладов Всесоюзной археологической конференции «Проблемы скифо-сибирского культурно-исторического единства». – Кемерово: Изд-во КемГУ, 1979. – С. 136–139.
8. Кубарев, В.Д. Вооружение древних кочевников по петроглифам Алтая / В.Д. Кубарев // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2004. – № 3 (19). – С. 65–81.
9. Лбова, Л.В. Погребальные комплексы неолита – раннего бронзового века Забайкалья (формирование архетипов первобытной культуры) / Л.В. Лбова, Е.Д. Жамбалгарова, В.П. Конев – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2008. – 248с.
10. Махабхарата. Кн. 1. Адипарва / Пер. с санскрита и коммент. В.И. Кальянова; Под ред. А.П. Баранникова. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – 738 с.
11. Медникова, М.Б. Трепанации в древнем мире и культ головы / М.Б. Медникова. – М.: Алетейа, 2004. – 208 с.
12. Миклашевич, Е.А. Гравировки на скалах Хакасии: новые технологии документирования / Е.А. Миклашевич, Л.Л. Бове // Труды IV (XX) Всероссийского археологического съезда. Казань: Отечество, 2014. – С. 75–79.
13. Миклашевич, Е.А. Новые возможности документирования наскальных изображений, выполненных краской (на примере кавказской писаницы в минусинской котловине) / Е.А. Миклашевич, А.К. Солодейников // Научное обозрение Саяно-Алтая. – 2013. – № 1 (5). – С. 176–191.
14. Окладников, А.П. Петроглифы Забайкалья. Ч. II. / А.П. Окладников, В.Д. Запорожская. – Л.: Наука, 1970 – 263 с.
15. Рогожинский, А.Е. Наскальные изображения «солнцеголовых» из Тамгалы в контексте иррабразительных традиций бронзового века Казахстана и Средней Азии / А.Е. Рогожинский // Материалы и исследования по археологии Кыргызстана. Вып. 4. – Бишкек: Илим, 2009. – С. 53–65.
16. Солодейников, А.К. Стратегия и тактика документирования памятников наскального искусства / А.К. Солодейников // Археологическое наследие Сибири и Центральной Азии (проблемы интерпретации и сохранения). – Кемерово: Кузбассвуиздат, 2016. – С. 200–210.
17. Ташак, В.И. Наскальные рисунки на западе хребта Цаган-Дабан в Западном Забайкалье / В.И. Ташак // Известия Лаборатории древних технологий. – 2019. – Т. 15. – № 4. – С. 35–52.
18. Ташак, В.И. Линейные каменные конструкции в древних культовых объектах Западного Забайкалья / В.И. Ташак, Ю.Е. Антонова // Древние культы, обряды, ритуалы: памятники и практики. – Зимовники: Зимовниковский краеведческий музей, 2015. – С. 101–111.
19. Ташак, В.И. Новые исследования наскального искусства на западе хребта Цаган-Дабан (Западное Забайкалье) / В.И. Ташак, Ю.Е. Антонова // Теория и практика археологических исследований. – 2023. Т. 35. – № 2. – С. 114–129.

20. Тиваненко, А.В. Новые памятники древнего наскального искусства Западного Забайкалья (каталог, дополнение) / А.В. Тиваненко. – Улан-Удэ: Изд-во Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры, 1984. – 23 с.
21. Тиваненко, А.В. Древнее наскальное искусство Бурятии: новые памятники / А.В. Тиваненко. – Новосибирск: Наука, 1990. – 208 с.
22. Хлобыстина, М.Д. Ритуал «Череп и головы» в культурах северной Евразии эпохи раннего голоцена / М.Д. Хлобыстина // *Stratum plus*. Археология и культурная антропология. – 1999. – №1. – С. 326–333.
23. Цыбиктаров, А.Д. Культура плиточных могил Монголии и Забайкалья / А.Д. Цыбиктаров – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 1998. – 288 с.
24. Gunn, R. A method to visually rationalise superimposed pigment motifs / R. Gunn, C. Ogleby, D. Lee, R.L. Whear // *Rock Art Research*. – 2010. – No. 27. – P. 131–136.
25. Harman, J. Using dstretch for rock art recording / J. Harman // *International Newsletter on Rock Art*. – 2015. – No. 72. – P. 24–30.
26. Hollmann, J. Digital Technology in Research and Documentation of Hunter-Gatherer Rock Art in South Africa / J. Hollmann // *African Archaeological Review*. – 2018. – No. 35. – P. 157–168.

Текст поступил в редакцию 28.10.2024.

Принят к печати 28.11.2024.

Опубликован 26.06.2025.

References

1. Blagun Yu. Yu., Zotkina L. V. *Vestnik Novosibirskogo Gosudarstvennogo Universiteta, Seriya: Istoriya, Filologiya* [Vestnik NSU. Series: History and Philology]. 2017, vol. 16, no. 7, pp. 39–49 (in Russian).
2. Dugarov B.S. *Mongolovedenie (Mongol sudlal)* [Mongolian Studies (Mongol Sudlal)]. 2022, vol. 14, no. 3, pp. 608–619 (in Russian).
3. Dugarov B.S. *Tengriantstvo i epicheskoe nasledie narodov Evrazii: istoki i sovremennost': Sbornik statei VII Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Tengriism and epic heritage of the Eurasian ethnies: sources and modern times: collection of articles from the VII International research and practice conference]. Bishkek: International fund of the Tengri research, 2019, pp. 108–112 (in Russian).
4. Dugarov B.S. *Vestnik Novosibirskogo Gosudarstvennogo Universiteta, Seriya: Istoriya, Filologiya* [Vestnik NSU. Series: History and Philology]. 2009, vol. 8, no. 4, pp. 50–54 (in Russian).
5. *Geser. Buriat heroic epos. Book 1* / translation from buriat language V. Solouhin. Moscow: Sovremennik, 1988, 397 p.
6. Gunn R., Ogleby C., Lee D., Whear R.L. A method to visually rationalise superimposed pigment motifs. *Rock Art Research*. 2010, no. 27, pp. 131–136.
7. Harman J. Using dstretch for rock art recording. *International Newsletter on Rock Art*. 2015, no. 72, pp. 24–30.
8. Hlobystina M.D. *Stratum plus* [Stratum plus]. 1999, no. 1, pp. 326–333 (in Russian).
9. Hollmann J. Digital Technology in Research and Documentation of Hunter-Gatherer Rock Art in South Africa. *African Archaeological Review*. 2018, no. 35, pp. 157–168.
10. Kirillov I.I. *Tezisy dokladov Vsesoyuznoi arkhеologicheskoi konferentsii “Problemy skifo-sibirskogo kul'turno-istoricheskogo edinstva”* [Reports' thesis of the All-Union archaeological conference “Questions of the skythian-and-Siberian unity”]. Kemerovo: Kemerovo State University Publ., 1979, pp. 136–139 (in Russian).
11. Kubarev V.D. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* [Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia]. 2004, no. 3 (19), pp. 65–81 (in Russian).
12. Lbova L.V., Zhambaltarova E.D., Konev V.P. *Pogrebal'nye komplekсы neolita – rannego bronzovogo veka Zabaikal'ya (formirovaniye arkhетipov pervobytnoi kul'tury)* [Burial complexes of the Neolithic and Early Bronze Age of Transbaikalia (the formation of archetypes of primitive culture)]. Novosibirsk: Institute of Archaeology and Ethnography of SB RAS Publ., 248 p. (in Russian).
13. *Mahabharata. Book 1. Adiparva* / translation from Sanskrit and comments V.I. Kaliyanova; ed. A.P. Barannikova. Moscow, Leningrad: USSR Academy of Science Publ., 1950, 738 p. (in Russian).
14. Mednikova M.B. *Trepanatsii v drevnem mire i kul't golovy narodov Evrazii* [Trepanations in the Ancient World and the Cult of the Head of the Peoples of Eurasia]. Moscow: Aleteya Publ., 2004, 208 p. (in Russian).
15. Miklashevich E.A., Bove L.L. *Trudy IV (XX) Vserossiiskogo arkhеologicheskogo s"ezda* [Proceedings of the IV (XX) All-Russian Archaeological Congress]. Kazan: Otechestvo, 2014, pp. 75–79 (in Russian).
16. Miklashevich E.A., Solodeinikov A.K. *Nauchnoye obozreniye Sayano-Altaya* [Scientific Review of Sayano-Altai]. 2013, no. 1(5), pp. 176–191 (in Russian).
17. Okladnikov A.P., Zaporozhskaya V.D. *Petroglyphs of Transbaikalia*. Volume 2. Leningrad: Nauka, 1970, 263 p. (in Russian).
18. Rogozhinsky A.E. *Materialy i issledovaniya po arkhеologii Kyrgyzstana* [Materials and investigations upon the archaeology of Kyrgyzstan]. Bishkek: Ilim, 2009, iss. 4., pp. 53–65 (in Russian).

19. Solodeynikov A.K. *Arkheologicheskoe nasledie Sibiri i Tsentral'noi Azii (problemy interpretatsii i sokhraneniya)* [Archaeological Heritage of Siberia and Central Asia (problems of interpretation and preservation)]. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 2016, pp. 200–211 (in Russian).
20. Tashak V.I. *Izvestiya Laboratorii drevnikh tekhnologii* [Reports of the Laboratory of Ancient Technologies]. 2019, no. 4 (15), pp. 35–52 (in Russian).
21. Tashak V.I., Antonova Yu.E. *Drevnie kul'ty, obryady, ritualy: pamyatniki i praktiki* [Ancient cults, ceremonies, rites: sites and practices]. *Zimovniki: Zimovnikovskii kraevedcheskii muzei Publ.*, 2015, pp. 101–111 (in Russian).
22. Tashak V.I., Antonova Yu.E. *Teoriya i praktika arkheologicheskikh issledovaniy* [Theory and Practice of Archaeological Research]. 2023, no. 2 (35), pp. 114–129 (in Russian).
23. Tivanenko A.V. *Drevnee naskal'noe iskusstvo Buryatii: novye pamyatniki* [Ancient Rock Art of Buriatia: new sites]. Novosibirsk: Nauka, 1990, 208 p. (in Russian).
24. Tivanenko A.V. *Novye pamyatniki drevnego naskal'nogo iskusstva Zapadnogo Zabaikal'ya (katalog, dopolnenie)* [New sites of ancient Rock Art in Western Transbaikalia (catalogue, supplement)]. Ulan-Ude: Izdatel'stvo Vserossiiskogo obshchestva okhrany pamyatnikov istorii i kul'tury, 1984, 23 p. (in Russian).
25. Tsybiktarov A. D. *Kultura plitochnykh mogil Mongolii i Zabaikalya* [Slab Grave Culture of Mongolia and Transbaikalia]. Ulan-Ude: BSU Publ., 1998, 288 p. (in Russian).
26. Varenov A.V. *Mir Tsentral'noi Azii-V* [The World of Central Asia – V]. Novosibirsk: SB RAS, 2022, pp. 14–16 (in Russian).

Submitted for publication: October 28, 2024.
Accepted for publication: November 28, 2024.
Published: June 26, 2025.

¹ Новосибирский государственный университет² Институт археологии и этнографии СО РАН¹ 630090, Россия, г. Новосибирск, ул. Пирогова, 1² 630090, Россия, г. Новосибирск, пр-т Лаврентьева, 17¹ v.sokolovskii@g.nsu.ru; ² olmec@yandex.ru

В.А. Соколовский

«Город», поселение или ритуально-церемониальный центр? (Дискуссия о дефиниции памятника Караль, перуанское побережье, III–II тыс. до н.э.)

Аннотация. В статье рассматривается история развития взглядов на Караль как на «город». Караль – крупнейший памятник культуры Норте-Чико, существовавшей в III–II тыс. до н.э. на перуанском побережье. Вопрос о «городе» включён в более обширную дискуссию о социально-политической организации Норте-Чико. В ходе анализа историографии, масштабов памятников Норте-Чико, монументальной и жилой архитектуры Карала обосновывается вывод о несостоятельности дискуссии о Карале как «городе» и аргументируется версия о памятнике как ритуально-церемониальном центре раннеэнеолитической цивилизации.

Ключевые слова: археологический памятник, монументальная архитектура, древний город, ритуальный центр, религиоведение



А.В. Табарев

Vasily A. Sokolovsky¹, Andrei V. Tabarev²¹ Novosibirsk State University² Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS¹ 17 Lavrentieva Ave., Novosibirsk, 630090, Russia² 1 Pirogova str., Novosibirsk, 630090, Russia¹ v.sokolovskii@g.nsu.ru; ² olmec@yandex.ru

“City”, Settlement or Ritual-Ceremonial Center? Discussion about Definition of Caral Site, Peruvian Coast, III–II Millennium B.C.

Abstract. The article describes the history of the formation of views on Caral as a “city”. Caral is the largest site of Pre-Ceramic archaeological culture, Norte Chico, which existed in the Central Andes from 3,200 to 1,800 BC in the Peruvian coast. The polemic of “city” is included in the larger discussion about the socio-political organization of Norte Chico. Analyzing the archaeological literature and the scale sites in Norte Chico and the monumental and residential architecture of Caral, we can conclude that the discussion about Caral as a city is inconsistent, and that it can be argued that the site is a ritual and ceremonial center for the Early Neolithic civilization.

Key words: archaeological site, monumental architecture, ancient city, ritual center, religion studies

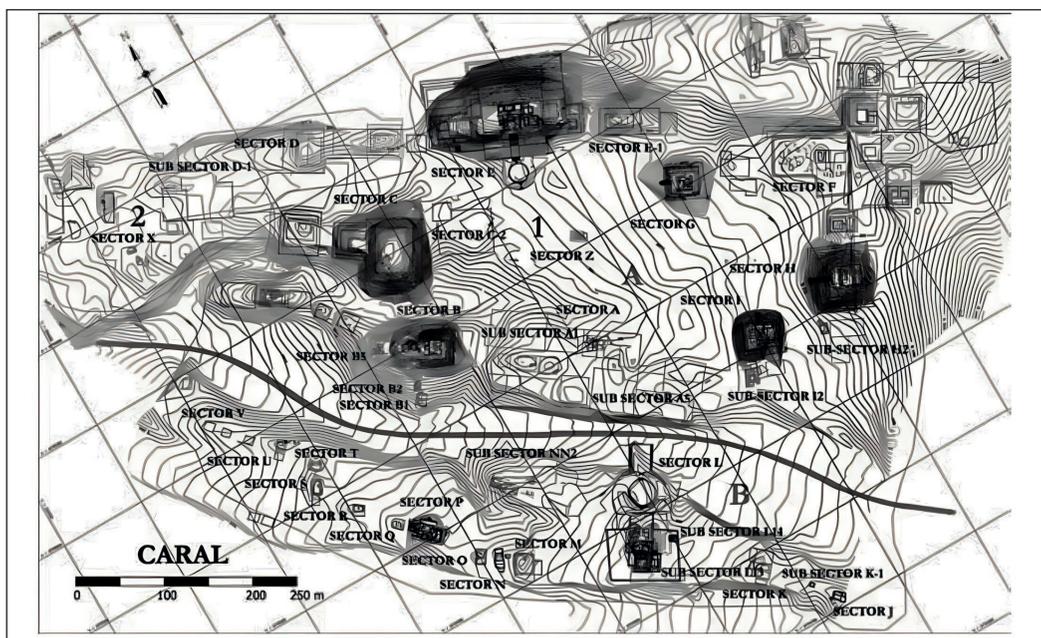
Введение

Обращение к археологическим материалам для реконструкции ранних этапов возникновения и эволюции религиозно-мировоззренческих систем древности традиционно реализуется в формате анализа отдельных предметов (артефактов) с очевидной или предполагаемой ритуальной функцией, различных типов первобытного искусства, а также погребального инвентаря и особенностей погребальных традиций. Значительно реже в этой роли выступают комплексы с элементами монументальной архитектуры, поскольку считается, что «монументальность» проявляется в полной мере лишь на этапах, связанных с обществами с производящей

экономикой. Археологические открытия последних десятилетий на Дальнем (Японский архипелаг) и на Ближнем Востоке (юго-восточная Турция), а также в Южной Америке (Перу), где у российских археологов теперь есть собственный опыт полевых исследований [Попов, Табарев, 2023], позволяют существенно расширить хронологию этой проблематики.

В рамках настоящей работы мы рассматриваем один из наиболее ярких и, одновременно, дискуссионных комплексов на тихоокеанском побережье Южной Америки – Караль.

Караль (Caral) (илл. 1) – памятник позднего докерамического периода Перу (ок. 5200–3800 л.н.), находящийся на севере центральной части побережья этой страны в долине р. Супе примерно в 200 км от г. Лимы. Памятник был открыт в 1948 г. американским археологом Полом Косоком в ходе совместных с Ричардом Шэделем разведочных работ. Тогда Караль не носил своего нынешнего названия, а назывался неофициально Чупасигарро-Гранде (Chupasigarro Grande), по имени когда-то расположенной там гасиенды. Название «Чупасигарро» применялось фактически к четырём разным объектам, которые, в будущем, были переименованы в Караль, Луриуаси, Мирайя, а один сохранил своё прежнее название [Shady Solís, Naas, Creamer, 2001, 726]. П. Косок отметил, что «отсутствие керамики на этом памятнике [на Чупасигарро-Гранде – прим. В.С., А.Т.] сделало практически невозможным определение его относительного хронологического положения» [Kosok, 1965, 223].



Илл. 1. Общий план памятника Караль [Shady Solís, 2006, 35].

«Заново» Караль был открыт экспедицией Университета Сан-Маркос (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, UNMSM) (Лима, Перу) под руководством Рут Марты Шейди Солис в 1994 г. В ходе исследования были получены даты 4,9–4,6 тыс. л. н. [Shady Solís, Naas, Creamer, 2001, 726; Shady Solís, 2006, 60–61], указывающие на социальную сложность древних обществ позднего докерамического Перу и необходимость выработки нового подхода к определению функционального назначения объекта с акцентом на его ритуально-церемониальную роль.

Площадь Каралья впечатляет – 66 га. Большую часть памятника составляют т.н. «пирамиды» – монументальные ступенчатые платформы с примыкающими к ним «утопленными» круглыми площадями (sunken circular plazas) – иными словами, сооружения преимущественно не жилые, а иного характера. В целом в Норте-Чико – районе, где расположен Караль – насчитывается более 30 памятников с похожими

монументальными сооружениями. Норте-Чико включает в себя долины четырёх рек: Уаура, Супе, Пативилька и Форталеса. Совокупность локализованной в небольшом географическом пространстве однородной архитектуры позволяет говорить об одноимённой району археологической культуре позднего докерамического периода Перу (илл. 2). Эти открытия, в свою очередь, поставили на повестку переосмысление места Норте-Чико в культурогенезе на тихоокеанском побережье Южной Америки.

В отечественной литературе информация о памятнике сюжетно присутствует в работах Ю.Е. Березкина [Березкин, 2013, 18–25], а также, более детально, в серии работ авторов настоящей статьи [Соколовский, Табарев, 2021; Соколовский, 2022a; Соколовский, 2022б].

Таким образом, цель данной работы – проследить аргументацию исследователей в дискуссии о памятнике Караль как «одном из древнейших городов», а также показать возможности для альтернативного определения особенностей этого комплекса в культуре Норте-Чико (ритуально-церемониального) и, соответственно, культуры в периодизации возникновения цивилизаций (неолитических, по своим основным критериям) на тихоокеанском побережье Южной Америки. Работа выполнена на основе самого широкого круга современной археологической литературы, а также на материалах докладов и обсуждений на площадке прошедшего в ноябре 2024 г. в Турции I Всемирного неолитического конгресса.

Монументальная и жилищная архитектура культуры Норте-Чико и дискуссия о Карале как «городе»

Побережье Перу (или перуанская коста), где располагаются памятники Норте-Чико, обладает засушливым аридным климатом, однако во время позднего докерамического периода местному населению удавалось успешно сочетать активный морской рыболовецкий промысел с орошаемым земледелием: основным ресурсом белка была мелкая рыба (анчоусы, сардины), а культурными растениями – маис (*Zea mays*) и хлопчатник (*Gossypium barbadense*) [Sandweiss et al., 2009; Haas et al., 2013]. Переход к последующему периоду – начальному (ок. 3800/3600–2800 л.н.) – и, соответственно, закат культуры Норте-Чико, связывается с произошедшим ок. 3800 л.н. циклом катастрофических климатических изменений, таких как землетрясения и Эль-Ниньо [Sandweiss et al., 2009].

На сегодняшний день можно говорить о четырёх традициях монументальной архитектуры на побережье Перу в поздний докерамический период: Котош, Салинас, Параисо, Норте-Чико (или Супе) [Табарев, 2006, 95]. Концентрация монументальных памятников в регионе Норте-Чико уникальна для Центральных Анд: в четырёх небольших долинах рек располагается 31 памятник с церемониальными сооружениями (от одного до семи на одном памятнике).

Монументальная архитектура Норте-Чико подразделяется на два вида [Haas, Creamer, 2012, 293]: монументальные платформы (terrace platform mounds) – «пи-



Илл. 2. Расположение памятников Норте-Чико [Haas, Creamer, 2006, 748; Соколовский, 2022, 69].

рамиды» (илл. 3, 4) и «утопленные» круглые площади (sunken circular plazas) (илл. 5) – как пишет Ю.Е. Берёзкин: «круглая, реже прямоугольная площадь, углублённая ниже уровня окружающей поверхности» [Березкин, 2013, 21]. Монументальные сооружения строились из камня. В поздний период – из тёсаных каменных блоков, с вкраплениями из более мелких камней, скреплённых глиняным раствором. Во многих постройках есть помещения из палок и тростника [Shady Solís, 2006, 36]. Каменные стены были «заполнены» мешочками шикры. Их использовали при строительстве практически всех монументальных сооружений в Норте-Чико [Creamer et al., 2013, 4–5]. Иногда стены оштукатуривали глиной, окрашивали в различные цвета (в основном, белый, жёлтый или красный). Пол также был часто окрашен в эти цвета.

Размеры монументальных сооружений Норте-Чико не единообразны. Есть монументальные платформы, достигающие весьма крупных размеров для своего времени: например, Уариканга (Комплекс С1 – 285×100×15 м) [Creamer et al., 2013, 43], Караль (Сектор Е; «Великая пирамида» – 170,8×149,7×19,3 м) [Shady Solís, 2006, 37–38]. Некоторые имеют небольшие размеры: например, в Бандурриа (60×30×10 м) [Chu Barrega, 2011], Асперо (т.н. «Холм Идолов» – 45×40×13,5 м и «Холм Жертвоприношений» – 40,09×34,54×10,5 м) [Shady Solís, Cáceda Guillén, 2008] и др.

К монументальным платформам по обыкновению примыкают т.н. «утопленные» круглые площади. Ближайшую аналогию им нашёл Ю.Е. Березкин у индейцев пуэбло, сооружавших святилища кива, которые «символизировали подземное местоприют, из которого люди вышли в наш мир» [Березкин, 2013, 21]. Подобные углублённые сооружения характерны как для позднего докерамического, так и для последующих периодов. Они также могут говорить и о примерном населении (точнее, вместимости) памятника. Такие площади могут вмещать около 100–150 человек, вероятнее всего, взрослых мужчин. «В этом случае число членов общин, включая детей и женщин, должно было составлять от 400 до 700 человек. В Карале углублённых площадей две, так что число жителей могло превышать 1 тыс. чел.» [Березкин, 2013, 28]. Площади, как место входа к центральной лестнице монументальной платформы, не ориентированы на определённую сторону света.

К ещё одному проявлению монументальной архитектуры мож-



Илл. 3. Монументальная ступенчатая платформа, Караль (фото А.В. Табарева, 2021 г.)



Илл. 4. Монументальная ступенчатая платформа, Караль (фото А.В. Табарева, 2021 г.)



Илл. 5. «Утопленная» круглая площадь, Караль (фото А.В. Табарева, 2021 г.)

но отнести уанки (huancas)¹ – вертикально поставленные монолиты [Christie, Piscitelli, 2016, 159]. Большая часть этих монолитов расположена рядом с «утопленными» площадями или с монументальными платформами. В Кабайете и Пампа-Сан-Хосе, например, весь диаметр площади «окружён» уанками [Creamer, Haas, Marcelo Castillo, 2017, 198]. Их размер не превышает трёх метров в высоту, а вес может достигать нескольких тонн. Они могут быть декоративным элементом, могут играть определённую астрономическую роль, служить для календарных целей [Christie, Piscitelli, 2016, 163].

Жилища во время раннего докерамического периода (16000/14000–11000 л.н.) имели, в основном, круглую форму. В пещерах Трес-Вентанас и Кипче Ф. Энгель нашёл по одной круглой хижине, каждая диаметром 1,5 м. Хижина в Кипче была датирована по радиоуглероду 7990 г. до н.э. В районе Паракас французский археолог нашёл деревню из ряда хижин диаметром 5-6 м. Ф. Энгель датировал её 6880 г. до н.э. [Chu Barrera, 2011, 38–39].

Средний докерамический период (9000–5000 л.н.) связан с начальным одомашниванием некоторых видов растений и животных, а также оседлого образа жизни. Поселение Ла-Паломы (долина Чилька) хронологически подразделяется на три фазы: 6600–4000 гг. до н.э.; 4000–3800 гг. до н.э.; 3800–3400 гг. до н.э. На поселении было обнаружено 81 круглое жилище (суммарно на все фазы). Все они были построены из дерева. Средняя площадь жилищ составляла 10,8–10,9 м². Каждую хижину населяло около пяти человек. Это соответствует модели нуклеарной семьи, которая считается основной социальной единицей в Ла-Паломе [Chu Barrera, 2011, 39–40; Moore, 2014, 224].

Переходный этап от круглой к прямоугольной форме жилища в Центральном Андах можно проследить на фазах Лас-Пиркас (6500–5000 гг. до н.э.) и Тьерра-Бланка (4000–3000 гг. до н.э.) в долинах рек Занья и Нанчок, находящихся на севере Перу примерно в 80 км от Тихого океана. Жилища фазы Лас-Пиркас имеют эллиптическую форму с фундаментом из самана и камня. Во время фазы Тьерра-Бланка начинают наблюдаться изменения в форме жилищ. Это уже полупрямоугольные дома с закруглёнными углами и очагами, немного большими по размерам, чем у жилищ на фазе Лас-Пиркас. Т. Диллехей объясняет такой переход изменениями в ритуальной и общественной жизни: во время фазы Тьерра-Бланка местное население начинает строительство насыпей, которое, по мнению археолога, стимулировалось употреблением листа коки [Dillehay, Rossen, Netherly, 1998].

Во время позднего докерамического периода происходят ещё более важные преобразования на побережье Центральных Анд. Эти изменения в корреляции с изменением формы жилища, видимо, подтверждают концепцию К. Флэннери о происхождении деревни [Flannery, 1972; Flannery, 2002]. Концепция заключается в попытке археолога-мезоамериканиста связать различные типы ранних жилых построек (круглые хижины и прямоугольные дома) с обществами, строившими их. К. Флэннери выделил три стадии происхождения деревни. На первой стадии жилища были круглой формы и обладали функциями общего, коллективного хранения. Жилища этого типа относятся к эгалитарным обществам мобильных охотников-собирателей-рыболовов. На второй стадии появляются прямоугольные жилища, где живут нуклеарные семьи (переход к такому типу жилищ отражает возникновение нуклеарной семьи). К. Флэннери связывает это с процессами седентаризации и иерархизации обществ. В 2002 г. он добавил и третью стадию: появляются «расширенные семейные домохозяйства» (extended family households). Такое расширенное домохозяйство позволяет увеличить рабочую силу и разделение труда, расширить экономическую деятельность. Эта стадия также связана с появлением среднemasштабных обществ (возждеств различных уровней сложности и их аналогов). Стоит отметить, что К. Флэннери не уповает на геометрическую форму жилищ – она не является ключевым параметром [Flannery, 2002, 421]. Важным является то, что на первой стадии небольшое жилое пространство занимали отдельные лица, а хранилище было общинным. В последующих стадиях в большом жилище, занимаемым одной нуклеарной семьёй, хранилище было частное, т.е. семейное.

В Карале есть несколько групп жилых комплексов: жилые блоки B1, B2, B5, жилая группа I2, большая жилая группа (сектор A), элитное здание (подсектор L13),

малая жилая группа (сектор NN2), жилой сектор на периферии (сектор X), сектор H5, блок Q1, подсектор D1. Р. Шейди разделяет их на «резиденции должностных лиц» (B1, B2, B5, I2, H2, Q1) и «многофункциональные жилые группы» (A, X, NN2, D1) [Shady Solís, 2006].

Оба вида жилых построек прямоугольные и многокомнатные. «Многофункциональные жилые группы» обладают внушительными размерами: большая жилая группа на секторе А – 20235,8 м², жилой сектор на периферии – 300 м², малая жилая группа – 4987 м². В этой группе зданий были найдены фрагменты фигурок из необожжённой глины, растительные остатки, пищевые отходы, изделия из кости, камня и текстиля. Поразительно, по мнению К. Флэннери, сходство этих жилищ с ближневосточными и мезоамериканскими аналогами [Flannery, 2002, 428]. Материалы Карала вполне могут соответствовать «расширенным семейным домохозяйствам» и по форме сооружений, и по количеству комнат.

Далеко не все памятники Норте-Чико вписываются в третью стадию по К. Флэннери. В Асперо были также обнаружены прямоугольные жилые строения (сектор R); под одним из жилищ было найдено семь погребений. В секторе I были найдены ямы, которые Р. Шейди интерпретирует как «склады» [Shady Solís, Caceda Guillén, 2008]. По Асперо данных недостаточно для его соотношения с третьей стадией. На других памятниках и вовсе нет свидетельств «расширенных семейных домохозяйств». В Бандуррии выделяется два типа жилищ – круглые, построенные из органических материалов, и прямоугольные, возведённые из камня. А.Х. Чу Баррера связывает оба типа жилищ, несмотря на форму, с нуклеарной семьёй, исходя из наличия общих очагов и бытовых отходов [Chu Barrera, 2011, 287–288].

Таким образом, пример Норте-Чико может послужить дополнением к концепции К. Флэннери о происхождении деревни. Видно, что в зависимости от размеров памятника уровень домохозяйств различается: на Карале он соответствует третьей стадии («расширенные семейные домохозяйства»), на Асперо и Бандуррии второй стадии («нуклеарная семья»).

После проведённых Р. Шейди крупномасштабных исследований Карала и других памятников Норте-Чико американскими археологами [Haas, Creamer, Ruiz, 2004] стало понятно, что общества того времени были, по крайней мере, раннеседентарными, а яркая монументальная архитектура свидетельствует об аккумуляции немалых человеческих ресурсов для строительства.

Практически сразу исследователи разделились на два лагеря. Одни, в лице Р. Шейди, считают Норте-Чико первым государством в Новом Свете, а Караль – его столицей [Shady, 2003; Shady Solís, 2006]. Другие, в первую очередь, Дж. Хаас и У. Кример, полагают обратное: признавая Норте-Чико сложным обществом, они не считают его централизованным. По их мнению, на перуанском побережье существовало несколько региональных политий, которые равноправно конкурировали между собой за региональную и рабочую силу [Creamer, Haas, Rutherford, 2014]. Дж. Хаас и У. Кример тут применяют концепцию peer-polity interaction (взаимодействие в политике равных) К. Ренфрю [Renfrew, 1986]. Конкуренция, по мнению Дж. Хааса и У. Кример, выражена в размерах монументальной архитектуры. Американские археологи отмечают, что размеры монументальных платформ больше на тех памятниках, которые располагаются дальше от береговой линии, но всё равно входят в косту (например, Уариканга, Кабайете и др.). Соответственно, американские археологи делают вывод, что население побережья («рыбаки») впало в зависимость от населения долин («земледельцы») [Haas, Creamer, 2006]. Это утверждение также противоречит мнению Р. Шейди о преимущественно рыболовецком типе хозяйства в Норте-Чико.

Как уже упоминалось, Р. Шейди называет Караль первым городом в обеих Америках и столицей Норте-Чико, однако с её мнением не согласны не только главные оппоненты в лице Дж. Хааса и У. Кример, но и многие археологи-американисты – например, М. Олдендерфер [Haas, Creamer, 2006, 756], Дж. Килтер [Quilter, 2014, 99], А. Х. Чу Баррера [Chu Barrera, 2011, 12], К. Маковский [Makowski, 2006, 183–187; Makowski, 2016, 60–61] и др. Однако эти исследователи, помимо К. Маковского, не приводят никаких аргументов в пользу своей позиции. К. Маковский отме-

чае малую площадь застройки Карала по сравнению с общей площадью памятника (8,35 га на 66 га). Он также указывает, что жилая застройка в Карале составляет всего 4,6%. Соответственно, К. Маковский делает вывод, что Караль был, в первую очередь, церемониальным центром и не имел ранней городской планировки [Makowski, 2016, 30–31, 55].

Сама Р. Шейди даёт следующее определение городу: «Мы определяем город как образование, построенное в соответствии с пространственной организацией, где проживает значительное количество населения и осуществляется деятельность, отличная от непосредственного производства продуктов питания, то есть государственная, религиозная, административная, торговая. В этом типе поселений здания отличаются друг от друга по размеру и качеству строительства, что является выражением дифференцированного социального положения жителей и их неравного участия в производимом общественном излишке» [Shady, 2003, 94].

Похожее определение (только более обширное) дали Н. Йоффи и Н. Терренато в предисловии к третьему тому «Кембриджской всемирной истории», посвящённому древним городам. Авторы назвали его «шведским столом» (*smorgasbord*). При этом они отмечают, что их пространное определение следует считать «идеально-типичной» моделью, которую авторы могут исправлять, дополнять, корректировать, а «поиск определения “города”, позволяющего археологам идентифицировать его <...> является пережитком социальной теории века диско [1970-е гг. – прим. В.С., А.Т.]» [Yoffe, Terrenato, 2015, 1–2].

Напомним, что пристальное внимание к «городу» как признаку цивилизации впервые проявил Вир Гордон Чайлд в своей статье «Городская революция» [Childe, 1950]. Фактически же, несмотря на название статьи, «Чайлд имел в виду более широкий контекст – происхождение государственности и классов...» [Крадин, 2021, 149]. Уже более семидесяти лет этот список пересматривается и перестраивается, но «город» неизменно является одним из главенствующих признаков [Крадин, 2021, 117]. На сегодняшний день в историографии существует мнение о том, что «город» есть «искусственная историографическая категория, относительное понятие, которым учёные маркируют наиболее крупные и значимые стационарные поселения региона любого типа и масштаба», а археологам и вовсе стоит «отказаться от схоластической концепции «археологических признаков» города и исследовать многоуровневые структуры урбанизации территории или, иными словами, иерархии разномасштабных и разнофункциональных поселений, то есть динамику урбанизма определённой территории» [Щавелев, 2021, 17]. Спорить с кем-либо о том или ином определении города представляется бессмысленным – *quot capita, tot sententiae*. Трактовок «города» существует множество, это одна из самых обсуждаемых проблем в гуманитарных и социальных науках.

Возвращаясь к Каралу, стоит отметить, что Р. Шейди строит определение так, чтобы оно максимально близко соответствовало материалам памятника и её идеям о государственности в Норте-Чико и городском статусе Карала. На этом фоне утверждения Н. Йоффи, Н. Терренато и А.С. Щавелёва кажутся убедительными в том плане, что любая крупная работа о городах в преистории сводится к дискуссиям и спорам об определении города. За ними зачастую теряется, как воспринимаемая данность, первоочередное значение города, а именно «крупное поселение» в региональном контексте. Стоит отметить, что в древних обществах зачастую не было акцентирования в терминах между различными типами поселений, к которым мы привыкли. Как отмечал И.М. Дьяконов, между понятиями «город» и «деревня» в Передней Азии, вплоть до I тыс. до н.э. не было терминологического различия [Дьяконов, 1973, 32]. Похожая ситуация наблюдается у майя I тыс. н.э.: к такому выводу пришёл В.И. Гуляев на основании того, что в испано-маяских и майя-испанских словарях начала XVI в. не зафиксировано термина для обозначения «города» [Гуляев, 1979, 125]. На языке кечуа термин *льяк'та* также обозначает «город» или «селение» [Инка Гарсиласо де ла Вега, 1974, 731].

Как можно заметить, дискуссия о Карале как «городе» является в большей степени не дискуссией о типе поселения, а частью неразрешённого диспута о типе политики Норте-Чико. Более конкретный вопрос, а именно, что собой представляет

Караль – поселение или церемониальный центр, остаётся открытым. К. Маковский отмечает, что население в Центральных Андах концентрировалось вокруг крупных церемониальных центров [Makowski, 2008], коим он считает сам Караль. Как уже упоминалось, в нём проживало более тысячи человек. В других же памятниках подобная численность населения сомнительна, учитывая малую площадь региона (памятники на расстоянии от 1 до 10 км, а долины рек Супе, Пативильки и Форталесы занимают площадь 1,8 тыс. км²). С другой стороны, памятники могли составлять «агломерации», и тогда их общая численность могла быть значительно больше.

С одной стороны, общая площадь жилой застройки невелика, но в региональном контексте Караль – самый крупный по численности населения объект Норте-Чико. По мнению К. Маковского статус церемониальных центров определялся не численностью постоянного населения, а тем, сколько людей приходило во время празднеств [Makowski, 2016, 56]. Так формировалась конкуренция между соседними центрами. Р. Вега-Сентено экстраполировал интерпретацию К. Маковского на долину р. Форталеса и, в частности, на исследуемый им памятник Серро-Лампай. Р. Вега-Сентено стал использовать термин «гетерархия» [Vega-Centeno, 2005a, 357; Vega-Centeno, 2005b, 117], впервые применённый К. Ренфру [Renfrew, 1986]. Отличие модели «гетерархии» от модели Дж. Хааса и У. Кример (т.н. «Crucible Model») состоит в том, что для Р. Вега-Сентено Норте-Чико – это нецентрализованное региональное сообщество равных людей, конкурирующих между собой, и активно строящих монументальные сооружения и мобилизующихся посредством проведения пиров [Vega-Centeno, 2005a].

Таким образом, по формальным признакам Караль можно считать и церемониальным центром с общественно-культурной архитектурой и крупным поселением в региональном масштабе, судя по особенностям расселения в Центральных Андах III–II тыс. до н.э. Самый, как представляется, трудноразрешимый вопрос – это определение иерархии поселений в Норте-Чико. Основным маркером в этом случае должна выступать монументальная архитектура – её количество и размеры, но она не может характеризовать тот или иной памятник как поселение. Также данные о жилых структурах весьма малочисленны и относятся, в большинстве своём, к памятникам, расположенным в долине р. Супе (они и лучше всех изучены). Одним из возможных решений этого вопроса можно считать описанную выше концепцию К. Флэннери о происхождении деревни, т.е. по различиям в уровнях домохозяйств.

В целом стоит признать, что дискуссия о Карале как «городе» далека от даже предварительного результата. Во-первых, нельзя констатировать, что Караль – это поселение. Особенности концентрации населения рядом с церемониальными центрами, но не стационарно проживающего в них, нельзя считать явным критерием поселения. Малое количество жилой застройки на памятнике и вовсе отталкивает от мысли о том, что Караль – это стационарное поселение. Во-вторых, вопрос «города» является частью более важной дискуссии о том, какого типа политией следует определять Норте-Чико, но ответ на «городской» вопрос никаким образом не приближает к решению этой задачи.

Заключение

Таким образом, несмотря на разнообразие трактовок и прочтений, на общем ландшафте дискуссии о памятнике Караль чётко прослеживаются две траектории – с акцентом на политогенез (тип политики) и с акцентом на церемониальную функцию крупных комплексов.

На наш взгляд, именно вторая траектория представляет особый интерес, поскольку она отражает общую на сегодняшний день для мировой археологии тенденцию – накопления все большего количества фактов и доказательств в пользу появления более раннего, чем «города» и даже крупные поселения, центров ритуального назначения и комплексов с монументальными конструкциями – например, для раннего дзёмона на Японском архипелаге (начиная с 6 тыс. л. н.) [Соколовский, Табарев, 2021; Табарев и др., 2017] или для серии объектов на Юго-Востоке Турции (Гёбекли-Тепе, Карахан-Тепе и др.), датируемых «докерамическим неолитом А» (11,5–9,5 тыс. л. н.) [Caletti, 2020; Schmidt, 2010].

Иными словами, вместо линейной модели «стоянка-поселение-крупное поселение-город + сопровождающий его церемониальный центр» всё больше аргументов набирается для мультилинейной модели, в которой церемониальный центр может занимать «стартовое» положение.

Не менее важно отметить, что появление таких центров не связано напрямую с производящей экономикой и вполне динамично реализуется в контексте эффективной экономики охотников-собирателей-рыболовов. Таким образом, на передний план выходит именно ритуальная составляющая, задача локальной и, далее, региональной социальной консолидации с использованием технологических и идеологических инструментов. В роли первого выступает монументальная архитектура, а второго – обновлённая религиозно-мировоззренческая система, реализуемая в формате масштабных церемоний, способствующих её усвоению, развитию и распространению.

В развитие этих выводов представляется весьма интересным продолжить дискуссию о возможности определения культуры Нортче-Чико термином «неолитическая культура»/«неолитическая цивилизация». Речь не о попытках привести культуры разных регионов мира к одному («неолитическому») знаменателю, а о необходимости чётко обозначить в рассматриваемых культурах признаки и проявления существенных изменений, ведущих к усложнению структуры общества и экономики – т.е. признаки неолитизации. К таким проявлениям в случае с культурой Нортче-Чико относится появление крупных ритуально-церемониальных центров с монументальной архитектурой и новыми видами искусства. Это, с одной стороны, перекликается с гипотезой о «революции символов», разработанной Ж. Ковэном для переходного от палеолита к неолиту периода на Ближнем Востоке [Cauvin, 1994], а с другой, демонстрирует преимущества многолинейного подхода при разработке проблемы генезиса ранних цивилизаций на основе возникновения новых религиозно-мировоззренческих систем и площадок (центров) для их публичного церемониального тиражирования.

Благодарность

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФ, проект № 24-28-00003 «История тихоокеанской археологии», <https://rscf.ru/project/24-28-00003/>

Acknowledgement

The study was supported by the grant of the Russian Science Foundation, No. 24-28-00003 «History of Pacific Archaeology», <https://rscf.ru/project/24-28-00003/>

Библиографический список

1. Березкин, Ю.Е. Между общиной и государством. Среднемасштабные общества Ну-кларной Америки и Передней Азии в исторической динамике / Ю.Е. Березкин. – СПб.: Наука, 2013. – 256 с.
2. Гуляев, В.И. Города-государства майя (структура и функции города в раннеклассовом обществе) / В.И. Гуляев. – М.: Наука, 1979. – 304 с.
3. Дьяконов, И.М. Проблемы вавилонского города II тыс. до н.э. (По материалам Ура) / И.М. Дьяконов // Древний Восток: Города и торговля (III—I тыс. до н. э.). – Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1973. – С. 30–64.
4. Инка Гарсиласо де ла Вега. История государства инков / Инка Гарсиласо де ла Вега. – Л.: Наука, 1974. – 747 с.
5. Крадин, Н.Н. Происхождение неравенства, цивилизации и государства / Н.Н. Крадин. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2021. – 336 с.
6. Попов, А.Н. Основные итоги и дальнейшие перспективы исследований российской археологической экспедиции в Южной Америке / А.Н. Попов, А.В. Табарев // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2023. – Т. 51. – № 4. – С. 55–64.
7. Соколовский, В.А. Эпоха Дзёмон (Японский архипелаг) и дискуссия о раннеолитических цивилизациях // Итоги и перспективы развития исторической науки на Дальнем Востоке России (Десятые Крушановские чтения, 2021 г.) / В.А. Соколовский, А.В. Табарев. – Владивосток: Дальнаука, 2021. – С. 258–265.

8. Соколовский, В.А. Древнейшая цивилизация в Южной Америке? Феномен Норте-Чико: подходы и проблематика исследования / В.А. Соколовский // Латинская Америка. – 2022а. – № 2. – С. 68–78.
9. Соколовский, В.А. Древнейшие проявления монументальной архитектуры на побережье Центральных Анд // Тихоокеанская археология: новые материалы, проекты, исследования. 5-й Международный симпозиум, Владивосток, 6–9 мая 2022 г.: тезисы докладов / В.А. Соколовский. – Владивосток: Изд-во Дальневосточного федерального ун-та, 2022б. – С. 145–151.
10. Табарев, А.В. Введение в археологию Южной Америки: Анды и тихоокеанское побережье / А.В. Табарев. – Новосибирск: Сибирская научная книга, 2006. – 244 с.
11. Табарев, А.В. Дзёмонская традиция монументальных сооружений на Японском архипелаге: истоки, особенности, распространение / А.В. Табарев, Д.А. Иванова, А.Л. Нестеркина, Е.А. Соловьёва // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2017. – Т. 54. – № 4. – С. 45–55.
12. Щавелев, А.С. «Город» как точка сборки социального пространства и центр концентрации ресурсов архаичных обществ / А.С. Щавелев // Историческая география. – 2021. – Т. 5. – С. 7–23.
13. Caletti, C.C. Göbekli Tepe and the Sites around the Urfa Plain (SE Turkey): Recent Discoveries and New Interpretations / C.C. Caletti // *Asia Anteriore Antica. Journal of Ancient Near Eastern Cultures*. – 2020. – Vol. 2. – P. 95–123.
14. Cauvin, J. Naissance des divinités. Naissance de l'agriculture. La Révolution des symboles au Néolithique / J. Cauvin. – Paris: C.N.R.S. Éditions, 1994. – 304 p.
15. Childe, V.G. The Urban Revolution / V.G. Childe // *The Town Planning Review* – 1950. – Vol. 21. – No. 1. – P. 3–17.
16. Christie, J.J. The Role of Ideology in Emerging Hierarchies at Late Archaic and Early Horizon Sites along the Central Coast of Peru / J.J. Christie, M. Piscitelli // *Ritual and Archaic States*. – Gainesville: University Press of Florida, 2016. – P. 157–191.
17. Chu Barrera, A.J., Household Organization and Social Inequality at Bandurria, a Late Preceramic Village in Huaura, Peru: Ph.D. thesis / A.J. Chu Barrera; University of Pittsburg. – Pittsburg, 2011. – 552 p.
18. Creamer, W. The Fortaleza Valley, Peru: Archaeological Investigation of Late Archaic Sites (3000–1800 BC) / W. Creamer, A. Ruiz Rubia, M.F. Perales Munguia, J. Haas // *Fieldiana: Anthropology*. – 2013. – No. 44. – P. 1–108.
19. Creamer, W. Peer-polity interaction in the Norte Chico, Peru, 3000-1800 BC / W. Creamer, J. Haas, A. Rutherford // *The Maya and their Central American Neighbors: Settlement, Patterns, Architecture, Hieroglyphic Texts and Ceramics*. – London: Routledge, 2014. – P. 405–425.
20. Creamer, W. A Culturescape Built over 5,000 Years, Archaeology, and Vichama Raymi in the Forge of History / W. Creamer, J. Haas, H. Marcelo Castillo // *Legacies of Space and Intangible Heritage: Archaeology, Ethnohistory, and the Politics of Cultural Continuity in the Americas*. – Boulder: University Press of Colorado, 2017. – P. 189–207.
21. de la Calancha, A. Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egeplares en esta Monarquía. – Barcelona: Pedro Lacavalleria, 1639. – 922 p.
22. Dillehay, T.D. Middle Preceramic Household, Ritual, and Technology in Northern Peru / T.D. Dillehay, J. Rossen, P.J. Netherly // *Chungara: Revista de Antropología Chilena*. 1998. – Vol. 30. – No. 2. – P. 111–124.
23. Flannery, K.V. The Origins of the Village as a Settlement Type in Mesoamerica and the Near East: a Comparative Study / K.V. Flannery // *Man, Settlement and Urbanism*. – London: Duckworth Press, 1972. – P. 23–53.
24. Flannery, K.V. The Origins of the Village Revisited: From Nuclear to Extended Households / K.V. Flannery // *American Antiquity* – 2002. – Vol. 67. – No. 3. – P. 417–433.
25. Haas, J. Dating the Late Archaic Occupation of the Norte Chico Region in Peru / J. Haas, W. Creamer, A. Ruiz // *Nature*. – 2004. – Vol. 432. – No. 7020. – P. 1020–1030.
26. Haas, J. Crucible of Andean Civilization: The Peruvian Coast from 3000 to 1800 BC / J. Haas, W. Creamer // *Current Anthropology*. – 2006. – Vol. 47. – No. 5. – P. 745–775.
27. Haas, J. Why Do People Build Monuments? Late Archaic Platform Mounds in the Norte Chico / J. Haas, W. Creamer // *Early New World Monumentality*. – Gainesville: University Press of Florida, 2012. – P. 289–312.
28. Haas, J. Evidence for Maize (*Zea mays*) in the Late Archaic (3000–1800 B.C.) in the Norte Chico region of Peru / J. Haas, W. Creamer, L. Huamán Mesia, D. Goldstein, K. Reinhard, C. Vergel Rodriguez // *Proceedings of the National Academy of Sciences*. – 2013. – Vol. 110. – No. 13. – P. 4945–4949.
29. Kosok, P. Land, Life and Water in Ancient Peru / P. Kosok. – New York: Long Island University Press, 1965. – 264 p.

30. Makowski, K. La arquitectura pública del Periodo Precerámico Tardío y el reto conceptual del urbanismo andino / K. Makowski // *Boletín de Arqueología PUCP*. – 2006. – No. 10. – P. 167–199.
31. Makowski, K. Andean Urbanism / K. Makowski // *The Handbook of South American Archaeology*. – New York: Springer, 2008. – P. 633–657.
32. Makowski, K. Urbanismo andino. Centro ceremonial y ciudad en el Perú prehispánico / K. Makowski. – Lima: Apus Graph Ediciones, 2016. – 335 p.
33. Moore, J.D. A Prehistory of South America: Ancient Cultural Diversity on the Least Known Continent / J.D. Moore. – Boulder: University Press of Colorado, 2014. – 529 p.
34. Quilter, J. The Ancient Central Andes / J. Quilter – New York: Routledge, 2014. – 336 p.
35. Renfrew, C. Introduction: Peer Polity interaction and socio-political change / C. Renfrew // *Peer Polity interaction and socio-political change*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1986. – P. 1–18.
36. Sandweiss, D.H. Environmental Change and Economic Development in Coastal Peru Between 5,800 and 3,600 years ago / D.H. Sandweiss, R. Shady Solís, M.E. Moseley, D.K. Keefer, C.H. Orloff // *Proceedings of the National Academy of Sciences*. – 2009. – Vol. 106. – No. 5. – P. 1359–1363.
37. Schmidt, K. Göbekli Tepe – the Stone Age Sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs // *Documenta Praehistorica*. – 2010. – Vol. 37. – P. 239–256.
38. Shady Solís, R. Dating Caral, a Preceamic Site in the Supe Valley on the Central Coast of Peru / R. Shady Solís, J. Haas, W. Creamer // *Science*. – 2001. – Vol. 292. – No. 5517. – P. 723–726.
39. Shady, R. Los orígenes de la civilización y la formación del Estado en el Perú: las evidencias arqueológicas de Caral-Supe / R. Shady // *La Ciudad Sagrada de Caral-Supe: Los orígenes de la civilización andina y la formación del Estado prístino en el antiguo Perú*. – Lima: Instituto Nacional de Cultura, 2003. – P. 93–100.
40. Shady Solís, R. America's First City? The Case of Late Archaic Caral / R. Shady Solís // *Andean Archaeology III: North and South*. – New York: Springer, 2006. – P. 28–66.
41. Shady Solís, R. Áspero, la Ciudad Pesquera de la Civilización Caral Recuperamos su historia para vincularla con nuestro presente / R. Shady Solís, D. Cáceda Guillén. – Lima: Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe, Instituto Nacional de Cultura, 2008. – 25 p.
42. Vega-Centeno, R. Ritual and Architecture in a Context of Emergent Complexity: A Perspective from Cerro Lampay, a Late Archaic Site in the Central Andes: Ph.D. dissertation / R. Vega-Centeno; The University of Arizona. – Tucson, 2005a. – 397 p.
43. Vega-Centeno, R. Consumo y ritual en la construcción de espacios públicos para el Periodo Arcaico Tardío: el caso de Cerro Lampay / R. Vega-Centeno // *Boletín de Arqueología PUCP*. – 2005b. – No. 9. – P. 91–121.
44. Yoffe, N. Introduction: a history of the study of early cities / N. Yoffe, N. Terrenato // *The Cambridge World History. Vol. 3: Early Cities in Comparative Perspective, 4000 BCE–1200 CE*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2015. – P. 1–24.

Текст поступил в редакцию 28.10.2024.

Принят к печати 28.11.2024.

Опубликован 26.06.2025.

¹ В 1617 г. монах-августинец фрай Антонио де ла Каланча записал со слов священника-иезуита Луиса Теруэля легенду, более известную сейчас как «миф о Вичаме» [de la Calancha, 1639, 412–414]. Местное население верило, что уанки – это превращённые Солнцем (верховным божеством), по просьбе его сына Вичамы, люди, созданные Пачакамаком (тоже божество, сын Солнца).

References

1. Berezkin Y.E. *Mezhdú obshchínoi i gosudarstvom. Srednemasshtabnyye obshchestva Nuklearnoi Ameriki i Perednei Azii v istoricheskoi dinamike* [Between the Community and the State. Middle-range Societies of Nuclear America and the Near East in Historical Dynamics]. St. Petersburg: Nauka, 2013, 256 p. (In Russian.).
2. Caletti C.C. Göbekli Tepe and the Sites around the Urfa Plain (SE Turkey): Recent Discoveries and New Interpretations. *Asia Anteriore Antica. Journal of Ancient Near Eastern Cultures*. 2020, vol. 2, pp. 95–123.
3. Cauvin J. *Birth of Divinities, Birth of Agriculture: The Revolution of Symbols in the Neolithic* [Naissance des divinités. Naissance de l'agriculture. La Révolution des symboles au Néolithique]. Paris: C.N.R.S. Éditions, 1994, 304 p. (In French).
4. Childe, V.G. The Urban Revolution. *The Town Planning Review*. 1950, vol. 21, no. 1, pp. 3–17.

5. Christie, J.J. The Role of Ideology in Emerging Hierarchies at Late Archaic and Early Horizon Sites along the Central Coast of Peru. *Ritual and Archaic States*. Gainesville: University Press of Florida, 2016, pp. 157–191.
6. Chu Barrera, A.J., *Household Organization and Social Inequality at Bandurria, a Late Preceramic Village in Huaura, Peru*. Ph.D. thesis. Pittsburg: University of Pittsburg, 2011, 552 p.
7. Creamer W., Haas J., Marcelo Castillo H. A Culturescape Built over 5,000 Years, Archaeology, and Vichama Raymi in the Forge of History. *Legacies of Space and Intangible Heritage: Archaeology, Ethnohistory, and the Politics of Cultural Continuity in the Americas*. Boulder: University Press of Colorado, 2017, pp. 189–207.
8. Creamer W., Haas J., Rutherford A. Peer-polity interaction in the Norte Chico, Peru, 3000–1800 BC. *The Maya and their Central American Neighbors: Settlement, Patterns, Architecture, Hieroglyphic Texts and Ceramics*. London: Routledge, 2014, pp. 405–425.
9. Creamer W., Ruiz Rubia A., Perales Munguia M.F., Haas J. The Fortaleza Valley, Peru: Archaeological Investigation of Late Archaic Sites (3000–1800 BC). *Fieldiana: Anthropology*. 2013, no. 44., pp. 1–108.
10. de la Calancha A. *Moralised Chronicle of the Order of St. Augustine in Peru, with Exemplary Occurrences witnessed in this Kingdom* [Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egeplares en esta Monarquía]. Barcelona: Pedro Lacavalleria, 1639, 922 p. (In Spanish).
11. Diakonoff I.M. *Drevnii Vostok: Goroda i torgovlya (III—I tys. do n. e.)* [Ancient East: Cities and Trade (III–I Millennium BC)]. Yerevan, 1973, pp. 30–64. (in Russian).
12. Dillehay T.D., Rossen J., Netherly P.J. Middle Preceramic Household, Ritual, and Technology in Northern Peru. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*. 1998, vol. 30, no. 2, pp. 111–124.
13. Flannery K.V. The Origins of the Village as a Settlement Type in Mesoamerica and the Near East: A Comparative Study. *Man, Settlement and Urbanism*. London: Duckworth Press, 1972, pp. 23–53.
14. Flannery K.V. The Origins of the Village Revisited: From Nuclear to Extended Households. *American Antiquity*. 2002, vol. 67, no. 3, pp. 417–433.
15. Gulyaev V.I. *Goroda-gosudarstva maiya (struktura i funktsii goroda v ranneklassovom obshchestve)* [Maya City States (Structure and functions of a city in an early class society)]. Moscow: Nauka, 1979, 304 p. (In Russian).
16. Haas J., Creamer W. Crucible of Andean Civilization: The Peruvian Coast from 3000 to 1800 BC. *Current Anthropology*. 2006, vol. 47, no. 5, pp. 745–775.
17. Haas J., Creamer W. Why Do People Build Monuments? Late Archaic Platform Mounds in the Norte Chico. *Early New World Monumentality*. Gainesville: University Press of Florida, 2012, pp. 289–312.
18. Haas J., Creamer W., Huamán Mesia L., Goldstein D., Reinhard K., Vergel Rodríguez C. Evidence for Maize (*Zea mays*) in the Late Archaic (3000–1800 B.C.) in the Norte Chico region of Peru. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 2013, vol. 110, no. 13, pp. 4945–4949.
19. Haas J., Creamer W., Ruiz A. Dating the Late Archaic Occupation of the Norte Chico Region in Peru. *Nature*. 2004, vol. 432, no. 7020, pp. 1020–1030.
20. *Inka Garsilas de la Vega. Istoriya gosudarstva inkov* [History of the Inca State]. Leningrad: Nauka, 1974, 747 p. (in Russian).
21. Kosok P. *Land, Life and Water in Ancient Peru*. New York: Long Island University Press, 1965, 264 p.
22. Kradin N.N. *Proiskhozhdenie neravenstva, tsivilizatsii i gosudarstva* [Origins of the Inequality, Civilization and the State]. Saint Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2021, 336 p. (in Russian).
23. Makowski K. *Andean Urbanism. Ceremonial Center and City in Pre-Hispanic Peru* [Urbanismo andino. Centro ceremonial y ciudad en el Perú prehispánico]. Lima: Apus Graph Ediciones, 2016, 335 p. (In Spanish).
24. Makowski K. *Andean Urbanism. The Handbook of South American Archaeology*. New York: Springer, 2008, pp. 633–657.
25. Makowski K. *PUCP Archaeology Bulletin* [Boletín de Arqueología PUCP]. 2006, no. 10, pp. 167–199 (In Spanish).
26. Moore J.D. *A Prehistory of South America: Ancient Cultural Diversity on the Least Known Continent*. Boulder: University Press of Colorado, 2014, 529 p.
27. Popov A.N., Tabarev A.V. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* [Archaeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia]. 2023, vol. 51, no. 4, pp. 55–64. (In Russian).
28. Quilter J. *The Ancient Central Andes*. New York: Routledge, 2014, 336 p.
29. Renfrew C. Introduction: Peer Polity interaction and socio-political change. *Polity interaction and socio-political change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 1–18.
30. Sandweiss D.H., Shady Solís R., Moseley M.E., Keefer D.K., Orloff C.H. Environmental Change and Economic Development in Coastal Peru Between 5,800 and 3,600 years ago. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 2009, vol. 106, no. 5, pp. 1359–1363.
31. Schmidt K. Göbekli Tepe – the Stone Age Sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs. *Documenta Praehistorica*. 2010, vol. 37, pp. 239–256.
32. Shady R. *La Ciudad Sagrada de Caral-Supe: Los orígenes de la civilización andina y la formación del Estado prístino en el antiguo Perú* [The Sacred City of Caral-Supe: The Origins of Andean Civilization and the Formation of the Pristine State in Ancient Peru]. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 2003, pp. 93–100 (In Spanish).
33. Shady Solís R. America's First City? The Case of Late Archaic Caral. *Andean Archaeology III: North and South*. New York: Springer, 2006, pp. 28–66.
34. Shady Solís R., Cáceda Guillén D. *Aspero, la Ciudad Pesquera de la Civilización Caral. Recuperamos su historia para vincularla con nuestro presente* [Aspero, the Fishing City of the Caral Civilization. We recover its history to link it with our present]. Lima: Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe, Instituto Nacional de Cultura, 2008, 25 p. (In Spanish).

35. Shady Solís R., Haas J., Creamer W. Dating Caral, a Preceramic Site in the Supe Valley on the Central Coast of Peru. *Science*. 2001, vol. 292, no. 5517, pp. 723–726.
36. Shchavelev A.S. *Istoricheskaya geografiya* [Historical geography]. 2001, Vol. 5, pp. 7–23. (In Russian).
37. Sokolovsky V.A. *Latinskaya Amerika* [Latin America]. 2022a, no. 2., pp. 258–265. (In Russian).
38. Sokolovsky V.A. *Tikhookeanskaya arkheologiya: novye materialy, proekty, issledovaniya. 5-i Mezhdunarodnyi simpozium, Vladivostok, 6–9 maya 2022 g.: tezisy dokladov* [Pacific Archaeology: New materials, projects, research. 5th International symposium. Vladivostok, May 6–9, 2022: Abstracts]. Vladivostok, 2022b, pp. 145–151. (In Russian).
39. Sokolovsky V.A., Tabarev A.V. *Itogi i perspektivy razvitiya istoricheskoi nauki na Dal'nem Vostoke Rossii (Desyatye Krushanovskie chteniya, 2021 g.)* [Results and Prospects for the Development of Historical Science in the Russia Far East (the Tenth Krushanov's readings, 2021)]. Vladivostok, 2021, pp. 258–265.
40. Tabarev A.V. *Vvedenie v arkheologiyu Yuzhnoi Ameriki: Andy i tikhookeanskoe poberezh'ye* [Introduction to Archaeology of South America: Andes and Pacific Coast]. Novosibirsk: Sibirskaya nauchnaya kniga, 2006, 244 p. (In Russian).
41. Tabarev A.V., Ivanova D.A., Nesterkina A.L., Solovieva E.A. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* [Archaeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia]. 2017, vol. 54, no. 4, pp. 45–55. (In Russian).
42. Vega-Centeno R. *PUCP Archaeology Bulletin* [Boletín de Arqueología PUCP]. 2005b, no. 9, pp. 91–121 (In Spanish).
43. Vega-Centeno R. *Ritual and Architecture in a Context of Emergent Complexity: A Perspective from Cerro Lampay, a Late Archaic Site in the Central Andes*. Ph.D. dissertation. Tucson: The University of Arizona, 2005a, 397 p.
44. Yoffe N., Terrenato N. Introduction: a history of the study of early cities. *Cambridge World History. Vol. 3: Early Cities in Comparative Perspective, 4000 BCE–1200 CE*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 1–24.

Submitted for publication: December 12, 2024.

Accepted for publication: January 13, 2025.

Published: June 26, 2025.



Религиоведение. 2025. № 2. С. 29–34.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 2. P. 29–34.

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-2-29-34

Кулаков В.И.

*Института археологии РАН
117036, Россия, г. Москва, ул. Дм. Ульянова, 19
drkulakov@mail.ru*



История / History of
Религии / Religion



Ритуальная роль оружия в прусском погребальном обряде

Аннотация. В предлагаемой статье рассматриваются случаи порчи оружия в воинских погребениях древних и средневековых обитателей западной окраины балтского мира. Сгибание и втыкание наступательного холодного оружия при погребальной церемонии использовалось эстиями в III–V вв. и их потомками пруссами в X–XI вв., т.е. – в эпоху викингов. Эти два феномена свидетельствуют о достаточно глубоком проникновении германского влияния в духовную культуру обитателей западной окраины балтского мира как в римское время, так и в раннем средневековье. Данный феномен связан как с многовековыми культурными контактами, так и с непосредственным участием групп германцев в жизни балтов, обитавших в междуречье рек Вислы и Немана.

Ключевые слова: западные балты, германцы, порча оружия, погребальный ритуал

Vladimir I. Kulakov

*Institute of Archaeology of RAS
19 Dm. Ulyanov St., Moscow, 117036, Russia
drkulakov@mail.ru*

The Ritual Role of Weapons in the Prussian Funeral Rite

Abstract. The proposed article examines cases of weapon damage in military burials of ancient and medieval inhabitants of the western edge of the Baltic world. Bending and sticking of offensive cold weapons during the funeral ceremony was used by the Aestii in the 3rd – 5th centuries and by their descendants, the Prussians, in the 10th – 11th centuries, i.e. during the Viking Age. These two phenomena indicate a fairly deep penetration of Germanic influence on the spiritual culture of inhabitants of the Western Baltic region both in Roman times and during the early Middle Ages. This phenomenon is associated with both time periods – old cultural contacts and the direct participation of Germanic groups in the life of the Balts who lived in the area between the Vistula and Neman rivers.

Key words: archaeological site, monumental architecture, ancient city, ritual center, religion studies

В современной археологической науке Западной и Центральной Европы устоялось мнение о повреждении оружия в раннесредневековых погребениях как о форме определённого ритуала в погребальной обрядности. Считается, что первые согнутые клинки появляются в воинских погребениях на о. Готланд в VI–VII вв., откуда они попадают к западным балтам [Goßler, Jahn, 2019, 116]. На самом деле пруссы на раннем этапе развития своей культуры уже в V в. н.э. сгибали клинки ножей-кинжалов перед их помещением в могилы сородичей [Кулаков, 2014, 203, погр. P-1].

Традиция сгибания, в том числе – свёртывания клинков мечей после их обжига на погребальном костре (в пламени выжигался углерод, железо становилось пластичным) – появляется у кельтов Центральной Европы в среднем железном веке [Dizdar, Heyer, Schönfelder, 2014, Abb. 4]. В начале эпохи римских влияний (фаза B1b-c) этот обычай перенимается у кельтов германцами [Verčik, 2007, Abb. 2]. Очевидно, они и приносят этот обычай на Янтарный берег, стремясь к участию в янтарной торговле.

Истоки порчи оружия, помещаемого в воинские могилы, восходят к традициям кочевого мира Евразии раннего железного века. Правда, разрушениям подвергались не только клинки ножей, но и бронзовые котлы и зеркала. Эти действия символизировали смерть достояния умершего, получение им возможности использовать свой инвентарь в Мире Ином [Бейсенов, Джумабекова, 2017, 36].

В эпоху викингов обряд повреждения оружия в период между нахождением его на погребальном костре и помещением оружия в могилу, прочно укрепился в погребальных древностях пруссов. Повреждение мечей, реж – боевых ножей, сгибание наконечников копий и дротиков довольно часто встречается в прусских воинских могилах X–XI вв. Как показали раскопки грунтовых могильников Понеманья (см. выше), этот обычай укрепился и у восточных соседей пруссов – у скальвов. Если пруссы и скандинавы сгибали мечи и наконечники копий, то скальвы свёртывали клинки мечей (илл. 1) в рулон [Кулаков, 2012, 87, рис. 88]. Оба варианта ритуала были призваны свидетелемствовать «смерть» оружия, его готовность сопровождать своего владельца в Загробный мир. Как правило, повреждениям подвергались мечи, рукояти которых были лишены роскошного декора, что свидетельствовало о сугубо практической, боевой функции этого меча. Обильно орнаментированные клинки (в ряде случаев – сугубо парадные [Цыпков, 2013, 177]), нередко обладавшие собственными именами и славные подвигами своих владельцев, избегали повреждений и в могилы не помещались. Во всяком случае, у скандинавов такие мечи могли путём наследования и/или продажи оставаться в руках воинов на протяжении многих десятилетий [Цепков, 2013, 151].

После завершения эпохи викингов оружие практически полностью исчезает из погребального инвентаря и Скандинавии, и Балтии. Соответственно, прерывается обычай его порчи.

Вторым интереснейшим и довольно редким в Barbaricum способом ритуальной порчи оружия при погребальных церемониях является втыкание меча или копьё в грунт могилы. Так как древние германцы в начале нашей эры считали оружие частью тела воина, продолжением его руки, то со смертью хозяина «умирал» и предмет вооружения, погружаясь в грунт. Это – наиболее популярная среди современных европейских археологов интерпретация упомянутой обрядности [Czarnecka, 2021, 196, 187]. Фактически указанная черта обрядности германцев – вбивание оружия в грунт – по своему смыслу не отличается от изначально кельтского по своему происхождению обычая сгибания боевого клинка и обозначает «смерть» оружия.

Данные археологии юго-восточной Балтии начала нашей эры свидетельствуют о значительном влиянии на эстиев их соседей – восточных германцев [Ку-



Илл. 1. Инвентарь погр. Li-25/1929 могильника Linkuhnen/Ржевское [Göfner, Jahn, 2019, Taf. 34]).

лаков, 2016а, 19–24]. Это отразилось в том числе и на погребальной обрядности, в составе которой обитателями юго-восточной Балтии применялся и германский по своему происхождению ритуал втыкания острия оружия в грунт могилы (илл. 2). Это отражено в представленном ниже каталоге.

Каталог погребений с предметами вооружения, воткнутыми в заполнение могилы

Могильник Dollkeim/Коврово-3 (Зеленоградский р-н)

Погр. Do-263 – двухъярусная кремация (далее – КРМ). В северо-западном секторе верхнего яруса, в небольшом углублении в заполнении могилы – группа кальцинированных костей в остатках погребального костра (далее – ОПК), рядом с которыми в дно могилы воткнуты наконечники копья (тип Ruttkai IVб) и дротика, наклонённые на 40°. Дата комплекса – вторая четверть XI в. [Кулаков, 2007, 13, 14].

Погр. Do-306 – урновая КРМ. В южной части могилы находилась урна, внутри её наклонно по стенке урны находились остриями вниз наконечник копья со следами шерстяной ткани на лезвии и коса. Эти находки и прочий металлический инвентарь были перенесены с погребального костра в могилу на куске мокрой (?) шерстяной ткани. Дата комплекса – 260–300 гг. н.э. [Кулаков, 2007, 27, 28].

Погр. Do-319 – КРМ. К востоку от скопления кальцинированных костей в центре могилы лежал в грунте наклонно боевой нож с остатками деревянной рукояти. Комплекс датируется 550–575 гг. н.э. [Кулаков, 2007, 34].

Погр. Do-370 – урновая КРМ двух знатных воинов. В нижней части заполнения урны обнаружен ланцетовидный наконечник копья остриём вниз. Комплекс датируется фазами D1-D2. [Кулаков, 2007, 64].

Могильник Yrzekapinis-Клинцовка-1 (Зеленоградский р-н)

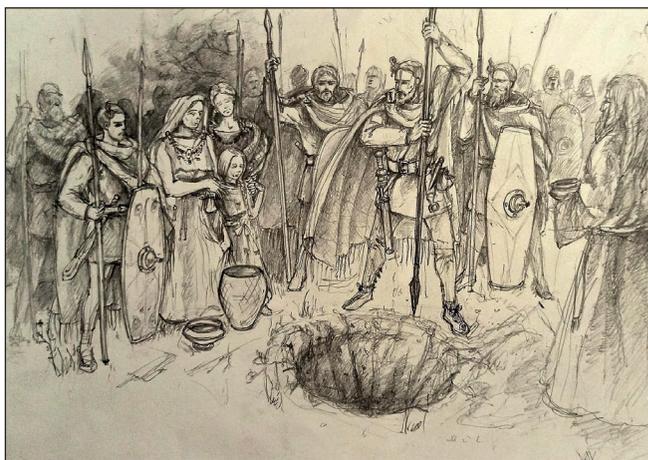
Погр. Y-10 – двухъярусная КРМ. В верхнем ярусе – секира типа J.P. M, копьё типа Ruttkai IVб1, боевой нож в ножнах, обтянутых орнаментированной бронзовой пластиной (илл. 3). Все упомянутые предметы вооружения, группой вбитые в заполнение верхнего яруса у восточного борта могилы, были накрыты парой стремян. Дата комплекса – нач. XI в. [Кулаков, 1980, 235].

Погр. Y-15 – двухъярусная КРМ. В верхнем ярусе – воткнутый в заполнение могилы в её северо-западной части (илл. 4) меч типа J.P. X (илл. 5) с остатками надписи на клинке. Перекрестие меча сдвинуто к середине рукояти, а навершие меча сбито в своей верхней части. Это – показатель усилий, с которыми меч забивали (камнем, топором и проч.) в грунт могилы. Дата комплекса – нач. XI в. [Кулаков, 1999, 222].

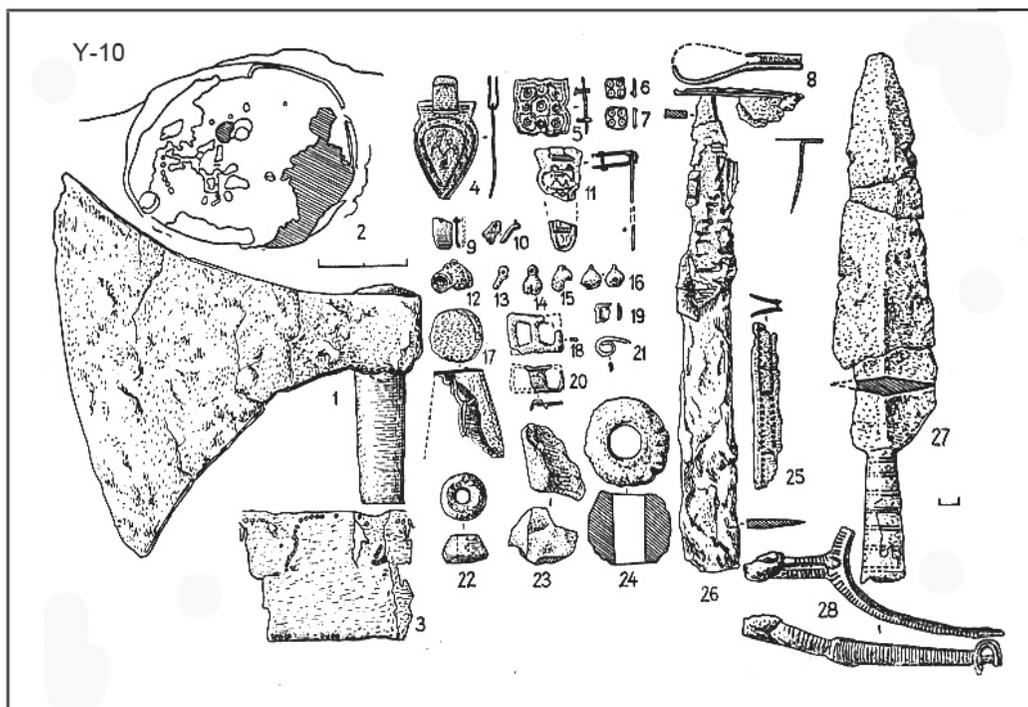
Погр. Y-65 – двухъярусная КРМ. Два наконечника копий, воткнутые в заполнение верхнего яруса рядом со скоплением кальцинированных костей в центре могилы. Дата комплекса – вторая пол. XI в. [Кулаков, 1999, 240].

Могильник Kl. Kaup (Зеленоградский р-н)

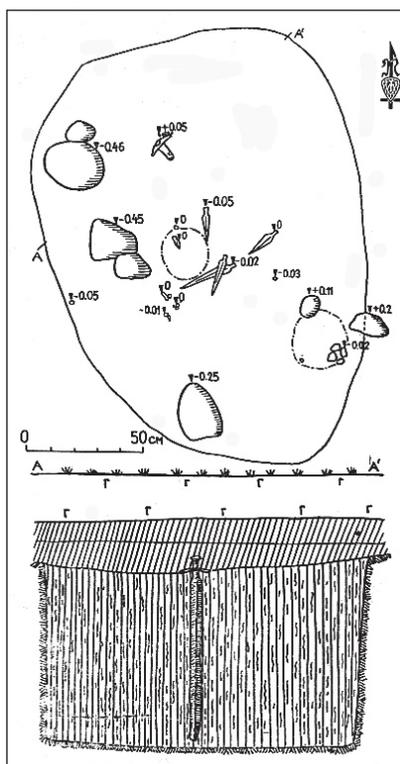
Погр. K-34 – двухъярусная КРМ. В верхнем ярусе, в скоплении кальцинированных костей (центральная часть могилы) обнаружены располагавшиеся крест-накрест наконечники копья и дротика. Последний был воткнут в заполнение могилы. Датировка комплекса – вторая пол. X в. [Кулаков, 2016б, 81].



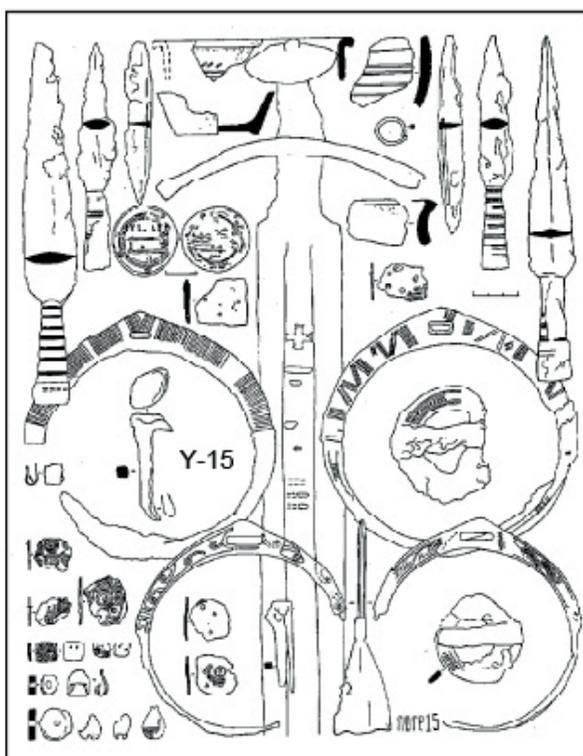
Илл. 2. Вбивание копья в погребальную яму у древних германцев. Рек. W. Wasiak [Czarnecka, 2021, рис.13].



Илл. 3. Инвентарь погр. Y-15 [Кулаков, 1980, рис. 8].



Илл. 4. План и сечение погр. Y-15 могильника Yrzekapinis/Клинцовка-1 [Кулаков, 1980, рис 10].



Илл. 5. Вещевой комплекс погр. Y-15 [Кулаков, 1999, рис. 11].

Заключение

Как свидетельствуют данные представленного выше Каталога, ритуал помещения оружия в грунт остриём вниз при погребальной церемонии использовался эстиями в III–V вв. и их потомками пруссами в X–XI вв., т.е. – в эпоху викингов. Те же хронологические рамки соответствуют обряду сгибания/свёртывания клинкового оружия у западных балтов. Эти два феномена свидетельствуют о достаточно глубоком проникновении германского влияния в духовную культуру обитателей западной окраины балтского мира как в римское время, так и в раннем средневековье, в периоды наибольшей открытости местного общества внешним этнокультурным импульсам.

Список сокращений

М. – Москва

НАН Беларуси – Национальная академия наук Беларуси

Библиографический список

1. Бейсенов, А.З. О древнем ритуале порчи предметов, используемых в обряде погребений кочевников / А.З. Бейсенов, Г.С. Джумабекова // Поволжская археология. – Волгоград, 2017. – № 2 (20). – С. 28–46.
2. Кулаков, В.И. Результаты раскопок грунтового могильника у поселка Клинцовка в 1977 году / В.И. Кулаков // Acta Baltico-Slavica. – Białystok: Ossolineum, 1980. – Т. XIII. – С. 213–244.
3. Кулаков, В.И. Ирзекапинис / В.И. Кулаков // STRATUM plus. – Санкт-Петербург – Кишинёв – Одесса: Высшая Антропологическая школа, 1999. – № 5. – С. 211–273.
4. Кулаков, В.И. Доллькайм-Коврово. Исследования 1992–2002 гг. / В.И. Кулаков. – Минск: Институт истории НАН Беларуси, 2007. – 335 с.
5. Кулаков, В.И. Неманский янтарный путь в эпоху викингов / В.И. Кулаков. – Калининград: ПЕН-клуб, 2012. – 222 с.
6. Кулаков, В.И. Hünenberg – «Гора Великанов». Могильник III–IV вв. на севере Самбии / В.И. Кулаков. – Warszawa: Drukarnia Janusz Bieszczad, 2014. – С. 199–363.
7. Кулаков, В.И. Сокровища Янтарного края. Показатели инокультурных влияний на древности Самбии и Натангии в I–IV вв. н.э./ В.И. Кулаков. – Калининград: «Калининградская книга», 2016а. – 360 с.
8. Кулаков, В.И. Прусы эпохи викингов. Жизнь и быт общины Каупа / В.И. Кулаков. – М.: «Книжный мир», 2016б. – 351 с.
9. Цепков, А.И. Вооружение викингов в IX–XI веках. / А.И. Цепков – Рязань: «Александрия», 2013. – 318 с.
10. Czarnecka, K. Broń jako wyznacznik prestiżu, rekwizyt ritual oraz świadectwo kontaktów w Barbaricum w młodszym okresie przedrzymskim i w okresie wpływów rzymskich / K. Czarnecka // Barbaricum, Wojna w pradziejach i w średniowieczu. – Warszawa: Wydział Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego, 2021. – Vol. 13 – P. 173–217.
11. Dizdar, M. Ein mittellatènezeitliches Grab mit einem besonderen Instrument aus Zvonimirovo in Nordkroatien / M. Dizdar, N. Heyer, M. Schönfelder // Archäologisches Korrespondenzblatt. – Mainz: Römisch-Germanischen Zentralmuseum, 2014. – Bd. 44. – P. 71–90.
12. Goßler, N., Jahn, Chr. Wikinger und Balten an der Memel. Die Ausgrabungen des frühgeschichtlichen Gräberfeldes von Linkuhnen in Ostpreußen 1928–1939 / N. Goßler, Chr. Jahn. – Mainz: Wachholtz-Verlag, 2019. – P. 417.
13. Verčík, M. Die germanische Bewaffnung der älteren römischen Kaiserzeit aus dem Gebiet der südwestlichen Slowakei / M. Verčík // Analecta Archaeologica Rissoviensia. – Rzeszów: Instytut archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2007. – Vol. 2. – P. 131–168.

Текст поступил в редакцию 20.09.2024.

Принят к печати 19.10.2024.

Опубликован 26.06.2025.

References

1. Beisenov A.Z., Dzhumabekova, G.S. *Povolzhskaya arkheologiya* [Volga region archeology]. Volgograd, 2017, no. 2 (20), pp. 28–46 (in Russian).
2. Czarnecka K. *Barbaricum. Wojna w pradziejach i w sredniowieczu* [Barbaricum, war in antiquity and the Middle Ages]. Warszawa: Wydział Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego, 2021, vol. 13, pp. 173–217 (in Polish).
3. Dizdar M., Heyer N., Schönfelder M. *Archäologisches Korrespondenzblatt* [Archaeological Correspondence Sheet]. Mainz: Römisch-Germanischen Zentralmuseum, 2014, Bd. 44, pp. 71–90 (in German).
4. Goßler N., Jahn Chr. *Wikinger und Balten an der Memel. Die Ausgrabungen des frühgeschichtlichen Gräberfeldes von Linkuhnen in Ostpreußen 1928–1939* [Vikings and Balts on the Memel. The excavations of the early historical burial ground of Linkuhnen in East Prussia 1928–1939]. Mainz: Wachholtz-Verlag, 2019, p. 417 (in German).
5. Kulakov V.I. *Doll'kaym-Kovrovo. Issledovaniya 1992–2002 gg.* [Dollkeim-Kovrovo. Researches of 1992–2002]. Minsk: Institute of History of the National Academy of Sciences of Belarus, 2007. 335 p. (in Russian).
6. Kulakov V.I. *Hünenberg – “Gora Velikanov”. Mogil'nik III–IV vv. na severe Sambii* [Hünenberg – “Giants' Mountain”. Burial ground of the 3rd – 4th centuries in the north of Sambia]. Warszawa: Drukarnia Janusz Bieszczad, 2014, pp. 199–363 (in Russian).
7. Kulakov V.I. *STRATUM plus*. St. Petersburg – Chisinau – Odessa: Higher Anthropological School, 1999, no. 5, pp. 211–273 (in Russian).
8. Kulakov V.I. *Nemanskiy yantarnyy put' v epokhu vikingov* [Neman Amber Route in the Viking Age]. Kaliningra: PEN Club, 2012, 222 P. (in Russian).
9. Kulakov V.I. *Prussy epokhi vikingov. Zhizn' i byt obshchiny Kaupa* [Prussians of the Viking Age. Life and life of the Kaup community]. Moscow: “Book World” Publ., 2016b, 351 p. (in Russian).
10. Kulakov V.I. *Acta Baltico-Slavica*. Białystok: Ossolineum, 1980, vol. XIII, pp. 213–244 (in Russian).
11. Kulakov V.I. *Sokrovishcha Yantarnogo kraya. Pokazateli inokul'turnykh vliyaniy na drevnosti Sambii i Natangii v I–IV vv. n.e.* [Treasures of the Amber Region. Indicators of foreign cultural influences on the antiquities of Sambia and Natangia in the 1st – 3rd centuries AD]. Kaliningrad: “Kaliningrad Book” Publ., 2016a, 360 p. (in Russian).
12. Tsepkov A.I. *Vooruzheniye vikingov v IX–XI vekakh* [Viking weapons in the 9th – 11th centuries]. Rязan: “Alexandria” Publ., 2013, 318 p. (in Russian).
13. Verčik M. *Analecta Archaeologica Rissoviensia*. Rzeszów: Instytut archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2007, vol. 2, pp. 131–168 (in German).

Submitted for publication: September 20, 2024.

Accepted for publication: October 19, 2024.

Published: June 26, 2025.



Религиоведение. 2025. № 2. С. 35–41.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 2. P. 35–41.

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-2-35-41

Медведев К.М.

Санкт-Петербургский государственный университет
199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9
kikamimi@mail.ru



Понятия «кафолический/католический» и «православный/ортодоксальный» в религиозной полемике между православными, католиками и униатами Речи Посполитой

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению того, как в контексте полемики вокруг Брестской церковной унии 1595–1596 гг. православные, католики и униаты Речи Посполитой трактовали и использовали понятия «кафолический/католический» и «православный/ортодоксальный». Отмечается, что и сторонники, и противники унии с Римом считали именно свою церковь одновременно «кафолической» и «православной», принципиально отказывая в этом своим визави. Автор статьи приходит к выводу, что если понятие «православный/ортодоксальный» католики, униаты и православные трактовали схожим образом, ссылаясь на важность сохранения чистоты веры и следования традициям апостольской церкви в том смысле, в каком представители каждой конфессии понимали это, то понятие «кафолический/католический» трактовалось ими по-разному. Для католиков и униатов в рамках данного понятия более важен был аспект, связанный с распространением той или иной церкви и религии по всему миру среди всех народов. Для православных же более важным было сохранение взаимосвязанности и взаимодополняемости каждой из составных частей церкви и их равенство по отношению друг к другу и к Богу. Таким образом, различия в трактовке этих важнейших экклезиологических понятий отражали не только всю разницу во взглядах католиков, униатов и православных на проблему устройства христианской церкви, но и положение, в котором они оказались в границах Речи Посполитой в XVII веке: от «воинствующего» порыва католицизма эпохи Контрреформации до «оборонительной» позиции, занятой православными.

Ключевые слова: религиозная полемика, кафолическость церкви, религиозная ортодоксия, Брестская уния, католицизм, православие, Речь Посполитая

Kirill M. Medvedev

St. Petersburg State University
7–9 Universitetskaya Emb., St. Petersburg, 199034, Russia
kikamimi@mail.ru

The Concepts of “Catholic” and “Orthodox” in Religious Polemics between the Orthodox, Roman Catholics and Uniates in the Polish-Lithuanian Commonwealth

Abstract. The article investigates how, in the context of the controversy over the Brest Church Union of 1595–1596, the Orthodox, Roman Catholics and Uniates in the Polish-Lithuanian Commonwealth interpreted and used the concepts of “catholic” and “orthodox”. It is noted that supporters and opponents of the union with Rome considered their church to be both “catholic” and “orthodox”, fundamentally denying this to their counterparts. The author concludes that if the concept of “orthodox” was interpreted by Roman Catholics, Uniates and Orthodox alike, referring to the importance of preserving the purity of faith and following traditions of apostolic church, as representatives of each confession understood it, then the concept of “catholic” was interpreted by them differently. For Roman Catholics and Uniates, within the framework of this concept, the aspect associated with the spread of a particular church and religion throughout the world among all peoples was more important. For Orthodox, more important was preservation of the interconnectedness and complementarity of each constituent part of the church, as well as their equality in relation to each other and God. Thus, difference in interpretation of these most important ecclesiological concepts reflected not only the entire difference in views of Roman Catholics, Uniates and Orthodox on the structure of the Christian Church, but also position of these groups in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the 17th century: from the “militant” impulse of Counter-Reformation Catholicism to “defensive” position taken by Orthodox.

Key words: religious polemics, catholicity of the church, religious orthodoxy, Union of Brest, Catholicism, Orthodoxy, Polish-Lithuanian Commonwealth

Введение

В современном мире понятия «католический» и «православный» имеют достаточно чёткую конфессиональную окраску, обозначая приверженцев двух крупнейших направлений в христианстве. Однако любому человеку, жившему в Средние века и в раннее Новое время, подобное противопоставление показалось бы полностью нелепым. Действительно, в те времена и западные, и восточные христиане считали именно свою церковь одновременно «кафолической/католической»¹, т.е. «вселенской» и «соборной», и «православной», т.е. «ортодоксальной», «правоверной»² [Бармин, 2006, 7].

Заключение в 1595–1596 гг. в Речи Посполитой Брестской церковной унии, когда практически все иерархи православной Киевской митрополии, до этого признававшие власть Константинопольского Патриарха, приняли решение о переходе под власть Рима, имело своим последствием начало достаточно интенсивного межконфессионального противостояния, сопровождавшегося активной религиозной полемикой. В условиях, когда представители каждой из сторон стремились доказать «истинность» и «праведность» именно своей церкви, такие важные для всех католиков и всех православных понятия, как «кафолический/католический» и «православный/ортодоксальный», стали одними из наиболее актуальных объектов споров. Однако несмотря на то, что полемике между православными, католиками и униатами в Речи Посполитой посвящён огромный корпус литературы³, данный её аспект практически не рассматривался в историографии. Можно выделить лишь публикацию О.Б. Неменского, посвящённую проблемам конфессиональной и этнической идентификации одних из самых известных полемистов: Захарии Копыстенского и Льва Кривы, где отчасти затрагивалась данная проблематика [Неменский, 2008]. В нашей же статье мы рассмотрим то, как трактовали и использовали понятия «кафолический/католический» и «православный/ортодоксальный» православные, католические и униатские авторы в рамках полемики против своих конфессиональных оппонентов.

Понятие «кафолический / католический» в контексте полемики

Католики и униаты Речи Посполитой, как и католики по всему миру, придавали особое значение понятию «кафолический»⁴. Признавая «кафоличность» исключительно за Римской церковью, [Morochowski, 1612, 39], истинными «католиками» они считали лишь тех, кто признавал власть Папы [Архив ЮЗР I/VII, 1887, 469]. При этом они отмечали, что «кафолическая» церковь во главе с Римским понтификом включает в себя западную церковь и восточную церковь [Skarga, 1610, 91], католиков латинского и греческого обрядов [Dubowicz, 1644, [4v]]. Отталкиваясь от этого, католики и униаты резко противопоставляли Римскую церковь восточным «схизматикам», отколовшимся от единой «кафолической» церкви во главе с наместниками апостола Петра. Так, в 1643 г. перешедший в католицизм бывший православный монах Феофан Скуминович писал, что «кафолической» может быть только та христианская церковь, которая, во-первых, напрямую наследует апостольской церкви, и, во-вторых, имеет своих приверженцев по всему свету среди всех народов. Таковой для него, безусловно, была именно Римская церковь. Греческая же «схизма», во-первых, представлена только в части Азии, части Европы и совсем немного – в Африке, и, во-вторых, она не может наследовать апостольской церкви, ведь ранее «было единство веры на востоке и западе, и схизмы не было» [Skuminowicz-Tyszkiewicz, 1643, N].

Представители же православной церкви, считая свою церковь «кафолической», выступали против такой эксклюзивистской трактовки католиками и униатами данного понятия. Так, некоторые православные признавали за Римской церковью «кафоличность» только в том смысле, что она является частью единой вселенской церкви. Неизвестный автор под псевдонимом Христофор Филалет в своём сочинении «Апокрисис», направленном против Брестской унии и в защиту православных, продолжавших считать своим «пастырем» Константинопольского Патриарха, писал о том, что Римская церковь является, наряду с другими патриархатами, лишь одной из составляющих единой вселенской церкви [РИБ VII/2, 1882, 1593–1595]. Отталкиваясь от этого, он критиковал католиков за то, что они признают «кафолически-

ми» христианами только тех, кто платит десятину Папе Римскому [РИБ VII/2, 1882, 1747]. Мелетий Смотрицкий в 1621 г., отмечая, что русины Речи Посполитой придерживаются «религии греческой кафолической», а поляки и литовцы – «религии римской кафолической», подчёркивал, что между ними униаты являются «ни тем, ни другим», «людьми безымянными» [Архив ЮЗР I/VII, 1887, 325–326].

Однако большинство православных авторов принципиально отказывали Римской церкви в «кафоличности». Так, автор «Перестороги» указывал, что русины всегда были «в послушании у соборной кафолической церкви», а «римские западные народы», наоборот, отпали от неё [АЗР IV, 1851, 224]. Захария Копыстенский в своей «Книге о правдивой единности правоверных христиан Церкви Восточной» особо отмечал, что «латиняне» не являются «кафоликами», а их «костёл» не является «кафолическим». В данном случае он отталкивался от того, что «кафолической» может быть только «соборная» церковь, управляемая вселенскими соборами и придерживающаяся их постановлений. Римская же церковь единолично управляется одним Папой, и, соответственно, является не «соборной», но «монархической». Копыстенский также указывал, что такой же ошибочной, как и самоназвание «латиняне» – «католики» – не через «ф», а через «т», является и их вера [ОР РГБ. Ф. 79. № 31. Л. 17–18]. Уже в 1683 г. Иоанникий Галатовский писал, что термин «кафолический» имеет греческое происхождение и, значит, относится именно к людям «греческого вероисповедания», а не к «римлянам» [Galatowski, 1683, 71].

Понятие «православный/ортодоксальный» в контексте полемики

Для приверженцев православной церкви в Речи Посполитой понятие «православный», очевидно, играло особую роль. Подчёркивая своё «православие», противники Брестской унии противопоставляли собственную приверженность установленной на вселенских соборах христианской «ортодоксии» и древним традициям «греческой» церкви «отступничеству» униатов, которые предали свою «материнскую» церковь и пытались присоединить к своей вере «латинские» догматы. Так, священник из Слуцка Андрей Мужилковский в 1616 г. в своём произведении «Отпис на лист униатов виленских», с одной стороны, отмечал «неизменную древность» учений и верований православных и, с другой стороны, подчёркивал «кривославие» униатов. [Архив ЮЗР I/VII, 1887, 266]. В 1629 г. тот же Мужилковский противопоставлял перешедшего на сторону униатов Мелетия Смотрицкого «Руси православной» [Mużylowski, 1629, 6]. Представители православной церкви также отрицали «ортодоксальность» самих «латиняне», отпавших, как они считали, от единой соборной церкви. Неизвестный автор «Перестороги» указывал, что Папа Римский, будучи «отщепенцем», не может «утверждать православную веру, в которой сам жить не желает» [АЗР IV, 1851, 225].

Для униатов и католиков понятие «православный», однако, также играло большую роль. «Православной» для них была именно Римская церковь, управляемая наместниками апостола Петра [Неменский, 2008, 61]. Отталкиваясь от этого, католики и униаты отказывались считать «православными» тех, кто отвергал догматы католической церкви, которые, как они уверяли, являются теми же самыми порядками, которые были установлены ещё на первых вселенских соборах. В 1628 г. Мелетий Смотрицкий, приняв унию, отмечал, что быть приверженцами «православной веры» могут только те, кто признаёт постановления Ферраро-Флорентийского собора и заключённую на нём унию «греков» с Римом [Smotrycki, 1629, 21]. В 1680 г. Киприан Жоховский, униатский митрополит в 1674–1693 гг., утверждал, что по-настоящему «православной» является униатская церковь, ведь именно она наследует вселенским соборам и Флорентийскому собору, на котором было «восстановлено» церковное единство [Żochowski, 1680, 74]. Уже в 1704 г. иезуит Ян Алоизий Кулеша в своей книге «Wiąga prawosławna» называл «православными» именно католиков и униатов. Не желавших же принимать унию с Римом он принципиально именовал «фотианами» [Kulesza, 1704, 341] – по имени одного из родоначальников греческой «схизмы» – Константинопольского Патриарха Фотия I⁵.

Отказывая православным Речи Посполитой в «ортодоксальности», католики и униаты также ссылались на то, что они, выступив против Римской церкви, попали под влияние всевозможных «ересей»: лютеранской, кальвинистской, социнианской

и, как следствие, далеко ушли от догматов самой «греческой» церкви⁶. Так, Мелетий Смотрицкий писал, что «схизматиков» можно было бы называть «православными» только в том случае, если бы они «богохульств и ересей лютеранских и кальвинистских (которых правдивая церковь восточная не признаёт, а только еретики) к своей вере не присоединяли» [Smotrycki, 1629, 17–18]. Уже в 1696 г. иезуит Теофил Рутка отмечал, что православные «для защиты православия своего схизматического и богохульств нанимали еретиков» [Rutka, 1696, 205].

Издеваясь над тем, что «схизматики» постоянно подчёркивали своё «православие», католики и униаты даже стали уничижительно называть их «православниками» («prawosławniczy»). Судя по всему, это был своеобразный ответ на то, что сами православные оскорбительно именовали сторонников Римской церкви «латинниками» («łacinicy») и «папешниками» («papieżnicy») [S. Josaphat, 1955, 284–285]. Киприан Жоховский, например, чётко разделял «еретических православников» и «православных святой Римской церкви» [Zochowski, 1669, B2].

Заключение

Как мы видим, понятие «православный/ортодоксальный» трактовалось православными, католиками и униатами схожим образом. Собственно, «православной» церковью для них была та церковь и «православными» были те христиане, которые сохраняли верность догматам, утверждённым на вселенских соборах, и традициям апостольской церкви, не впадая в какие-либо осужденные ереси. Соответственно, для католиков и униатов Речи Посполитой таковой была именно Римская церковь, а для православных – православные патриархаты Восточной и Юго-Восточной Европы, Ближнего Востока.

Понятие же «кафолический/католический», наоборот, православными, католиками и униатами в контексте религиозной полемики трактовалось, как нам видится, по-разному. С одной стороны, и для православных, и для католиков, и для униатов термин «кафолический» по отношению к церкви был во многом синонимом терминов «вселенский» и «соборный» [Galatowski, 1683, 71; Skuminowicz-Tyszkiewicz, 1643, M4]. С другой стороны, для приверженцев Римской церкви в их трактовке понятия «кафолический» более важным был аспект, связанный с распространением той или иной церкви и её учения по земле. Таким образом, истинно «кафолической» они считали ту церковь, которая распространилась по всему свету и имела своих приверженцев среди всех народов. Иезуит Теофил Рутка, например, писал, что «кафолическая» церковь – это церковь, «все к себе во все времена и везде собирающая» [Rutka, 1696, 69]. Безусловно, таковой для католиков и униатов была Римская церковь. Православная же церковь, ограниченная территориями Восточной и Юго-Восточной Европы, а также Ближнего Востока, очевидно, «кафолической» для них быть не могла.

Православные, в свою очередь, в трактовках понятия «кафолический», наоборот, акцентировали внимание на «соборности» церкви в смысле взаимосвязанности и взаимодополняемости её составных частей, равных по отношению друг к другу и к Богу. Именно поэтому, как нам кажется, среди православных не было единства насчёт того, является ли Римская церковь «кафолической». Так, некоторые православные, решительно отвергая примат Папы среди христиан, всё равно считали Римскую церковь частью единой «кафолической» церкви в качестве одного из патриархатов. Однако большинство православных авторов подчёркивали, что «латинская» церковь не может быть «кафолической». Во-первых, «римляне», как считали православные, отпали от единой «соборной» церкви, поставив себя выше всех других христиан. Во-вторых, Римская церковь не может быть «кафолической» и потому, что находится под властью одного смертного человека, который неправомерно считает себя «монархом» всех христиан. Только православная церковь греческого обряда, как считали противники унии с Римом, является «кафолической», ведь она совместно управляется православными патриархами, не признаёт верховенства какого-либо человека над ней и считает своим единоличным главой только самого Христа.

Таким образом, через рассмотрение различий в трактовках и понимании таких важных для церковной традиции понятий, как «кафолический» и «ортодоксия»,

в рамках религиозной полемики, где данные различия зачастую проявляются наиболее ярко, мы, как нам кажется, смогли приблизиться к более ясному пониманию особенностей религиозного самосознания и религиозной ментальности католиков, униатов и православных Речи Посполитой. Так, и для христиан, принявших Брестскую унию, и для христиан, отвергших её, очень важна была верность «православию», т.е. сохранение чистоты веры и верности христианской традиции и «ортодоксии» в том смысле, в каком понимали это представители противоборствующих сторон. Различия же в трактовках понятия «кафоличности», как нам видится, очень ярко демонстрируют разницу во взглядах католиков, униатов и православных на то, как должна быть устроена христианская церковь. Так, католики и униаты ратовали за сильную, иерархически устроенную и «воинственную» церковь, которая стремится к активному прозелитизму любыми средствами и должна рано или поздно «вернуть» в свой состав всех христиан, «отпавших» от неё по тем или иным причинам. Православные же выступали за более «демократичное» устройство церкви, призывали к восстановлению «пентархии», где каждый из пяти патриархов будет равен по отношению к другим и к Богу⁷. С другой стороны, такое понимание «кафоличности» церкви показывает, как нам видится, и ту «оборонительную» позицию, в которой оказались православные в Речи Посполитой. Так, представители православной церкви стремились, в основном, не к тому, чтобы распространить православие, а к тому, чтобы просто сохранить его, отбиться от нападков со стороны «латинян» и вернуться к той модели взаимоотношений с католиками, которая имела место до Брестской унии и последовавшими за ней конфликтами – единству в разделении, т.е. к взаимной толерантности при сохранении чётких границ между конфессиями⁸.

Список сокращений

АЗР IV – Акты, относящиеся к истории Западной России. Том четвёртый. 1588-1632. СПб.: в типографии Эдуарда Праца, 1851. 583 с.

Архив ЮЗР I/VII – Архив Юго-Западной России. Ч. I, Т. VII. Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. 816 с.

РИБ VII/2 – Русская историческая библиотека. Том седьмой. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Книга вторая. Петербург, 1882. 930 с.

ОР РГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки.

Благодарность

Исследование поддержано грантом РНФ, проект № 24-28-00538.

Acknowledgement

The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project № 24-28-00538

Библиографический список

1. Акты, относящиеся к истории Западной России. Том четвёртый. 1588–1632. – СПб.: в типографии Эдуарда Праца, 1851. – 583 с.
2. Архив Юго-Западной России. Ч. I, Т. VII. Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами. – Киев: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1887. – 816 с.
3. Бармин, А.В. Полемика и схизма: история греко-латинских споров IX–XII веков / А.В. Бармин. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 648 с.
4. Корзо, М.А. О протестантских влияниях действительных и мнимых: от Стефана Зизания до Феофана Прокоповича / М.А. Корзо // Вивліоєвика: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies. – 2017. – Т. 5. – С. 5–17.
5. Неменский, О.Б. Воображаемые сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы / О.Б. Неменский // Белоруссия и Украина: История и культура. Ежегодник 2005/2006 / Гл. ред. Б.Н. Флоря. – М.: «Индрик», 2008. – С. 41–78.
6. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 79. № 31.

7. Пахачев, Г.В. Интерпретация понятия «Кафолическая Церковь» в патристической литературе IV века / Г.В. Пахачев // Теология. Философия. Право. – 2019. – № 4 (12). – С. 8–23.
8. Русская историческая библиотека. Том седьмой. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Книга вторая. – Петербург, 1882. – 930 с.
9. Флоря, Б.Н. «Русский народ» в Речи Посполитой и представления о нём в сознании социальных низов украинского общества первой половины XVII века (по материалам «расспросных речей») / Б.Н. Флоря // Средние века. – 2013. – Т. 74. – № 1–2. – С. 160–191.
10. Dubowicz, J. Hierarchia Abo o Zwierzchnosci w Cerkwi Bozey / J. Dubowicz. – Lwów: w Drukarni Colleg. Societatis Iesv, v Sebastyana Nowogorskiego, 1644. – 260 p.
11. Galatowski, J. Fundamenta, na których łacinnicy jedność Rusi z Rzymem fundują / J. Galatowski. – Czernihów, 1683. – [3], 100 p.
12. Guazzelli, G. A. Cesare Baronio and the Roman Catholic Vision of the Early Church / G.A. Guazzelli // Sacred History: Uses of the Christian Past in the Renaissance World / Ed. by Katherine Van Liere, Simon Ditchfield, Howard Louthan. – Oxford University Press, 2012. – P. 52–71.
13. Henderson, J.B. The construction of orthodoxy and heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and early Christian patterns / J.B. Henderson. – State University of New York Press, 1998. – 265 p.
14. Kulesza, J.A. Wiara prawosławna / J.A. Kulesza. – Wilno: w Drukarni Akademickiej S.I., 1704. – [2] k., 342 p.
15. Morochowski, J. Paręgoria albo Vtulenie vszczypliwego lamentu cerkwie świętej wschodniej zmyślonego Theophila Orthologa / J. Morochowski. – Wilno: w drukarni Leona Mamonicza, Typographa J. K. M., 1612. – [8] k., 225, [1 czysta] p., [1] k.
16. Mużyłowski, A. Antidotum, przeznaczemu narodowi ruskiemu / A. Mużyłowski. 1629. [2], 48 k.
17. Rutka, T. Herby Abo Znaki Kościoła Prawdziwego / T. Rutka. – Lublin: w Drukarni Kolegium Societatis Iesu, 1696. – [4], – 227 p.
18. S. Josaphat hieromartyr. Documenta Romana beatificationis et canonisationis. Vol. II. 1628–1637. – Romae: PP. Basiliani, 1955. – XVI, 368 p.
19. Skarga, P. Na threny y lament Theophila Orthologa / P. Skarga. – Kraków: w drukarni Andrzeia Piotrkowczyka, Krola I. M. Typographa, 1610. – [6] k., 117 p.
20. Skuminowicz-Tyszkiewicz, T. Przyczyny porzucenia Disuniej przeznaczemu Narodowi Ruskiemu podane / T. Skuminowicz-Tyszkiewicz. – Wilno: W Drukarni Akademickiej Societatis Iesv, 1643. – 122 p.
21. Smotrycki, M. Paraenesis abo Napomnienie / M. Smotrycki. – Kraków: w Drukarni Andrzeia Piotrkowczyka, 1629. – [1] k., 2, 96 p., [1] k.
22. Stradomski, J. Idea unii kościelnej czy jedność Kościoła? O polisemantyczności dyskursu w polsko-ruskiej polemice religijnej w dawnej Rzeczypospolitej (2 poł. XVI–XVII w.) / J. Stradomski // Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU. – 2021. – T. XVII. – P. 9–32.
23. Stradomski, J. Spory o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej / J. Stradomski. – Kraków: Wydawnictwo «Scriptum», 2003. – 341 p.
24. Żochowski, C. Colloquium Iwbelskie / C. Żochowski. – Lwów: w drukarni Collegium Societatis Iesv Leopoli, 1680. – [6], 96, [1] p.
25. Żochowski, C. Dobry pasterz w żywoćie y śmierći, to iest b. Iozaphat Kvncewicz / C. Żochowski. – Kraków: w Druk. Stanisława Piotrkowczyka, I. K. M. Typogr., 1669. – [6] k.

Текст поступил в редакцию 09.12.2024.

Принят к печати 09.01.2025.

Опубликован 26.06.2025.

¹ О становлении понятия «кафолический» в контексте истории христианской церкви см., например: [Пахачев, 2019].

² О становлении понятия «ортодоксия» в контексте истории христианской церкви см., например: [Henderson, 1998, 85–118].

³ Об основных вехах данной полемики см.: [Stradomski, 2003, 21–62].

⁴ Так, кардинал Чезаре Баронио в своих известных «Церковных анналах» – важнейшем для всех католиков XVI–XVII вв. труде по церковной истории – доказывал, что «кафолическими» христианами могут быть только те христиане, которые признают власть Рима. Таким образом, для самого кардинала понятия «римский» и «кафолический» были полными синонимами. Подробнее об этом см.: [Guazzelli, 2012, 60–61].

⁵ Константинопольского Патриарха Фотия I католики и униаты традиционно считали «ересиархом» тех христиан греческого обряда, которые отказывались признавать верховенство Папы Римского и догмат об исхождении Святого Духа от Отца и Сына [Stradomski, 2003, 146–152].

⁶ Подробнее об обвинениях в тяготении к протестантским идеям православного вероучения со стороны католиков и униатов см.: [Корзо, 2017, 11–17].

⁷ Подробнее о том, как деятели католической и православной церквей в Речи Посполитой смотрели на проблему воссоединения и видели «идеальное» устройство Божьей церкви, см.: [Stradomski, 2021].

⁸ Как показали изыскания Б. Н. Флоры, рядовые православные жители Речи Посполитой трактовали борьбу со шляхтой как борьбу против «ляхов», т.е. католиков. Однако они ничего не имели против

«ЛЯХОВ» как таковых, объясняя причины конфликтов с «ляхами» настойчивым желанием самих «ляхов» отобрать у них православную «русскую» веру и силой насадить веру «ляшскую». Подробнее см.: [Флоря, 2013].

References

1. *Akty, odnosyashchiesya k istorii Zapadnoj Rossii* [Acts relating to the history of Western Russia]. Vol. IV. 1588–1632. St. Petersburg: Eduard Prac's Publ., 1851, 583 p. (in Russian).
2. *Arhiv Yugo-Zapadnoj Rossii* [Archives of South-West Russia]. P. I, Vol. VII. *Pamyatniki literaturnoj polemiki pravoslavnyh yuzhno-russcev s latino-uniatami* [Monuments of the literary polemics of the Orthodox South Russians with the Latin Uniates]. Kiev: G.T. Korczak-Novicky's Publ., 1887, 816 p. (in Russian).
3. Barmin A.V. *Polemika i skhizma: istoriya greko-latinskih sporov IX–XII vekov* [Polemics and Schism: History of Greco-Latin Disputes of the 9th–12th Centuries]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ., 2006, 648 p. (in Russian).
4. Dubowicz J. *Hierarchy or about the Supremacy in the Church of God* [Hierarchia Abo o Zwierzchnosci w Cerkwi Bozey]. Lwów: w Drukarni Colleg. Societatis Iesv, v Sebastyana Nowogorskiego, 1644, [5] p., 260 p., [1] p. (in Polish).
5. Florya B.N. *Srednie veka* [Middle Ages]. 2013, vol. 74, no. 1–2, pp. 160–191 (in Russian).
6. Galatowski, J. *The foundations on which the Latins are building the unity of Rus' with Rome* [Fundamenta, na których łacinnicy jedność Rusi z Rzymem fundują]. Czerniów, 1683, [3], 100 p. (in Polish).
7. Guazzelli G.A. Cesare Baronio and the Roman Catholic Vision of the Early Church. *Sacred History: Uses of the Christian Past in the Renaissance World*. Ed. by Katherine Van Liere, Simon Ditchfield, Howard Louthan. Oxford University Press, 2012, pp. 52–71.
8. Henderson J.B. *The construction of orthodoxy and heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and early Christian patterns*. State University of New York Press, 1998, 265 p.
9. Korzo M.A. *Вуэлюоока: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies*. 2017, vol. 5, pp. 5–17 (in Russian).
10. Kulesza J.A. *The Orthodox Faith* [Wiara prawosławna]. Wilno: w Drukarni Akademickiej S.I., 1704, [2] k., 342 s. (in Polish).
11. Morochowski J. *Paręgoria, or the utterance of the lament of the Eastern Orthodox Church of the fictitious Theophilus Orthologus* [Paręgoria albo Vtulenie vszczypliwego lamentu cerkwie świętej wschodniej zmyślonego Theophila Orthologa]. Wilno: w drukarni Leona Mamonicza, Typograpia J. K. M., 1612, [8] c., 225, [1 clear] p., [1] c. (in Polish).
12. Mużyłowski A. *The antidote to the noble Ruthenian people* [Antidotum, przeznaczemu narodowi ruskemu]. 1629, [2], 48 c. (in Polish).
13. Nemenskiy O.B. *Belorussiya i Ukraina: Istoriya i kul'tura* [Belarus and Ukraine: History and Culture]. Yearbook 2005/2006, 2008, pp. 41–78 (in Russian).
14. *Otdel rukopisej Rossijskoj gosudarstvennoj biblioteki* [Department of Manuscripts of the Russian State Library]. Fund 79. File 31 (in Russian).
15. Pahachev G.V. *Teologiya. Filosofiya. Pravo* [Theology. Philosophy. Law]. 2019, no. 4 (12), pp. 8–23 (in Russian).
16. *Russkaya istoricheskaya biblioteka*. [Russian Historical Library]. Vol. VII. *Pamyatniki polemicheskoy literatury v Zapadnoj Rusi* [Monuments of Polemical Literature in Western Rus']. Book II. Saint Petersburg, 1882, 930 p. (in Russian).
17. Rutka T. *Coats of Arms or Signs of the True Church* [Herby Abo Znaki Kosciola Prawdziwego]. Lublin: w Drukarni Kolegium Societatis Iesu, [1696], [4], 227 p. (in Polish).
18. *Holy Martyr Josaphat. Roman documents on beatification and canonization* [S. Josaphat hieromartyr. Documenta Romana beatificationis et canonisationis]. Vol. II. 1628–1637. Romae: PP. Basiliani, 1955, XVI, 368 p. (in Latin).
19. Skarga P. *On the lament of Theophilus Orthologus* [Na threny y lament Theophila Orthologa]. Kraków: w drukarni Andrzeia Piotrkowczyka, Krola I. M. Typograpia, 1610, [6] c., 117 p. (in Polish).
20. Skuminowicz-Tyszkiewicz T. *The reasons for the rejection of the Schism, given to the noble Ruthenian people* [Przyczyny porzucenia Disuniei przeznaczemu Narodowi Ruskemu podane]. Wilno: W Drukarni Akademiej Societatis Iesv, 1643, [122] p. (in Polish).
21. Smotrycki M. *Paraenesis or the Admonition* [Paraenesis abo Napomnienie]. Kraków: w Drukarniej Andrzeia Piotrkowczyka, 1629, [1] c., 2, 96 p., [1] c. (in Polish).
22. Stradomski J. *Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU* [Slavonic Culture. Annual Review of the PAU Commission on the Culture of the Slavs]. 2021, Vol. XVII, pp. 9–32 (in Polish).
23. Stradomski J. *Disputes over the "Greek faith" in the former Polish-Lithuanian Commonwealth* [Spory o "wiarę grecką" w dawnej Rzeczypospolitej]. Kraków: Wydawnictwo "Scriptum", 2003, 341 p. (in Polish).
24. Żochowski C. *Colloquium of Lublin* [Colloquium Iwbelskie]. Lwów: w drkarni Collegium Societatis Iesv Leopoli, [1680], [6], 96, [1] p. (in Polish).
25. Żochowski C. *A good shepherd in life and in death, that is, blessed Josaphat Kuntsevych* [Dobry pasterz w żywoćie y śmierći, to jest b. Iozaphat Kvncewicz]. Kraków: w Druk. Stanisława Piotrkowczyka, I. K. M. Typogr., [1669], [6] p. (in Polish).

Submitted for publication: December 09, 2024.

Accepted for publication: January 09, 2025.

Published: June 26, 2025.



Конгрегационализм в Новой Англии: от «пуританской теократии» к либеральному христианству

Аннотация. Конгрегационализм – исторически первая протестантская деноминация на территории Новой Англии, восходящая к традиции английских пуритан. Стремившиеся к дальнейшему реформированию англиканской церкви пуритане подвергались преследованиям у себя на родине, что вынудило многих из них переселиться в английские колонии Северной Америки. Именно пуритане стояли у истоков колонизации Массачусетса, Коннектикута и Нью-Гэмпшира. Вплоть до кон. XVII в. религиозная парадигма пуритан определяла политическую и общественную жизнь колоний Новой Англии, а конгрегационализм оставался единственной публично признанной формой религии. Если в отношении богословия новоанглийские пуритане придерживались кальвинизма, разделяя доктрину предопределения, то в отношении церковного устройства они отстаивали принцип независимости каждой приходской общины (конгрегации), что и дало название их деноминации. С наступлением эпохи Просвещения пуританская гегемония приходит в упадок, а конгрегационалистская¹ церковь вступает в череду противоречий и расколов. Часть общин под влиянием либеральных тенденций отказывается от кальвинистской ортодоксии, в то время как некоторые богословы отвергают догмат о Троице. К настоящему времени прямое наследие пуритан представлено несколькими независимыми деноминациями конгрегационалистов и унитарных универсалистов, большинство из которых разделяют либеральное богословие.

Ключевые слова: археологический памятник, монументальная архитектура, древний город, ритуальный центр, религиоведение

Daniil V. Ivanov

*Moscow State University
1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russia
evdokimushkov@yandex.ru*

Congregationalism in New England: From “Puritan Theocracy” to Liberal Christianity

Abstract. Congregationalism, historically, was the first Protestant denomination in New England, dating back to the tradition of the English Puritans. The Puritans, seeking further reform of the Anglican Church and persecuted in their homeland for their beliefs, were forced to move to English colonies in North America. It was the Puritans who stood at the origins of the colonization of Massachusetts, Connecticut, and New Hampshire. The religious paradigm of Congregationalists, based on Calvinism and the doctrine of predestination, dominated the political and social life of New England until the end of the 17th century. Congregationalism remained the only form of publicly recognized religion in the colonies. New England Puritans adhered to Calvinism in theology, sharing the doctrine of predestination, but in church structure they defended the principle of independence of each parish community (congregation), which gave the name to their denomination. With the advent of Enlightenment, the Puritan hegemony declined and the Congregational Church entered a period of contradictions and splits. Some congregations influenced by liberal ideas rejected Calvinist orthodoxy, while other theologians rejected the doctrine of the Trinity. Today, the direct legacy of Puritanism is represented by a number of independent denominations, including Congregationalists and Unitarians, most of which share a liberal approach to theology.

Key words: Puritans, New England, Congregationalism, denomination, Calvinism, Arminianism, Unitarian Universalism

Введение

История американского конгрегационализма является примером уникальных религиозных трансформаций, природа которых может быть полезна для понимания механизмов структурных и идеологических изменений в институте церкви в протестантизме. Конгрегационалистские церкви Америки прошли долгий путь от кальвинистской ортодоксии² до различных форм христианства, включающих протестантский мейнстрим³, евангельское христианство⁴ и унитарийский универсализм⁵. Неизменным всегда оставался конгрегациональный принцип церковного устройства, обеспечивавший автономию каждой общины. Его же в некотором роде можно назвать одним из основных факторов того, что пуританская традиция Северной Америки со временем развилась в различные по отношению друг к другу деноминации в богословском, обрядовом и этическом аспектах.

Другим интересным для нас фактором, лежащим за пределами трансформации религиозных форм, станет история конгрегационализма в плоскости религиозной социологии. История конгрегационализма Новой Англии началась с гегемонии пуритан над всеми сторонами колониальной жизни. Конгрегационализм на протяжении долгого времени оставался преобладающей конфессией в сначала колониях, а позднее и штатах Новой Англии. Однако сегодня деноминации, претендующие на преемственность от пуритан, составляют статистическое меньшинство в регионе.

Преобразование «пуританской теократии»⁶ в малочисленные и различные друг по отношению к другу деноминации происходило под влиянием ряда религиозных, социальных и политических факторов, определение которых и является целью данной статьи.

Пуританские корни конгрегационализма

Конгрегационализмом называют протестантскую деноминацию, корни которой уходят в деятельность английских пуритан XVI–XVII вв. Несмотря на кальвинистское происхождение, на сегодняшний день в среде конгрегационалистов распространены и другие богословские традиции, например, арминианство⁷.

Пуританами обобщённо называют сторонников кальвинизма в Англии XVI–XVII в. После Реформации Английская церковь стала независимой, однако сохранила епископальную структуру и сложный обрядовый церемониал. Центральным богослужебным документом стала «Книга общих молитв» (Book of Common Prayer), предполагавшая проведение торжественной литургии и обязующая священников носить специальные облачения⁸. В то же время раннее англиканское богословие разделяло концепцию предопределения, что способствовало популярности идей Жана Кальвина среди английских теологов. В елизаветинскую эпоху (1558–1603 гг.) отдельные англиканские священнослужители и миряне, поддерживая кальвинистское учение, выступали за очищение (purifying) Церкви Англии от элементов католицизма. Таких людей стали называть пуританами, сначала презрительно, а потом и без негативной коннотации [Alden, 1972, 1].

У пуритан не было собственной церкви, политической партии или единой организации. Большинство из них были членами Церкви Англии и стремились к дальнейшему её реформированию. По отношению к ним часто используется термин «неотделившиеся пуритане» (non-separating Puritans). Меньшинство из пуритан, видя невозможность реформ, покидало лоно церкви, образуя собственные общины – за ними закрепился термин «сепаратные пуритане» или «сепаратисты» (separating Puritans / separatists) [Trickler, 2010, 146]. Священники с пуританскими взглядами стремились упростить богослужение, большее внимание уделяя проповеди. Многие пуритане, игнорируя англиканское богослужение, проводили тайные собрания в частных домах или на открытом воздухе (conventicles), что вызывало недовольство светских властей, опасавшихся религиозного инакомыслия [Alden, 1972, 13].

У английских пуритан не было единства взглядов относительно должного устройства церкви. Многие пуритане поддерживали пресвитерианскую систему, при которой власть в церкви должна принадлежать коллегиальным органам (синодам, ассамблеям). Заметная часть пуритан выступала за независимость каждой конгрегации – именно в этой среде и сформировался конгрегационализм. Некоторые пуритане даже не были противниками епископата, акцентируя внимание на богословских вопросах [Bremer, 2009, 69].

Королева Елизавета, как и её преемник Яков I (1603–1625 гг.), были лояльны к кальвинизму, однако стремились к единообразию в церкви и пресекали раскольническую деятельность, вследствие чего годы их правления обозначились преследованиями сепаратных пуритан и ограничениями деятельности для тех пуритан, кто, будучи членом Церкви Англии, открыто осмеливался нарушать церковную дисциплину. При Карле I (1625–1649 гг.) политика приведения англиканской богослужебной практики к единообразию усилилась, в то время как сам король симпатизировал арминианскому богословию, что вызывало недовольство и опасения в пуританской среде [Coward, 2003, 174–175]. Именно в годы его правления десятки тысяч пуритан покинули Англию в поисках свободы отправления культа.

«Пуританская теократия» в Новой Англии

Первыми постоянными поселенцами в Новой Англии были сепаратные пуритане, более известные как «пилигримы» (pilgrims). Их небольшая община возникла ещё в Англии в 1605 г., после чего они бежали сначала в Нидерланды, а в 1620 г. основали вторую успешную английскую колонию в Северной Америке – Новый Плимут. Несмотря на малочисленность, колония подготовила почву для дальнейшего переселения пуритан в Новую Англию [Alden, 1972, 40–41].

Приход к власти Карла I и последовавшие за этим религиозные реформы подтолкнули к эмиграции в Новый Свет неотделившихся пуритан. В 1628–1630 гг. несколько сот пуритан, получив хартию от короля, смогли организовать массовое переселение к побережью современного штата Массачусетс, образовав Колонию Массачусетского залива. В 1620–1640-ые гг. около 20 тыс. пуритан эмигрировали в земли Новой Англии [Labaree, 1979, 85]. В течение этого времени пуританские переселенцы основали колонии Сейбрук (1635 г.), Коннектикут (1636 г.), Нью-Хейвен (1638 г.), а позднее и Нью-Гэмпшир (1679 г.). В 1644 г. и 1662 г. Сейбрук и Нью-Хейвен были интегрированы в состав колонии Коннектикут. Поселенцы стремились к созданию самоуправляемого благочестивого общества, организованного в согласии со Священным Писанием.

Вплоть до конца XVII в. пуританская религиозная доктрина играла центральную роль в социально-политической жизни колоний. В Массачусетсе и Нью-Хейвене права голоса имели только «обращённые»⁹ члены церкви [Макаров, 2023, 67]. До конца XVII в. конгрегационалистские церкви пуритан оставались единственными публичными религиозными учреждениями во всех колониях Новой Англии, кроме Род-Айленда [Purvis, 1995, 179]. Независимые конгрегации пуритан финансировались из налоговых фондов, что, фактически, делало их частью колониальной администрации. Законодательство колоний Новой Англии основывалось на религиозно-этических нормах Ветхого Завета. Ересь, богохульство, идолопоклонство, колдовство и сексуальные преступления преследовались изгнанием, тюремным заключением или смертью. Правительство колоний не запрещало людям придерживаться частных религиозных взглядов, однако публичная проповедь религиозных доктрин, противоречащих пуританскому богословию, решительно подавлялась.

В 1686–1689 гг. колонии Новой Англии были объединены в Доминион Новой Англии, колониальное самоуправление было частично ликвидировано, а объём свободы вероисповедания был расширен для всех протестантов, признающих догмат о Троице. С 1689 г. в пределах Англии и её колоний начал действовать Акт о веротерпимости (Toleration act), гарантировавший право на свободу отправления культа для всех протестантов-тринитариев, что создало легальные основы для развития в Новой Англии пресвитерианских, баптистских и англиканских общин. Так, история «пуританской теократии» в Новой Англии подошла к концу, хотя конгрегационалистская церковь оставалась преобладающей деноминацией в регионе и сохраняла статус государственной церкви (established church).

Эпоха Просвещения и период разногласий

В XVIII в. конгрегационализм в Новой Англии сталкивается с чередой кризисов. К началу столетия пылкая и фанатичная религиозность первых поколений пуритан сменяется «рутинным формализмом», наблюдается упадок благочестия [Ahlstrom, 2004, 287]. Попытки духовного возрождения в пуританской среде привели к «Первому Великому Пробуждению» (First Great Awakening) (1730–1740-е гг.).

Зачинателем движения стал Джонатан Эдвардс (1703–1758 гг.), последовательный кальвинист, чьи проповеди в Нотр-гемптонской церкви в 1734–1735 гг. произвели сильные чувства на прихожан и жителей города. «Пробуждение» сопровождалось экстравагантными и эмоциональными проповедями, часто вызывавшими среди прихожан сильные религиозные чувства. Движение «Пробуждения» вышло за пределы конгрегационалистских церквей, затронув также общины баптистов, пресвитериан, квакеров и англикан. Несмотря на увеличение религиозности среди колонистов, «Пробуждение» привело к расколу среди пуританского духовенства на тех, кто поддерживал его (New Lights), и тех, кто отвергал (Old Lights) [Youngs, 1998, 82].

С середины XVIII в. заметно возросли богословские разногласия, затрагивающие, в первую очередь, споры о спасении между кальвинистской и арминианской позициями. Арминианство ещё до «Пробуждения» просочилось в Гарвардский и Йельский колледжи, бывшие «кузницами кадров» для пуританского духовенства. Так, ректор Йельского колледжа Тимоти Катлер в 1723 г. перешёл из конгрегационализма в англиканскую церковь, разочаровавшись в кальвинистской концепции спасения [McClumond, 2012, 62]. Арминианский взгляд на спасение души находил сторонников среди духовенства Новой Англии в 1720–1730-е гг., чему способствовало появление в колониях англиканских приходов, а также распространение идей Просвещения [Kidd, 2007, 16–17]. Во второй половине XVIII в. среди конгрегационалистского духовенства возникло три условные фракции – либеральные христиане, старые кальвинисты и последователи богословия Джонатана Эдвардса («Новое богословие»). В то время как последние две фракции сохраняли кальвинистское учение о спасении, либеральные богословы всё чаще подвергали сомнению учение о предопределении [Breitenbach, 1984, 241].

Среди наиболее значимых сторонников либерального конгрегационализма можно назвать имена Чарльза Чонси (1705–1787 гг.) и Джонатана Мэйхью (1720–1766 гг.). Оба происходили из пуританской среды, были выпускниками Гарварда и находились под сильным влиянием арминианства и просвещенческого рационализма. Чонси, на протяжении всей своей карьеры защищавший арминианские взгляды, к концу жизни опубликовал анонимный труд, отстаивавший аргументы всеобщего спасения (universal salvation) [Dorrien, 2001, 3]. Подобная позиция, прямо противоположная кальвинистскому взгляду на спасение лишь «избранных», позднее станет известна как универсализм. До сих пор дискуссионными остаются воззрения Чонси относительно догмата о Троице [Gibbs, Gibbs, 1992, 220]. Близкий друг Чонси, Джонатан Мэйхью, открыто сомневался в тринитарном богословии¹⁰ и прославился как ярый сторонник арминианства [Dorrien, 2001, 3–5].

Унитарийский раскол

Успеху либерального христианства в конгрегационалистской среде способствовали идеологические изменения в Гарвардском колледже. В 1805 г. Кафедру богословия Холлиса (Hollis Chair of Divinity), одну из наиболее влиятельных кафедр богословия в Северной Америке, занял сторонник унитарийства Генри Уэр, после чего кальвинистам пришлось основывать собственное учебное заведение – Андоверскую семинарию. Столь глубокие теологические разногласия в рамках одной деноминации не могли не привести к расколу. Окончательный разрыв между кальвинистской и унитарийской фракциями произошёл в 1825 г., когда унитарийские общины образовали собственную организацию – Американскую унитарийскую ассоциацию (American Unitarian Association).

Истории Американской унитарной ассоциации стоит уделить отдельное внимание как яркому примеру трансформации кальвинистской ортодоксии в либеральную религию. С кон. XVIII в. число конгрегационалистских общин, принимающих новое унитарное богословие, заметно возросло. К 1825 г. унитарийство прочно утвердилось среди жителей крупных городов Новой Англии. Так, к началу XIX в. большинство конгрегационалистских церквей Бостона стали унитарийскими [Cayton, 1997, 87].

С образованием собственной ассоциации унитарийские конгрегации получили существенно большую свободу как в религиозной практике, так и в интерпретации религиозных доктрин. После раскола унитарийские конгрегации подвер-

глись сильному влиянию немецкого классического идеализма, трансцендентализма и рационализма, что заметно увеличило пропасть между ними и более каноничными и ортодоксальными формами протестантизма. В 1961 г. Американская унитарно-ассоциация объединилась с Универсалистской церковью Америки, образовав Унитарно-универсалистскую ассоциацию (Unitarian Universalist Association), а их синкретичное либеральное учение стало называться унитарно-универсализмом. На сегодняшний день унитарно-универсалисты могут придерживаться нетеистической теологии, а большинство конгрегаций благословляют однополые союзы и активно поощряют женский пасторат. В наши дни последователями данной «либеральной религии» являются около 150 тыс. человек.

Секуляризация

Унитарно-универсалистский раскол 1825 г. создал уникальный прецедент в Массачусетсе, когда государство продолжило финансировать как конгрегационалистские, так и унитарно-универсалистские конгрегации, что подтолкнуло правительство штата к окончательному отделению церкви от государства (disestablishment). В Коннектикуте конгрегационалистские приходы лишились такого статуса с принятием Конституции штата в 1818 г., а в Нью-Гэмпшире – годом позже, после принятия Закона о веротерпимости (Toleration Act). В Массачусетсе даже после унитарно-универсалистского раскола конгрегациональные и унитарно-универсалистские церкви продолжали содержаться за счёт налогов, что было отменено внесением поправок в конституцию штата в 1833 г. [Youngs, 1998, 128]. Таким образом, Массачусетс стал последним из американских штатов, на территории которых церковь была отделена от государства.

В XIX в. штаты Новой Англии столкнулись с масштабной иммиграцией в США. Бостон, как один из крупнейших портов на западном побережье страны, стал «воротами в Америку» для сотен тысяч иммигрантов из Старого Света. В XIX в. наиболее многочисленными переселенцами были выходцы из Ирландии, Германии и Италии, по большей части католики. К кон. XIX в. католическая церковь становится крупнейшей религиозной организацией по числу верующих в штатах Массачусетс и Коннектикут.

В XX в. конгрегационалистские церкви столкнулись с проблемой уменьшения числа верующих, что, на фоне распространения других конфессий и церквей, сделало их статистическим меньшинством. Справедливости ради стоит отметить, что в американском обществе секуляризация наиболее затронула деноминации протестантского мейнстрима, то есть исторические и либеральные церкви. Крупнейшей конгрегационалистской церковью в рамках данного направления на сегодняшний день является Объединённая церковь Христа (United Church of Christ). Эта деноминация придерживается конгрегационального устройства и кальвинистского богословия, однако разделяет либеральные взгляды на вопросы этики, благословляя однополые браки и женский пасторат. Она была основана в 1957 г. На 2022 г. членами церкви были более 712 тыс. человек, примерно 178 тыс. из которых проживали в Новой Англии (1,1–1,2% населения региона).

Из числа консервативных церквей можно назвать Консервативную Конгрегациональную Христианскую Конференцию (Conservative Congregational Christian Conference), объединяющую около 40 тыс. верующих. Организация существует с 1948 г. и придерживается кальвинистского богословия и консервативных взглядов в отношении вопросов семьи и сексуальности. Данную деноминацию относят к евангельскому протестантизму. Помимо крупных организаций, существуют небольшие конгрегационалистские церкви, почти незаметные на фоне религиозной жизни США.

Заключение

История конгрегационализма в Новой Англии хронологически насчитывает более четырёхсот лет, охватывая почти всю историю США. В течение этого времени деноминация переживала различные трансформации как на уровне богословия, так и на уровне своего статуса в новоанглийском обществе. В контексте богословия и культа причины подобных изменений кроются в ряде факторов, наиболее значимым из которых является конгрегациональное устройство, подразумевающее автономии каждой общины. При подобной форме церковной организации сохранение

единообразия в пределах конфессии может быть проблематичным, так как каждая община самостоятельно устанавливает формы религиозной веры и практики. Когда в сер. XVIII в. в среде конгрегационалистов Новой Англии возникли разногласия, вызванные «Великим Пробуждением» и влиянием арминианства, именно этот фактор способствовал упрочнению противоречий, что позднее привело к расколам. Другим фактором была философия Просвещения, породившая скепсис относительно кальвинизма и тринитарного богословия в умах отдельных представителей духовенства. Свою роль в этом процессе сыграла либерализация Гарвардского колледжа, готовившего конгрегационалистских служителей, так как просвещенческие и рационалистические идеи, проникшие в колледж, были восприняты некоторыми богословами.

Среди факторов, превративших конгрегационализм из доминирующей религиозной парадигмы Новой Англии в религию меньшинства, можно выделить масштабную иммиграцию, которая в XIX в. привела к численному перевесу католиков над протестантами, секуляризацию, способствовавшую снижению числа верующих протестантов, а также конкуренцию с другими церквями.

Библиографический список

1. Макаров, Я.Ф. Падение теократических режимов Новой Англии / Я.Ф. Макаров // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. – 2023. – № 1. – С. 65–72.
2. Ahlstrom, S.E. A Religious History of the American People / S.E. Ahlstrom. – New Haven: Yale University Press, 2004. – 1216 p.
3. Alden, T.V. The Puritan Tradition in America, 1620–1730 / T.V. Alden. – Hanover: University Press of New England, 1972. – 348 p.
4. Breitenbach, W. The Consistent Calvinism of the New Divinity Movement / W. Breitenbach // William and Mary Quarterly. – 1984. – Vol. 41. No. 2. – P. 241–264.
5. Bremer, F.J. Puritanism: A Very Short Introduction / F.J. Bremer. – New York: Oxford University Press, 2009. – 136 p.
6. Cayton, M. K. Who Were the Evangelicals? : Conservative and Liberal Identity in the Unitarian Controversy in Boston, 1804–1833 / M.K. Cayton // Journal of Social History. – 1997. – Vol. 31. – No 1. – P. 85–107.
7. Collins, W.L. This Is Our Church: The Seven Societies of the First Church in Boston 1630–2005 / W.L. Collins. – Boston: Society of the First Church in Boston, 2005. – 181 p.
8. Dorrien, G. The Making of American Liberal Theology: Imagining Progressive Religion, 1805–1900. Vol. 1 / G. Dorrien. – Louisville: Westminster John Knox Press, 2001. – 494 p.
9. Gibbs, N.B. Gibbs L. W. “In Our Nature”: The Kenotic Christology of Charles Chauncy / N.B. Gibbs, L.W. Gibbs // Harvard Theological Review. – 1992. – Vol. 85. – No 2. – P. 217–233.
10. Kidd, T.S. The Great Awakening: The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America / T.S. Kidd. – New Haven: Yale University Press, 2007. – 416 p.
11. Labaree, B.W. Colonial Massachusetts: A History / B.W. Labaree. – Millwood: KTO Press, 1979. – 349 p.
12. McClymond, M.J. McDermott G.R. The Theology of Jonathan Edwards / M.J. McClymond, G.R. McDermott. – New York: Oxford University Press, 2012. – 704 p.
13. Purvis, T. L. Balkin R. Revolutionary America 1763 to 1800 / T.L. Purvis, R. Balkin. – New York: Facts on File, 1995. – 383 p.
14. Trickler, C.J. A Layman’s Guide To: Why Are There So Many Christian Denominations? / C.J. Trickler. – Bloomington: Author House, 2010. – 292 p.
15. Walker, W. A History of the Congregational Churches in the United States / W. Walker. – New York: The Christian Literature Company, 1894. – 451 p.
16. Youngs, J. William T. The Congregationalists. Denominations in America. Vol. 4 (Student ed.) / J. Youngs. – Westport: Praeger, 1998. – 248 p.

Текст поступил в редакцию 14.11.2024.

Принят к печати 13.12.2024.

Опубликован 26.06.2025.

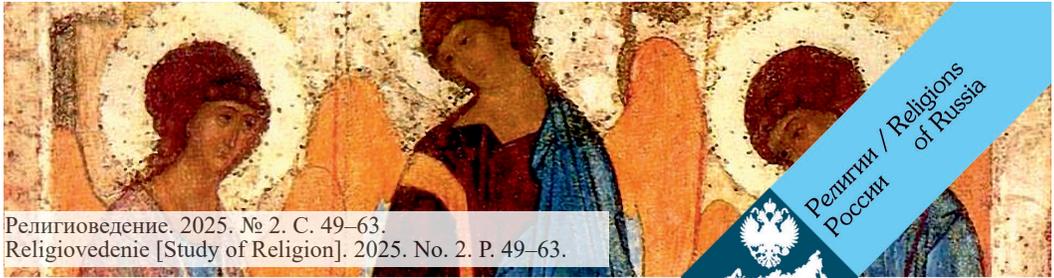
References

1. Ahlstrom S.E. *A Religious History of the American People*. New Haven: Yale University Press, 2004, 1216 p.
2. Alden T.V. *The Puritan Tradition in America, 1620-1730*. Hanover, NH: University Press of New England, 1972, 348 p.
3. Breitenbach W. The Consistent Calvinism of the New Divinity Movement. *William and Mary Quarterly*. 1984, vol. 41, no. 2, pp. 241–264.
4. Bremer F.J. *Puritanism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2009, 136 p.
5. Cayton M.K. Who Were the Evangelicals? : Conservative and Liberal Identity in the Unitarian Controversy in Boston, 1804–1833. *Journal of Social History*. 1997, vol. 31, no. 1. pp. 85–107.
6. Collins W.L. *This Is Our Church: The Seven Societies of the First Church in Boston 1630–2005*. Boston: Society of the First Church in Boston, 2005, 181 p.
7. Dorrien G. *The Making of American Liberal Theology: Imagining Progressive Religion, 1805–1900*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001, 494 p.
8. Gibbs N. B. Gibbs L. W. “In Our Nature”: The Kenotic Christology of Charles Chauncy. *Harvard Theological Review. Cambridge University Press*. 1992, vol. 85, no. 2. pp. 217-233.
9. Kidd T.S. *The Great Awakening: The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America*. New Haven: Yale University Press, 2007, 416 p.
10. Labaree B.W. *Colonial Massachusetts: A History*. Millwood, NY: KTO Press, 1979, 349 p.
11. Makarov Ya.F. *Teologicheskij vestnik Smolenskoy pravoslavnoy duhovnoy seminarii* [Theological Bulletin of Smolensk Orthodox Spiritual Seminary]. Smolensk, 2023, no. 1, pp. 65–72 (in Russian).
12. McClymond M.J. McDermott G.R. *The Theology of Jonathan Edwards*. New York: Oxford University Press, 2012, 704 p.
13. Purvis T. L. Balkin R. *Revolutionary America 1763 to 1800*. New York: Facts on File, 1995, 383 p.
14. Trickler C.J. *A Layman's Guide To: Why Are There So Many Christian Denominations?* Bloomington: Author House, 2010, 292 p.
15. Walker W. *A History of the Congregational Churches in the United States*. New York: The Christian Literature Company, 1894, 451 p.
16. Youngs J. William T. *The Congregationalists. Denominations in America*. Westport: Praeger, 1998, 248 p.

Submitted for publication: November 14, 2024.

Accepted for publication: December 13, 2024.

Published: June 26, 2025.



Религиоведение. 2025. № 2. С. 49–63.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 2. P. 49–63.

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-2-49-63



Дашковский П.К.¹, Траудт Е.А.²

^{1,2} Алтайский государственный университет

^{1,2} 656049, Россия, г. Барнаул, пр. Ленина, 61

¹ dashkovskiy@fjn.asu.ru; ² traudt805ea@gmail.com

Протестантские общины в Бурятии в условиях советской государственно-конфессиональной политики

Аннотация. В статье проводится анализ деятельности протестантских религиозных объединений Бурятской АССР в середине 1960-х – 1991 гг., основанный на материалах Государственного архива Российской Федерации и Государственного архива республики Бурятия. Отмечено, что на территории Бурятии действовали как зарегистрированные, так и нелегальные общины протестантской направленности. Единственной религиозной организацией, получившей регистрацию, стали евангельские христиане-баптисты. Кроме них на территории Бурятской АССР в разные промежутки времени осуществляли свою деятельность пятидесятники, иеговисты, а также адвентисты седьмого дня. В рассматриваемый период контроль за протестантскими объединениями осуществлял Совет по делам религий при СМ СССР, который имел уполномоченного представителя в административных субъектах страны, в т.ч. в Бурятской АССР. Кроме того, рассмотрен гендерный состав религиозных общин баптистов и адвентистов седьмого дня. Авторами отмечено, что большую часть прихожан составляли женщины старшего возраста. Кроме того, проанализирована финансово-хозяйственная деятельность баптисткой общины г. Улан-Удэ. Несмотря на небольшое количество денежных средств, поступления и траты были постоянными и позволяли покрывать основные расходы религиозного объединения. В период модернизационных процессов в СССР во второй половине 1980-х гг. в религиозном объединении баптистов немного увеличилось число молодых последователей. Это может свидетельствовать о влиянии либерализации и демократизации, происходивших в советском обществе, на религиозные процессы в регионах, в т.ч. в Бурятии.



П.К. Дашковский



Е.А. Траудт

Ключевые слова: Бурятская АССР, государственно-конфессиональная политика, протестантские общины, баптисты, адвентисты седьмого дня, пятидесятники

Petr K. Dashkovskiy¹, Egor A. Traudt²

^{1,2} Altai State University

^{1,2} 61 Lenin Ave, Barnaul, 656049, Russia

¹ dashkovskiy@fjn.asu.ru; ² traudt805ea@gmail.com

Protestant Organizations under the Soviet State-Confessional Policy in Buryatia

Abstract. Based on the materials from the State Archives of the Russian Federation and State Archives of the Republic of Buryatia, this article analyzes the activities of Protestant religious organizations in the Buryat Autonomous Soviet Socialist Republic (Buryat ASSR) in the period from the mid-1960s to 1991. It notes that both registered and unregistered Protestant groups operated on the territory of Buryatia. The only officially registered religious organization was the Evangelical Christian-Baptist Church. In addition, Pentecostals, Jehovah's Witnesses, and Seventh Day Adventists also conducted their activities in different periods in Buryat ASSR. During this period, control over these Protestant organizations was exercised by the Council for Religious Affairs, which had representatives in all administrative regions of the country, including Buryat ASSR, under the authority of the Council of Ministers of USSR. In addition, the gender composition of the religious communities of Baptists and Seventh Day Adventists was examined. The authors note that most parishioners were older women. In addition, financial and economic activity of the Baptist community in Ulan-Ude was analyzed. Despite a small amount of funds, receipts and expenses were constant and covered the main expenses of the religious organization. During the modernization process in the USSR in the late 1980s,

there was a slight increase in the number and share of younger members in the Baptist religious association. This may be due to the influence of liberalization and democratization taking place in Soviet society at that time on religious processes in different regions, including Buryatia.

Key words: Buryat ASSR, state-confessional policy, protestant communities, Baptists, Seventh Day Adventists, Pentecostalists

Введение

Российское государство в процессе длительного исторического развития сложилось в виде конгломерата разных народов и религий. Во многом по этой причине в последние годы всё большую популярность в научном сообществе приобретает направление изучения моделей государственно-конфессиональной политики, которые изменялись и трансформировались в силу ряда факторов. Кроме этого, важной частью таких исследований выступает рассмотрение вопроса о реализации религиозной политики государства в различные исторические периоды. Опора на изучение предшествующего опыта государственного регулирования религиозных процессов и деятельности религиозных общин будет полезна для реализации государственно-конфессиональной политики на современном этапе.

История протестантских общин в периоды т.н. «развитого социализма» и «перестройки» на территории Бурятии, на наш взгляд, не получила должного внимания в научной литературе. Во многом это связано с тем, что в советский период архивные документы были засекречены, что объяснялось конфиденциальной работой Совета по делам религий при СМ СССР – главного государственного органа по реализации государственно-конфессиональной политики на территории Советского Союза [Маслова, 2011, 514]. После распада СССР и изменения политического курса в сторону либерализма и демократизации такие исследования стали возможными, однако в полной мере ещё не сыскали интереса в научных кругах.

В последние годы в отечественной историографии стали появляться научные публикации, которые тем или иным образом затрагивали положение протестантских общин в системе государственно-конфессиональной политики Советского государства на территории Бурятии. Среди них можно выделить некоторые работы А.А. Савельева [2014а, 2014б] и С.З. Ахмадуллиной [2010]. Несмотря на то, что указанные работы посвящены истории протестантских направлений на территории Бурятии, они носят обзорный или историографический характер, в них не заостряется внимание на отношениях данных религиозных общин и государства во второй половине 1960-х – начале 1990-х гг.

По данным на 2022 г., на территории Республики Бурятия действует 51 религиозное объединение протестантской направленности, занимая значительное место в религиозном ландшафте данного региона [Васильева, Ахмадулина, Будаева, 2022, 45]. По этой причине, на наш взгляд, важно изучать исторический контекст появления протестантских организаций на территории Бурятии, а также их отношения с институтами власти. Целью данной статьи станет рассмотрение положения протестантских общин с опорой на реалии религиозной политики, проводимой органами советской власти в национальных автономиях СССР во второй половине 1960-х – начале 1990-х г.

Деятельность протестантских объединений Бурятской АССР в период развитого социализма

В рассматриваемый период на территории Бурятской АССР действовали различные религиозные общины протестантского толка. Первые общины протестантов появились на территории Бурятии ещё в довоенное время. Так, например, община баптистов (ЕХБ) в г. Улан-Удэ впервые зародилась в 1921 г., однако за время своего существования множество раз распадалась и усилиями проповедников собиралась вновь [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 211. Л. 10].

Новый импульс для распространения протестантских идей в Забайкалье был связан с послевоенным периодом, когда на эту территорию активно пересылали литовцев и молдаван, многие из которых были приверженцами какого-либо протестантского направления [Савельев, 2014б].

В период руководства страной Н.С. Хрущёвым и проводимой им широкой антирелигиозной кампании (1958–1964) протестантским объединениям вновь пришлось перейти на нелегальный формат деятельности. Специалистами отмечается, что во второй половине XX в. все советские протестанты демонстрируют черты субкультуры с присущими ей замкнутостью и отстранённостью от внешнего мира, что стало ответной реакцией на непринятие их со стороны государства и общества. Протестанты рассматривали «уход в подполье» в качестве единственного способа поддержания численности общины [Грунт, Смирнова, 2017, 115–127].

Кардинально изменяется и «социальная концепция» протестантов по отношению к советскому обществу. Если ещё в первой половине XX в. протестанты были активно интегрированы в социальную и культурную жизнь страны, то уже во второй половине XX в. всеобщая дискриминация и обильная атеистическая пропаганда стали основной причиной отрицательного отношения протестантов к общественным институтам. Именно поэтому протестанты старались как можно лучше наладить внутренние отношения, замыкаясь в пределах своей общины [Никольская, 2009, 168].

В период развитого социализма на территории Бурятской АССР с разной продолжительностью действовали общины баптистов, адвентистов седьмого дня, пятидесятников и иеговистов¹ различной численности. В целом данный исторический период характеризуется тенденцией к конструктивному выстраиванию отношений между религиозными общинами и государством, что подтверждается региональными исследованиями в области изучения государственно-конфессиональной политики [Дашковский, Дворянчикова, 2022; Ибрагимов, 2005, Кленяева, 2020; Сочнева, 2023 и др.]. Во многом это стало возможным вследствие создания централизованного органа по контролю за религиозными общинами – Совета по делам религий при СМ СССР. Несомненно, курс на построение атеистического государства возобладавал в генеральной линии партии, однако теперь борьба с религиозными пережитками, в большинстве своём, осуществлялась не через закрытие храмов и уголовное преследование священнослужителей, а через финансовое давление и постоянные контрольно-учётные мероприятия [Советов, 2011].

Вся религиозная политика СССР определялась Декретом СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» 1918 г., постановлением ВЦИК «О религиозных объединениях» 1929 г., а также Конституциями 1936 и 1977 гг. В отношении протестантов советская власть также опиралась на постановления ЦК КПСС от 13 января 1960 г. «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» и Совета Министров СССР от 16 марта 1961 г. «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах». Основываясь на положениях данных документов уполномоченные Совета по делам религий при СМ СССР в субъектах должны были усилить свой контроль за всеми религиозными объединениями, в том числе и за протестантскими. Новая волна переселения людей протестантского вероисповедания относится к началу 1960-х. Это связано с принятием Постановления Президиума ВС РСФСР от 4 мая 1961 г., которое дало возможность государству выселять наиболее активных деятелей религиозных сект² в отдалённые места [Савельев, 2014б].

В свою очередь, община христиан веры евангельской (пятидесятников) начинает свою деятельность на территории Бурятской АССР с конца 1950-х гг. [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 211. Л. 11]. Большое влияние на действия пятидесятнических общин в СССР оказали события 1945 г., когда государством были проведены мероприятия для слияния всех протестантов под эгидой создания единой организации. Основой для централизации послужили баптисты – как самое многочисленное протестантское направление в СССР. Высшим органом управления протестантских общин признавался Всесоюзный Совет Евангельских Христиан Баптистов (ВСЕХБ). С этого момента протестантские организации имели шанс получить официальную регистрацию только в случае готовности встраивания в новую систему государственно-конфессиональной политики СССР с полной подконтрольностью их деятельности. Такое положение дел было отрицательно воспринято многими протестантами. Исследователи указывают, что, например, в Сибири (Омская область, Алтайский

край, Красноярск) значительная часть пятидесятников выступила против объединения, сохранив автономность и находясь вне правового поля СССР [Горбатов, 2008, 68]. Некоторые общины не признали данного изменения и предпочли существовать «вне закона», а другие формально поддерживая новые реалии осуществления религиозной политики СССР, в реальности продолжали осуществлять свою собственную деятельность, чтобы избежать судебных преследований [Горбатов, Федорович, 2023, 753–754].

Деятельность пятидесятников в г. Улан-Удэ во многом связана с приездом проповедника П.А. Энса из Челябинска, который начал проводить религиозную деятельность. Ему удалось за небольшое время незаконно сформировать общину, состоящую из 14 женщин разного возраста. Следующим его действием была попытка организовать общину пятидесятников среди военнослужащих через пособничество единоверца. В своих действиях проповедник часто использовал тактику запугивания, с помощью которой значительно пополнил численный состав общины. В отчётной документации пятидесятников г. Улан-Удэ органы власти характеризовали пятидесятников в духе тогдашнего времени, акцентируя внимание на их фанатичности и изощрённом проведении богослужений [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 211. Л. 11]. Итогом деятельности П.А. Энса стало его осуждение на 5 лет за несоблюдение советского законодательства в области религии [Савельев, 2014б]. Отметим, что отлучение религиозных лидеров от общины было одним из методов раскола религиозной общины, применяемых советской властью для недопущения роста религиозности среди населения. После ареста своего лидера и проповедника община пятидесятников начала стремительно распадаться.

В 1960-х гг. в пригороде г. Улан-Удэ действовало порядка 15 пятидесятников, проводивших свои собрания в частных домах [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 49. Л. 5; ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 50. Л. 10; ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 53. Л. 7]. В 1973 г. пятидесятники вновь появляются на страницах статистического отчёта уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Бурятской АССР. В данных материалах они числятся как незарегистрированная религиозная группа в составе 13 человек, которая не имеет лидера. Вновь отмечается, что верующие проводят собрания на квартирах и строго соблюдают Конституцию СССР [ГАРБ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 558. Л. 21].

Примечательно, что в дальнейших отчётах уполномоченных Совета по делам религий при СМ СССР пятидесятники либо вообще не указываются, либо упоминаются как группы, не проявляющие особую активность. Требований о регистрации своей религиозной общины они также не подавали и впоследствии либо слились с баптистами г. Улан-Удэ, либо вообще перестали подавать признаки религиозной активности, оставаясь на нелегальном положении.

Растворение пятидесятников в баптистской среде можно заметить и в некоторых других регионах СССР, например, в Калмыцкой АССР [Белоусов, 2016, 261] и многих регионах Сибири [Горбатов, 2008, 68]. Причиной этому было то, что в исследуемый исторический промежуток в отношении пятидесятников существовали негативные предубеждения, связанные с их религиозным учением и ритуалами, которые нарушали советское законодательство о религиозных культах [Клюева, 2021, 78–79].

Религиозное объединение баптистов начало действовать в Бурятской АССР в 1961 г. На протяжении 1960-х – первой половины 1970-х гг. община не была зарегистрирована, хотя несколько раз подавала соответствующие заявления в государственные органы [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 211. Л. 1, 14]. В 1974 г. уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР по Бурятской АССР отмечал, что документы для их регистрации находятся на стадии подготовки, однако положительного решения для общины баптистов вновь не последовало [ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 1292. Л. 22].

Стоит сказать, что между пресвитером баптистов и уполномоченным Советом по делам религий при СМ СССР по Бурятской АССР шла довольно активная коммуникация ещё до их официальной регистрации [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 53. Л. 7]. Подобные меры осуществлялись и в других регионах СССР, чтобы улучшить

контроль за деятельностью протестантских объединений [Кленяева, 2020, 474-475]. В целом можно сказать, что баптисты г. Улан-Удэ были готовы идти на диалог с советской властью. Отметим также, что в Бурятской АССР в этот период времени не зафиксировано представителей оппозиционно настроенного к правительству СЦЕХБ, хотя во многих других регионах СССР они осуществляли довольно широкую деятельность [Кленяева, 2020, 472; Кратова, 2020, 85].

Вместе с этим до официальной регистрации в общине существовали внутренние противоречия, связанные с проведением ритуалов и главенством в религиозной группе, что нашло отражение в местной прессе [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 211. Л. 10]. Однако нельзя утверждать, что все баптистские организации были подвержены внутренним конфликтам, по крайней мере, их радикальным проявлениям [Белоусов, 2016, 239].

Несмотря на все разногласия, в 1976 г. община купила дом (7 x 5 метров) для проведения религиозных ритуалов в г. Улан-Удэ [ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 1354. Л. 6]. Это стало возможным после того, как в 1975 г. Президиумом Верховного Совета СССР были внесены изменения в Постановление ВЦИК СССР «О религиозных объединениях» 1929 г. Теперь религиозные объединения получали право «ограниченного юридического лица», что позволяло им осуществлять приобретение или аренду зданий для своих нужд [Русская православная церковь, 1995].

Спустя два года баптисты получили официальную регистрацию на основании Постановления Совета по делам религий при СМ СССР 23 марта 1978 г. [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 211. Л. 22]. Руководителем группы в этот момент являлась Л.И. Лободина (1911 г. р.), на которую и был оформлен купленный дом для проведения религиозных служб [ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 1354. Л. 6]. Можно предположить, что на регистрацию общины повлияло смягчение государственно-конфессиональной политики после принятия Хельсинских соглашений в 1975 г. и новой Конституции в 1977 г. В соответствии с этими документами государство должно было считаться с декларированными принципами свободы совести, что вылилось в более терпимое отношение к религиозным организациям внутри страны. Эта тенденция прослеживается и в других регионах страны, в т.ч. в Сибири [Дашковский, Дворянчикова, 2022, 42–43; Кленяева, 2020, 472 и др.].

Стоит отметить, что исторически сан пресвитера в баптистской организации могли занимать только мужчины. Из-за этого руководительница группы Л.И. Лободина не могла совершать религиозные обряды, из-за чего верующим для совершения ритуалов приходилось ждать приезда ст. пресвитера по Восточной Сибири из г. Иркутска. Уполномоченным Совета по делам религий при СМ СССР по Бурятской АССР отмечалось, что такие приезды совершались примерно 4 раза в год и были ознаменованы проведением литургии-преломления (с хлебом и вином) [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 138. Л. 4].

Редкость проведения обрядов и определённая пассивность в миссионерской деятельности часто являлись поводом для конфликтов внутри общины. Причина крылась в разнице между поколениями (старшая часть была менее активна, чем младшая). Такие прецеденты имели место и в других регионах СССР [Белоусов, 2016, 306]. Младшая часть баптистов г. Улан-Удэ намеревалась активно вести миссионерскую деятельность для привлечения большего количества адептов. Так, уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР по Бурятской АССР отмечал, что В.И. Попов, будучи прихожанином данной религиозной организации, явно стремился перехватить лидерство в этой религиозной общине. В начале 1980-х гг. он несколько раз пытался организовать съезды баптистов, но каждый раз получал отказ [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 124. Л. 6; ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 138. Л. 4].

В целом, уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР по Бурятской АССР в 1981 г. с настороженностью оценивал деятельность баптистов г. Улан-Удэ. Основные опасения касались привлечения молодого поколения к деятельности этой религиозной группы, а также малой информированности об доктринальных основах баптистов [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 124. Л. 7].

Можно сказать, что опасения уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Бурятской АССР были не безосновательны. Спустя два года груп-

па молодых иркутских баптистов посетила Улан-Удэ для распространения религиозной литературы и брошюр «Христианин». Этот случай вызвал большой резонанс, т.к. среди проповедников оказался младший брат действующего ст. пресвитера по Восточной Сибири И.С. Толмачева, который счёл данную поездку законной. После этого главный пресвитер ЕХБ в РСФСР провёл с ним беседу о недопустимости нарушений законодательства о религиозных культах и недостатках в его работе [ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 2543. Л. 14-14 об.].

С момента официальной регистрации вся финансово-хозяйственная деятельность баптистов становится подотчётна уполномоченному Совету по делам религий при СМ СССР по Бурятской АССР. Отметим также, что численность самой общины в течение всего периода её существования оставалась небольшой (порядка 10–17 человек). Уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР по Бурятской АССР в 1978 г. сообщал, что группа систематически собиралась по воскресеньям, практиковала чтение Евангелия и журнала «Братский вестник». Причастие совершали один раз, не проводя при этом других обрядов [ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 1354. Л. 6].

На момент регистрации община состояла из 14 человек (11 женщин и 3 мужчины). Средний возраст верующих составлял 71,4 года. Самой молодой прихожанке был 51 год, а самой возрастной 90 лет. Подавляющее большинство прихожан были пенсионерами [ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 1354. Л. 10]. Преобладание женщин в протестантских объединениях фиксировалось по всей территории Советского Союза. Исследователями отмечается, что у советских протестантов вследствие многих факторов складывалась новая гендерная ситуация, когда женская часть паствы оказывала решающее влияние на жизнь и функционирование общины, осуществляя как миссионерскую, так и управленческую функции [Белякова, Добсон, 2015; Кондрашина, 2014].

По состоянию на 1981 г. община состояла из 12 человек (11 женщин и 1 мужчина). Уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР по Бурятской АССР в отчётной документации писал, что с момента официальной регистрации в 1978 по 1981 гг. группа пополнилась 7-ю людьми. Нередкими были и переходы в другие религиозные объединения или отъезд некоторых членов объединения в другие регионы СССР, из-за чего численность общины поддерживалась примерно на одном уровне [ГАРФ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 124. Л. 6].

Для анализа финансово хозяйственной деятельности баптистов обратимся к данным таблицы № 1.

Таблица № 1. Финансово-хозяйственная деятельность религиозной организации баптистов г. Улан-Удэ (в руб.) [Сост. по: ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 211; ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 2209, 2464].

Отчетные годы	1978	1979	1980	1981	1982	1983	1984
Общая сумма доходов (руб.)	346,3	168	160	199	491	576	443,12
Общая сумма расходов	116	167	346	214	460,4	581	428,12
В т.ч. пожертвования организациям ВСЕХБ	115,3	85	61	55	115	—	75
Пожертвование в Фонд Мира	25	28	25	25	50	—	—
Духовная литература	34,13	15	н/д	15	20	15	15
Налог и страхование	29,01	23	н/д	н/д	н/д	н/д	26,62
Коммунальные расходы	23,36	13	н/д	н/д	н/д	н/д	91,5
Хозяйственные расходы	37,78	Нет	25	144	209,4		220
Прочие расходы	н/д	н/д	12	3	66	н/д	н/д

Опираясь на данные таблицы, можно сделать вывод, что общая сумма доходов не была стабильной и, в силу малочисленности общины, была небольшой. К окончанию периода развитого социализма доходность данной религиозной организации значительно увеличилась, составляя с 1982 г. более 450 рублей в год. Как правило, доходная часть состояла из добровольных пожертвований, за счёт которых организация поддерживала жизнеспособность.

Важной частью расходов можно считать пожертвования организациям ВСЕХБ (Иркутск и Москва) и пожертвования в Фонд Мира, которые, в общем, составляли 28,5% от всех трат данной религиозной организации. Отчисления регионального и всесоюзного масштаба обязаны были делать не только протестантские, но и все зарегистрированные религиозные организации в СССР [Белоусов, 2016, 238; Кратова, 2019, 85; Молодов, 2019 и др.].

Практически постоянными были траты денег на религиозную литературу, с помощью которой баптисты, в отсутствие другой культовой атрибутики, распространяли своё учение. В графе «хозяйственные расходы», чаще всего указывались траты, связанные с ремонтом и коммуникациями молитвенного дома, в котором проходили собрания и молебствия организации ЕХБ.

Стоит также отметить, что ни в отчётах уполномоченных Совета по делам религий при СМ СССР по Бурятской АССР, ни в отчётной документации самих баптистов не указывались проведённые обряды. В других регионах данная статистика активно велась среди протестантских организаций [Белоусов, 2016, 236].

Отсутствие отчётности в обрядовой практике баптистов г. Улан-Удэ объясняется, во-первых, отсутствием постоянного пресвитера, который мог проводить религиозные ритуалы. Выше было указано, что фактически общиной управляла Л.И. Лободина, которая не имела права проводить обряды. Во-вторых, отсутствие ритуальной части можно связать со спецификой социального состава самой общины. Её численность была очень небольшой, а состав – практически постоянным, поэтому необходимость в проведении обрядов для новых адептов сама собой исчезала.

Помимо зарегистрированной организации баптистов, в Бурятской АССР с 1970 г. нелегально действовала община адвентистов седьмого дня в составе 7–9 человек. Руководителем общины стал Э.Д. Левтер [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 212. Л. 1, 9]. В качестве здания для проведения богослужений использовался дом главы общины с его письменного согласия [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 212. Л. 9]. В 1981 г. община подала заявление на регистрацию в СМ Бурятской АССР и СМ СССР, однако получила отказ [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 212. Л. 12]. Поводом послужила информация о том, что лидер общины Э.Д. Левтер отрицательно относится к советскому законодательству о религиозных культурах, а его дети не посещают школу по субботам [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 138. Л. 5].

Отметим, что органы власти часто под подобными предложениями специально не регистрировали религиозные объединения протестантской направленности [Белоусов, 2016, 244]. По мнению властей, чрезмерная численность религиозных объединений, тем более таких активных в миссионерском плане как протестанты, привела бы к всплеску религиозности среди всего населения Советского Союза [Кленяева, 2020, 474].

Опираясь на предоставленный список членов общины адвентистов седьмого дня г. Улан-Удэ, можно сделать вывод, что средний возраст адептов составлял 52,4 года, то есть был значительно меньше, чем у общины баптистов г. Улан-Удэ. С точки зрения гендерного состава община была представлена тремя мужчинами и шестью женщинами. Большинство членов либо работали на низкооплачиваемых должностях (уборщица, дворники, печник), либо являлись пенсионерами. Характерно, что во многих регионах СССР протестанты также трудились на непрестижных работах. Во многом это объясняется их нежеланием заниматься общественно полезным трудом, а также отсутствием должного образования [Королева, Артемова, 2010, 116].

Отметим, что для протестантов г. Улан-Удэ, как баптистов, так и адвентистов седьмого дня, вполне приемлемым считалось переходить из одной религиозной общины в другую. Так, в информационном отчёте уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Бурятской АССР за 1981 г. указывается, что община ад-

вентистов седьмого дня состоит на 50 % из бывших баптистов. При этом в том же отчёте сообщается, что одна женщина, наоборот, перешла от адвентистов седьмого дня к баптистам [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 124. Л. 7].

Положение протестантских общин Бурятии в период перестройки

В 1985 г. должность генерального секретаря ЦК КПСС занимает М.С. Горбачев, период правления которого вошёл в историю под названием «перестройка». С 1987 г. предпринимаются активные меры для либерализации и демократизации всех сфер жизни советского общества, однако в религиозной сфере они проявились не сразу. Во многом это связано с ортодоксальным взглядом советского руководства на религию и стереотипные предубеждения о её влиянии на функционирование общества [Маслова, 2005, 38]. Разумеется, эти многоплановые изменения не могли не коснуться и государственно-конфессиональной политики.

Наглядным примером внедрения новых идей в государственно-конфессиональную политику периода перестройки стало празднование 1000-летия крещения Руси в 1988 г., ставшее событием общесоюзного значения. Этому способствовали многие факторы, среди которых можно выделить активизацию деятельности РПЦ в общественно-политическом поле, изменение отношения к религии в массовом сознании населения, а также следование демократической конъюнктуре, считавшей свободу совести одной из главных ценностей [Тулянов, 2024, 122–125]. Помимо православия государство в этот период времени обращает внимание на памятные даты, связанные с другими религиями. В качестве примера можно привести обширные культурные и научные мероприятия, связанные с празднованием 250-летия официального принятия буддизма в России [Дашковский, Траудт, 2024, 144]. Потепление политики в отношении свободы совести коснулось и закрытых в административном порядке религиозных организаций [Дворянчикова, Шершнева, 2018, 311].

Несмотря на активизацию государственной политики в области свободы совести в период перестройки, несомненно, нельзя назвать её конструктивной и последовательной. Учёными отмечается, что меры, используемые для либерализации религиозной жизни в стране, зачастую были несинхронными. Само понимание религиозной политики являлось субстратом разных политико-идеологических подходов и целей, что влияло в непонимание и разночтения в верхних эшелонах власти [Одинцов, 2010, 35].

Логичным завершением, а также воплощением всей противоречивой непоследовательности государственно-конфессиональной политики периода перестройки стало принятие закона СССР «О свободе совести и религиозных объединениях» (1990 г.), а затем и РСФСР «О свободе вероисповеданий» (1990 г.). Новая нормативно-правовая база для реализации государственно-конфессиональной политики была призвана уравнивать в правах как верующих, так и атеистов, а также не допустить вмешательства государства в дела религиозных объединений [Дашковский, Траудт, 2024, 153]. Несмотря на многие прогрессивные тенденции, в этом законе имели место и проблемные положения. В качестве основного многие исследователи выделяют размытость определения «религиозное объединения» и «вероисповедание», а также неспособность чётко определить и разграничить в правах и обязанностях субъекты, которые попадают под действие закона [История, 2010, 82–83; Одинцов, 2010, 105].

Для протестантских объединений в СССР период перестройки характеризуется противоречивыми тенденциями. С одной стороны, они получают невиданную свободу в осуществлении своей деятельности. Некоторые исследователи замечают облегчение процесса регистрации для протестантских объединений [Молодов, 2015, 97]. С другой стороны, распад ВСЕХБ, массовая эмиграция и борьба за первенство в протестантском движении спровоцировали серьёзные проблемы, незамедлительное решение которых было необходимо для сохранения многих протестантских общин [Никольская, 2021, 123–124].

К началу 1985 г. на территории Бурятской АССР находилось 2 религиозных протестантских объединения. Община баптистов в г. Улан-Удэ легально действовала с 1978 г., а община адвентистов седьмого дня г. Улан-Удэ находилась «вне

закона», хотя не раз подавала документы для официальной регистрации [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 3131. Л. 32].

Таблица 2. Финансово-хозяйственная деятельность общины баптистов г. Улан-Удэ периода перестройки [Сост. по: ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 226]

Отчётные годы	1984	1985	1986	1987	1988	1989
Общая сумма доходов (руб.)	443,12	784,03	807,85	371	711	596,25
Общая сумма расходов	428,12	661,98	683,03	411,02	596	555,86
В т.ч. пожертвования организациям ВСЕХБ (Москва и Иркутск)	75	120	235	135	210	355
Пожертвования в Фонд Мира	-	50	50	50	50	-
Духовная литература	15	45	40	15	45	101
Налог и страхование	26,62	28,43	26,62	27,57	-	26,47
Коммунальные расходы	91,5	67,45	101,76	72,56	-	31,56
Хозяйственные расходы	220	351,1	229,65	131,79	271	41,83
Количество членов	14	17	18	18	20	23

Переходя к анализу финансово-хозяйственной деятельности в период перестройки (таб. 2), необходимо отметить, что численность общины баптистов постепенно увеличивалась и в 1989 г. достигла 23 человек. Доходность данного религиозного объединения в указанный период характеризовалось нестабильностью. Поступления полностью зависели от пожертвований верующих, которые не были постоянными и фиксированными. Вместе с этим в некоторые годы поступления, по меркам небольшой группы баптистов, были достаточно большими (807 рублей в 1986 г. и 711 рублей в 1988 г.). В целом с момента регистрации общины в 1978 г. и до 1989 г. финансовые поступления и траты баптистов выросли в 2 и 4 раза соответственно, что может свидетельствовать о возрастании интереса населения к вопросам религии [Дашковский, Траудт, 2024, 147]. Обращает на себя внимание ежегодное увеличение трат на религиозную литературу. Если в 1984 г. процентная доля средств, потраченных на приобретение духовных книг, составляла 3,5 %, то уже в 1989 г. эта цифра увеличилась до 18,1 %. На наш взгляд, данное явление можно связать с тем, что в отсутствие какой-либо культовой атрибутики именно религиозная литература для баптистов стала необходимым средством агитации и миссионерства.

Необходимо отметить, что в период перестройки обязательное перечисление денежных средств в патриотические фонды СССР стало преимущественно добровольным делом религиозного объединения [Молодов, 2015, 97]. Несмотря на это баптисты г. Улан-Удэ продолжали регулярно перечислять деньги в Фонд Мира.

Заметим, что в отчётах уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Бурятской АССР периода перестройки баптистская община характеризовалась как законопослушная группа, которая действовала как без внутренних конфликтов, так и без разногласий с государственными и партийными органами. В 1988 г. было отмечено, что община баптистов положительно отзывалась о происходящих процессах перестройки и гласности в стране [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 188. Л. 17].

В конце 1980-х гг. в религиозном объединении баптистов г. Улан-Удэ произошли важные изменения. Главой группы и по совместительству её пресвитером

стал Г.А. Гильдебрант. С этого времени баптисты имели возможность, не дожидаясь приезда ст. пресвитера из Иркутска, самостоятельно проводить обряды и осуществлять проповедническую и миссионерскую деятельность. Так, за 1989 г. баптистами были прочитаны проповеди в домах престарелых и планировалась миссионерская деятельность в местах лишения свободы [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 188. Л. 5].

Анализируя гендерный состав, можно отметить, что мужчины продолжали находиться в значительном меньшинстве и составляли примерно 15% от всех прихожан данного религиозного объединения. Небольшие изменения произошли в возрастном составе общины. Если в 1986 г. процентная доля прихожан, возраст которой был менее 25 лет, составляла 6,25% от возрастного контингента всей общины, то к 1990 г. она составила 13%, что может говорить о незначительном омоложении общины. Характерно, что в период перестройки более 40% от всей общины стали составлять люди, возраст которых находился в диапазоне 25–50 лет, хотя до этого они составляли всего около 20%. Это объясняется изменением отношения к религии в перестроечном обществе. Верующие в этот период постепенно переставали восприниматься как инородные или враждебно настроенные социуму граждане. В связи с этим определённая часть работающего населения примыкала к различным конфессиям, не боясь общественного осуждения или проблем на работе. При этом процент людей, которые были старше 50 лет, оставался практически неизменным (более 60%). Данный факт может свидетельствовать о том, что несмотря на политические изменения в области свободы совести, основную часть прихожан продолжали составлять люди старшего возраста. Несмотря на смену руководства и омоложение общины, баптистам в период перестройки не удалось развернуть активную религиозную и миссионерскую деятельность. Община всё ещё была немногочисленной и локальной. Именно поэтому другие объединения баптистов в Бурятии появятся только в 1990-х гг. [Дроботушенко, Ланцова, Камнева и др., 2021, 208].

В период перестройки община адвентистов седьмого дня продолжила подавать документы о своей регистрации. Такая попытка была предпринята в 1986 г. [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 212. Л. 4]. Однако, несмотря на либерализацию государственно-конфессиональных отношений, общине всё равно было отказано в получении легального статуса. Своё решение власти обосновали уже знакомым тезисом о непринятии главой общины всех положений советского законодательства о религиозных культах [Савельев, 2014, 34]. Примечательно, что в других субъектах СССР адвентисты седьмого дня получили регистрацию как раз в период перестройки [Молодов, 2015, 98]. По данным историков, с 1985 по 1987 гг. по всему СССР адвентисты седьмого дня зарегистрировали 30 религиозных общин, уступая по этому показателю среди протестантов только баптистам и пятидесятникам [Маслова, 2015, 49–50].

Возможно, в случае с адвентистами седьмого дня г. Улан-Удэ на недопущение к регистрации повлияла ситуация вокруг прихожанки Филипповой, которая не пускала детей в школу по субботам, аргументируя это догматами вероучения. С ней была проведена беседа комиссией содействия по соблюдению законодательства о религиозных культах в Октябрьского районе г. Улан-Удэ, однако от своих убеждений она не отказалась [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 229. Л. 44-45]. Подобные случаи фиксировались в разных частях СССР [Дашковский, Дворянчикова, 2022, 15]. После 1986 г. община адвентистов седьмого дня перестала подавать прошения об официальной регистрации, предпочитая находится на нелегальном положении. Только в 1990-х гг. община адвентистов седьмого дня г. Улан-Удэ была зарегистрирована в органах юстиции РФ.

Заключение

Таким образом, положение протестантских объединений на территории Бурятской АССР определялось текущим внутривнутриполитическим курсом и спецификой религиозной политики. Обобщая опыт рассмотрения положения протестантских религиозных объединений в Бурятии в периоды развитого социализма и перестройки, можно сделать ряд выводов.

Во-первых, государство в 1970-х – первой половине 1980-х гг. пыталось легализовать лояльно настроенные к светской власти протестантские объединения.

Так, после двадцати лет нелегальной деятельности община баптистов г. Улан-Удэ всё-таки получила регистрацию в 1978 г. Главная цель государства в этот период состояла в недопущении случаев религиозного экстремизма среди протестантов, связанного с эмигрантскими настроениями, что обеспечивалось неукоснительным соблюдением законодательства о религиозных культах.

Отметим, что на регистрацию баптистов повлияли также и активные международные связи СССР, а также принятие некоторых правозащитных актов. После данного события государственная власть при проведении политики в области свободы совести должна была ориентироваться не только на собственное законодательство, но и на международные документы, активно призывающие к обеспечению религиозного плюрализма и толерантности.

Во-вторых, помимо зарегистрированной организации баптистов г. Улан-Удэ в Бурятии в период позднего социализма на незаконном положении действовали общины пятидесятников и адвентистов седьмого дня. Пятидесятники пропадают из поля зрения уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Бурятской АССР примерно в начале 1970-х гг. Это могло быть связано как с объективными, так и с субъективными факторами. Община адвентистов седьмого дня не получила официальной регистрации в связи с неполным соблюдением советского законодательства о религиозных культах. На наш взгляд, это обстоятельство было использовано властями в качестве надуманного повода для недопущения распространения данной религиозной группы на территории Бурятии из-за опасения их бурной миссионерской деятельности. В пользу данного утверждения можно привести несколько аргументов. Во-первых, община сама несколько раз пыталась получить легальный статус, подавая соответствующее прошения и список верующих. Во-вторых, руководитель общины Э.Д. Левтер письменно предоставлял всю документацию, информацию о богослужениях, а также обязался выполнять законодательство о религиозных культах.

В целом, государство в т.н. период позднего социализма пыталось реализовать некоторые конструктивные идеи в области осуществления религиозной политики, которые не противоречили советскому политическому строю и законодательству. Эти мероприятия стали достаточно точечными и неоднородными, однако они предвосхищали наступающий период перестройки, постепенно внедряя в общество терпимое отношение как к самим верующим, так и к религиозным организациям в целом.

В-третьих, в период перестройки политика государства по отношению к религиозным организациям претерпевает значительные изменения в сторону либерализации. Несмотря на это, в Бурятской АССР ни одна община протестантов не получила регистрацию, хотя такие попытки были. Легальная община баптистов г. Улан-Удэ в этот период времени демонстрирует рост финансовых поступлений и расширение миссионерской деятельности, которая сполна раскроется в 1990-е гг.

Список сокращений

ГАРБ – Государственный архив Республики Бурятия

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации

Благодарность

Работа подготовлена в рамках выполнения гранта РНФ (проект № 23-18-00117).

Acknowledgement

The work was prepared within the framework of the RNF grant (project No. 23-18-00117).

Библиографический список

1. Апполонов, А.В. Протестантская тематика в современном российском религиоведении: научная дискуссия / А.В. Апполонов, А.П. Забияко, Е.В. Зайцев, С.И. Иваненко, И.И. Иванова, О.В. Куропаткина, Т.К. Никольская, М.О. Смирнов, Н.В. Шабуров, Е.С. Элбакян // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. – 2022. – №1. – С. 195–222.

2. Ахмадулина, С.З. Ретроспективный анализ деятельности религиозных объединений на территории Бурятии (на примере «Свидетели Иеговы») [Электронный ресурс] / С.С. Ахмадулина // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2010. – № 4. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/retrospektivnyy-analiz-deyatelonosti-religioznyh-obedineniy-na-territorii-buryatii-na-primere-svideteli-iegovy> (дата обращения 01.06.2024).
3. Белоусов, С.С. Государственная религиозная политика в Калмыкии в отношении христианского населения в годы советской власти (октябрь 1917–1991 гг.) / С.С. Белоусов. – Элиста: КалМНЦ РАН, 2016. – 342 с.
4. Белякова, Н.А. Женщины в евангельских общинах послевоенного СССР. 1940–1980-е гг. Исследование и источники. / Н.А. Белякова, М. Добсон. – М.: «Индрик», 2015. – 512 с.
5. Васильева, С.В. Республика Бурятия: взаимоотношения между религиозными организациями и гражданскими институтами / С.В. Васильева, З.С. Ахмадулина, Д.Ц. Будаева // Ойкумена. Религиоведческие исследования. – 2022. – № 2. – С. 45–54.
6. ГАРБ Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 49. Л. 5; Д. 50. Л. 10; Д. 53. Л. 7; Д. 124. Л. 6–7; Д. 128. Л. 1; Д. 138. Л. 4–5; Д. 188. Л. 5–17; Д. 211. Л. 1–22; Д. 212. Л. 1–12; Д. 229. Л. 44–45.
7. ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 558. Л. 21; Д. 1292. Л. 22; Д. 1354. Л. 6–10; Д. 2543. Л. 14–14 об.; Д. 3131. Л. 32.
8. Горбатов, А.В. Государство и христиане веры евангельской в Сибири (1945–1970 гг.) / А.В. Горбатов // Известия АлтГУ. – 2008. – № 4–3. – С. 68–73.
9. Горбатов, А.В. Пятидесятники в Восточной Европе и Западной Сибири: история и общность судьбы в XX в. / Горбатов А.В., А.В. Федорович // СибСкрипт. – 2023. – Т. 25. – № 6. – С. 749–757.
10. Грунт, Е.В. Отношение россиян к протестантизму в современных условиях: региональный аспект / Е.В. Грунт, Смирнова О.Г. // Известия уральского федерального университета. Серия 3: общественные науки. – 2017. – Т. 12. – № 3 (167). – С. 115–127.
11. Дашковский, П.К. Взаимоотношение советских органов власти и религиозных общин в Омской области в 1985–1991 гг. / П.К. Дашковский, Н.С. Дворянчикова // Ермолаевские чтения. – 2022. – № 6. – С. 12–17.
12. Дашковский, П.К. Государственное регулирование религиозных процессов в национальных автономиях СССР в период «перестройки» (на примере Бурятской АССР) / П.К. Дашковский, Е.А. Траудт // Народы и религии Евразии. – 2024. – Т. 29. – № 2. – С. 140–160.
13. Дашковский, П.К. Советская и российская государственно-конфессиональная политика на юге Западной Сибири / П.К. Дашковский, Н.С. Дворянчикова. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2022. – 153 с.
14. Дворянчикова, Н.С. Празднование 1000-летия Крещения Руси в Алтайском крае / Н.С. Дворянчикова, Е.А. Шершнева // Труды IV Конгресса российских исследователей религии «Религия как фактор взаимодействия цивилизаций». Благовещенск. – 2018. – С. 309–314.
15. Дроботушенко, Е.В. Религиозная ситуация в Бурятии в конце 1980-х – начале 1990-х годов / Е.В. Дроботушенко, Ю.Н. Ланцова, Г.П. Камнева, А.А. Сотников, С.А. Сотников // Самарский научный вестник. 2021. – Т. 10. – № 2. – С. 204–210.
16. Ибрагимов, Р.Р. Власть и религия в Татарстане в 1940–1980-е гг. / Р.Р. Ибрагимов. – Казань: Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина, 2005. – 182 с.
17. История государственной политики СССР и России в отношении религиозных организаций в 1985–1999 гг. / Под ред. А.П. Торшина. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010. – 286 с.
18. Кленяева, И.Е. Советское государство и религиозные организации в 70-е годы XX века (на материалах Рязанской области) / И.Е. Кленяева // Изв. Саратовского университета. Нов. сер. Сер. История. Международные отношения. – 2020. – Т. 20. – Вып. 4. – С. 471–474.
19. Клюева, В.П. Осколки советского прошлого: эволюция участия в общественных практиках современных российских пятидесятников / В.П. Клюева // Технологос. – 2021. – №1. – С. 76–85.
20. Кондрашина, Е. Женщины в общинной жизни протестантских церквей в СССР (1945–1991) / Е. Кондрашина // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2014. – № 1 (32). – С. 151–171.
21. Королева, Л.А. Евангельские христиане-баптисты в СССР. 1940–1980 гг. (на примере Пензенской области) / Л.А. Королева, С.Ф. Артемова // Известия АлтГУ. – 2010. – № 4–3. – С. 109–117.
22. Кратова, Н.В. Положение религиозных организаций КЧАО в первой половине 1980-х годов / Н.В. Кратова // Социально-культурная и историческая общность Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии: традиции, современность, перспективы развития материалы межрегиональной научно-практической конференции с международным участием. – Карачаево-Черкесск, 2019. – С. 84–89.
23. Маслова, И.И. Государственно-конфессиональная политика в СССР: поворот курса в 1985–1988 гг. / И.И. Маслова // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Серия Гуманитарные науки. – 2015. – № 4 (36). – С. 43–54.

24. Маслова, И.И. Исторические уроки государственно-конфессиональной политики в России: анализ деятельности Совета по делам религии (1965-1985 гг.) / И.И. Маслова // Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского. – 2011. – № 23. – С. 513–518.
25. Маслова, И.И. Эволюция вероисповедной политики советского государства и деятельности Русской православной церкви (1953-1991 гг.): автореф. дис ... док. ист. наук: 07.00.02 / И.И. Маслова. – М., 2005. – 48 с.
26. Молодов, О.Б. Государственно-конфессиональные отношения в СССР на переломном этапе (на материалах областей Европейского Севера) / О.Б. Молодов // Социум и власть. – 2015. – №2 (52). – С. 95–99.
27. Молодов, О.Б. Отчисления северных православных епархий в «патриотические фонды» в период позднего социализма / О.Б. Молодов // Петербургский исторический журнал. – 2019. – №1 (21). – С. 273–282.
28. Никольская, Т.К. Возрождение или кризис? Вызовы «перестройки» в конфессиях русско-протестантизма. Народы и религии Евразии. – 2021. – Т. 26. – № 2. – С. 121–131.
29. Никольская, Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905-1991 годах / Т.К. Никольская. – СПб.: Издательство Европейского университета, 2009. – 353 с.
30. Одинцов, М.И. Вероисповедные реформы в Советском Союзе и в России. 1985 – 1997 гг. / М.И. Одинцов. – М.: Российское объединение исследователей религии, 2010. – 444 с.
31. Русская православная церковь в советское время (1917-1991) / Сост. Г. Штриккер. – М.: Профили, 1995. – Кн. 2. – 462 с.
32. Савельев, А.А. Источники по истории христианских сект в Западном Забайкалье (30-е гг. XIX в. – начало XXI в.): автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.09 / А. А. Савельев; БГУ. – Улан-Удэ, 2014а. – 21 с.
33. Савельев, А.А. Христианские секты в послевоенной Бурятии (по материалам Государственного архива Республики Бурятия) [Электронный ресурс] / А.А. Савельев // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2014б. – № 8. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/hristianskie-sekty-v-poslevoennoy-buryatii-po-materialam-gosudarstvennogo-arhiva-respubliki-buryatiya> (дата обращения 06.06.2024).
34. Советов, И.М. Совет по делам религий при СМ СССР: структура, функции и основные направления деятельности. (Эпоха В.А. Куроедова. 1966–1984 гг.) / И.М. Советов // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. – СПб.: Российское объединение исследователей религии, 2011. – Вып. 9. – С. 349–371.
35. Сочнева, Д.В. Формы атеистической пропаганды в 1960-е гг. (на примере Ульяновской области) / Д.В. Сочнева // Современная научная мысль. – 2023. – № 5. – С. 102–106.
36. Тулянов, В.А. Русская Православная церковь и Советское государство в год Тысячелетия крещения Руси: проблемы взаимоотношений / В.А. Тулянов // Народы и религии Евразии. – 2024. – Т. 29. – № 1. – С. 113–125.

Текст поступил в редакцию 16.01.2025.

Принят к печати 14.02.2025.

Опубликован 26.06.2025.

¹ В отечественном религиоведении в настоящее время сохраняется дискуссия по отношению к конфессиональной принадлежности Свидетелей Иеговы. Одна часть исследователей связывает их с протестантами, опираясь на генетическую принадлежность, другая считает, что такое отождествление некорректно из-за множества догматических разногласий [Апполонов, Забияко, Зайцев и др. 2022]. В этой связи рассматриваемом контексте логичнее будет рассмотреть деятельность Свидетелей Иеговы в рамках отдельной статьи, не связывая их с протестантскими деноминациями.

² В данном отношении термин «секта» не используется как оценочное суждение, тем более в негативном аспекте. Авторы исходят из отчётов уполномоченных Совета по делам религий при СМ СССР, в которых многие протестантские общины обозначались именно этим термином, зачастую не подразумевая негативной коннотации, а используя его из-за отсутствия альтернативной терминологии в аппарате государственных служащих.

References

1. Apollonov A.V., Zabayako A.P., Zaitsev E.V. et al. *Vestnik LGU im. A.S. Pushkina* [Bulletin of the LSU named after A.S. Pushkin.]. 2022, no. 1, pp. 195–222 (in Russian).
2. Akhmadulina S.Z. *Aktual'nye problemy gumanitarnykh i estestvennykh nauk* [Actual problems of humanities and natural sciences]. 2010, no. 4. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/retrospektivnyu-analiz-deyatelonosti-religioznyh-obedineniy-na-territorii-buryatii-na-primere-svideteli-iegovy> (accessed on January 6, 2024) (in Russian).

3. Belousov S.S. *Gosudarstvennaia religioznaia politika v Kalmykii v otnošenii khristianskogo nasele-niia v gody sovetskoï vlasti (oktiabr' 1917–1991 gg.)* [State religious policy in Kalmykia in relation to the Christian population during the years of Soviet power (October 1917–1991)]. Elista: KalmSC RAS, 2016, 342 p. (in Russian).
4. Belyakova N.A., M. Dobson *Zhenshchiny v evangel'skikh obshchinakh poslevoennogo SSSR. 1940–1980-e gg. Issledovanie i istochniki* [Women in Evangelical communities of the post-war USSR. 1940–1980s. Research and sources]. Moscow: “Indrik” Publ., 2015, 512 p. (in Russian).
5. Vasilyeva S.V., Akhmadulina Z.S., Budaeva D.C. *Oikumena. Religiovedcheskie issledovaniia* [Oikume-na. Religious studies]. 2022, no. 2, pp. 45–54 (in Russian).
6. *Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Buriatii* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund R-1857. Inventory 1. File 49. Fol. 5; File 50. Fol. 10; File 53. Fol. 7; File 124. Fol. 6–7; File 138. Fol. 4–5; File 188. Fol. 5–17; File 211. Fol. 1–22; File 212. Fol. 1–12 (in Russian); File 229. Fol. 44–45 (in Russian).
7. *Gosudarstvennyi arkhiv Rossiiskoi Federatsii* [The State Archive of the Russian Federation]. Fund R6991. Inventory 6. File 558. Fol. 21; File 1292. Fol. 22; File 1354. Fol. 6–10; File 2543. Fol. 14–14 vol.; File 3131. Fol. 32 (in Russian).
8. Gorbatov A.V. *Izvestiia AltGU* [Izvestiia AltGU]. 2008, no. 4–3, pp. 68–73 (in Russian).
9. Gorbatov A.V., Fedorovich A.V. *SibSkript* [Transcript]. 2023, vol. 25, no. 6, pp. 749–757 (in Russian).
10. Grunt E.V., Smirnova O.G. *Izvestiia ural'skogo federal'nogo universiteta. Serii 3: obshchestvennye nauki* [Izvestia of the Ural Federal University. Series 3: Social Sciences]. 2017, vol. 12, no. 3 (167), pp. 115–127 (in Russian).
11. Dashkovskiy P.K., Dvoryanchikova N.S. *Ermolaevskie chteniia* [Ermolaevsky readings]. 2022, no. 6, pp. 12–17 (in Russian).
12. Dashkovskiy P.K., Traudt E.A. *Narody i religii Evrazii* [Nations and Religions of Eurasia]. 2024, vol. 29, no. 2, pp. 140–160 (in Russian).
13. Dashkovskiy P.K., Dvoryanchikova N.S. *Sovetskaia i rossiiskaia gosudarstvenno-konfessional'naia politika na iuge Zapadnoi Sibiri* [Soviet and Russian state-confessional politics in the South of Western Siberia]. Barnaul: Publishing House of the Alt. university, 2022, 153 p. (in Russian).
14. Dvoryanchikova N.S., Shershneva E.A. *Trudy IV Kongressa rossiiskikh issledovatelei religii “Religiia kak faktor vzaimodeistviia tsivilizatsii”* [Proceedings of the IV Congress of Russian Religious Researchers “Religion as a factor of interaction between civilizations”]. Blagoveshchensk. 2018, pp. 309–314 (in Russian).
15. Drobotushenko E.V., Lantsova Yu.N., Kamneva G.P., Sotnikov A.A., Sotnikov S.A. *Samarskii nauchnyi vestnik* [Samara Scientific Bulletin]. 2021, vol. 10, no. 2, pp. 204–210 (in Russian).
16. Ibragimov R.R. *Vlast' i religii v Tatarstane v 1940–1980-e gg.* [Power and religion in Tatarstan in the 1940–1980s]. Kazan: Kazan State University named after V.I. Ulyanov-Lenin, 2005, 182 p. (in Russian).
17. *Istoriia gosudarstvennoi politiki SSSR i Rossii v otnošenii religioznykh organizatsii v 1985–1999 gg.* [The history of the state policy of the USSR and Russia in relation to religious organizations in 1985–1999]. Moscow: OLMA Media Group, 2010, 286 p. (in Russian).
18. Klenyaeva I.E. *Izv. Sarat. un-ta. Nov. ser. Ser. Istoriia. Mezhdunarodnye otnosheniia* [News of Saratov University. New Series. History. International relations]. 2020, vol. 20, iss. 4, pp. 471–474 (in Russian).
19. Klyueva V.P. *Tekhnologos* [Technologos]. 2021, no.1, pp. 76–85 (in Russian).
20. Kondrashina E. *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, Church in Russia and abroad]. 2014, no. 1 (32), pp. 151–171 (in Russian).
21. Koroleva L.A., Artemova S.F. *Izvestiia AltGU* [Izvestiia AltGU]. 2010, no. 4–3, pp. 109–117 (in Russian).
22. Kratova N.V. *Sotsial'no-kul'turnaia i istoricheskaia obshchnost' Karachaevo-Cherkessii i Kabardino-Balkarii: traditsii, sovremennost', perspektivy razvitiia materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem* [Socio-cultural and historical community of Karachay-Cherkessia and Kabardino-Balkaria: traditions, modernity, development prospects materials of the interregional scientific and practical conference with international participation]. Karachay-Cherkessk, 2019, pp. 84–89 (in Russian).
23. Maslova I.I. *Izvestiia vysshikh uchebnykh zavedenii. Povolzhskii region. Serii Gumanitarnye nauki* [News of higher educational institutions. The Volga region. The Humanities series]. 2015, no. 4 (36), pp. 43–54 (in Russian).
24. Maslova I.I. *Izvestiia PGPU im. V.G. Belinskogo* [Izvestiia PGPU named after V.G. Belinsky]. 2011, no. 23, pp. 513–518 (in Russian).
25. Maslova I.I. *Evolutsiia veroisповедnoi politiki sovetskogo gosudarstva i deiatel'nosti Russkoi pravoslavnoi tserkvi (1953–1991 gg.): avtoref. Diss. doc. Ist. Nauk* [Evolution of the religious policy of the Soviet state and the activities of the Russian Orthodox Church (1953–1991): Ph.D. Thesis in Historical Sciences]. Moscow, 2005, 48 p. (in Russian).
26. Molodov O.B. *Sotsium i vlast'* [Society and Power]. 2015, no. 2 (52), pp. 95–99 (in Russian).
27. Molodov O.B. *Peterburgskii istoricheskii zhurnal* [St. Petersburg Historical Magazine]. 2019, no. 1 (21), pp. 273–282 (in Russian).
28. Nikolskaya T.K. *Narody i religii Evrazii* [Nations and religions of Eurasia]. 2021, vol. 26, no. 2, pp. 121–131 (in Russian).
29. Nikolskaya T.K. *Russkii protestantizm i gosudarstvennaia vlast' v 1905–1991 godakh* [Russian Protestantism and state power in 1905–1991]. St. Petersburg: Publishing House of the European University, 2009, 353 p. (in Russian).

30. Odintsov M.I. *Religious reforms in the Soviet Union and in Russia. 1985–1997* [Veroispovednye reformy v Sovetskom Soiuze i v Rossii. 1985–1997 gg.]. Moscow: Russian Association of Religious Researchers, 2010, 444 p. (in Russian).
31. *Russkaia pravoslavnaia tserkov' v sovetskoe vremia (1917–1991)* [The Russian Orthodox Church in Soviet times (1917–1991)]. Moscow: Propylaea, 1995, book 2, 462 p. (in Russian).
32. Savelyev A.A. *Istochniki po istorii khristianskikh sekt v Zapadnom Zabaikal'e (30-e gg. XIX v. – nachalo XXI v.): avtoref. diss. kand. ist. nauk* [Sources on the history of Christian sects in Western Transbaikalia (the 30s of the XIX century-the beginning of the XXI century: Candidate of Science Thesis in Historical Sciences)]. Ulan-Ude, 2014a. 21 p. (in Russian).
33. Saveliev A.A. *Gumanitarnye, sotsial'no-ekonomicheskie i obshchestvennye nauki* [Humanities, socio-economic and social Sciences]. 2014b, no. 8. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/hristianskie-sekty-v-poslevoennoy-buryatii-po-materialam-gosudarstvennogo-arhiva-respubliki-buryatiya> (accessed on June 6, 2024) (in Russian).
34. Sovetov I.M. *Svoboda sovesti v Rossii: istoricheskii i sovremennyi aspekty* [Freedom of conscience in Russia: historical and modern aspects]. St. Petersburg: Russian Association of Religious Researchers, 2011, iss. 9, pp. 349–371 (in Russian).
35. Sochneva D.V. *Sovremennaia nauchnaia mysl'* [Modern scientific thought]. 2023, no. 5, pp. 102–106 (in Russian).
36. Tulyanov V.A. *Narody i religii Evrazii* [Nations and Religions of Eurasia]. 2024, vol. 29, no. 1, pp. 113–125 (in Russian).

Submitted for publication: January 16, 2025.

Accepted for publication: February 14, 2025.

Published: June 26, 2025.



Трубникова Н.Н.

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при
Президенте РФ
119571, Россия, г. Москва, пр-т Вернадского, 82
trubnikovann@mail.ru

К истории синтоизма: раздел о богах в «Собрании примечательных рассказов»

Аннотация. Рассказы о богах *ками* в японских сборниках поучительных рассказов *сэцува* интересны не только с той точки зрения, какие представления о *ками* бытуют в этой традиции, но и с той, насколько и как именно эти представления систематизированы. По сборникам можно судить о знакомстве литераторов с учениями о богах, о распространении синтоизма как совокупности жреческих или монашеских теоретических построений. В «Собрании примечательных рассказов из прежних и нынешних времён» («*Кокон тё:мондзю:*», XIII в.) рассказы о богах выделены в самостоятельный раздел. Их темы – связь людей с богами, качества и действия человека, привлекающие богов на помощь людям, участие богов в судьбе всей страны. Источниками послужили, вероятно, наставления для паломников святилищ Исэ и Ивасимидзу, а также предания святилищ старой и новой столиц (Киото и Нара), горы Хиэй, гор Кумано, нескольких провинциальных святилищ. Основных сюжетов здесь три, они могут совмещаться: боги открывают людям некие знания в вещем сне или через одержимых; боги являют гнев и милость, причём более всего ценят в людях милосердие, а гневается из-за насилия над слабыми; боги откликаются на молитвы и на песни *вака* или помогают своим любимцам даже и без молитв. Обряд выглядит как установленный издревле и при этом изменяемый применительно к случаю; поучительная составляющая рассказа как раз и состоит в том, чтобы дать пример удачного или неудачного выбора в обрядовых действиях.

Ключевые слова: синтоизм, буддизм, традиция поучительных рассказов *сэцува*, Татибана Нарисуэ, «*Кокон тё:мондзю:*»

Nadezhda N. Trubnikova

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
82 Vernadskogo Ave., Moscow, 119571, Russia
trubnikovann@mail.ru

To the History of Shinto: The Section on Kami Deities in *Kokon Chomonju*

Abstract. Tales about the *kami* deities in Japanese collections of didactic *setsuwa* tales are interesting not only from the point of view of ideas about *kami* that exist in this tradition, but also from the way and extent to which these ideas are systematized. Collections can be used to access the familiarity of writers with the teachings about the deities and the spread of Shinto as a set of priesthood or monastic theoretical constructs. In the *Kokon Chomonju* (13th century), tales about *kami* are singled out in a separate section. Their themes include the connection between humans and deities, human qualities and actions that attract *kami* to help humans, and participation of *kami* in the fate of the whole country. The sources were probably instructions for pilgrims to the Ise and Iwashimizu shrines as well as the legends about the shrines at the old and new capitals (Kyoto and Nara), Mount Hiei and Kumano Mountains, and several provincial temples. There are three main plot lines here. They can be combined. 1. *Kami* reveal certain knowledge to humans in a prophetic dream or through possession. 2. *Kami* show anger and mercy. They value mercy in humans most of all, and become angry at violence against the weak. 3. *Kami* respond to prayers and *waka* songs or help chosen ones even without prayer. Ritual seem to have been established since ancient times, but they also changeable depending on the situation. The didactic component of a tale is to give an example of successful or unsuccessful choices in ritual action.

Key words: Shinto, Buddhism, *setsuwa* tradition, Tachibana Narisue, *Kokon Chomonju*

Введение

Исследуя почитание богов *ками* в древности и средневековье, историки религий Японии одну из главных трудностей часто видят в разрозненности источников. Если под синтоизмом понимать учения о богах, выстроенные по образцам буддийских, даосских и других теорий, то пока его традиции ещё только складываются, то есть до конца XII в., эта разрозненность особенно заметна. Как связать воедино повествование о «веке богов» из древних летописей, предписания законодательных сводов и обрядовых уложений, документы по конкретным обрядам, сообщения из дневников, эпизоды из придворных и воинских повестей, стихи из антологий и другие тексты, где заходит речь о богах, – и при этом остаться в пределах самих этих текстов, не считывая в них той связности, которая выстраивается в более поздних синтоистских трактатах? Решению этой задачи, как ни странно, помогает включение ещё одной группы источников, а именно поучительных рассказов в жанре 說話, *сэцува*. Дело в том, что сборники рассказов сами по себе внутренне разнородны, берут материал отовсюду, и если не выстраивают единой системы, то хотя бы показывают, что с чем сочетается и каким способом.

Уже самый первый рассказ в первом сборнике *сэцува*, «Японских легендах о чудесах» (рубеж VIII–IX вв.)¹, описывает встречу человека с божеством: монах усмиряет буйного бога-громовника, и из разрушителя тот становится защитником буддийского храма. Затем истории о божествах *ками* появляются почти во всех сборниках *сэцува*, но в самостоятельный раздел выделяются далеко не сразу. Самое крупное «Собрание стародавних повестей» (1120-е гг.)², куда вошли истории из жизни индийцев, китайцев и японцев, от времён Будды до недавних дней, упоминает *ками* в разнообразных контекстах, не отделяя их от богов, населяющих Индию и другие страны (но отличая от небесных богов *тэн*). В «Беседах о делах старины» (1212–1215 гг.)³ есть раздел «Храмы и святилища» 寺社, «Дзися», где речь идёт о совместном почитании будд и богов в особенно чтимых святых местах Японии. В этих памятниках, как и в других книгах традиции *сэцува*, можно найти много преданий о встречах людей с богами, но тема эта пока не становится главной. «Родные боги» и буддийские почитаемые существа несомненно различаются (иначе не имел бы смысла частый сюжет – выяснение того, кто из будд или бодхисаттв «воплотился» в котором из *ками*), буддийский храм и святилище богов – это разные сооружения и разные учреждения (хотя общины их состоят из одних и тех же людей), единство синто и буддизма повествователи мыслят как данность – но видят и вопросы, следующие из соединения этих двух путей.

Книга рассказов *сэцува*, где раздел о богах появляется, насколько я знаю, впервые, причём стоит на почётном месте в самом начале, – это «Собрание причетальных рассказов из прошлых и нынешних времён» (古今著聞集, «Кокон тё: мондзю:», 1254 г., далее «Тё: мондзю:») [Татибана, 2019]. Позже, в 1280-х, «Собрание песка и камней»⁴ тоже будет открываться большим разделом о «родных богах». А в XIV в. «Собрание Пути богов»⁵ уже целиком будет посвящено теме почитания *ками*.

Мне хотелось бы разобрать рассказы из первого раздела «Тё: мондзю:», сопоставляя его с другими сборниками. Книга датируется временем, когда в Японии относительно прочно установилось двоевластие: двор во главе с государем в столице (Киото) и ставка военного правительства во главе с сёгуном в Камакуре. Перед тем, в смутах второй половины XII в., пострадали и храмы, и святилища; теперь буддийским монахам и жрецам синто приходится действовать в новых условиях, по-новому излагать свои наставления [Трубникова, Бабкова, 2014].

За пределами Японии «Тё: мондзю:» до сих пор изучается сравнительно мало; я знаю только одну работу [Dykstra 1992], где рассмотрен памятник в целом. Ссылки на отдельные рассказы встречаются в японоведческих исследованиях на разные темы, в том числе и в работах по синто. К «Тё: мондзю:», например, обращается Нелли Науманн, обсуждая понимание чуда в средневековой традиции синто [Naumann, 1994, 108–114]. Как и в случае с другими сводами *сэцува*, рассматривать рассказ или даже серию рассказов на ту или иную тему здесь нужно с учётом контекста всего сборника: вне контекста невозможно понять не только точку зрения рассказчика, но и суть излагаемых событий.

Составитель «Тё:мондзю:» Татибана-но Нарисуэ 橘成季 (ум. ок. 1272 г.) принадлежал к старой столичной знати, высоких должностей не занимал, известен был как книжник (род Татибана вообще славился учёностью), являлся ценителем поэзии и музыки, а также наездником и знатоком всего связанного с лошадьми, что сближало придворного с новой воинской знатью. В предисловии к книге Нарисуэ называет двух предшественников, чьи труды хотел бы по мере сил продолжить: это Минамото-но Такакуни 源隆国 (1004–1077) и Ооэ-но Масафуса 大江匡房 (1041–1111). Такакуни, как считается, задумал, а может быть, частично и составил «Собрание стародавних повестей». Масафусе принадлежат несколько тематических сборников – о буддийских подвижниках, достигших возрождения в Чистой земле, о «бессмертных» в даосском смысле слова и др. Но куда шире стали известны «Записи бесед Ооэ»⁶, где Масафуса рассуждает о придворных обыкновениях, интригах и многом другом, что полезно знать чиновнику. Равняясь на примеры Такакуни и Масафусы, Нарисуэ создаёт большое собрание (свыше 700 эпизодов), распределяя материал по темам: «Боги небесные и земные» (神祇, «Дзинги»), «Учение Будды», «Путь управления» и т.д.; есть разделы о поэзии, музыке и иных искусствах, стрельбе из лука, верховой езде и прочих навыках воина, о любви, об азартных играх, еде и напитках, растениях и животных. Примерно две трети рассказов «Тё:мондзю:» описывают события не времён сёгуната, а предыдущей эпохи Хэйан (IX–XII вв.), причём каждый раздел «имеет свою систему отсчёта времени» [Свиридов, 1981, 45], каждая из обсуждаемых областей жизни обладает собственной «историей», достоверной и/или легендарной.

О богах Нарисуэ говорит во многих разделах. Например, раздел о животных начинается с рассказа о мятежнике Фудзивара-но Хироцугу (ум. 740), который ездил на чудо-коне, а после смерти его стали чтить как бога недалеко от места его гибели. В разделе о поэзии есть несколько историй о том, как «родными песнями» 和歌, вака, люди призывали богов на помощь. Похожие сюжеты встречаются и в других текстах традиции сэцува, например, в «Сборнике наставлений в десяти разделах»⁷. Какие же истории Нарисуэ отбирает для раздела именно о богах?

История и география синто

В каждом разделе «Тё:мондзю:» первый эпизод служит введением для следующей за ним подборки рассказов. Вот что сказано во введении к разделу о богах (1–1):

Небо и земля ещё не разделились, в первичном хаосе подобны птичьему яйцу. Чистое в нём распространяется, становится Небом, мутное тонет, отстаивается и становится Землей.

Тогда между Небом и Землей является нечто. Облик его подобен ростку тростника. И вот – превращается, становится божеством. Это Куни-но Токотати-но микото. И затем являются семь поколений небесных богов и пять поколений земных богов.

А с государя Дзимму, сына Уконаги-сатакэ-укаяфукиавасэдзу-но микото, начинается век людей. В пору его правления в девятом месяце года Старшей Земли и Мыши, впервые были принесены подношения всем богам.

В шестой год правления десятого государя, Судзина, Великую богиню Аматаэрасу почтили в селении Касануи. В седьмой же год были учреждены святилища небесные, святилища поземельные, места почитания всех богов во всех краях страны. С тех пор мир управлялся как должно, народ процветал.

В третьем месяце двадцать пятого года правления одиннадцатого государя, Суйнина, следуя наставлению богини Аматаэрасу-оомиками, стали чтить её в краю Исэ в верховьях реки Исудзу, вторая дочь государя, царица Ямато-химэ, стала жрицей богини.

Итак, наша держава – страна богов. Путь богов великих и малых, земных и небесных, их потомства, их спутников и тех, кто принимает условные обличья, здесь таков, что всюду они откликаются на молитвы. Рассказывают, что когда государыня Дзингу усмирляла три царства Кореи, на-

ши боги, небесные и земные, являлись тоже! Поэтому, полные благодарности, люди установили обряды для богов двадцати двух святилищ, стали чтить всех защитников ста государей, ста поколений. От Сына Неба и до простых людей – нет никого, кто бы не глядел с почтением на светлые силы богов!

При государе Камму в четвёртый день пятого месяца первого года Энряку [782 г.] в святилище Уса дано было откровение:

– В неизмеримых калыпах я рождаюсь-превращаюсь в трёх мирах, применяю уловки, веду за собой всех живых. Имя же мое – Великий Свободный Царь-Бодхисаттва!

Как дороги эти слова, как трогают сердце!

Здесь предельно кратко изложена история «страны богов» 神国, *синкоку*, от появления древнейших божеств и далее, минуя создание Японских островов, сразу к началу династии правителей (первый из них – Дзимму) и к основным этапам учреждения государственной обрядности. В основном Нарисуэ здесь следует той традиции, которая к началу XIV в. будет выстроена в святилище Исэ; см.: [Трубникова, Бабкова, 2014]. Книги этой традиции, в том числе «Житие Ямато-химэ»⁸, точно датировать трудно; вероятнее, что составитель «Тё:мондзю:» был знаком не с ними, а с устным изложением основ их учения для паломников, посещавших Исэ. Другая традиция, отражённая здесь, развивалась в святилище Ивасимидзу близ столицы, где почитается бог Хатиман – он же древний государь О:дзин, 15-й после Дзимму, он же Великий Свободный Царь-Бодхисаттва 大自在王菩薩, Дайдзидзайо:-босацу. Почитание его в Уса и Ивасимидзу, как считается, едино, оба святилища славятся «откровениями» 託宣, *такусэн*; см.: [Дулина, 2018]. Речение бога для Нарисуэ – достаточное обоснование единства синто и буддизма, тогда как в «Сясэкисю:» и «Синто:сю:» эта тема будет обсуждаться более подробно.

Нарисуэ перечисляет разновидности богов: «великие и малые, земные и небесные» 大小祇神, *дайсё:гидзин*, а также их «потомство» 部類, *буруй*, «спутники» 眷属, *кэндзоку*, и «условные обличья» 権化, *гонгэн*. Три последних категории в Новое время и позже к синтоизму как таковому не относят. *Гонгэн* – это божества горных культов объединяемых под названием «путь упражнений и испытаний» 修験者, *сюгэндо:*. Коль скоро это «условные обличья» будд и бодхисаттв, а также небожителей *тэн*, к ним легко применимы буддийские термины: «потомство» богов обычно появляется в буддийских преданиях, «спутники» бывают не только у богов *тэн*, но и у будд и других существ, чтимых в буддизме. Как мы увидим ниже, для Нарисуэ *гонгэн* и соотносимые с ними божества встраиваются в тот же ряд, что и «собственно японские» *ками*.

22 святилища, которые упоминает Нарисуэ, к концу эпохи Хэйан продолжают получать регулярные подношения от государева двора, тогда как поддержка многих других святилищ прекратилась. Почти все 22 святых места находятся поблизости от столицы или от города Нара. Из них далее в рассказах говорится о двенадцати: это Исэ и Ивасимидзу, главное столичное святилище Камо, Фусими Инари в столице, Касуга в Нара, Сумиёси в гавани Нанива, а также Хиёси на горе Хиэй близ столицы, Ёсида, Хирота, Китано, Ниу-каваками и Кибунэ в столичной округе. Чаще прочих действие происходит в Камо (в шести рассказах). За рамками повествования в «Тё:мондзю:» остались древние святилища в окрестностях Нара (Исоноками, Оомива и др.) и некоторые столичные, например, Мацуноо. Упоминаются Найсидокоро во дворце (где хранится зеркало богини Аматаэрасу); провинциальные святилища (в краях Аки, Кадзуса, Сэтцу, Суо); святилища на горе Хиэй кроме Хиёси (Синра-мё:дзин, Дзю:дзэндзи) и в горах Кумано, а также храм Конфуция в столице (на первый взгляд, он выбивается из ряда святилищ, но, как мы увидим, он здесь уместен).

Примерно в трети рассказов действуют монахи, в остальных – миряне, по большей части чиновники, но также и простолюдины. Посредничество жреца в делах, связанных с богами, ценно, но не обязательно; служители святилищ появляются далеко не в каждом рассказе. Запрет на всё, связанное с буддизмом, действующий в святилищах Исэ и Камо, в «Тё:мондзю:» не упоминается вовсе, тогда как в «Сясэкисю:» ему отведён рассказ, открывающий книгу (I–1).

Откровения богов

Сразу за введением Нарисуэ помещает историю священного зеркала (1–2): его богиня Амагэрасу вручила своему потомку, напутствуя его на землю, и с тех пор оно хранится во дворце государей. Рассказчик обсуждает случаи, когда зеркалу грозила опасность при пожарах. В X в. оно чудом выходило из огня невредимым; позже, в XI в., пострадало. «Порча мира видна по тому, что происходит с божественным зеркалом. Боги всегда таковы, как есть, отчего бы им меняться? И всё же они указывают нам, что мир клонится к упадку». Отметим здесь неоднозначную отсылку к буддийскому учению об упадке мироздания в «последнем веке»: с одной стороны, богам упадок не грозит, с другой – боги поддерживают Будду, зримо подкрепляя его наставления чудесами.

Следующие четыре рассказа сообщают, как божества открывали людям знания, важные и для обустройства обрядов, и для понимания того, чего хотят боги вообще.

В 930 г. монах во дворце читает сутры праджня-парамиты и слышит сначала чьи-то тяжёлые шаги, а потом лёгкие. Первый пришелец был злым духом, – сообщает женским голосом божество Инари и говорит, что чтение «Большой сутры» явило чудо, а чтение «Алмазной сутры» не явило. Почему так – божество велит искать ответ в «Большой сутре»; каков этот ответ, Нарисуэ не сообщает (1–3).

Когда в IX в. монах Энтин, один из основателей буддийских храмов на горе Хиэй, после долгого путешествия по Китаю возвращается домой; бог Синра-мё:дзин, сын морского царя-дракона, защищает его в морском пути, а затем решает обосноваться в Японии. Позже, в 1052 г., этот бог открывает другому монаху свой тогдашний замысел – хранить в Японии Закон Будды – излагая его в японской песне *вака* (1–4).

Когда Энтин в Японии переписывает «Лотосовую сутру», ему в образе старика является бог Сумиёси и говорит, что защищает и дворец государей, и эту сутру. Затем рассказчик приводит откровение Сумиёси – сообщение о том, что он по природе своей бодхисаттва, и повеление построить буддийский храм на побережье в Нанива (1–5).

В 982 г. в храме Анракудзи на острове Кюсю чиновник из рода Сугавара, занявший должность заместителя наместника, решает возвести пагоду; бог Китано-тэндзин (он же Сугавара-но Митидзанэ, знаменитый поэт и государственный муж начала X в., умерший в опале на Кюсю, потом, по преданиям, являвшийся в обличье гневного духа, а потом обожествлённый) вещает, что его потомок действует правильно. Чиновник позже входит в Госсовет, а после смерти становится божеством, как и предок (1–6).

Итак, божества радеют о Законе Будды и помогают людям на буддийском пути. В этом отношении разницы между богами древних святилищ, таких как Сумиёси, и новых, таких как Китано, между божествами японскими и иноземными, кажется, нет.

На рубеже X–XI вв. столичный чиновник желает устроить большие чтения «Лотосовой сутры», но ему не хватает средств. Он молится в святилище Хиёси и получает должность наместника края Кадзуса, теперь он богат. Чтения начинаются, бог Дзю:дзэндзи (иноземный, как и Синра-мё:дзин) является наместнику, восхваляет его и двумя песнями *вака* излагает важнейшие положения «Лотосовой сутры»: её подвижник – «учитель будд и богов»; всё, что нужно для освобождения, есть в собственном сердце человека (1–7). Этот же рассказ есть в «*Кондзюку*» (17–32), но вместо Дзю:дзэндзи в нём действует бодхисаттва Дзидзо: (Кшитигарбха), он произносит те же самые песни. Подобная взаимозаменяемость богов и бодхисаттв – случай несчастный, но возможный.

Гнев и милость богов

Боги дают людям наставления не только вещая, но и являя грозные знамения, насылая «порчу» 祟, *татари*. В 1038 г. при очередной распри монахов горы Хиэй и храма Миидэра (такие распри были часты в эпохи Хэйан и Камакура, не раз дело доходило до побоищ) мирские власти бездействуют – и государь заболевает. Бог Санно: из святилища Хиёси сообщает, что правителю следует самому разрешить спор монахов; после этого недуг проходит (1–8).

В 1039 г. Исэ при перестройке святилища являются необычные знамения (какие, Нарисуэ не говорит), государь отзывает своего посланца из Исэ и отправляет его в ссылку, но божества сообщают: так делать не следовало; посланца возвращают (1–9).

В 1070 г. богиня главного святилища края Кадзуса (морская, позднее отождествлённая с матерью государя Дзимму) возвещает, что недавно родила дочь; из моря является ещё одно «тело божества», подобное жемчужине, и богиню-дочь начинают чтить вместе с богиней-матерью (1–10).

В начале 1070-х гг. или в конце 1060-х в краю Сэтцу неправильно собирают подати. Морская богиня тамошнего святилища гневается, корабли с грузом податей тонут у берега, а на берегу засыхают деревья; местный жрец увещевает богов, и деревья оживают (1–11).

В столичной Школе чиновников, где изучается в основном классическая китайская словесность, принято было справлять обряд почитания Конфуция и наставников; в качестве дара ученики преподносили мясо (по сути, воспроизводили древний китайский ритуал жертвоприношения предку). Но вот одному из них (неясно, когда) во сне является Конфуций и говорит: «В родной моей стране так поступают, но с тех пор, как я прибыл в эту державу, ко мне приходят и поклоняются мне так же, как Великим святилищам [Исэ]. Скверную пищу мне подносить не следует!» – то есть отказывается от мяса, ибо всё, что имеет касательство к смерти и крови, по меркам японских святилищ есть скверна (1–12).

Обратим внимание на то, что гнев богов и «порча» в этих рассказах связаны с тем, что люди ведут себя немилосердно, тогда как боги последовательно стоят за соблюдение заветов Будды. Если о своих пожеланиях и нуждах боги сообщают в «откровениях», то когда вмешиваются в отношения между людьми, то могут насыпать и «порчу».

В начале XII в. канцлер Фудзивара-но Тададзанэ попадает в немилость, молится богам Касуга (родового святилища Фудзивара в Нара), и устами его супруги боги говорят: «Твоя пора наступит снова!». Вскоре государь и канцлер примиряются (1–13).

В 1118 г. сын Главного министра Минамото-но Масадзанэ мешкает, исполняя поручение государя – доставить послание в Исэ; отец говорит, что этот его отпрыск ему не унаследует, и, действительно, сын умирает прежде отца (1–14).

В 1122 г. в краю Суо распространяется весть, что там поселилось новое божество. Наместник берёт под стражу жреца и велит собирать урожай с «божьих» полей в пользу наместничества; возле святилища являются сначала многочисленные змеи, а затем огромная стая птиц (1–15).

В 1120-е гг. почитатель богов Камо Минамото-но Ясусуэ опаздывает к обряду из-за разлива реки Камо – и двери святилища не отворяются, пока он не прибудет. У Ясусуэ рождается множество сыновей, внуков и правнуков, всех их ждёт неплохая карьера (1–16).

В 1139 г. Минамото-но Мороёри, книжник и поэт, назначен отвечать за моления о дожде в святилищах Ниу-Каваками и Кибунэ; когда секретаря не оказывается на месте, Мороёри сам сочиняет «указ» 宣命, сэммё:⁹, и дождь начинается. В рассказе приведён текст указа, импровизация на темы прежних сэммё: (1–17):

Таково веление государя: в великом трепете пред вами, о великие боги, мы со всей осмотрительностью молвим вот что.

Весною нынешнего года, в пору начала полевых работ, мы молили вас о том, чтобы дожди были обильны и вслед за ними год был урожайным. Под вашей защитой, о светлые боги, мы ожидали, что земля даст дружные всходы, но все эти месяцы стоит затяжная сухая облачность, благодатного дождя вы не пролили, сто злаков постепенно засыхают, десятитысячный народ должен страдать. Вы, великие боги, оставили свои следы в Присолнечной стране, люди передают слово чудесное, имя ваше: Податели дождя из пещер. Потому я и пришёл: хочу, чтобы вы, великие боги, вашу беспредельную тайную мощь обратили нам на помощь, пригнали тучи со знаменитых гор, с великих

болот, пролили дождь, чтобы выгоревшая земля напиталась влагой – такую милость мы бы получили; чтобы иссохшие поля дали урожай – такого блага мы бы удостоились! Поэтому, выбрав счастливый день, удачный час, я назначил посланца – вот его должность, чин, прозвание и имя, – вручил ему жезл с полосками белой бумаги, доверил ему вороного коня и отправил к вам. В великом трепете, о великие боги, прошу: выслушайте этот моление мирно и спокойно, и пусть жара тотчас пойдет на убыль, живительная влага выпадет повсюду, поля и сады пышно зазеленеют, простой люд насладится урожаем!

Со всею осмотрительностью молю: да не колеблется держава государева, да пребудет вечной, как скалы, крепкой, как скалы! Храните её ночью, храните днём, защищайте и благодетельствуйте, страну Обильной пищи под небом всегда и во всем храните и милуйте!

Здесь перед нами пример того, как внутри рассказа *эцува* может быть включён обрядовый текст¹⁰.

В том же 1139 г. в храм Кофукудзи в городе Нара назначен новый распорядитель, братия не принимает его, между воинами храма и охраной распорядителя завязывается бой. Распорядитель велит поджечь храм, но начинается дождь и пожара не случается. Над святилищем Касуга сияет чудесный свет, некто видит во сне воинов храма в обличье оленей (вестников богов Касуга), а жрец святилища опять-таки во сне видит большой конный отряд, пришедший на подмогу храмовым пехотинцам. Жрец спрашивает, кто они, всадники отвечают: «Мы служим в войске Великого Светлого бога Касуга, наш отряд прислал сюда господин Фудзи, вступивший на Путь!». Один из сановников записывает в дневнике: неужто «господин Фудзи» – это сам господин Мидо: (? (то есть Фудзивара-но Митинага, живший на рубеже X–XI вв., тот, при ком могущество рода Фудзивара было наивысшим). Здесь боги выбирают одну из сторон в распре между людьми (1–18).

Сановник Фудзивара-но Санэёси в первой половине XII в. совершает модное тогда паломничество в горы Кумано; его сопровождает большая свита, часть людей он с дороги отсылает обратно, но один свитский просит дозволения остаться с ним и в благодарность за это по пути на стоянках носит воду для омовения всем своим спутникам. Паломники прибывают в Кумано; Санэёси очень собой гордится, ведь он прошёл долгий путь пешком, но божество в образе монаха говорит ему во сне: сюда все ходят пешком, а вот кто меня порадовал – так это тот человек, кто вам всем по пути устраивал омовения (1–19). Видимо, когда человек помогает другим поддерживать чистоту, он богам особенно любезен.

Фудзивара-но Санэнага (1139–1192) ни на одном из этапов своей карьеры не доволен, все время досадует, что его обошли, недооценили и т.д. Он молится сначала в Хиёси, потом в Ицукусиме, рассказчик подробно описывает череду назначений, так что остаётся непонятным, кому боги явили милость: Санэсаде – или же тем, кто продвигался на более высокие должности, освобождая место для него (1–20).

Боги в эпоху смут

В 1166 г. в святилище Камо сначала прихожанка, а потом жрец видят сон: «Управление поднебесной беззаконно, и потому великие светлые боги Камо покидают Присолнечную страну [Японию], перебираются в другое место». Гадатели подтверждают, что сон верен (1–21). Здесь, как и в следующем рассказе, речь идёт уже о времени смуты, которая закончатся установлением сёгуната.

В 1180 г. государь Такакура-ин собственноручно пишет моление богам Ицукусимы (1–22). В то время к святилищу Ицукусима в краю Аки обращались многие, коль скоро его особенно чтит род Тайра – ненадолго поднявшийся до высшей власти, а затем проигравший в усобице роду Минамото. Правда, политических мотивов при выборе обрядового поведения рассказчик не обсуждает.

Вместо этого Нарисуэ переходит к вопросу, несправдному и для святилищ, и для буддийских храмов: почему одним людям боги и будды помогают, а другим нет. Монах храма Кофукудзи (неясно, какого времени) не продвинулся в чинах, а потому страдает от бедности. Он молится в Касуга, потом в Ивасимидзу, и во сне видит, как

бог Касуга просит Хатимана: «Этот монах много лет полагался на меня, утром и вечером служил мне. Но в нынешней жизни он непременно выйдет из круговорота рождений и смертей, и я опасюсь: а что ежели он возгордится земным успехом? Поэтому и обращаюсь к тебе: прошу, не соглашайся на его мольбы!» (1–23). То, что кажется немилостью богов, может быть на самом деле их «уловкой», способом направить человека к более важной цели, когда он отвлекается на суетные мирские дела. Нарисуэ указывает, что похожий случай был с другим монахом, тот молился о мирском преуспевании богам Хиёси и Инари и получил отказ. Этот сюжет изложен в «Сясэкисю:» (1–7).

Участие богов в жизни «божественной страны» в эпоху потрясений Нарисуэ поясняет рассказом 1–24.

О ком я это слышал – имя забыл. Этот человек пришел паломником в Явата [Ивасимидзу], проводил там ночь – и во сне двери священной палаты резко отворились и весьма величавый голос позвал:

– Такэноути!

И тотчас на зов кто-то отозвался, явился. [Паломник] видел его: по обличью это был пожилой седовласый мирянин. Чина по одежде было не понять. Он предстал перед богом. Усы седые, длинные, когда он сидел, свисали до полу. И снова из священной палаты послышался голос:

– В мире смута! На время стань сыном Токимасы и усмири мир!

Так повелел бог, Такэноути ответил: слушаюсь! – и паломник про-
снулся.

Думается, раз так, то Ёситоки Асон и был этим новым телом [Та-
кэноути]. И сын его Ясутоки тоже не был просто человеком.

世の中に麻は跡なくなりにはけり心のままに蓬のみして

Ё-но нака-ни аса-ва атонаку нариникэри

Кокоро-но мама-ни ёмоги номи ситэ

В этом мире [прямая] конопля исчезла без следа,

Одна [спутанная] полынь разрастается как хочет.

Эту песню сложил он самый, [Ясутоки] Асон. Стыдно думать, что в ней говорится о нас!

Старец, представший перед богом Хатиманом, – Такэноути-но сукунэ, в древних летописях он появляется как воевода и мудрый советник, служивший пяти поколениям государей, в том числе отцу и матери О:дзина (отождествляемого с Хатиманом), а затем самому О:дзину. Бог повелевает своему верному сподвижнику заново воплотиться в мире людей – как если бы Такэноути, как и Хатиман, тоже был бодхисаттвой, способным выбирать себе место нового рождения ради блага живых существ. «Сын Токимасы» – это Хо:дзё: Ёситоки (1163–1224), брат жены первого камакурского сёгуна. Ёситоки, затем его сын Ясутоки (1183–1242) и их потомки руководили делами сёгунской ставки в должности *сиккэн*; в пору составления «Тё:мондзю:» именно сиккэнам, а не сёгунам, принадлежала реальная власть. Права рода Хо:дзё: на эту власть в рассказе обоснованы волей Хатимана, бога, хранящего мир в стране. Для него, в отличие от богов Камо в рассказе 1–21, смута – не причина устраняться от людских дел, а, наоборот, причина вмешаться. Отношения древних государей с Такэноути, видимо, проецируются на отношения сёгунов и сиккэнов. Отметим, что подобный подход свойствен и древним японским памятникам, где роли знатных родов при дворе определяются ролями их предков в важнейшем обряде – выманивании богини Аматаэрасу из пещеры.

Песня Ясутоки, приведённая в рассказе, вводит важнейшее для более поздней синтоистской мысли понятие прямоты: и в книгах традиции Исэ, и во множестве других текстах «чистое прямое сердце», *киёки наоки кокоро*, будет тем главным свойством, которое нужно человеку для успешного взаимодействия с богами. Но примечательно, что в стихах о прямоте говорится не напрямую. Поэт отсылает к

знаменитому сравнению из древнекитайской книги «Сюнь-цзы» (1–5): полынь обычно вырастает кривой, но если растёт рядом со стройной коноплей, то сама собой выпрямляется; точно так же и человек в хорошем окружении делается лучше, хочет он того или нет. Сетуня на свой век, поэт указывает, что смуты страшны именно утратой прямооты (а не разорением и чем-либо ещё).

Боги и их любимцы

Завершается раздел о богах в «Тё:мондзю:» серией рассказов о том, как божества откликнулись на нужды людей.

Почитатель святилища Камо хочет продвинуться в чинах. В начале 1190-х гг. оставляет в святилище письменное моление и всем об этом рассказывает. «Жрецы, их родичи и прочие говорили: о нашем святилище пойдёт дурная слава! – и все, начиная с главного жреца, каждый день по сто раз стали молиться за этого человека. В итоге он получил четвёртый ранг» (1–25). Похоже, что моления в самом чтимом столичном святилище служат обходным путём к тому, чтобы сообщить начальству свои пожелания.

В 1190-е гг. монах Тё:гэн молится в святилище Исэ, когда приступает к сбору средств на восстановление разрушенного в пору смуты храма То:дайди в Нара, и получает в дар от богинь Исэ чудесные жемчужины. «Хотя и в последнем веке, тому, чья вера сильна, светлые божества откликаются снова и снова» (1–26).

Неясно, в какие годы, некий слепой в святилищах Кумано зажигает священные огни и молится об исцелении. Во сне он узнает, что в прошлом рождении был рыбой в реке Хидака (на пути в Кумано), слышал голоса паломников и поэтому родился человеком. Боги велят ему не досадовать, проснувшись, слепой кается – и в итоге прозревает (1–27). Рассказ аналогичен буддийским преданиям о том, как бодхисаттвы или другие чтимые существа открывают человеку причину каких-либо его недостатков, сообщая, что в прошлом он был животным, «завязал связь» 結縁, *кэтиэн*, например, с «Лotosовой сутрой», поэтому смог возродиться человеком, но до конца своей дурной кармы ещё не избыл (в «Кондзюку» есть целая серия таких историй, с 14–12 по 14–24).

Проводник паломников в Кумано (вероятно, в 1170-е гг.) слагает песню о том, что карьера его «застоялась», будто вода в заводи; боги отвечают песней, и он получает искомый монашеский чин (1–28); в «Дзиккинсё:» (10–34) этот же сюжет приводится в разделе о чудесной силе поэтического слова.

В 1210 г. чиновник во сне узнает, кем заменят скоропостижно умершего дворцового секретаря; новоназначенного никто на эту должность не прочил, хотя в его роду были замечательные учёные; он удостоился «нежданной» милости богов (1–29).

Почитатель богов Камо Фудзивара-но Сигэдзуми построил для святилища новую кладовую, молился, чтобы получить должность командира столичной Военной стражи, но никак не получал; во сне он видит, что бог Инари через посланца передаёт богам Камо, чтобы они Сигэдзуми не помогали: «Он родился у меня на коленях – и забыл меня!». Боги отвечают: хорошо, но только в этот раз, а в следующий он получит должность (1–30).

Другой почитатель Камо, Одзуки-но Ацуката (1202–1252), хочет стать придворным историографом. Во сне боги указывают ему, чтобы он обратился к наставнику по имени Сукэцугу. Ацуката узнает, что это ещё совсем молодой жрец Камо, но обращается к нему и в итоге получает должность (1–31).

Поэт Асукаи-но Масацунэ (1170–1221) живёт очень бедно, тоже чтит богов Камо и слагает песню:

世の中に数ならぬ身の友千鳥なきこそ渡れ賀茂の河原に
 Ё-но нака-ни кадзу нарану ми-но томо тидори
 Наки косо ватарэ Камо-но кавара-ни
 В этом мире бесчисленные стаи ржанок
 С криком летают через реку Камо

Песня построена так, что в ней можно прочесть и другой смысл: я, ничтожный, каким нет числа (*кадзу нарану ми*), влачу в этом мире жалкую жизнь (*ё-о*

ватару), нет у меня друга (*томо наки*). Боги велют одному из служителей святилища найти стихотворца, сочинившего эти строки. Масацунэ узнает о милости богов к нему и в итоге достигает высокого ранга (1–32)

В 1168 г. Фудзивара-но Нобутака пренебрегает празднеством святилища Ёсида, хотя он «родич божества» (氏人, *удзибито*), и вместо этого устраивает чтение «Сутры о человеколюбивых государях»; начинается пожар, его дом сгорает, а соседний – нет, потому что в том доме живёт человек, который богов Ёсида чтит (1–33). Итак, чтобы снискать милость богов, важно правильно выбирать святилище (понимать, с каким святилищем ты связан) и делать что-то любезное богам (прежде всего слагать песни).

Заключение

Хатанака Томоко в работе по рассказам о святилище Сумиёси в «*Тё:мондзю:*» различает в первом разделе памятника три типа сюжетов: чудеса, связанные с Законом Будды (с 1–3 по 1–7, 1–23, 1–26, 1–27); чудеса, связанные с «пользой и выгодой в здешнем мире» (1–8, 1–9, 1–13, 1–14, с 1–16 по 1–20, 1–25, с 1–27 по 1–29); видения, вещания и гнев богов, подтверждения власти богов в земном мире (с 1–10 по 1–12, 1–15, 1–21, 1–24) [Хатанака, 2017]. С этим можно согласиться, но мне представляется более чётким деление, не противопоставляющее (пусть и условно) буддизм и синто: боги открывают людям знания, важные для обряда и в целом для жизни в «стране богов»; боги вмешиваются в жизнь людей, гневом или милостью являют свою волю; боги откликаются на молитвы.

Нелли Науманн задействует рассказы из «*Тё:мондзю:*», разбирая три темы: вещие сны; милость/немилость богов к людям, ищущим мирских благ; освещение исторических событий в контексте рассуждений о богах. Как я попыталась показать, в сборнике Нарисуэ звучат также и мотивы, которые Науманн рассматривает на материале других сборников: боги не желают кровавых жертв; боги ценят в людях приверженность буддийскому пути. В отличие от «*Сясэкисю:*» и «*Синто:сю:*», в «*Тё:мондзю:*» рассказчик не излагает теории синто (даже в самом обобщённом виде), но судить о его взгляде на богов *ками* всё же возможно. Боги здесь – прежде всего существа пристрастные, и этим они отличаются от будд. Связь человека с божеством мыслится как родовая, но её необходимо поддерживать; единого замысла или воли у богов, по видимому, нет, от разных людей боги хотят разного. Прослеживается также связь в отношении деятельности, например, боги Камо в основном отвечают за назначения на должности (возможно, обеспечение жителей достойной службой входит в обустройство столицы, или непостоянная река Камо связывается с образом божества, подобного римской Фортуне). Сравнительно велика доля рассказов, где граница между обыденным и священным проходит по границе суши/воды (речной или морской); в этом рассказы первого раздела «*Тё:мондзю:*» отличаются от преданий о богах в «*Кондзяку*», где чаще обсуждается граница долины/горы (хотя и водная граница тоже упоминается). Тема «чистоты и прямоты», важнейшая для синтоистских трактатов, звучит, но не в качестве главной. Жителям «страны богов» следует учитывать, что на их поступки откликаются боги, могут прийти на помощь, но могут и помешать.

Итоги изучения «*Тё:мондзю:*» как источника по истории синто подводить пока рано: следующей задачей должно стать исследование рассказов о богах *ками* из других разделов памятника.

Благодарность

Статья подготовлена в рамках государственного задания РАНХиГС, тема 10.8-2025-1 «Между традицией и новацией: память культуры в контексте историко-литературных исследований».

Acknowledgement

The article was prepared as part of the RANEPА state assignment on the topic 10.8-2025-1 “Between tradition and innovation: cultural memory in the context of historical and literary research”.

Библиографический список

1. Бабкова, М.В. Основные понятия традиции поучительных рассказов сэцува (по «Собранию стародавних повестей»). Часть I / М.В. Бабкова, М.С. Коляда, Н.Н. Трубникова // Вопросы философии. – 2024. – № 2. – С. 169–181.
2. Дулина, А.М. Метаморфозы Хатиман: грозный бог войны или милосердный бодхисаттва? Становление и эволюция культа божества Хатиман в Японии в VIII–XIV вв. / А.М. Дулина. – М.: Кругъ, 2018. – 284 с.
3. Житие Ямато-химэ но микото / Л.М. Ермакова (перевод, комментарий). // Синто – путь японских богов. – В 2 т. – СПб.: Гиперион, 2002. – Т. II. – С. 194–210.
4. Записи и размышления Оэ-но Масафуса «Годансё» (нач. XII в.) // Япония в эпоху Хэйан (794–1185). Хрестоматия. / Грачев М.В. (введение, перевод, комментарий). – М.: РГГУ, 2009. – С. 156–215.
5. Коляда, М.С. Боги, будды, люди и храмы в «Беседах о делах старины» / М.С. Коляда. // История и культура Японии 14. – М.: ВШЭ, 2022. – С.187–204.
6. Нихон рё:ики. Японские легенды о чудесах. Свитки 1-й, 2-й и 3-й. / Мещеряков А.Н. (предисловие, перевод, комментарий). – СПб.: Гиперион, 1995. – 256 с.
7. Норито. Сэммё / Л.М. Ермакова (исследование, перевод, комментарий). – М.: Наука, 1991. – 302 с.
8. Свиридов, Г.Г. Японская средневековая проза сэцува (структура и образ). / Г.Г. Свиридов. – М.: Наука, 1981. – 232 с.
9. «Собрание песка и камней» («Сясэкисю», конец XIII в.). Перевод со старояпонского Н.Н. Трубниковой. Трубникова Н.Н. «Собрание песка и камней» в истории японской философской мысли. Том 2. Исследование. Указатели. Приложение. / Н.Н. Трубникова (перевод, комментарий, исследование). – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 656 с., 288 с.
10. Трубникова, Н.Н. «Сборник наставлений в десяти разделах»: практическая философия в средневековой Японии. / Н.Н. Трубникова (исследование, перевод, комментарий). – М.: Дело, 2023. – 688 с.
11. Трубникова, Н.Н. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. / Н.Н. Трубникова, М.В. Бабкова (исследование, переводы, комментарий). – М.: Политическая энциклопедия, 2014. – 745 с.
12. Татибана Нарисуэ. Кокон тё:мондзю: [Собрание примечательных рассказов из прежних и нынешних времён] / Под ред. Нисио Коити, Кобаяси Ясухару. В 2 т. – Токио: Синтё:ся, 2019. – Т. 1. – С. 31–66 (橘成季. 古今著聞集. 西尾光一, 小林保治校注. 東京. 新潮社. 2019. – 31–66).
13. Хатанака, Томоко. Кокон тё:мондзю: ни окэру Сумиёси-тайся (Мё:дзин) канрэн сэцува [Рассказы, относящиеся к великому святилищу (Светлому божеству) Сумиёси в «Собрании примечательных рассказов из прежних и нынешних времён»] / Хатанака Томоко // Мусасино дайгаку Нихон бунгаку кэнкю:дзё киё:, 2017. – Вып. 4. – С. 15–30 (畑中智子. 『古今著聞集』における住吉大社(明神)関連説話. 武蔵野大学日本文学研究所紀要. – 2024. – 4. – 15–30).
14. Dykstra Yoshiko K. Notable Tales Old and New. Tachibana Narisue's Kokon Chomonjū / Yoshiko K. Dykstra. // Monumenta Nipponica. – Vol. 47. – No. 4. – P. 469–493.
15. Naumann, N. Die Einheimische Religion Japans. Teil II: Synkretistische Lehren und Religiöse Entwicklungen von der Kamakura- bis zum Beginn der Edo-Zeit. / N. Naumann. – Leiden: Brill, 1994. – 264 p.

Текст поступил в редакцию 16.12.2024.

Принят к печати 16.01.2025.

Опубликован 26.06.2025.

¹ 日本靈異記, «Нихон рё:ики», рассказ 1–1 («Слово о том, как был пойман Гром»); см.: [Нихон рёики, 1995]. Здесь и дальше в номерах рассказов первая цифра – номер свитка или раздела, вторая – номер рассказа в нем.

² 今昔物語集, «Кондзюку моногатари-сю:», , далее «Кондзюку»; см.: [Бабкова, Коляда, Трубникова, 2004]. См. также: URL: <https://nntrubnikova.wixsite.com/trubnikovann/blank-czxl>.

³ 古事談, «Кодзидан»; см.: [Коляда, 2022].

⁴ 沙石集, «Сясэкисю:»; см.: [Собрание, 2017].

⁵ 神道集, «Синто:сю:».

⁶ 江談抄, «Го:дансё:», 1107 г.; см.: [Записи, 2009].

⁷ 十訓抄, «Дзюккинсё:», 1252 г.; см.: [Трубникова, 2023].

⁸ 倭姫命世記, «Ямато-химэ-но микото сэйки»; см.: [Житие, 2002].

⁹ См. об этом жанре: [Норито. Сэммё, 1991].

¹⁰ В «Дзиккинсё:» (1–51) приводится рассказ о поведении Мороёри на другом обряде. Не преуспев по службе, он много лет живёт затворником в своей усадьбе, но вот, получает новое назначение и должен выступить распорядителем на обряде почитания Конфуция. Он держится крайне неуверенно, спрашивает других участников обряда о каждом шаге, ему язвительно замечают, что он держится как новичок, – а Мороёри в ответ цитирует «Беседы и суждения» («Лунь юй», III–15): «Вошёл в Великий храм, расспрашивает о каждой мелочи...». Повествователь «Дзиккинсё:» поясняет: «Конфуций, войдя в Великий храм, когда следовал за обрядом, обо всём расспрашивал тамошних старших служителей. Видя это, люди стали его порицать: дескать, Конфуций не знает правил обряда. А он ответил: то, о чем вы говорите, и есть правила».

References

1. Babkova M.V., Kolyada M.S., Trubnikova N.N. *Voprosy Filosofii* [Questions of Philosophy]. 2024, vol. 2, pp. 169–181 (in Russian).
2. Dulina A.M. *Metamorfozy Khatiman: groznyy bog voyny ili miloserdnyy bodkhisattva? Stanovleniye i evolyutsiya kul'ta bozhestva Khatiman v Yaponii v VIII–XIV vv.* [Metamorphosis of the Hachiman Deity: The God of War or Merciful Bodhisattva? Formation and Evolution of the Hachiman Cult in Japan in the 8th–14th centuries]. Moscow: “Krug” Publ., 2018, 284 p.
3. Dykstra Yoshiko K. Notable Tales Old and New. Tachibana Narisue’s Kokon Chomonjū. *Monumenta Nipponica*. 1992, vol. 47, no. 4, pp. 469–493.
4. Ermakova L.M., Trans. *Norito. Senmyo*. Moscow: Nauka, 1991, 302 p. (in Russian).
5. Ermakova L.M., Trans. *Sinto – put' yaponskikh bogov* [Shinto – the way of the Japanese deities]. St. Petersburg: “Giperion” Publ., 2002, vol. 2, pp. 194–210 (in Russian).
6. Grachev M.V., Trans. *Yaponiya v epokhu Kheyān (794–1185). Khrestomatiya* [Japan during the Heian era (794–1185). A Reader]. Moscow: RSUH, 2009, p. 156–215 (in Russian).
7. Hatanaka Tomoko. *Musashino daigaku Nihon bungaku kenkyujo kiyō* [Stories related to the great Sanctuary (the Light Deity) Sumiyoshi in “A Collection of Remarkable Stories from Former and Present Times”]. 2017, vol. 4, pp. 15–30 (in Japanese).
8. Kolyada M.S. *Istoriya i kul'tura Yaponii 14* [History and Culture of Japan 14]. Moscow: HSE, 2022, pp. 187–204 (in Russian).
9. Meshcheryakov A.N., Trans. *Nihon ryoiki. Yaponskie legendy o chudesah* [Nihon ryoiki. Japanese Miraculous Tales]. St. Petersburg: “Giperion” Publ., 1995. 256 p. (in Russian).
10. Naumann N. *Die Einheimische Religion Japans*. Teil II. Leiden: Brill, 1994, 264 p. (in German).
11. Sviridov G.G. *Yaponskaja srednevekovaya proza setsuwa. Struktura i obraz* [Japanese Medieval Setsuwa Prose: Structure and Image]. Moscow: “Nauka” Publ., 1981, 232 p. (in Russian).
12. Tachibana Narisue. *Kokon Chomonju* [Collection of notable tales from past and present]. Nishio Koichi, Kobayashi Yasuharu, Eds. Tokyo: Shinchosha, 2019, pp. 31–66 (in Japanese).
13. Trubnikova N.N. “*Sbornik nastavleniy v desyati razdelakh*”: *prakticheskaya filosofiya v srednevekovoy Yaponii* [“Collection of Instructions in Ten Sections”: Practical Philosophy in Medieval Japan]. Moscow: “Delo” Publ., 2023, 688 p. (in Russian).
14. Trubnikova N.N., Babkova M.V. *Obnovleniye traditsiy v yaponskoy religiozno-filosofskoy mysli XII–XIV vv.* [Japanese Religious Philosophy in 13th – 14th Centuries: Renewing Traditions]. Moscow: “Politicheskaya entsiklopediya” Publ., 2014, 745 p. (in Russian).
15. Trubnikova N.N., Trans. *Sobraniye peska i kamney (Shasekishu)* [Collection of Sand and Pebbles (Shasekishu)]. St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2017, 656, 288 p. (in Russian).

Submitted for publication: December 16, 2024.

Accepted for publication: January 16, 2025.

Published: June 26, 2025.



Mung Duong Thanh

**Mung Duong Thanh¹, Long Doan Trieu²,
Dung Nguyen Viet³**

^{1,2} The Academy of Politics Region III – Ho Chi Minh National Academy of Politics,

³ The Institute of Economics – Ho Chi Minh National Academy of Politics, 173 Xuan

^{1,2} 232 Nguyen Cong Tru St., Son Tra Dist, Danang City, Vietnam

³ Thuy St., Cau Giay Dist, Hanoi City, Vietnam

¹ thanhmung88@gmail.com; ² trieulong1503@gmail.com; ³ dungnv.hcma@gmail.com

Buddhist Revival: The Rebirth of Buddhism in Some Asian Countries from the Second Half of the 19th Century to the First Half of the 20th Century

Abstract. The article focuses on analyzing the process of Buddhist revival in Sri Lanka, India, China and Japan from the second half of the 19th century to the first half of the 20th century. Research results show that, from the second half of the 19th century, Buddhism in Asian countries found itself confronted by many difficulties. The main reasons include: colonial invasion by Western capitalist countries; the expansion of many new religions in Asia; the deterioration of morality of monks; The Buddhist Sangha is fragmented and unorganized; lack of training for monks and nuns. Besides the dark colors of the picture, new rays of light have appeared and given Buddhism new hope. The interest and appreciation of Western scholars for Buddhism offered huge encouragement and motivation. The accompanied East – West cultural exchange and acculturation has promptly supplemented Buddhism with progressiveness and modernness. Since then, a Buddhist revival and reform movement has been launched by Buddhist, scholars and people who love Buddhism. The movement started in Sri Lanka, then quickly spread to India, China, Japan and many other Asian countries. This study contributes to clarifying the process of Buddhist revival in Sri Lanka, India, China, Japan as well as the revival of Buddhism in Asia from the second half of the 19th century to the first half of the 20th century.

Key words: Asia, Buddhism, China, India, Japan, Sri Lanka, revival



Long Doan Trieu

**Мунг Зыонг Тхань¹, Лонг Доан Триеу²,
Зунг Нгуен Вьет³**

^{1,2} Академия политики

³ Национальная политическая академия имени Хо Ши Мина;

^{1,2} Вьетнам, г. Дананг, р-н Сон Тра, ул. Нгуен Конг Тру, 232

³ Вьетнам, г. Ханой, окр. Кау Гяй, ул. Нгуен Фонг Сак, 135

¹ thanhmung88@gmail.com; ² trieulong1503@gmail.com; ³ dungnv.hcma@gmail.com



Dung Nguyen Viet

Буддийский ренессанс: Возрождение буддизма в некоторых странах Азии во второй половине XIX – первой половине XX вв.

Аннотация. Авторы анализируют процесс возрождения буддизма в Шри-Ланке, Индии, Китае и Японии со второй половины XIX века по первую половину XX века. Результаты исследований показывают, что со второй половины XIX века буддизм в азиатских странах столкнулся со многими трудностями. К основным из них относятся: колониальное вторжение западных капиталистических стран; распространение множества новых религий в Азии; падение нравственности монахов; раздробленность и неорганизованность буддийской сангхи; недостаточная подготовка монахов и монахинь. Однако интерес западных учёных к буддизму оказал на него ободряющее и мотивирующее воздействие. Культурный обмен между Востоком и Западом быстро придал буддизму прогрессивность и современность. С тех пор буддисты, учёные и просто люди, которые сочувствуют буддизму, начали движение за его возрождение и реформирование. Это движение началось на Шри-Ланке, затем быстро распространилось на Индию, Китай, Японию и многие другие азиатские страны. Данная статья способствует прояснению этапов возрождения буддизма на Шри-Ланке, в Индии, Китае, Японии во второй половине XIX – первой половине XX веков.

Ключевые слова: Азия, буддизм, Китай, Индия, Япония, Шри-Ланка, возрождение

1. Factors affecting the formation
of the Buddhist revival movement in Asian countries

The first factor affecting the formation of the Buddhist revival movement in Asian countries was the invasion of Western countries. The colonial rule broke the traditional social structure of the East and replaced it with a new one characteristic of a colonialism – feudalism model. It was this combination that caused huge conflicts in terms of culture, ethnicity and customs. Many new cultural values were quickly shaped and developed while there were ones facing the risk of being lost. Despite the harsh rule, national pride persisted and was on the rise in many Asian countries. As a natural instinct of survival, the reaction of the populace in the colonial countries through the struggles for independence broke out and was followed by movements for reform, conservation, and promotion of cultural values.

As a religion with a long-standing history in Asia, the emergence of Western capitalism in the region posed new challenges to Buddhism. Firstly, the harsh policies of colonial governments aggravated the crisis of Buddhism. Therefore, it required Buddhism to reform to adapt to the general changes of the social context. Secondly, the emergence of Western cultural values and civilization also created new opportunities for Buddhism. This includes the approaching and experimentation with other religions such as Catholicism, Protestantism, theories from the philosophical movement of Light to enrich the system of doctrine, ideology as well as to finalize its organizational structure. And also, from this process, monks and Buddhists realized that it was not beyond the bounds of possibility to transform Buddhism in order to make it more adaptive [Le Tam Dac, 2012, 12].

Another factor was the interest and appreciation of the Buddhist doctrine and ideology of Western scholars. These scholars had studied Buddhism from an early stage. However, a systematic and comprehensive approach to this religion started from the beginning of the 19th century. According to Nyanaponika Mahathera¹, in the early stage, European-American scholars often focused on studying Buddhism through three main aspects. Specifically, British-German researchers investigate Buddhism through the Pali scripture system. French-Belgian researchers approached the Buddhist schools through Sanskrit texts, while Russian scholars focused on the study of Indian Buddhist thoughts. In the following stage, Buddhism became a religion with great influence on many communities in Europe. In addition to the title of an awakening religion, Western scholars also saw Buddhism as a complete philosophical system. This philosophical system not only objectively and scientifically explains the categories of worldview and human life, but it also provides the values of truth, goodness, and beauty for life. Therefore, there have been many Western researchers who have passionately studied Buddhism with all their enthusiasm and fervor.

For German scholars, the one who created an important turning point in the transformation of Buddhist studies from academia to practice was the philosopher Arthur Schopenhauer. Arthur himself was not a Buddhist, but his writings exerted a profound influence on European thinkers and brought many people back to Buddhism. There are at least three great figures who came to Buddhism through his works. The first was a Belgian Indologist named Karl Eugen Neumann. He was the one who translated the Digha-Nikāya and Majjhima Nikāya into German. The next two researchers were Physicist George Grimm² and Doctor Paul Dahlke³. These two men were the pioneers in supporting the introduction of Buddhism to Germany in the early decades of the 20th century.

For the British intellectuals, the person who had significant contribution to a complete picture of the historical process of Buddhism for the Europeans was the linguist Thomas William Rhys Davids. In 1881, Thomas and his wife Caroline Augusta founded the Pali Text Society (London) to research, compile, and print Buddhist scriptures in Pali and English. By 1900, the Pali Text Society achievements included the publication of 42 sets of Pali scriptures and texts, with a total of more than 15.000 pages. The second figure is Edwin Arnold with the project “The Light of Asia”. In this work, Edwin described the Buddha as a hero with compassionate personality towards humanity and the critical thinking ability. Once published, his work had a strong impact on European intellectuals and attracted them into the study of Buddhism [Edwin Arnold, 1900, 3–6].

For the French intellectuals, the Orientalist Eugene Burnouf is considered a significant figure. Eugene painstakingly researched Pali and later Sanskrit and Zen sources. In 1844, he published the very famous work “Introduction à l’histoire du Bouddhisme Indien”. In addition to research, Eugene also translated and edited the Lotus Sutra, which was then published in 1852.

The representative of Belgian academic research was the Buddhist scholar Louis de la Vallée Poussin. He spent more than 30 years studying Buddhism, especially the Sarvāstivādin school of Theravada Buddhism. Poussin’s great work was the *Abhidharmakosa* by Vasubandhu, which he translated from Sanskrit into French in the years 1923–1931 [Thich Tri Chon, 2010, 59].

Along with their academic contribution, many Western researchers truly practiced Buddhism such as: Henry Steel Olcott (American, in 1880), Allan Bennett McGregor (British, in 1902, with dharma name Ananda Metteyya), Anton Gueh (German, in 1904 with dharma name Nyanatiloka), Siegmund Feniger (Germany, in 1936, with dharma name Nyanaponika Thera), etc.

It can be said that the process of studying Buddhism by Western scholars created a vibrant academic atmosphere, stimulated the interest of many different strata of society. The recognizing and appreciating the role of Buddhism not only helped this religion gain a certain respect in the views of Western colonial countries, but it also aroused great pride in Eastern Buddhists and Buddhism followers. This was one of the very important sources of motivation to urge monks, nuns, and Buddhists to start a revival movement of Buddhism.

The third factor driving the revival of Buddhism in Asian countries stems from the crisis and weakening of the religion itself. As in Sri Lanka, after arriving in Galle on May 15, 1880, H. Olcott found that the main obstacle to the revival of Buddhism in this country was due to the decadent state of the monks, nuns and Buddhists [Thich Tri Chon, 1972b, 32]. Or in China, the declining state of Buddhism was reflected by many contemporary scholars as: “The moral level of monks is very low” [H. Hackman, 1910, 256]; “Buddhism gradually became formal. The Sangha is no different from the Taoist, lazy and uneducated” [Helen Sanford, 1985, 384–385]; “Temples are filled with commercial atmosphere” [Wing-Tsit Chan, 1953, 116–118], etc. And in Japan, from the Edo period, Buddhism became an effective arm of the government. The attraction of political power and temptations from material life has made “monks increasingly alienated, become extravagant, depraved, turn away from the ideal of liberation, getting hatred anger of the intelligentsia and the general public” [Thich Tri Chon, 1971, 67–74]. In addition, after 1867, in order to unify the ideology in the country and to affirm the supreme leadership role, Emperor Meiji issued the decree “Shinbutsu Bunri Rei” that forced monks specializing in worship to return to the world, small temples to merge with large temples, etc. The decree of God-Buddha separation caused a lot of pressure on monks, nuns, and Buddhists. At the same time, it gradually diminished the Buddhism’s position in Japanese social life.

The fourth factor is the change in political, economic, cultural and social situation in Asian countries in the last decades of the 19th and early 20th centuries. While a stable feudal political institution created favorable conditions for Buddhism to grow in the past, the deprivation of independence and freedom in many countries led to the decline in the role and position of this religion. The colonial and semi-feudal social status with the ruling of Western colonial governments increased the difficulties in the activities of material and spiritual life (including the practice of faith). In addition, the rise of many new spiritual and religious phenomena was also an important factor. This included the Brahmanism and Hinduism in India, Shinto in Japan, Islam and Protestantism in Sri Lanka, etc. The emergence of these new spiritual and religious phenomena created competition as well as motivations to promote Buddhist revival and reform.

2. The revival and rebirth of Buddhism in Sri Lanka, India, China and Japan

2.1. In Sri Lanka

Sri Lanka was the first country to initiate the Buddhist revival movement. The formation of the revival movement in this country gave Buddhism a new direction of development as well as helped to promote such spirit in other Asian countries namely India, China, and Japan.

According to Ernst Benz, the reason behind the formation of the Buddhist revival movement in Sri Lanka stemmed from the need to resist the invasion of Western countries and the emergence of a number of new religions such as Catholicism and Protestantism. In 1853, after the annexation of Sri Lanka, the British colonialists made sure that the Sri Lankan government was no longer the official patron of Buddhism. Next, in 1856, the British continued to issue Decree No. 10 on “Protecting the land and property of temples”. Accordingly, the land and property of the temples will be confiscated by the government due to having “no legal owner” [Thich Tri Chon, 1972a, 29]. With these moves, the British colonial government automatically became the protector of Buddhism. This also means that the position of Buddhism in Sri Lankan society will be pushed back, because the dominant religious belief that the British colonial government is pursuing was Christianity rather than Buddhism.

Despite under colonial rule, Sri Lankan Buddhism continued to be consolidated and nurtured through the roles of many monks, nuns and Buddhists. In 1839, Parivena Buddhist Academy was established in Ratmalan (southern Sri Lanka). Many famous figures of Sri Lankan Buddhism were trained in this school, such as the Venerable Hikkduwe Sri Sumagala⁴ and Pandit Ratmalane Sri Dharmaloka⁵. Along with education, the Sri Lankan Sangha also actively promotes dharma work through lectures or debates with other religions (primarily comparing the value of Buddhism with Protestantism and Catholic). Debates took place in 1866, 1871 and most notably in 1873, between the Venerable Migettvatla Hunananda and pastors such as David De Silva, F. Sirimanne (Protestant), etc. The debates increased the position of Buddhism as well as promoted the revival of Buddhism in Sri Lanka [Nandasena Mudiyanse, 1971, 445–446].

After reading the debates in the “Ceylon Times”, Henry Steel Olcott went to Sri Lanka to meet Venerable Hunananda (1880). With his faith, Olcott and his wife, Helena Petrovna Blavatsky⁶, started to practice in the Three Jewels at the Wijananda Temple in Galle (1880) [Stephen Prothero, 1996, 13–19]. It was also after this event that Olcott and his wife actively mobilized monks, nuns and Buddhists to revive Buddhism. Being aware that, unlike Buddhism, Christians have the groups to spread the teachings of God, they established the Buddhist Theosophical Society in Colombo. Next, he established many Buddhist schools, drafted and published Buddhist scriptures; distributing medicine and charitable treatment to everyone. Olcott also persuaded British Governor Arthur Gordon to re-recognize Buddhist Vesak as one of the national holidays in Sri Lanka. The iridescent flag designed by Olcott in 1889 became a symbol of global Buddhist unification in 1950 [Quang Lien, 1953, 33–36].

The activities of Mr. and Mrs. H. Olcott impacted the minds of many monks, nuns, and Buddhists in Sri Lanka at that time, especially Anagarika Dharmapala (also known as David Hewavitarane). In 1886, Dharmapala officially joined the Buddhist Theosophical Society. Next, he founded the Maha Bodhi Society in Colombo (later moved to Calcutta, India) [Chatterji, Suniti Kumar, 1952, 37–40]; restored the tradition of Vipassana practice for lay people; founded the Sinhalese weekly Sandarasa and later co-founded The Buddhist Journal. In the process of reviving Buddhism, Dharmapala believed that the deterioration of moral and spiritual values in Sri Lanka stem from the “non-morality of the West” rather than from the weakening of Buddhism. Therefore, he always prayed for Buddhism to be revived in his homeland India, for Europeans to understand Buddhism and meditation to be restored in Sri Lanka [Thich Tri Chon, 1972a, 33–36].

The revival efforts of monks, nuns, Buddhists and the above-mentioned figures contributed to the Sri Lankan Buddhist revival [K. N. O. Dharmadasa, 1974, 159]. That the British colonialists returned independence to Sri Lanka in 1947 opened a new era for Buddhism in this country. In 1950, Sri Lanka was honored to be chosen as the venue for the World Buddhist Conference. At this conference, 26 participating countries agreed to establish the World Fellowship of Buddhists and elected Dr. Malalasekera (Sri Lankan) as the President. The principles and purposes of the Association include: To encourage members to practice the Buddha’s teachings; tighten friendship, solidarity and unity among Buddhist countries; promote the work of propaganda; bring Buddhist activities into the social life, etc. On July 30, 1951, the Sri Lankan Buddhist delegation led by President Malalasekera had a meeting with Prime Minister Senanayake and requested to

establish a commission to investigate the Buddhism practice and carry out reforms aimed at restoring the national religion of Buddhism. Prime Minister Senanayake not only accepted the request but also emphasized that: “During the British colonial period, Buddhism suffered too much and today Buddhists have rights to wish that their faith would be restored to its former preeminent position in a newly independent Ceylon” [Thich Tri Chon, 1971, 67–70].

2.2. *In India*

According to Bhagwan Das, the process of Buddhist revival in India can be divided into two stages. The period from 1750 to 1891 is considered a prerequisite stage with main activities including the discovery and restoration of Buddhist holy sites. The period of development started from 1891 to 1950. This period was marked by the arrival of a Sri Lankan monk, Dharmapala [Bhagwan Das, 1998, 36–40].

In 1885, Edwin Arnold published many articles in the newspaper “London Telegraph” reflecting the decline of Bodh Gaya. This attracted the attention of many contemporary scholars, especially Dharmapala. In early 1891, Dharmapala visited Bodhgaya. After witnessing the ruins of pagodas and towers, the rolling down of Buddha statue, being imprinted with traces of devastation without care, he was determined to restore this saint room [Trevor Ling, 1980, 34–40]. In his diary he wrote: “After having breakfast, I went with Kozen, Durga and Dr. Chatterjee to Bodhgaya. Scattered outside the temple were old, damaged Buddha statues. What a thrill! Inside the temple was a large Buddha statue, His solemnity seemed to spread around, making the hearts of devotees sobbing. As soon as I touched the statue, a strange feeling took over my soul. I felt I had to stop here to take care of this sacred place [Bhagwan Das, 1998, 36–40]”.

In May 1891, Dharmapala moved the Maha Bodhi Society headquarters from Colombo to Calcutta with the view to restoring the Buddhist relics at Gaya, Sarnath and Kushinara as well as promoting revival activities here. On May 31, 1891, with the support of Venerable Hikkaduwe, Dharmapala held a public meeting, calling Indian monks, nuns and Buddhists to support the establishment of the Maha Bodhi Society. At the same time, he also mobilized an international movement to reclaim the Temple of Great Enlightenment (Caitya Maha Bodhi) from the Hindus. On October 31, 1891, a large-scale Buddhist congress was held at Bodh Gaya and attracted the participation of many countries such as China, Japan, Sri Lanka and Thailand, etc. In addition to discussing the plan to restore Bodh Gaya, the congress also officially launched a movement to revive Buddhism worldwide [Thich Tri Chon, 1971, 67–74]. Thanks to the efforts of the Maha Bodhi Association, many Buddhist holy sites such as Lumbini (where Buddha was born), Sarnath (where Buddha turned the wheel of Dharma), and Kushinagara (where Buddha passed away) were restored.

In May 1892, the Maha Bodhi Society made a turning point by publishing the journal “The Maha Bodhi and United Buddhist World”. This is the first time in the history of Buddhism that a periodical journal had been published in Western languages (English) to disseminate the Buddha’s teachings to all devotees and it was also the first journal that support the Buddhist revival movement globally [Kahawatte Siri Sumedha Thero, 2006, 132].

In 1900, the Association established two branches in Madras, Kushinagara (India) and one branch in Anuradhapura (Sri Lanka). Dharmapala and his associates have constantly made efforts to promote the influence of this organization. The most important goal was still to receive recognition from the British colonial government for the revival of Buddhism in the Indian homeland. Speaking at Maha Bodhi headquarters, Dharmapala emphasized that: “Many Europeans are currently working to revive Buddhism. Brothers, we as Indians, as the homeland of Buddha, we must do more than what Europeans are offering to the Buddhist revival. It is not a strange irony that we will have to look to the West where traditional cultural values are always respected to pray for Buddhist philosophy to be revived. We are indebted to the British Government for various help. However, the greatest request and gratitude now is to honor and disseminate the ancient religious and philosophical values that archaeologists have discovered and especially those related to Buddhism” [Dharmapala, 1909b, 88–100].

By 1915, the Maha Bodhi Society was recognized as legal by the British colonial government. The Association’s activities had achieved many remarkable results: many

members had applied to join; restoration activities, construction of pagodas and Buddhist meditation centers attract the participation of many different sectors of society; many programs had been organized to translate Buddhist scriptures into languages such as Hindu, Tamil, Telugu and many others [Dharmapala, 1909a, 33–37]. In addition, the Association regularly organized sermons in cities in India, as well as actively called for the elimination of caste discrimination, and encouraged charity activities. In 1922, the Association expanded its branches to Bombay, New Delhi, and Lucknow and built Buddhist research centers and libraries.

In 1947, India gained independence, opening a new period for the development of Buddhism. In 1949, the Indian government headed by President Rajendra Prasad issued a decree recognizing Bodhi Gaya as a place of pilgrimage and a center of Buddhist study. In 1952, the British Museum returned the Buddha's relics to the Maha Bodhi Society. Buddha relics are one of the extremely sacred and noble items for Buddhists. Therefore, when returned to India, the Buddha's relics were paraded nationwide and welcomed by people everywhere with all respect. "No hero who fought for freedom and liberated India from British colonial rule was worshiped like that. The relics were brought to the altar in Shanchi where they were formerly kept. Here, in the presence of the Prime Minister of India, the relics were placed in a new stupa built by the Maha Bodhi Society" [Thich Tri Chon, 1971, 73].

2.3. In China

From the first centuries of the C.E., Buddhism entered China and quickly spread deeply into people's lives. Along with Confucianism and Taoism, Buddhism provided the ideological foundation for Chinese feudal dynasties for many centuries. However, from the end of the Manchu period, the crisis of feudalism led to the decline of Buddhism. Faced with such a situation, from 1908, Dharmapala wrote an invitation to Yang Renshan to join in the revival of Buddhism⁷. In 1909, Yang Renshan founded the "Society for Inscripting Sutras" in Jinling, followed by the Buddhist Study Society in Nanjing. The goal of these organizations is to translate Buddhist scriptures, research and clarify Buddhist teachings and ideas through Chinese, English and Pali sources. The two organizations were disbanded after 2 years due to lack of funding [Hua Master, 1987, 1–4]. In 1910, the shaman Guang Jing mobilized monks, nuns, and Buddhists to revive Buddhism, focusing on 5 points: (1) Promoting the Buddha's spirit of compassion and suffering; (2) Reduce worship rituals to make money from monks, nuns and Buddhists; (3) Implementing educational and training activities; (4) Actively adapting to the society; (5) Actively joining the engagement [Guang Jing, 1938, 31–35]. Compared to Yang Renshan, Guang Jing's program outlined measures to improve the status of Buddhism. However, because of its large scale and lack of a specific plan for implementation, the program failed.

The man who made the revival of Chinese Buddhism successful was Grand Master Taixu⁸. He made great contributions in correcting the practice methods of the monks; uniting monks, nuns, and Buddhists into a unified organization; protecting the property of temples and reforming Buddhist education towards modernity. According to him, it was necessary to reform the Sangha so that there were people who could maintain the Dharma; it was necessary to unite monks, nuns, and Buddhists to spread Buddhist teachings into social life. Monks, nuns and Buddhists could not only think about personal liberation but need to enlighten the masses and serve humanity [Vietnam Association of Buddhist Studies, 1952a, 3].

In 1911, Taixu called for monks, nuns and Buddhists to establish a Buddhist Education Association in Jiangsu. Immediately after its inception, this organization actively mobilized financial resources to establish schools such as: Tu Van Primary School in Dinghai, Monk Primary School in Wuhan... In 1912, Venerable Jichan and Gengshan reformed this organization into the "Chinese Buddhist General Association", headquartered in Shanghai. And in Nanjing, Taixu and Yang Renshan founded "Association for the Advancement of Buddhism Chinese". The purpose of this organization was to amend the method of property management in temples and unify all Buddhist followers in the country. However, due to opposition from many contemporary scholars and intellectuals, the Progressive Buddhist Association was forced to disband. In 1913, Venerable Daojie and Haicheng founded the "Buddhist Congregation" in Beijing to unite monks and lay

people to participate in the revival of Buddhism. This organization was also forced to stop working not long after because of the reform policies of the Chinese intellectual class [Taixu, 1957a, 51–55].

In 1915, a group of Chinese intellectuals strongly influenced by Western culture and civilization such as: Hu Shih, Chen Duxiu, Li Dazhao, <...> launched a movement of reforming and building a new life. This movement aimed at propagating science, democracy and human rights; opposing tyranny, superstition, and backward rituals. On September 15, 1915, Chen Duxiu published Youth Magazine in Shanghai (in 1916 renamed New Youth). This newspaper published many articles reflecting the limitations of Chinese monks and at the same time called for the confiscation of temple assets, etc. The articles of New Youth magazine had a strong impact on the monks as well as the Chinese intellectual community. The consequence was that it created a strong division within the monks, nuns, and Buddhists participating in the revival of Buddhism

In response to this problem, Master Taixu issued the set of “On the Reform of the Sangha System”, in order to affirm the position of monks and at the same time as well as call on Chinese Buddhists to take education as the basic element for the process of Buddhist revival. Based on Sun Yat-sen’s “Three People’s Principles” [Do Cong Dinh, 1999, 34–38] (Sanmin Zhuyi), Taixu proposed the Trikaya doctrine. The purpose was to reform Buddhism, eliminate illiteracy, and train monks and nuns to become true Buddhists; widely promote Buddhist teachings and build a nation imbued with Buddhist thought.

In 1918, after surveying Buddhism in Taiwan and Japan, Taixu and Chen Yuanbai, Huang Baocang and Jiang Zuobin established the “Awakening Society” in Shanghai and published “Jue she Series”. In 1920, the newspaper changed its name to “Hai Chao Yin” (Sound of the Sea Tide) with the meaning of “awakening voice in the midst of human thought movement”. At this point, the newspaper was published more regularly (one issue each month) and with Taixu himself as Editor-in-Chief. Assessing the position and role of this newspaper, Li Shuyou commented that: “Hai Chao Yin is the longest-running Buddhist newspaper in the history of Chinese Buddhism. It has been certainly playing an important role in promoting the growth of Buddhism in the country” [Li Shuyou, 1995, 32–40]. Not only popular in China, this newspaper also had a great influence on the Buddhist revival movement in many countries within and outside Asia.

In 1919, Taixu founded the “Buddhist Right Faith Society” in Hunan. Explaining the establishment of this organization, Grandmaster Taixu wrote that: “Currently in China, there are many people who want to practice Buddhism, which necessitates the establishment of an organization for Buddhists and then expand it from within the country to many other countries. Thus, the cause of spreading Buddhism would be served” [Taixu, 2001, 180–206]. In 1921, Taixu established “Jinling Buddhist Academy” in Nanjing and “Minnan Buddhist Academy” in Xiamen. In 1922, Taixu founded the “Fa t’sang Buddhist School”. This was a preparatory school to prepare the necessary conditions for monks, nuns, and Buddhists to study and research scriptures in Tibet and India. In 1923, Taixu and Li Kaixian founded a Wuchang Buddhist Academy in Wuchang. This Buddhist academy was among the largest of its kind in China at that time. In 1925, Master Thai Hu convened the World Buddhist Union Conference at Dai Lam Pagoda, Lo Son, with the participation of many Buddhist countries in both Asia and Europe [Ritzinger, Justin R, 1999, 57–65]. The conference approved many issues, of which, the most important was promoting the spirit of harmony among monks, nuns and Buddhists in many countries to promote the process of unification of Buddhism at the international level.

In 1928, Tai Shuangqiu initiated the Movement “Temple Property and School reform Movements” with main ideas as: “Overthrow feudal lords, disband monks, evenly distribute temple assets, and restore national education” [Taixu, 2001, 180–206]. The movement had a strong impact on the Chinese authorities. Also, in this year, the Republic of China government promulgated the “Temple Management Regulations” to re-investigate the properties of the temples nationwide. This was followed by the law “Monitoring the order of temples” to review the existence conditions of worship facilities. Pagodas that met the conditions of landscape, worship space, and architecture would be allowed to exist and others would be forced to be dismantled. The above policies exposed Chinese Buddhism to new challenges [Atsushi Ibuki, 2019, 263–287].

It should be noted that the time the government of the Republic of China promulgated the above policies was also the time when the Buddhist revival movement was at its peak. According to statistics, by 1928, many Buddhist organizations and schools were established in the provinces such as: Gushan Buddhist Academy in Fuzhou; Jiangnan Buddhist Academy in Jiuhuashan; Nianhua Buddhist Academy in Beijing, Yingjiang Buddhist Academy in Anqing [Taixu, 1957b, 76–79]...

The time for the unification of Chinese Buddhism had truly come. This important event took place in 1929 with the establishment of the “Buddhist Society of China” (1929) by Master Taixu. This organization was headquartered in Nanjing with the main goals of: “Widely disseminating Buddhist teachings; promote training of monks and nuns and charity activities; preserve Buddhist relics; Build libraries and centers as places to research and study Buddhism” [Buddhist Association of Tonkin Ancient Mountain Gate, 1936, 6–8].

After completing the goal of reviving Buddhism in the country, Thai Hu went to many countries such as Germany, France, England, America, Japan, Vietnam, <...> to campaign for the unification of Buddhism worldwide [Vietnam Association of Buddhist Studies, 1952b, 4–8]. Recognizing his contributions to the revival of Buddhism, Venerable Tri Quang wrote: “Master Taixu is a historical figure of the global Buddhism, the one who outlined a great new phase. It was the Master who initiated and directed the new movement of pre-modern and modern Buddhism. The Master’s thought and action influenced all Buddhist followers in the world, especially Europe and America. Master Taixu may never think and know that his writings and actions could extend beyond the borders of China and spill over into all classes of monks around the world” [Thich Tri Quang, 2009, 256].

2.4. In Japan

Since the victory of the Meiji Emperor in the Boshin War (1868–1869), signs of weakness in Japanese Buddhism began to appear in many aspects. The main reason was that Buddhism lost support from the Shogunate government – a regime that had manipulated the Emperor’s court for many centuries. Being the main political ideology of the old regime, Buddhism no longer received support from the Emperor [Lam Nhu Tang, 1997, 32]. To consolidate power, the Meiji Emperor used Shinto ideology to rule the country, and established social management principles based on this religion’s views [Richard Bowring, Peter Kornicki, 1995, 87]. Japanese Buddhism during the Meiji period really encountered many difficulties. First in 1867, Meiji issued the “Osei Fukko” edict to abolish the remnants of the old political regime and establishing a new government with key members from the faction opposed to the Shogunate. In March 1868, the imperial court issued the order “Shinbutsu Bunri Rei”. The goal was to separate Shinto from Buddhism. In 1870, the Japanese government continued to issue the “Taikyo Senbu” decree⁹. In addition, the government established a Ministry of Religion (Kyobusho). In addition, since 1871, the daily lives of monks, nuns, and Buddhists were forcibly renounced by the Meiji government and many small temples were merged into one large temple. All of the above-mentioned policies aimed to gradually eliminate the influence of Buddhism in social life, affirm the dominant position of Shinto and sanctify the supreme role of Meiji. Meiji policies created a nationwide anti-Buddhist whirlwind, and the movement to abolish temples (Haibutsu Kishaku) spread throughout Japan.

Faced with that difficult situation, Japanese monks, nuns and Buddhists realized that it was necessary to conduct a campaign for Buddhist reform with the basic purposes of: (1) Maintain the moral purity of the monks; (2) Strengthen education to build a team of monks, nuns, and Buddhists with knowledge and capacity to spread Buddhism; (3) Promote connectivity and cooperation among Buddhist sects in the country; (4) Promote the role of Buddhism in building the country; (5) Build a spirit of harmony between religions [Richard Bowring, Peter Kornicki, 1995, 87]. On that basis, since 1868, the Japanese Buddhist sects united into organizations such as: Alliance of United Sects for Ethical Standards (Shoshu Dotoku Kaimei, 1868), Sectarian Ethics Council (Shoshu Dotoku, 1868) to make recommendations to the government. The movement of monks, nuns and Buddhists pioneered by monks such as Taigu Sochiku, Gudo Toshoku of the Rinzai sect, and Eishu of the Soto sect, gradually forced the Meiji government to adjust its policies.

Firstly, in 1870, the Ministry of Internal Affairs of Japan established the temple office opened within the Civil Ministry (Minbusho Ji'inryo) to unify the management of pagodas. Then, in 1872, under the guidance of the Ministry of Religion, Shinto and Buddhist officials collectively called "Kyodoshoku" (similar to State Missionaries) were appointed to implement an educational program based on three basic principles: "Respect for God, Patriotism and Respect for King". In addition, the government also set up the position of "Kancho" to control the monks in each sect. In order to train "Kyodoshoku", religions required the state to set up a school system. Therefore, at the central level, there were "Great Teaching Institutes" (Daikyoin). At the local level, there were "Intermediate Teaching Institutes" (Chukyoin). In Shinto temples and shrines, there were a "Small Teaching Institute" (Shokyoin). However, the activities of these educational institutions must be based on Shinto thought. Therefore, many monks, nuns and Buddhists expressed dissatisfaction.

In 1875, the Ministry of Religion was abolished, and the sects had to train their own Kyodoshoku. Regarding the Buddhism, there were many established academies such as Hannyarin (now Hanazono University in Kyoto), Senmon Hongakko (now Komazawa University in Tokyo) in this period. Through these educational institutions, Japanese Buddhism gradually solved the urgent need of training monks with enough talent to continue to shoulder the responsibility of reviving Buddhism.

In 1884, when the role of Kyodoshoku was abolished, the Kanchos were entrusted with the responsibility: (1) Supervise the implementation of precepts at religious establishments; (2) Dividing the hierarchy for monks, nuns and Buddhists; (3) Appoint or abolish the position of abbot; (4) Select qualified missionaries; (5) Establish principles for property management in temples [Giac Dung, 2002, 265–266]. Then, in 1889, Emperor Meiji promulgated a constitution, whose article 28 stipulated that "Japanese citizens have the freedom of religion" [Sueki Fumihiko, 2011, 238]. After this event, many living facilities and temples of Japanese Buddhist sects were re-established. To adapt to new changes, Japanese Buddhist sects promoted the unification of doctrines, rituals, and practice methods. Specifically, the Buddhist sects agreed to publish "Standard Rites of the Soto Tradition" (Tojo Gyoji Kihan, 1889) to regulate ordination, spiritual practice and obligations such as prohibiting bizarre worship rituals and burning votive papers, etc.

On January 17, 1889, Henry Steele Olcott and Noguchi went to Kobe, Japan. Here, he was invited to participate in 76 lectures in 33 towns. Along with the lectures, on February 19, 1889, Olcott invited representatives of 12 Japanese Buddhist sects to Chion-in (Kyoto) to meet and discuss the national unification method. As a result, 12 sects agreed to establish the General Association of Japanese Buddhism. In a speech at Adyar in 1890, Tokusawa assessed Olcott's merits as: "Colonel Olcott's success has exceeded our expectations. Buddhism was revived and faith was alive in the hearts of Buddhists everywhere. Concrete evidence is the reincarnation of 3 Buddhist Universities and many Bodhi High Schools. In addition, there are 300 magazines being circulated to protect the Dharma... All of these changes are due to the Colonel's influence. The Colonel's mission will be recorded in history and the Japanese people will forever be grateful" [Nguon Har, 1965, 22–28].

In 1890, a set of standards for the evangelization of monks called "Soto Kyokai Shushogi" (Rules of Salvation and Enlightenment of the Soto Sect of Zen) was established. The Soto Kyokai Shushogi presented the rules whose main foundation was Dogen Zenji's "Shobogenzo" (Treasury of the True Dharma Eye), which is still widely applied today in Buddhist activities in Japan. Soto Kyokai Shushogi set out four conditions for monks: Repent and eliminate sins, take the precepts, vow to benefit and practice gratitude.

Turning to the 20th century, the Buddhist revival movement in Japan flourished. Many monks and nuns studied abroad in Western countries such as: Suzuki Daisetsu, Omori Zenkai, Nukariya Kaiten, <...> bringing back new academic methods and progressive perspectives for the Buddhist revival. They involved researching and studying religious teachings (from primitive to modern) based on scientific advance; reforming education and directing Buddhist activities into secular life. For "those who just sit in the mountain to practice and wait for sentient beings will be eliminated by the law of social development" [Thanh Nghiem, Tinh Hai, 2008, 632]. These new perspectives gave Japanese Buddhist monks and nuns a profound and active incarnation movement.

The process of cultural exchange and acculturation between the East and West in the early years of the 20th century gave Japanese Buddhism. Under the influence of modern culture and civilization, many new Buddhism sects were born. The general principle of existence of the sects in this period was to attach importance to the organization and development of community activities, especially to uphold the spirit of solidarity among monks, nuns and Buddhists. The formation of a variety of sects led to the establishment of many newspapers such as: Buddhist Studies, Mahayana Zen, Buddhist World... Research institutes, specialized universities of Buddhist sects were established such as: Taisho University of the Pure Land sect; Koyasan University of the Shingon sect; Rissho University of Nhat Lien sect, etc...

Besides, in response to the expansion in scale of monk training activities, many Buddhist scriptures have been translated and published such as: Dai Nihon Kotei Zokyo, Dainippon Zokuzokyo, Dai Nihon Bukkyo Zensho, Nihon dai Zokyo, etc... The revival of Buddhism in Japan also spawned many famous monks such as: Imakita Kosen, Yuri Giboku, Shaku Soyen... With the achievements from this revival, in 1915, Japanese Buddhist sects decided to unite to form the Buddhist Union, and at the same time, passed a resolution on the structure and functions of the Association and established a new management method nationwide.

Commenting on the success of Buddhist revival movement in Japan, Taixu wrote: "Japanese Buddhism flourished because of predestined cultivation 30 years ago. Currently, Japanese Buddhism has established 6 universities and many colleges. All sects are organized according to a fairly strict standard and are accompanied by the establishment of agencies to manage. In addition, they also set up many medical facilities and do a lot of charity work" [Taixu, 1957c, 42–46]. According to Tomomatsu: "In Japan in the 1930s, there were about 50,000 temples and 70,000 monks. There are about 3,000 high schools and 6 universities in the country. Each school has a major in Buddhism. Most monks practice according to the Pure Land (Jodo) method. Monks, nuns, and Buddhists who practice Buddhism only choose the quintessence of this religion, not all of it. As for the domestic monastic regime, each temple has a precept management board, clear records, and can be grasped by outsiders, so the practice is even easier" [Tu Hu, 1931, 1–2].

Conclusion

There are subjective and objective reasons behind the Buddhist revival movement in Asian countries, of which the most basic is the crisis of this religion. Before embarking on a revival, Buddhism in Asia faced many complex problems. That was the state of poor academic background, non-observance of the precepts of many monks, and even the fact that many temples tried to add to the Buddhist rituals "services" to satisfy the needs of spiritual activities of the masses. Besides, Buddhism did not have a mechanism to manage all monks, nuns, and Buddhists belong to different sects... In order to continue to exist and develop, Buddhism was forced to systematically and comprehensively reform. This ranged from building schools, research institutions, libraries to modifying the method of practice and living for monks. The Theosophical Society in Sri Lanka, the Maha Bodhi Society in India, the General Buddhist Association of China or the General Directorate of Buddhism in Japan are relatively new organizational models and have never appeared in the history of Buddhism. In addition to the teachings and precepts, these organizations also implemented a new management method for all Buddhist sects through the provisions specified in the rules and regulations. Instead of maintaining isolation among Buddhist sects, a common community principle has been established by monks and nuns on a voluntary basis. The traditional organization of Buddhism (sangha) was replaced by primitive models. Almost all monks have recognised this new organizational model as an inevitable part of the reform process.

The revival movement in Asian countries also marked the first appearance of the Buddhist press. Newspapers such as: "Buddhist Journal" (1888, Sri Lanka), "The Maha Bodhi and the United Buddhist World" (1892, Indian), "Hai Chao Yin" (1920, China), "The Eastern Buddhist Journal" (1921, Japan) was established and soon confirmed their role in the development of Buddhism. Not only propagating and promoting the revival movement, the Buddhist press also acted as a mouthpiece to convey cultural values to many

countries in Asia and the world as well as to protect the legitimate interests of Buddhists against Western colonial policies. Buddhist press during this period was established in many different forms, among which, the magazine was still a popular one chosen by many organizations.

The formation of a Buddhist school system based on a modern training style is also a distinctive feature of the Buddhist revival movement in Asian countries during this period. In the past, Buddhist training programs were mostly conducted through the retreat seasons, summer months or ashrams. Monks would gather and study at certain times of the year. The rest of the time, the monks reviewed and practiced Buddhist rituals on their own. During the Middle Ages, this form of Buddhist training proved to be adapted to the state of Eastern feudal society. However, in the early modern period, when science and technology was rapidly developing and people's lives were improving, the maintenance of this traditional form of training created a major barrier to the development of Buddhism. This is the reason why so many complaints about the education level of monks appear in the contemporary press. In order to overcome these shortcomings, Buddhist revival leaders actively sought, researched and built new training models. A common feature of training programs of Buddhism in Asian countries during this period is that they actively absorb modern cultural and civilized values, especially Western-style educational models. At the same time, they added more sources of knowledge from secular life for monks. Thanks to such important changes, Buddhism in Asian countries during the revival period has created a new adaptive education system and continue to exist and assert its position today.

¹ Nyanaponika Mahathera is a Zen master and famous scholar of Buddhism. He is the founder of the Buddhist Publication Society – specializing in publishing Buddhist documents in English and Sinhala.

² many works such as: *Die Lebre des Buddha*, *Die Religion der Vernunft und der Meditation*.

³ In 1924, Paul Dahlke established the first Center for Buddhist Studies named as: “Buddhistische Haus” in Frohnau, Berlin. This is the largest and oldest Buddhist heritage of Europeans.

⁴ Hikkaduwe Sri Sumangala Thera is one of the pioneer figures of the Buddhist revival movement in Asia. He has been honored and awarded many titles by the people of many Eastern and Western countries. Many prestigious organizations in Ireland, Italy, Hungary and Germany have also provide certificates of merit in recognition of his work.

⁵ Ratmalane Sri Dharmaloka is a talented linguist with extensive knowledge of Pali, Sanskrit and Buddhist philosophy. He founded many famous higher education institutions for Buddhism such as Vidyalankara Pirivena and Peliyagoda.

⁶ Helena Petrovna Blavatsky is a Russian theologian and philosopher. She is the co-founder of the Theosophical Society and the founder of the Theosophical religious school.

⁷ Yang Renshan (1837–1911), whose real name is Yang Wenhui, was born in Anhui province. In 1865, he happened to read the book “The Great Vehicle of Faith” and realized many interesting things about Buddhist teachings. After reading this work, he vowed to follow the religion and continued to study more sutras, laws, and treatises. During a business trip in England, he met and made friends with Dr. Fumio Nanjo (Japanese). Through this relationship he brought back many lost scriptures from Japan to China. In 1866, he mobilized the movement to engrave the Great Tripitaka at Kim Lang. Thanks to this policy, more than 2,000 copies of sutras were engraved, which helped to overcome the consequences of devastating temples and scriptures caused by the uprising of Hong Xiuquan.

⁸ Master Tai Xu (1889–1947), from Zhejiang province, became a monk in 1904, in Wujiang, Suzhou. He is a great master of Buddhism and a figure who has made many important contributions to the development of Chinese Buddhism as well as world Buddhism.

⁹ The Taikyo Senbu decree created a large-scale boycott of Buddhism. Many temples, Buddha statues, and Buddhist scriptures were demolished, and privileges for Japanese Buddhist monks were also revoked.

References

1. Atsushi Ibuki. Liang Qichao and Zhang Binglin's philosophical understanding of Buddhism and their negative evaluation of pure land and zen Buddhism. *International Zen studies*. Toyo University, 2019, no. 3, pp. 263–287 (in Japanese).
2. Bhagwan Das. *Revival of Buddhism in India and Role of Dr. Baba Saheb B.R. Ambedkar*. Published by Dalit Today Prakashan. Lucknow, 1998, 98 p. (in Indian).
3. Buddhist Association of Tonkin Ancient Mountain Gate. Buddhist Society of China, *Tieng Chuong som (The morning bell)*. 1936, No. 15, pp. 6–8. (in Vietnamese).
4. Chatterji, Suniti Kumar. *Maha Bodhi Society of India: Diamond Jubilee Souvenir 1891–1951*. Published by the Society. Calcutta, 1952, 216 p. (in Indian).
5. Dharmapala. Exhortation to the Buddhists of Asia. *The Maha Bodhi and the United Buddhist World*. 1909a, vol. XVII, no. 3, pp. 33–37 (in Indian).

6. Dharmapala. Celebration of the Lord Buddha Anniversary by the Maha Bodhi Society on the 4 May at the Dharmankur Vihara, Calcutta. *The Maha Bodhi and the United Buddhist World*. 1909b, vol. XVII, no. 5, pp. 88–100 (in Indian).
7. Do Cong Dinh. Chinese Buddhism and its influence on traditional culture, *Journal of Buddhist Studies*. 1999, no. 6, pp. 34–38. (in Vietnamese).
8. Edwin Arnold. *The light of Asia*. Chicago: W.B. Conkey company, 1900, 224 p. (in English).
9. Giac Dung. History of Japanese Buddhism. *Religion Publishing House*. Hanoi, 2002, 282 p. (in Vietnamese).
10. Quang Jing. A Brief History of the Spread of Sri Lankan Buddhism. *Tu Quang Buddhology*. 1953, no. 23, pp. 33–36 (in Vietnamese).
11. H. Hackman. *Buddhism as a Religion: its historical development and its present conditions*. London: W.C., Probsthain & Co, 1910, 332 p. (in English).
12. Helen Sanford. *The life of John Livingston Nevius: for forty years a missionary in China*. New York, Chicago, Fleming H. Revell Co, 1985, 476 p. (in English).
13. Hua Master. “Reflections in the Water-Mirrors: Turning the tide of destiny Layman Yang Renshan”. *Vajra Bodhi Sea*. 1987, no. 440, p. 1–4 (in Chinese).
14. K. N. O. Dharmadasa. A Nativistic Reaction to Colonialism: The Sinhala Buddhist Revival in Sri Lanka. *Asian Studies: Journal of Critical Perspectives on Asia*. 1974, vol. XII, no. 1, pp. 159–179 (in Filipino).
15. Kahawatte Siri Sumedha Thero. *Anagarika Dharmapala: The Lion of Lanka, second Asoka in India: saga of a great national hero, social reformer, and Buddhist revivalist in the modern era*. Publisher: Varanasi, 2006, 511 p. (in Indian).
16. Lam Nhu Tang. A brief outline of Japanese Buddhism before and after the Meiji Restoration, in: *Buddhism in the New Century*. American Crossroads Publishing. 1997, 392 p. (in English).
17. Le Tam Dac. *Buddhist revival movement in the North of Vietnam (1924–1954)*, National Political Publishing House. Hanoi, 2012, 304 p. (in Vietnamese).
18. Li Shuyou. Master Taixu and the development of early modern Chinese Buddhism, *Research on World Religions*. 1995, no. 2, pp. 32–40 (in Chinese).
19. Nandasena Mudiyanse. Buddhism in Ceylon, its past and present. *The Maha Bodhi Journal*. 1971, vol. 79, no. 12, pp. 445–446 (in Indian).
20. Nguon Har. Colonel Henry Steel Olcott with the World Buddhist Revival, *Tu Quang Buddhology*. 1965, no. 151, pp. 22–28 (in Vietnamese).
21. Quang Tinh. Buddhist Renaissance. *Tu Bi Am (The voice of mercy)*. 1938, no. 152, pp. 31–35 (in Vietnamese).
22. Richard Bowring, Peter Kornicki. *Japanese Encyclopedia*. Culture Publishing House. Hanoi, 1995, 449 p. (in Vietnamese).
23. Ritzinger, Justin R. *Taixu: To Renew Buddhism and Save the Modern World*. Publisher by Department of Religious Studies, Lawrence University. 1999, 98 p. (in English).
24. Stephen Prothero. Henry Steel Olcott and the Sinhalese Buddhist revival, in *The White Buddhist: The Asian odyssey of Henry Steel Olcott*. Indiana University Press. 1996, pp. 13–19 (in Indian).
25. Sueki Fumihiko. *Japanese religious history*. Hanoi: World Publishing House, 2011, 317 p. (in Vietnamese).
26. Taixu. Chinese Buddhism through 30 years of revolution. *Vietnamese Buddhist journal*. 1957a, no. 17–18, pp. 51–55 (in Vietnamese).
27. Taixu. Chinese Buddhism through 30 years of revolution. *Vietnamese Buddhist journal*. 1957b, no. 20–21, pp. 76–79 (in Vietnamese).
28. Taixu. Chinese Buddhism through 30 years of revolution. *Vietnamese Buddhist journal*. 1957c, no. 22, pp. 42–46 (in Vietnamese).
29. Taixu. *The Essential Discourses of the Buddhist Patriarchs (Fochengzong yaolun)*. Hanoi: Religious Publishing House, 2001, 210 p. (in Vietnamese).
30. Thanh Nghiem, Tinh Hai. *World history of Buddhism*. Ho Chi Minh City: Social Science Publishing House, 2008, 931 p. (in Vietnamese).
31. Thich Tri Chon. Buddhist revival in India. *Tu Quang Buddhology*. 1971, no. 221–222, p. 67–74 (in Vietnamese).
32. Thich Tri Chon. “Buddhist revival in Sri Lanka”. *Tu Quang Buddhology*. 1972a, no. 234, pp. 29–36 (in Vietnamese).
33. Thich Tri Chon. “Buddhist revival in Sri Lanka”. *Tu Quang Buddhology*. 1972b, n. 235, pp. 29–34 (in Vietnamese).
34. Thich Tri Chon. *British and American Buddhist scholars*. Hanoi: Oriental Publishing House, 2010, 157 p. (in Vietnamese).
35. Thich Tri Quang. *Tam Anh Luc*. Saigon Cultural Publisher House. 2009, 940 p. (in Vietnamese).
36. Tu Hu. A lucky opportunity for Buddhism to study the precepts of our country later. *Ha Thanh Ngo bao* (Hanoi weekly newspaper). 1931, no. 1103, pp. 1–2 (in Vietnamese).
37. Trevor Ling. *Buddhist revival in India: Aspects of the Sociology of Buddhism*. Publisher: Palgrave Macmillan UK. 1980, 158 p. (in English).
38. Vietnam Association of Buddhist Studies. Preface. *Vien Am Review*. 1952a, no. 112, p. 1–3 (in Vietnamese).
39. Vietnam Association of Buddhist Studies. Taixu Master. *Vien Am Review*. 1952b, no. 112, pp. 4–8 (in Vietnamese).
40. Wing-Tsit Chan. *Religious Trends in Modern China*. Columbia University Press. 1953, 327 p. (in English).

Submitted for publication: November 27, 2024.
Accepted for publication: December 26, 2024.
Published: June 26, 2025.

Я.В. Зиненко¹, Е.А. Конталева²^{1,2} Амурский государственный университет^{1,2} 675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатъевское шоссе, 21¹yasya11111@mail.ru; ²narbeleth@bk.ru

Я.В. Зиненко



Е.А. Конталева

Религиозный ландшафт Барги первой половины XX в.: монастырь Ганьчжур-суме

Аннотация. В настоящем исследовании авторы обращаются к этнорелигиозному ландшафту Барги первой половины XX в. Официальное название данной территории на китайском языке – Хулунбуирский округ (Хулун-Буир). Это наименование происходит от топонимов двух больших озёр, расположенных в пределах округа – Далай-нор и Буир-нор. Барга (монгольское народное название) – это историко-этнографическая область, этническая карта которой начинает формироваться с XVIII в. Этому активно способствовала переселенческая политика Цинского Китая в земли по приграничным с Халхой и Российской империей территориям. Границы проходили по рр. Амур и Аргунь. Именно территориальная близость, порубежное положение, история формирования данной области в русско-китайском регионе сыграли ключевую роль в стратегии освоения данного края не только кочевыми народами – ламаитами (монголо-буряты, олёты), кочевниками-шаманистами (чипчины, солоны, ороконы), но и ведущими оседлый образ жизни шаманистами (дауры) и православными (русские). В данной статье мы обращаемся к главному монастырю, расположенному в Новой Барге (Шин-Барге) – Ганьчжур-суме, построенному в 1785 г. Он являлся религиозным центром ламаизма и одним из торговых центров в дальневосточном порубежье. Ганьчжурская ярмарка, проходившая на площади около монастыря,

собирала представителей народов Барги и других регионов Китая, Халхи и России (из Забайкалья, Приморья и Амурской области). На территории вокруг монастыря собирались представители буддизма, шаманизма и православия. Опираясь на архивные данные и фотоматериалы авторы статьи описывают территориальное расположение монастыря, его этнокультурную роль в религиозном ландшафте Внутренней Монголии, а также аккумулирует данные, касающиеся монастыря Ганьчжур-суме из разрозненных источников в единый корпус.

Ключевые слова: религиозный ландшафт, Россия, Китай, Ганьчжур, Новая Барга, монастырь, ламаизм, буддизм, шаманизм, православие, ярмарка

Yana V. Zinenko¹, Evgeniya A. Kontaleva²^{1,2} Amur State University^{1,2} 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, 675027, Russia¹yasya11111@mail.ru; ²narbeleth@bk.ru

Barga's Religious Landscape in the First Half of the 20th Century: Ganzhur-Sume Monastery

Abstract. The authors study the ethnoreligious landscape of Barga in the first half of the 20th century. The official name of this territory in Chinese is Hulunbuir District. This name comes from the toponyms of two large lakes located within the district – Dalai-nor and Buir-nor. Barga (Mongolian folk name) is a historical and ethnographic region, which ethnic map started forming in the 18th century. This process was actively facilitated by Qing China's resettlement policy in lands bordering Khalkha and Imperial Russia, with borders passing along the Amur and Argun rivers. Territorial proximity, borderline position and history played a key role in developing this region, not only for nomadic Lamaite peoples such as Mongol-Buryats and Olots, nomadic shamans like Chipchins, Solons, Oroqens, but also for Daur, who were sedentary shamanists, and Orthodox Russians. In this article, we refer to the main monastery located in New Barga (Shin-Barga), Ganzhur-sume, which was built in 1785. It was a religious center of Lamaism and one of the trade centers on the Far Eastern borders. The Ganzhur Fair, held on a square near the monastery, brought together participants from Barga and other

regions of China, Khalkha and Russia from Transbaikalia, Primorye and the Amur region. Representatives of Buddhism, Shamanism and Orthodoxy gathered in the territory around the monastery. Based on archival data and photographs, the authors describe the location of the monastery and its ethnocultural significance in the religious landscape of Inner Mongolia. They also collect data on the Ganzhur-sume monastery from disparate sources and integrate them into a coherent whole.

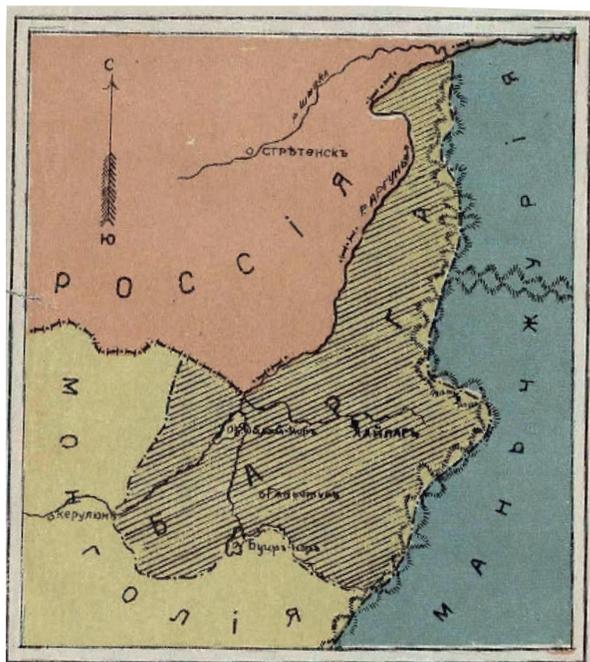
Key words: religious landscape, Russia, China, Ganzhur, New Barga, monastery, Lamaism, Buddhism, Shamanism, Orthodoxy, fair

Введение

В настоящем исследовании мы обращаемся к религиозному ландшафту дальневосточного русско-китайского *порубежья* [Забияко, 2009, 10], а именно к историко-этнографической области под этнотопонимом Барга на северо-востоке Автономного района Внутренней Монголии КНР: «Официально область эта называется китайцами *Кулун-бей-ер-ской* [Хулунбуир, Хулун-Буир. – Авт.]. В произношении местных жителей название это превратилось в *Кулунбер* [Хулунбер, Хулун-Бер. – Авт.]. Название это произошло от китайского имени двух больших, указанных выше озёр *Кулун* и *Бэй-эр*» [Баранов, 1912, 1].

Барга – это народное название на монгольском языке области, которая территориально граничила на севере с Россией, на востоке – с Хэйлунцзянской провинцией, на юге и западе – с Халхой¹: «название *Барга* народное, монгольское. Дано оно было давно этому краю, вследствие того, что населявшие его разные инородческие племена исповедовали тогда ещё шаманскую веру, в то время, когда соседние с ними халхасы были уже ламаиты, почему халхасы и прозвали их *баргутами*, что равнозначащее нашему прозвищу *нехристи*. Отсюда и страна, населённая *баргутами*, получила своё название *Барги*» [Баранов, 1912, 1]; «название же “*баргуты*” можно перевести словами: “*тёмные*”, “*непросвещённые*”» [Баранов, 1925, 23] (илл. 1).

С XVII–XVIII в. эти земли активно осваивались кочевыми и оседлыми народами. С XVII в., ввиду отсутствия надёжной пограничной стражи, в регион с хозяйственными целями переходили русские. Со второй половины XIX в. миграционный поток русских в данную область усилился, а после событий Гражданской войны в России в Трёхречье² оказалось более 20 000 русских казаков и крестьян. В первой половине XVIII в. по приказу Цинского правительства Китая регион заселялся даурами, солонями и народами, пришедшими с территории Халхи – например, чипчинами, олётами (старо-баргутами) и монголо-бурятами (ново-баргутами). В XIX в. туда прибывают китайские переселенцы вследствие проведения политики китаизации региона. В китайской историографии миграционный поток ханьцев из внутреннего Китая на территорию Северо-Восто-



Илл. 1. Территория Барги в начале XX в.
По: [Баранов, 1912].

точного Китая получил название «прорыв в Гуаньдун», «переход в Гуаньдун» [Забияко А.А., Чжоу, Лю, Е, 2022]. Заселяя край, его обитатели становились предста-

вителями *фронтирной ментальности* [Забияко А.П., 2009, 10; Забияко А.П., 2010; Забияко А.П., Забияко А.А., 2017]. Обилие межэтнических контактов являлось определяющим фактором сосуществования в поликультурном и полирелигиозном крае в политическом, экономическом, этническом и религиозном аспектах.

Мозаичность расселения народов в регионе является ярким примером того, что в первой половине XX в. религиозный ландшафт вышеуказанного региона состоял из последователей шаманизма, буддизма, китайской народной религии, православия. В настоящей научной статье мы обратимся к ламаистскому храму, который являлся центром религиозной жизни Новой Барги, так как ламаизм доминировал в Барге по числу верующих. Например, по статистическим данным за 1912 г., представителей ламаистской ветви буддизма на территории Барги было более 17 800 чел., а представителей шаманизма – около 16 000 чел. [Баранов, 1912]. Ярмарка в Ганьчжуре, проходившая раз в год с 1900 по 1930-е гг., была местом культурного и экономического притяжения, несмотря на официальный торгово-экономический и административный центр – г. Хайлар. Ранние сведения о монастыре, которые нам удалось обнаружить, представлены в труде А.М. Баранова 1912 года. В этой работе учёный не только даёт описание монастыря Ганьчжур-суме и приводит легенду о его возникновении, но и указывает на ежегодное проведение ярмарки с начала XX в., отмечая, что она пользовалась популярностью и считалась самым важным культурным и экономическим событием в регионе [Баранов, 1912].

Как свидетельствуют аналитические статьи в «Вестнике Маньчжурии», популярность ярмарки сокращается к 1930-м гг., источников, имеющих к ней отношение, за 1940–50-е гг. на данный момент обнаружено не было. Отметим, что снижению популярности ярмарки способствовали несколько факторов. Во-первых, китаизация региона: с 1906 г. Хулун-Буир был включён в общую административную систему Китая, затем последовала его административная реорганизация и развитие постоянной торговли по приграничной линии [Баранов, 1912]. Во-вторых, усиленный контроль на границах с Внешней Монголией и СССР (после революционных событий 1917 г.), а также взимание высоких торговых пошлин и налогов. Подчеркнём, что со строительством КВЖД в Барге начинает развиваться инфраструктура: появляется центр торговли – г. Хайлар, строится железнодорожная станция «Маньчжурия». Как отмечает С. Урбански, с проведением политических и административных реформ цинский двор разрешает китайским торговцам селиться неподалеку от князей или монастырей, таких как Ганьчжурский, и предлагать товары, которые сами монголы не производили [Урбански, 2023, 123].

На сегодняшний день данные по монастырю Ганьчжур-суме и Ганьчжурской ярмарке являются разрозненными и неактуализированными. Источниковая база исследования строится на русскоязычных статьях из журнала «Вестник Маньчжурии» [Баранов, 1925; Маракуев, 1927; Э.Т., 1933] и работе Алексея Михайловича Баранова (1865–1927), специалиста по монгольскому языку и истории [Баранов, 1912]. Фотоматериалы архива А.С. Лукашкина [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 7.1.5. Оп. 30. Д. 30.2; Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 1–40], а также фотоснимки, которые сопровождали статьи в «Вестнике Маньчжурии» [Маракуев, 1927, 55–57; Э.Т., 1933, 82–88] являются источниками реконструкции религиозной, социальной и политической истории первой половины XX в. на территории Ганьчжура. Примечательно, что статья, опубликованная А.В. Маракуевым, опирается на данные, собранные заведующим Хайларским коммерческим агентством И.В. Токмаковым и агентами Экономического бюро И.Г. Барановым и В.А. Кормазовым. В.А. Кормазову и И.В. Токмакову, а также Л.А. Далевичу принадлежит авторство многих фотографий из архива А.С. Лукашкина. Указанные фотоматериалы представляют большую ценность; часть из них впервые вводится в научный оборот. Фотографии из «Вестника Маньчжурии», к сожалению, не были прокомментированы авторами статей, но они, безусловно, отражают религиозный компонент ярмарки в Ганьчжуре. Объединив в настоящей статье имеющиеся данные, мы реконструируем этнополитические, этнокультурные, этносоциальные процессы, протекавшие на территории Барги в первой половине XX в. и определявшие религиозный ландшафт данного региона.

Религии Востока / Religions of the East

Монастыри были только в ольтском и монгол-бурятских хошунах, а население делилось на мирян (*хара*) и клир. В статистических данных, собранных разведкой Штаба Заамурского Округа Пограничной стражи [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 7.1.5. Оп. 30. Д. 30.2] указано, что из олётов (ольтов, элютов или урянхайцев. – Авт.) каймлёно-жёлтого знамени⁴ по официальному списку от 6 апреля 1916 г. поступивших в ламы – 4 чел., вернувшихся из лам в мир – 2 чел. По монголо-бурятам (ново-баргутам) на 13 и 14 апреля 1916 г. (таблицы 1 и 2) ситуация была следующая:

Таблица 1. Из Новых Баргут: по официальному списку от 13 апреля 1916 г., левое крыло

№	Цвет знамени	Поступивших в ламы сыновей	Вернувшихся из лам в мир парней
1	Каймлёное жёлтое	6	нет
2	Одноцветно-белое	7	1
3	Каймлёное белое	4	2
4	Одноцветно-синее	5	3
Всего		22	6

Таблица 2. Из Новых Баргут: по официальному списку от 14 апреля 1916 г., правое крыло

№	Цвет знамени	Поступивших в ламы сыновей	Вернувшихся из лам в мир парней
1	Одноцветно-жёлтое	8	1
2	Одноцветно-красное	Нет	нет
3	Каймлёное красное	Нет	2
4	Каймлёное синее	Нет	1
Всего		8	4

В хошунах солонов и чипчинов монастырей не было. Несмотря на распространение буддизма и численное преимущество его последователей, солоны, чипчины (старо-баргуты), дауры, ороконы традиционно оставались приверженцами шаманизма. Буддисты считали их веру «чёрной» и побаивались их: «С переездом на чипчинские и солонские кочевья невольно бросается в глаза полное отсутствие на них лам. Даже случайно, проездом, попадающие сюда ламы чувствуют себя неловко, опасаясь неприязненных выходок со стороны местных жителей, исповедывающих шаманскую веру и не признающих духовного значения лам» [Баранов, 1912, 40; Зиненко, Конталева, 2023, 33–41]. В 1933 г. Э.Л. Теслер констатирует, что на ярмарку в Ганьчжурском монастыре ожидался подход монголов всех восемнадцати хошунов – то есть, населения всей Барги, – но явились только монголы левого крыла Барги, близлежащего к Ганьчжурскому монастырю. Отсутствовали солоны, чипчины и чэнхэнские буряты⁵, то



Илл. 3. Ламаитский монастырь в хошуне Гуль-Хулу, по дороге в Ганьчжур. Халхин Халун Артан. Фото В.А. Кормазова. 1927 г. [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 7].

есть те, кто считался шаманистами [Э.Т., 1933, 82]. Это свидетельствовало о том, что ежегодная ярмарка в Ганьчжуре теряла своё торгово-экономическое значение среди местного населения, не исповедовавшего ламаизм. И, как мы далее увидим, ярмарка постепенно стала превращаться в повод для отправления традиционных культовых практик, нежели являться местом поликультурного, полиэтнического и торгово-экономического значения.

Монастырь Ганьчжур-суме как один из центров экономической жизни Барги

Монастырь Ганьчжур-суме был построен в 1785 г. В Барге этот монастырь был построен ранее всех, следовательно, его считали главным монастырём Новой Барги или Шин-Барги (илл. 4). Из предания, записанного А.М. Барановым, следует:

«раньше, чем был выстроен монастырь, богдыхан прислал для Шин-Барги ганьчжур⁶, т.е. священные книги. Для хранения этих книг сначала построили было близь горы Эхе-ула, недалеко от реки Ариуни фанзу, но затем место это, оказалось, по недостатку хорошей воды неудобным, и монастырь построили на нынешнем месте и перенесли туда ганьчжур, а прежнее обозначили обonom, называющимся Ганьчжур-харе. Имя своё монастырь



Илл. 4. Вид части Ганьчжурского монастыря в степи.
Фото Л.А. Далевица. 1927 г.
[ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 4].

сохранил в народе прежнее, от названия книг священного писания (ганьчжур), хотя ему впоследствии и дано было богдыханом Сасиалту Иругелту официальное имя Ульцзы-энхэчжигулакчи. В ознаменование этой милости поставлен был камень, на котором высечено: “Кулунберской [Хулунберской. – Авт.] Шин-Барги восьми хошунов большое и малое начальство, и ламы, и многие войска, и народ, все с усердием и почтением к богдыхану собравшись по случаю великого радостного события – пожалования за многолетнюю службу имени (храму суму) – Ульцзы-энхэчжигулакчи, собрав 1000 лан, пожертвованные присутствовавшими на торжестве Даскун Угурдою-Номхо, Цзевуль угурдою Лаван Сономом, Даскунским ширет ламою Лобсан Дампиллом, а также многим прочим начальством, ламами и народом, постановили воздвигнуть сей камень с надписью на крепкую впоследствии память. Правления богдыхана Сасиалту-Иругелгу 14 год желтоватой змеи, 9-й месяц, 1-й день, в полдень”» [Баранов, 1912, 38].

Таким образом, монастырь официально начал функционировать в 1809 г. Этот год, по мнению А.М. Баранова, необходимо считать годом официального признания в Новой Барге (Шин-Барге) буддизма как доминирующей религии. Монастырь Ганьчжур-суме считался самым большим в Барге, что подтверждается штатным расписанием: ширетов (настоятелей) – 2, да-лам – 2, нирба-лам (казначев) – 2, гескуев (наставников по дисциплине) – 8 (илл. 5).

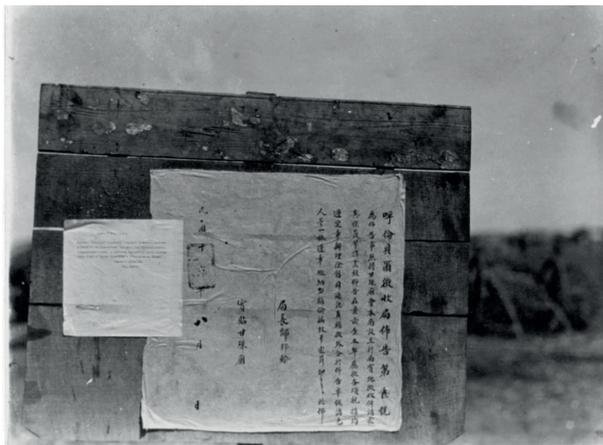
Ежегодная ярмарка, которая проходила на территории близ монастыря Ганьчжура, имела большое значение для экономической, политической, религиозной деятельности Барги (илл. 6). Дата проведения ярмарки высчитывалась по лунному календарю, в связи с чем ярмарка проходила в различные даты, примерно с 1 августа по 10 сентября, и обычно длилась неделю. А.М. Баранов фиксирует: «Съезд на ярмарку начинается с 20 числа 7 луны. Открытие ярмарки происходит 1-го числа 8 луны. Продолжительность ярмарки самое большое до 15-го числа 8 луны» [Баранов, 1912, 46]. Например, в 1927 г. ярмарка открылась 27 августа [Маракуев, 1927, 55]. Э.Л. Теслер в статье «Ганьчжурская ярмарка 1933 года» указывает: «С давних пор, вплоть до 1915 года, Ганьчжурская ярмарка являлась местом товарообмена меж-

ду Монголией, Китаем и русским Дальним Востоком. В течение многих десятилетий, ежегодно, к 1-му числу 8-го месяца по лунному календарю (в конце сентября) к Ганьчжурскому монастырю, по дорогам, пересекающим Монголию во всех направлениях и сходящимся у «Монастыря вечно-го спокойствия» [Э.Т., 1933, 82]. Несмотря на небольшое расхождение в датировках, топографическая специфика региона и традиционный образ жизни кочевников влияли на определение даты проведения ярмарки в связи с необходимостью пополнения запасов к затяжному зимнему сезону (илл. 7).

Ярмарка проходила в степи к югу от монастыря Ганьчжур. Там на организованных заранее местах устанавливались ряды. Подготовка начиналась задолго до начала самой ярмарки. Прибывавшие располагались лагерем в четырёх километрах от Ганьчжурского монастыря, охватывая круг радиусом до трёх километров [Э.Т., 1933, 82; Баранов, 1912, 46]. Традиционно на ярмарку съезжались китайцы, монголы и представители местных народов. Очевидцы отмечали, что китайские купцы на ярмарку съезжались из Пекина, Долон-нора, Калгана, Цицикара и Хайлара; русские – из Забайкалья, Амурской области и из посёлков полосы отчуждения КВЖД [Баранов, 1912, 46] (илл. 8, 9, 10, 11). Проходили караваны из Центрального Китая, обозы из Приморья и Забайкалья и аинчины из самых отдалённых районов монгольского кочевья [Э.Т., 1933, 82]. Помимо жителей приграничной полосы, на ярмарке всегда присутствовали высшие чины управления регионом, что подчёркивало статус ярмарки: «Кроме монголов и коммерсантов, ярмарку посетили помощник Управляющего КВЖД, г. Го, представители ЮМЖД, консул СССР из Хайлара и аме-



Илл. 5. Группа молодых лам-монахов Ганьчжурского монастыря. Фото Л.А. Далевича. 1927 г. [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 4].



Илл. 6. Объявление Хайларского ямыня в Ганьчжурском монастыре на китайском и русском языках об открытии ярмарки. Фото Л.А. Далевича. 1927 г. [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 2].



Илл. 7. Общий вид на торговые ряды в Ганьчжуре. Типичные для монголов Барги летняя палатка и двухколёсная арба с деревянной бочкой для воды. Фото Л.А. Далевича. 1927 г. [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 8].

риканский консул из Харбина. Как и всегда, все посетившие заняли заранее на-
 ченные администрацией ярмарки места, центральное место занимали юрты
 китайских и монгольских властей, таможенных чиновников и банка Гуан-синь-
 гунсы. Вокруг них были отведены места для торговых рядов и немного в отдале-
 нии осели из отдельности, прикочевавшие баргинские хошуны» [Маракуев, 1927,
 56]. «Для официального открытия ярмарки в старину приезжал сам амбань⁷, в
 позднейшее время стали присылать из ямыня⁸ чиновников. Кроме баргут на яр-
 марку съезжаются монголы из Халхи и Южной Монголии, преимущественно из Ши-
 линголскаго сейма» [Баранов, 1912, 47].



Илл. 8. Даур-переводчик из Хайлар-
 ярмарки. Фото Л.А. Далевича.
 1927 г. [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2.
 Оп. 47. Д. 47.6. Л. 38].



Илл. 10. Крупные коммерсанты-китайцы из Хайлара
 в европейской одежде. Фото Л.А. Далевича. 1927 г.
 [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 27].



Илл. 9. Солон на Ганьчжурской
 ярмарке. Фото Л.А. Далевича.
 1927 г. [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2.
 Оп. 47. Д. 47.6. Л. 32].



Илл. 11. Русские шофёры легковых и грузовых машин
 на ярмарке. Фото Л.А. Далевича. 1927 г.
 [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 16].

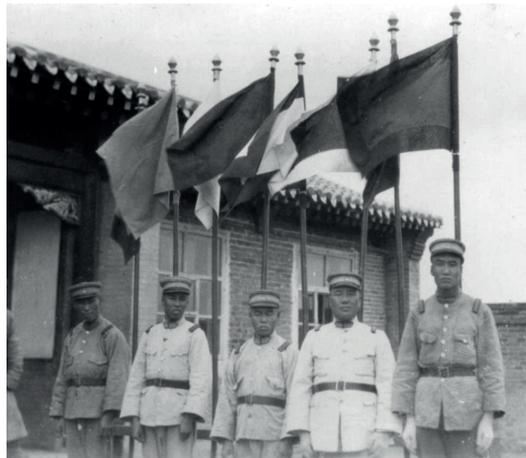
Всё это отражало политическую ситуацию в 1927 г.: ярмарка контролировалась
 китайскими чиновниками и солдатами из местного населения в китайском обмунди-
 ровании, что говорит о продолжающейся китаизации региона. Тем не менее, сохра-
 нялись и деление на хошуны и знамёна, и статус монгольских князей в Барге. Фото-
 снимки ярмарки в Ганьчжуре 1927 г. запечатлели монгольских князей Барги, юрты ки-
 тайских чиновников, хошунные знамёна Барги и монгольских солдат, монгольских
 сановников и офицеров и др. (илл. 12, 13).

Традиционно до официального открытия ярмарки и прибытия администрации,
 купцов и всех желающих торговать строго запрещалось. Для наблюдения за порядком
 назначался хован с несколькими полицейскими. Нарушителей тут же перед палаткой
 хована наказывали палками [Баранов, 1912, 47].

А.В. Маракуев отмечал, что торговые ряды, как и прошлые ярмарки, делились
 на русский, китайский, лошадный и щепной [Маракуев, 1927, 56], однако постепен-



Илл. 12. Монгольские князья Барги в старинных мандаринских шляпах на ярмарке. Фото Л.А. Далевича. 1927 г. [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 2].



Илл. 13. Хошунные знамёна Барги и монгольские солдаты в китайском обмундировании. Фото Л.А. Далевича. 1927 г. [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 3].

но, как мы отмечали выше, ярмарка начинает приходить в упадок: «Год от году Ганьчжурская ярмарка сходит на нет. Закрытие границ и отсутствие на ярмарке монголов приграничных районов, проникновение в глубь Барги кочевых, а также постоянных лавок, снабжающих кочевников всем необходимым в течение целого года, развитие торгово-промышленной жизни пристанционной полосы, – всё это умалило торговое значение ярмарки. Местным народом, постоянно кочующим в Барге или живущим оседло, отпадает необходимость ехать на ярмарку за покупками или продавать свой скот на ней. Большие налоги заставили монголов и коммерсантов заключать сделки вдали от ярмарки, вдали от китайских чиновников. Сборы, пошлины и налоги, взимаемые, монгольскими и китайскими властями в русском ряду, были следующие (в бум. долл.): за наём юрты – 30; за место для юрты – 4; за место для палатки – 2. Этот сбор идет в пользу монгольского ямыня» [Маракуев, 1927, 57].

В целом из статей современников ярмарки 1920–30-х гг. следует, что главными причинами потери интереса к ярмарке в Ганьчжуре были:

1. Отсутствие народонаселения на приграничных территориях вследствие закрытия границ с Россией и особенно – с Халхой, т.к. Халха была главным поставщиком скота на ярмарку и, следовательно, наибольшим потребителем провозимых туда товаров [Э.Т., 1933, 82].

2. Высокие налоги на торговые сделки, что приводило к проведению сделок за пределами ярмарочной площади Ганьчжура.

3. Появление и развитие торговых постоянных площадок в регионе, которые снабжали кочевые народы весь год необходимыми товарами. В связи с заселением линии КВЖД, в районе, прилегающем к Барге, стала развиваться инфраструктура больших торговых компаний и предприятий, например, в Трёхречье крупная торговая ниша была занята филиалом фирмы «Чури и Ко», отделением магазина Брусенцева и гостиницей [Шестаков, 1943, 193]. Это способствовало активному развитию торговых отношений с приграничными территориями и вытеснению мелких купцов и местных производителей [Маракуев, 1927, 57; Э.Т., 1933, 83].

Религиозный компонент монастыря Ганьчжур-суме и ганьчжурской ярмарки

Фотографии архива А.С. Лукашкина и снимки, сопровождавшие статьи экономико-аналитического характера в «Вестнике Маньчжурии», фиксируют ламаистские традиции, духовные лица, религиозные предметы буддийского культа, архитектуру монастыря и священные места вблизи него.

Обратимся к духовным лицам. В статье под авторством А.В. Маракуева помещён фотоснимок ганьчжурского гэгэна [Маракуев, 1927, 57]. Гэгэн – высший духовный титул для людей, потрудившихся на духовном поприще во благо буддизма. Гэгэ-

ны считались переродившимися буддийскими святыми. Такие перерожденцы по-монгольски называются *хубилганами* (тиб. *тулку*) и, как считается, должны вновь переродиться после смерти.

Этот же снимок хранится в фотоальбоме архива А.С. Лукашкина за подписью «Гэгэн-Хутухта Ганьчжурского монастыря» (илл. 14). *Хутухта* – это ещё один титул, который, наряду с *гэгэном*, получают перерожденцы святых. Титул *хутухта* в основном даруется тем, кто усердно трудится в пользу буддизма, т.е. за общественную деятельность. А.В. Маракуев отмечал, что Ганьчжур будет привлекать к себе монголов преимущественно как религиозный центр, где проживает перерожденец – *гэгэн* [Маракуев, 1927, 57].

Духовные лица Ганьчжура представлены также буддийскими монахами и ламами. Некоторые из них позируют для фото: «Красивый потомок Чингисхана на вороном иноходце, в шёлковом халате и расшитой шёлком и золотом шапочке» (илл. 15) или совершают моления на базарной площади (илл. 16). На одном из снимков странствующий монгольский монах одет в традиционные буддийские одежды, на шее у него – буддийские чётки, на голове – традиционная шапка, а в руках – буддийская «хоругвь» (илл. 17).

Фотографии архива А.С. Лукашкина передают специфические традиции тибетского буддизма. Напри-



Илл. 14. Гэгэн-хутухта Ганьчжурского монастыря. Фото Л.А. Далевича. 1927 г. [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 5].

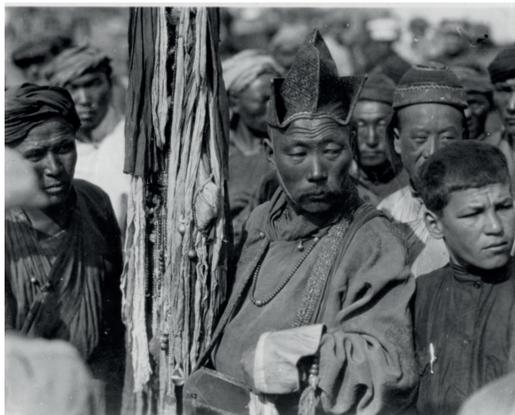


Илл. 15. Один из старших лам Ганьчжурского монастыря. Фото Л.А. Далевича. 1927 г. [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 28].



Илл. 16. Религиозное шествие с буддийскими хоругвями во время моления по случаю открытия ярмарки. Фото Л.А. Далевича. 1927 г. [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 34].

мер, на одной из фотографий изображён монах-отшельник с чашей из человеческого черепа (илл. 18). Такая чаша называется *капала* или *габала* (санскр. «череп», «чаша», тиб. «тход па») – сосуд, сделанный из верхней части человеческого черепа, используемый для ритуальных целей, часто – в обряде поклонения *дхармапалам* («защитникам веры») – свирепым тантрическим божествам индуизма и тибетского буддизма. В тибетской традиции ритуальную чашу используют для подношения *дхармапалам* вина или особых лепёшек, «выпеченных в форме человеческих глаз, ушей и языков» [Всемирная энциклопедия, 2004, 393]. Такие чаши в Тибете зачастую



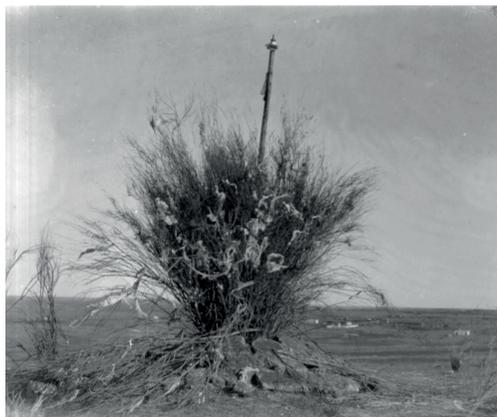
Илл. 17. Лама-священник с буддийской хоругвью во время молебствия с обходом торговых рядов при открытии ярмарки в Ганьчжуре. Фото Л.А. Далевича. 1927 г. [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 6].



Илл. 18. Монах-отшельник с чашей капала (габала) из черепа девочки, украшенной золотом и серебром. Фото Л.А. Далевича. 1927 г. [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 6].

богато украшались золотом и драгоценными камнями [Габала, <https://agamuzey.ru/novosti/gabala-ritualnaya-chasha-iz-cherapa/>]. В тибетском буддизме человеческие останки до сих пор используются и в других ритуалах – например, ритуале *чод*, смысл которого заключается в предложении своего тела в пищу духам и демонам и переживании его пожирания ими. В этом ритуале используется особый барабан *дамару*, сделанный из двух верхних сегментов черепов, а также специальная флейта *ганлин*, выполненная из бедренной или большеберцовой кости [Веер, 2003, 107–111].

Следующая группа фотоснимков – это архитектура и священные места буддистов вблизи монастыря. Например, на одном из снимков запечатлён *обо* в виде небольшого куста, украшенного ленточками и обложенного камнями (илл. 19). *Обо* (обоо, обон; бур. дословно «куча, груда, насыпь») – культовое сооружение, место поклонения духам или божествам. *Обо* распространены в культуре монголов, бурятов, тувинцев и др. Первоначально обо были частью шаманской культуры, но постепенно были включены и в буддийскую обрядность. Внешне *обо* представляют собой кучи из камней или дерева, украшенные ленточками или флажками. Все элементы (камни, ленты, флажки) являются подношениями, которые могут дополняться монетами, гильзами и др. Располагаются обычно в приметных местах. Считается, что *обо* влияют на погоду, урожай, благополучие человека. С распространением буддизма *обо* приобрели усложнённую форму вплоть до сооружений белого цвета [Константинов, Руденко, Янков, <http://encycl.chita.ru/encycl/concepts/?id=6791>].



Илл. 19. Обо на одном из небольших холмиков вблизи Ганьчжурского монастыря, постройки которого видны на дальнем плане. Фото Л.А. Далевича. 1927 г. [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 7].

В Барге *обо* располагались также по течению р. Аргуни и по четырём сторонам оз. Далай-нор в знак их посвящения богу. По легенде, в самом начале существования Барги случилось бедствие – сначала начался падёж скота, а затем – массовая гибель людей, которые в сильную жару стали питаться рыбой. Чтобы умиловить «бурханов», ламы решили сделать водоёмы заповедными [Баранов, 1912, 9].

Храмы в Ганьчжурском монастыре были богато украшены, с большим количеством традиционного орнамента (илл. 20).

Некоторые снимки Ганьчжурской ярмарки запечатлели торговлю религиозными предметами культа, которые были представлены в ярмарочных рядах 1927 г. (илл. 21, 22). Как отмечал А.В. Маракуев, в 1927 г. в лавке-палатке китайского ряда продавались «картины ламайского культа, конфеты-монпансье в жестяных банках, сигареты марки Ха-да-мын, японский сахар кубиками по 50 цент. коробка, курительные свечи, перочинные ножи, мыло простое, кусковое, из Хайлара, свечи стеариновые, большой кожаный барабан для кумирни» [Маракуев, 1927, 56]. Цены измерялись в долларах: например, предмет религиозного культа – столик для бурханов – в 1927 г. можно было приобрести за 3 бумажных доллара.



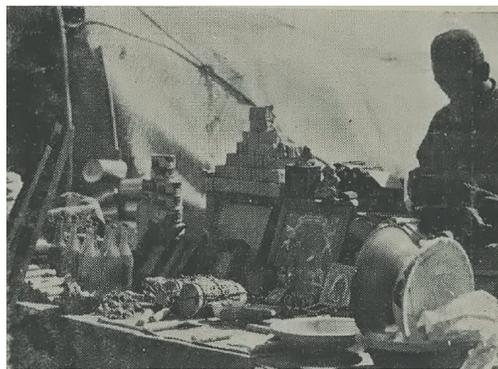
Илл. 20. Один из богато украшенных буддийских храмов Ганьчжурского монастыря. Фото Л.А. Далевича. 1927 г. [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 4].

Э.Л. Теслер отмечает, что монголы охотно покидали свои обычные места кочевий для того, чтобы к назначенному сроку прибыть к Ганьчжурскому монастырю. Прежде всего сюда их влекла их установившаяся столетиями традиция моления, затем – возможность продать скот по наилучшей конкурентной цене. Люди ехали к монастырю с надеждой получить отпущение грехов и исцеление путём совершения особого обряда хождения вокруг его стен с прикрепленным на спине свёртком священных книг или жертвоприношением богам:

«В храмовый праздник “Ганьчжура” к монастырю стекаются тысячи богомольцев. Многие из них, во очищение грехов и по обету, носят на спине вокруг монастыря связки священных книг “Ганьчжур”» [Маракуев, 1927, 57] (илл. 23, 24). И, наконец, многих влекла возможность повидать своих сыновей, отданных в монастырь для получения духовного звания ламы [Э.Т., 1933, 82–83].

Заключение

Монастырь Ганьчжур-суме, построенный в XVIII в. после перехода под китайское подданство монголо-бурятов с территории Халхи, являлся не только самым большим в Барге буддийским комплексом и считался главным в данном регионе, но и до 30-х гг. XX в. также отражал ежегодную политическую



Илл. 21. Торговля предметами религиозного культа, наливками и др. По: [Маракуев, 1927, рис. 13].



Илл. 22. Ларёк с чётками и игрушками на ярмарке. Фото Л.А. Далевича. 1927 г. [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 35].



Илл. 23. Верующие со связками священных книг за спиной. По: [Маракуев, 1927, рис. 3].



Илл. 24. «Монгольская женщина в традиционном серебряном уборе <...> За спиной она держит Ганьчжурские священные книги и должна обойти кругом монастырь несколько раз, и тогда ей отпустятся прегрешения». Фото Л.А. Далевича. 1927 г. [ЦИДВЭ АмГУ. Ф. 17.2.2. Оп. 47. Д. 47.6. Л. 29].

обстановку, был торговой площадкой и зоной межкультурного общения. Несмотря на уходящий в прошлое торгово-экономических интерес, в связи с развитием на территории Барги постоянной торговли и проведения политики в отношении китаизации региона, а также закрытия границ, сохранялась религиозная составляющая. Название «Ганчжур» монастырь получил от наименования собрания священных текстов, которое хранилось в монастыре. Такие тексты использовались прихожанами в обрядах очищения от грехов. Ярмарка в Ганьчжуре была поводом для посещения родственниками лам и их учеников, а также выполнения буддийских обрядов и участия в торжественной процессии открытия торговых рядов. На территории монастыря был большой штат служителей и проживал *гэгэн*. В религиозном ландшафте Барги первой половины XX в. Ганьчжур-суме выступал одним из важнейших центров буддийской религии и культуры. Буддизм в Барге того времени являлся одним из доминирующих религиозных направлений и был представлен тибетской ветвью, которая получила своё распространение с приходом в регион монголо-бурят и олётов. Все культовые сооружения буддистов, за исключением ольского хошуна, располагавшегося в Старой Барге, были построены в Новой Барге или Шин-Барге.

Несмотря на численное преимущество последователей тибетского буддизма на данной территории, он существовал там бесконфликтно и органически вписывался в религиозный ландшафт местности, где проживали представители шаманизма (солоны, дауры, ороконы в Старой Барге или Хучин-Барге) и православия (русские в Трёхречье).

Список сокращений

КВЖД – Китайско-Восточная железная дорога

ЦИДВЭ АмГУ – Центр изучения дальневосточной эмиграции Амурского государственного университета (г. Благовещенск)

Благодарность

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда № 24-18-00807 «Религиозный ландшафт дальневосточного порубежья России и Китая: история формирования и современное состояние».

Acknowledgement

The research was supported by a grant of the Russian Science Foundation No. 24-18-00807 «The religious landscape of the Far Eastern borderlands of Russia and China: the history of formation and the current state».

Библиографический список

1. Археология и этнография Приамурья / А.П. Забияко, Ван Цзюньчжэн, Д.П. Волков [и др.]; отв. ред. А.П. Забияко; М-во науки и высшего образования Рос. Федерации, Амур. гос. ун-т [и др.]. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2023. – 423 с.
2. Баранов, А.М. Барга / А.М. Баранов // Вестник Маньчжурии. – Харбин, 1925. – № 8–10. – С. 16–26.
3. Баранов, А.М. Барга / А.М. Баранов. – Харбин, 1912. – 59 с.
4. Барга. Ганьчжурская ярмарка 1927 года. Фотографии Л.А. Далевича и других (В.И. Токмаков, В.А. Кормазов) // ЦИДВЭ АмГУ. Фонд А.С. Лукашкина (Ф. 17.2.2). Оп. 47. Д. 47.6. Л. 1–40.
5. Всемирная энциклопедия: Мифология / Гл. ред. М.В. Адамчик; гл. науч. ред. В.В. Адамчик. – Минск: Современный литератор, 2004. – 1088 с.
6. Габала – ритуальная чаша из черепа [Электронный ресурс] // Агинский национальный музей им. Г. Цыбикова: офиц. сайт. – URL: <https://agamuzey.ru/novosti/gabala-ritualnaya-chasha-iz-cherepa/> (дата обращения: 28.10.2024).
7. Данные разведки Штаба Заамурского округа пограничной стражи о распределении Новых Баргут, Элотов, Ороньонов и Солонов (В оригинале на 3-х больших таблицах). Рукописный и машинописный текст. 1916 г. // ЦИДВЭ АмГУ. Фонд А.С. Лукашкина (Ф. 7.1.5). Оп. 30. Д. 30.2.
8. Забияко, А.А. Движение «Переход в Гуаньдун» в русской и китайской литературоведческой парадигме XX–XXI в. / А. А. Забияко [и др.] // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 14 / Под. ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2022. – С. 288–298.
9. Забияко, А.П. Порубежье / А.П. Забияко // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия. Вып. 9. Сборник материалов международной научно-практической конференции / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2010. – С. 6–11.
10. Забияко, А.П. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / А.П. Забияко, Р.А. Кобызов, Л.А. Понкротова; под. ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2009. – 412 с.
11. Забияко, А.П. Русские Трёхречья: основы этнической самобытности / А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2017. – 340 с.
12. Зиненко, Я.В. Вклад В.А. Кормазова в развитие этнографических исследований в Маньчжурии первой половины XX в. / Я.В. Зиненко, Е.А. Конталева // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 14. Сборник материалов международной научной конференции «Дальневосточный фронт. Исторический форум» / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2022. – С. 253–265.
13. Зиненко, Я.В. Художественная этнография в Маньчжурии в начале XX Века (избранная библиография) / Я.В. Зиненко, О.Е. Цмыкал // Русский Харбин, запечатлённый в слове. Сборник научных работ. Вып. 8 / Под ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. – Благовещенск, 2021. – С. 172–178.
14. Зиненко, Я.В. Этнографические экспедиции к народам Барги в первой половине XX века / Я.В. Зиненко, Е.А. Конталева // Восток Азии: проблемы изучения и сохранения историко-культурного наследия региона. Материалы научно-практической конференции. К 20-летию Центра по сохранению историко-культурного наследия Амурской области. – Благовещенск, 2023. – С. 33–41.
15. Константинов, М.В. Обо [Электронный ресурс] / М.В. Константинов, Ю.Т. Руденко, А.Г. Янков // Энциклопедия Забайкалья: офиц. сайт. – URL: <http://encycl.chita.ru/encycl/concepts/?id=6791> (дата обращения: 05.11.2024).
16. Маракуев, А.В. Ганьчжурская ярмарка / А.В. Маракуев // Вестник Маньчжурии. – 1927. – № 9. – С. 55–57.
17. Урбански, С. За степным фронтиром: история российско-китайской границы / С. Урбански. – М.: Новое литературное обозрение, 2023. – 480 с.
18. Шестаков, М. Благодатное Трёхречье / М. Шестаков // Вестник казачьей выставки в Харбине 1943 г. Сборник статей о казаках и казачестве. – Харбин, 1943. – С. 192–195.
19. Э.Т. Ганьчжурская ярмарка 1933 года / Э.Т. // Вестник Маньчжурии. – 1933. – № 18–19. – С. 82–88.
20. Beer, R. The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols / R. Beer. – Chicago&London: Serindia Publications, Inc., 2003. – 262 p.

*Текст поступил в редакцию 20.01.2025.
Принят к печати 20.02.2025.
Опубликован 26.06.2025.*

¹ Халха – историческая область Монголии, земли к северу от пустыни Гоби. У маньчжуров данная территория получила название «Внешняя Монголия».

² Историко-культурная область расселения русских в северной части Автономного района Внутренней Монголия (КНР). Расположена в бассейне трёх рек, правобережных притоков реки Аргунь: Ган, Дэрбул и Хаул.

³ Хошун – административно-территориальная единица в автономном районе Внутренняя Монголия, КНР.

⁴ «Восемь знамён», «Восьмизнамённые войска» – военные и административные подразделения при поздней династии Цзинь и династии Цин в Китае, учреждённые ханом Нурхацы в 1614 г. Система знамён как орга-низационная структура распространялась на всё маньчжурское общество. Знамёна были представлены в 4-х цветах и делились на «основные» и «окаймлённые». Жёлтое, белое и синее знамёна имели красную кайму, а красное знамя – белую.

⁵ Шэнэхэнские буряты – этнотерриториальная группа бурятского этноса. Проживают в местности Шэнэхэн Эвенкийского хошуна городского округа Хулун-Буир Внутренней Монголии. Название с бурятского можно перевести как «новый» (т.е. «новая земля», «новое место жительства»).

⁶ *Тиб.* Ганджур, Ганьчжур – букв. «Переводы сказанного Буддой Шакьямуни», первая часть тибетского буддийского канона, собрание текстов, переведённых с санскрита и др. языков.

⁷ *Маньч.* амбань – высший провинциальный чиновник, по функциям близкий к губернатору.

⁸ *Кит.* ямынь (ямэнь) – присутственное место, резиденция чиновника и его помощников.

References

1. *Aginsky natsional'nyy muzey im. G. Tsybikova: ofits. sayt* [Aginsky National Museum named after G. Tsybikov: official website]. URL: <https://agamuzey.ru/novosti/gabala-ritualnaya-chasha-iz-cherepa/> (accessed on October 28, 2024) (in Russian).
2. Baranov A.M. *Barga*. Harbin, 1912, 59 p. (in Russian).
3. Baranov A.M. *Vestnik Man'chzhurii* [Manchurian Monitor]. Harbin, 1925, no. 8–10, pp. 16–26 (in Russian).
4. Beer R. *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*. Chicago&London: Serindia Publications, Inc., 2003. 262 p.
5. E.T. *Vestnik Man'chzhurii* [Manchurian Monitor]. 1933, no. 18–19, pp. 82–88 (in Russian).
6. Konstantinov M.V. Rudenko Yu.T., Yankov A.G. *Entsiklopediya Zabaykal'ya* [Encyclopedia of Transbaikalia]. URL: <http://encycl.chita.ru/encycl/concepts/?id=6791> (accessed on November 5, 2024) (in Russian).
7. Marakuev A.V. *Vestnik Man'chzhurii* [Manchurian Monitor]. 1927, no. 9, pp. 55–57 (in Russian).
8. Shestakov M. *Vestnik kazach'ey vystavki v Kharbine 1943 g. Sbornik statey o kazakakh i kazachestve* [Bulletin of the Cossack exhibition in Harbin, 1943. Collection of articles on Cossacks and Cossacks]. Harbin, 1943, pp. 192–195 (in Russian).
9. *TsIDVE AmGU. Fond A.S. Lukashkina* [Center for Studying Russian Émigré Community in the Far East of the Amur State University. A.S. Lukashkin's Fund]. Fund 17.2.2. Inventory 47. File 47.6, fols. 1–40 (in Russian).
10. *TsIDVE AmGU. Fond A.S. Lukashkina* [Center for Studying Russian Émigré Community in the Far East of the Amur State University. A.S. Lukashkin's Fund]. Fund 7.1.5. Inventory 30. File 30.2 (in Russian).
11. Urbanskij S. *Za stepnym frontom. Istoriya rossiysko-kitayskoy granitsy* [Beyond the steppe frontier: the history of the Russian-Chinese border]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2023, 480 p. (in Russian).
12. *Vsemirnaya entsiklopediya: Mifologiya* [World Encyclopedia: Mythology]. Chief ed. M.V. Adamchik; sc. ed. V.V. Adamchik. Minsk: Sovremennyy literator Publ., 2004, 1088 p. (in Russian).
13. Zabayako A.A., et al. *Rossiya i Kitay na dal'nevostochnykh rubezhakh. Vyp. 14* [Russia and China on the Far Eastern borders. Issue 14]. Ed. A.P. Zabayako. Blagoveshchensk: Amurskiy gos. un-t Publ., 2022, pp. 288–298 (in Russian).
14. Zabayako A.P. *Rossiya i Kitay na dal'nevostochnykh rubezhakh. Russkie i kitaytsy: regional'nye problemy etnokul'turnogo vzaimodeystviya. Vyp. 9. Sbornik materialov mezhduna-rodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Russia and China on the Far Eastern borders. Russians and Chinese: regional problems of ethnocultural interaction. Issue 9. Collection of materials of the international scientific and practical conference]. Ed. A.P. Zabayako. Blagoveshchensk: Amurskiy gos. un-t Publ., 2010, pp. 6–11 (in Russian).
15. Zabayako A.P., Kobyzov R.A., Ponkratova L.A. *Russkie i kitaytsy: etnomigratsionnye protsessy na Dal'nem Vostoke* [Russians and Chinese: ethnomigration processes in the Far East]. Ed. A.P. Zabayako. Blagoveshchensk: Amurskiy gos. un-t, 2009, 412 p. (in Russian).
16. Zabayako A.P., Wang Junzheng, Volkov D.P. et al. *Arkhologiya i etnografiya Priamur'ya* [Archeology and ethnography of the Amur region]. Ed. by A.P. Zabayako. Novosibirsk: IAET SO RAN, 2023, 423 p. (in Russian).
17. Zabayako A.P., Zabayako A.A. *Russkie Trekhrech'ya: osnovy etnicheskoy samobytnosti* [Russians in Trekhrechye: Foundations of Ethnic Identity]. – Novosibirsk: IAET SO RAN, 2017, 340 p. (in Russian).
18. Zinenko Ya.V., Kontaleva E.A. *Vostok Azii: problemy izucheniya i sokhraneniya istoriko-kul'turnogo naslediya regiona. Materialy nauchno-prakticheskoy konferentsii. K 20-letiyu Tsentra po sokhraneniyu istoriko-kul'turnogo naslediya Amurskoy oblasti* [East Asia: problems of studying and preserving the historical and cultural heritage of the region. Materials of the scientific and practical conference. To mark

the 20th anniversary of the Center for the Preservation of the Historical and Cultural Heritage of the Amur Region.]. Blagoveshchensk, 2023, pp. 33–41 (in Russian).

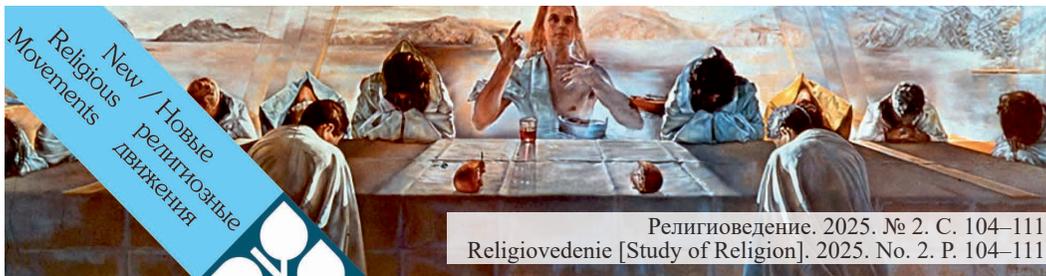
19. Zinenko Ya.V., Kontaleva E.A. *Rossiya i Kitay na dal'nevostochnykh rubezhakh. Vyp. 14. Sbornik materialov mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii "Dal'nevo-stochnyy frontir. Istoricheskiy forum"* [Russia and China on the Far Eastern borders. Issue. 14. Collection of materials of the international scientific conference "The Far Eastern Frontier. Historical Forum"]. Eds. A.P. Zabyako, A.A. Zabyako. Blagoveshchensk: Amurskiy gos. un-t Publ., 2022, pp. 253–265 (in Russian).

20. Zinenko Ya.V., Tsmikal O.E. *Russkiy Kharbin, zapechatlennyy v slove. Sbornik nauchnykh rabot. Vyp. 8* [Russian Harbin, imprinted in the word. Collection of scientific papers. Issue 8]. Eds. A.A. Zabyako, G.V. Efendieva. Blagoveshchensk, 2021, pp. 172–178 (in Russian).

Submitted for publication: January 20, 2025.

Accepted for publication: February 20, 2025.

Published: June 26, 2025.



Религиоведение. 2025. № 2. С. 104–111.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 2. P. 104–111.

DOI: 10.22250/20728662-2025-2-104-111

Пахомов С.В.

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена
197046, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Малая Посадская, 26
sarpa68@mail.ru



Представления о йоге в учении Г.И. Гурджиева

Аннотация. Данная статья раскрывает особенности представлений известного мистика Г.И. Гурджиева о йоге. Несмотря на подчеркнутую психопрактичность учения, Гурджиев почти не упоминает в своих сочинениях слово «йога», равно как и другие слова из санскритского йоговского лексикона, за исключением термина «кундалини», которому он даёт оригинальную трактовку. Между тем много раз термин «йога» упоминается в труде П.Д. Успенского «В поисках чудесного», прежде всего применительно к «пути йогина». Хотя «путь йогина» и может относиться к традиционной индийской йоге, для Гурджиева это прежде всего удобный конструкт, объясняющий работу интеллектуального центра человека. В статье проводится различие между «слабым» и «сильным» йогинами как людьми, имеющими знание без понимания и с пониманием соответственно. Гурджиев критиковал традиционную индийскую йогу за неэффективность в условиях современной действительности. Критикует он и подражательные формы вестернизированной йоги, полагая, что они могут привести человека к опасным последствиям. Своё учение он позиционировал как самостоятельное и оригинальное, соглашаясь называть его йогой только в переносном смысле («айда-йога»).

Ключевые слова: Гурджиев, йога, айда-йога, Успенский, Йог Рамачарака, «путь йогина», кундалини

Sergey V. Pakhomov

Herzen State Pedagogical University
26 Malaya Posadskaya, St. Petersburg, 197046, Russia
sarpa68@mail.ru

The Ideas about Yoga in G.I. Gurdjieff's Teaching

Abstract. The article reveals the peculiarities of the famous mystic G.I. Gurdjieff's ideas on yoga. Despite the emphasis on the psycho-practical nature of his teachings, Gurdjieff almost never uses the word “yoga” in his works, nor any other Sanskrit-based terms, except for the term “kundalini”, which he interprets in an original way. Meanwhile, “yoga”, as a concept, is mentioned frequently in P.D. Uspensky's work “In Search of the Miraculous”, primarily in relation to “the way of the yogi”. Although this path may refer to traditional Indian yoga, it is primarily seen by Gurdjieff as a convenient construction that explains the functioning of a person's intellectual center. The article distinguishes between “weak” and “strong” yogis, those who have knowledge but lack understanding, and those who do, respectively. Gurdjieff criticizes traditional Indian yoga for being ineffective in modern times. He also criticizes imitative forms of Westernized yoga, believing that they can lead to dangerous consequences. He shows his teaching as independent and original, preferring to call it “haida-yoga” in a figurative sense.

Key words: Gurdjieff, yoga, haida-yoga, Uspenski, Yogi Ramacharaka, “way of the yogi”, kundalini

Введение

Существует множество определений йоги, созданных как в различных индийских традициях, так и в академических кругах, изучающих подобные направления. Как нам представляется, эти определения могут быть сведены к трём основным группам: 1) максимально возможное, наивысшее для человека состояние сознания или духа, т.е. некая возвышенная цель; 2) практическое средство или совокупность средств достижения такого состояния; 3) наконец, та или иная школа во главе с ха-

ризматичным лидером. Кроме того, порой йогу понимают не только в узком (индийском) смысле, но и в более широком, пытаясь найти её, например, в суфизме, даосизме, христианстве или каббале.

В нашей статье речь пойдёт о том, как понимал йогу Георгий Иванович Гурджиев (ок. 1874–1949) – известный греко-армяно-русский мистик, создатель оригинальной практической системы «четвёртый путь». Незадолго до начала Первой мировой войны, в промежутки между 1911 и 1913 гг., Гурджиев после долгих странствий по Ближнему Востоку и Средней Азии появляется в центре Российской империи (Москва и Санкт-Петербург) с целью распространения своего метода развития человека. На тот момент для этого метода ещё не существовало закреплённого термина; Гурджиев называл его просто «Системой» или «Работой», но иногда и «эзотерическим христианством» [Ровнер, 2019, 165], а позже «айда-йогой». Была ли та практика, которую преподавал Гурджиев своим ученикам, йогической? Тем более если учесть, что он приехал с Востока, много странствовал и учился у различных мастеров, в том числе, вероятно, и у знатоков йоги? Мы постараемся ответить на этот вопрос в данной статье.

«Путь йогина»

Изучение текстовых источников гурджиевского учения («Рассказы Вельзевула своему внуку», «Встречи с замечательными людьми», «Жизнь реальна только когда я есть», «Вестник грядущего добра») производит своеобразное впечатление: несмотря на акцентированную психопрактичность учения, на обилие йогических элементов, он не использует привычную всем йоговскую санскритскую терминологию. Начнём с рассмотрения самого термина «йога». Как это ни странно, данный термин *крайне редко* упоминается в книгах самого Гурджиева или в записанных беседах с ним. В «Рассказах Вельзевула», гигантском труде на тысячу сто страниц, – ни одного упоминания, в «Жизни реальна как она есть» их тоже нет, как нет их и в «Вестнике грядущего добра», и только во «Встречах с замечательными людьми» указанное понятие встречается пять раз. Всего пять раз на четыре книги! В чём причина такой странности? Ниже мы ещё обратимся к этому вопросу.

Последователи Гурджиева тоже нечасто упоминали слово «йога», а то не упоминали вовсе. Заметным исключением является работа П.Д. Успенского «В поисках чудесного»: там слово «йога» упоминается целых 50 (!) раз, используясь в специфическом ключе. Начать с того, что оно применяется «Гурджиевым Успенского» не самостоятельно, а в контексте «трёх путей» к бессмертию – «путь факира», «путь монаха» и «путь йогина». Данная троица претендует на развитие в человеке соответственно физического, эмоционального и интеллектуального «центров», причём каждый раз только одного из трёх, пренебрегая оставшимися. Таким образом, хотя движение по каждому из этих путей со временем должно привести к желанной цели бессмертия, они все-таки не свободны от односторонности.

Вот как излагает «путь йогина» сам Гурджиев (в версии Успенского): «Путь йогина заключается в том, чтобы работать в третьей комнате, чтобы стремиться войти в четвертую комнату при помощи знания. Йогин достигает четвертой комнаты (бессмертия – С.Л.), развивая ум; но тело его и эмоции остаются неразвитыми; подобно факиру и монаху, он не способен воспользоваться результатами своих достижений. Он знает всё, но не может ничего делать. Чтобы начать делать, он должен добиться власти над телом и над эмоциями, т.е. над первой и второй комнатами. Для этого ему необходимо снова приняться за работу и достичь некоторых результатов за счёт продолжительных усилий. Однако у него есть преимущество: он понимает своё положение, знает, чего ему не хватает, что он должен сделать, в каком направлении идти. <...> на пути йогина лишь немногие достигают того уровня, на котором человек знает, куда идёт. А большинство йогинцев останавливаются на каком-то одном достижении и дальше не идут» [Успенский, 1999, 63–64].

Что же представляет собой этот «путь йогина», имеет ли он какие-то основания в реальном мире? С какой конкретной школой он соотносится? На эти вопросы нелегко ответить. Гурджиев, с одной стороны, отвлекается от частных различий между конкретными системами, с другой, за этим путём всё-таки могла бы стоять какая-то школа, истолкованная им на оригинальный манер. А.Н. Мошкин отожд-

дествляет каждый из трёх путей с конкретным религиозным направлением: путь факира – с исламом (вероятно, имеется в виду суфизм), путь монаха – с христианством, а путь йогина – с буддизмом [Мошкин, 2021, 218]. Будь это так, мы добавили бы, что применительно к пути йогина имеется в виду буддийская практика дхьяны. Гурджиев вполне мог встречать буддистов во время своих восточных путешествий, общаться с ними, учиться у них. Тем не менее, на наш взгляд, это просто удобный для Гурджиева технический термин, который он использует по своему усмотрению, так что его воображаемый «йогин» имеет к реальным йогинам только отдалённое отношение. Это условная конструкция, служащая цели объяснения «работы» с интеллектуальным центром.

Столь же метафоричен и другой образ, который он использует применительно к йоге – «слабый йогин». В «Поисках чудесного» Гурджиев проводит различие между так называемой «линией знания» и «линией бытия» и делает следующий вывод: «...Развитие линии знания без развития линии бытия даёт *слабого йогина* <...> Иными словами, человек много знает, но ничего не может сделать; это человек, который *не понимает* <...> того, что знает, человек, не обладающий *правильной оценкой*. <...> А развитие линии бытия без знания даёт *глупого святого*, т. е. человека, который может сделать много, но не знает, что делать или зачем делать; <...> В обоих случаях и *слабый йогин*, и *глупый святой* приходят к остановке; ни один из них не в состоянии двигаться и развиваться дальше» [Успенский, 1999, 92–93].

В данном случае Гурджиев продолжает тему односторонности, но на сей раз не столько практической односторонности каждого из путей, сколько нарушения равновесия между, так сказать, теорией и практикой. «Теорию» символизирует «слабый йогин», «практику» – «глупый святой». С другой стороны, Гурджиев развивает тему работы с интеллектуальным центром, по сути дела, разделяя знание на *два вида* в соответствии с критерием понимания – знание с пониманием и знание без понимания. И оба вида знания ассоциируются с образом йогина. Можно знать, но не понимать: тогда это «слабый йогин». Если же знание сопровождается пониманием, это, в теории, должно порождать фигуру, условно говоря, «сильного йогина». Правда, такой термин у Гурджиева отсутствует, но частично на него может намекнуть всё тот же «путь йогина». Судя по контексту, этот третий путь превосходит первые два, факира и монаха, именно потому, что обладает пониманием, пускай и не абсолютным. Гурджиев говорит: «У него есть преимущество: он понимает своё положение, знает, чего ему не хватает, что он должен сделать, в каком направлении идти. Но, как и на пути факира или монаха, очень немногие обретают такое понимание...» [Успенский, 1999, 63]. Эффективности йогина можно даже придать какую-то числовую величину. Так, по словам Гурджиева, «йогин тратит на ту же самую вещь всего один день в сравнении с месяцем, затраченным факиром, и неделей, затраченной монахом» [Там же, 69]. Интересно, что в другом месте этот «Успенский Гурджиев» заявляет, что йогины следят за факирами, и если те достигают того, к чему стремились, то забирают в свои школы, т.е. они достигают определённой зрелости [Там же, 62].

Таким образом, в метафорическом образе йогина выявляются две ступени, слабая и «сильная», однако даже последняя из них уступает по своей эффективности четвёртому пути. Три первых пути выглядят односторонними, и, кроме того, требуют отречения от мира. Поэтому они перестали отвечать текущему историческому моменту, в условиях современности они, по мнению Гурджиева, «выродились», потеряли связь с жизнью [Там же, 66]. К тому же все они чересчур трудоёмки и тесно связаны с религией. Кроме того, эти пути уходят в глубокую древность и погрязли в традиционном духе, который не поспевает за требованиями дня, они не отвечают запросам современности.

Четвёртый путь

Путь же, предложенный Гурджиевым, такого отречения не требует и на религию не ориентирован. Он очень современен, протекает в гуще повседневности и реализуется в группе единомышленников, спаянных общей целью. Этот путь, названный Успенским «четвёртым», с одной стороны, превосходит остальные, с другой – вбирает их в себя. Он не имеет чётких очертаний, пластичен, не завязан на религии, действует одновременно в трёх «комнатах», т.е. центрах. Он называется

«путём хитреца», поскольку его сложно уловить, и оставляет далеко позади себя даже «путь йогина», самый, казалось бы, лучший из имеющихся на данный момент путей духовного развития для человечества.

Сам Гурджиев, впрочем, не использовал для своей системы понятие «четвёртый путь», хотя и был с ним знаком. По воспоминаниям Томаса (Фомы) де Гартмана, он применял другое слово – «айда-йога», беря русское разговорное междометие «айда» для обозначения ускоренного пути: «“Айда-йога” – это быстрая йога, которая даёт ученику возможность узнать больше за короткий период времени» [Гартман, Гартман, 2019, 96]. Любопытно, что от «йоги» он вроде и не отказывается, но при этом как бы вышучивает её, пародирует, изобретая неологизм. Он словно стыдится того, что его система может быть как-то сопоставлена с йогической практикой. В другом месте своих мемуаров Гартман упоминает, что в Эссентуках к Гурджиеву подошёл как-то пожилой человек и «начал важно рассказывать о “хатха-йоге” и прочем, но г-н Гурджиев быстро его прервал, сказав: “Хорошо, но моя йога называется айда-йога”», чем совершенно сбил с толку вопрошавшего [Там же, 101]. Так он бесцеремонно отваживал «непосвящённых», которые могли счесть, что в системе Гурджиева есть нечто для них знакомое (по книгам, например), между тем как Гурджиев старался показать, что его система совершенно оригинальна и к йоге в привычном смысле отношения не имеет. Простецкий термин «айда-йога» служит водоразделом между «профанами» и настоящими учениками. Сравните его с другим неологизмом, придуманным примерно в то же время, – «агни-йога» Рерихов: сколько в нём величественности, пафоса, ощущения великой миссии, лежащей на плечах её основателей. Ничего подобного в айда-йоге мы не встречаем. Напротив, она старается скрыться от любопытных глаз, посмеиваясь над собой.

В одной из своих бесед в Нью-Йорке (от 20 февраля 1924 г.), опубликованных во «Взглядах из реального мира», Гурджиев сообщает: «Четвёртый путь – это путь “хайда-йоги”. Он напоминает путь йоги, и в то же время кое-чем от него отличается. Подобно йогину, “хайда-йогин” изучает всё, что можно изучить. Но он обладает большими средствами познания, чем те, которые известны обыкновенному йогину. <...> Предположим, чтобы добыть некоторое вещество, йогину необходимо выполнить какое-то дыхательное упражнение. Он знает, что ему нужно лежать и дышать в течение определённого промежутка времени. “Хайда-йогин” также знает всё, что знает йогин, делает то же, что и он. Однако у “хайда-йогина” есть особый аппарат, с помощью которого он собирает из воздуха элементы, требующиеся для его тела. “Хайда-йогин” берегает время, потому что знает эти тайны. Йогин тратит пять часов, а “хайда-йогин” – один час. Последний использует знание, которого нет у йогина. То, что йогин делает за год, “хайда-йогин” делает за месяц. И так во всём» [Гурджиев, 2021, 224–225]. Здесь мы также встречаем пропорциональные соответствия, похожие на упомянутые выше Успенским (день йогина – неделя монаха – месяц факира), при этом «хайда-йогин», которого вполне можно отождествить с «сильным йогинем», противопоставлен не «слабому йогину», а, условно говоря, «обыкновенному йогину», т.е. представителю обычных йогических школ.

Любопытно, что, несмотря на ошибку в переводе (вместо «айда» переводчик буквально транскрибирует английское написание этого же слова, *haida*), оно по крайней мере по звучанию может быть сопоставлено со словами, несущими определённый смысл в системе Гурджиева – в частности, *guide* (руководитель, лидер, гид) и *hide* (скрываться, прятаться), т.е. английский вариант *haida-yoga* оказывается понят как «сокровенная йога» или же «йога, [преподанная] руководителем [школы]», и эти коннотации удачно сопрягаются как со склонностью Гурджиева к утаиванию каких-то вещей в практике, так и с его позиционированием себя как уверенного, решительного лидера, предлагающего новый и эффективный метод совершенствования.

Система Гурджиева не отказывается от того, чем характеризуется любая школа йоги – от практических средств, ведущих к преобразованию сознания – однако категорически противится тому, чтобы вести своё происхождение от каких-то конкретных йогических школ, поскольку они «выродились» и не отвечают духу времени. Поэтому он и избегает пользоваться словом «йога» для обозначения своих практик, а если и применяет его, то в оригинальном ключе («айда-йога»).

Гурджиев и вестернизованная йога

Поговорим теперь о его отношении к новым, вестернизованным формам йоги, претендующим на связь с «индусской философией». Согласно своему труду «Встречи с замечательными людьми», в молодости Гурджиев занимался духовными поисками, и, среди прочего, занимался йогой: «Надо сказать, что я в ту пору был очень ярим последователем пресловутых индийских йогов, и, между прочим, очень точно выполнял все указания так называемых “хатха-йогов”, и потому во время еды я старался как можно лучше разжёвывать пищу» [Гурджиев, 2017, 215]. Стоит отметить, что это редчайшее для «письменного» Гурджиева упоминание хатха-йоги. Тем не менее, возникает подозрение, что Гурджиев скорее опирался здесь на известного западного популяризатора йоги, Йога Рамачараку, или Уильяма Уокера Аткинсона (1862–1932), последователя движения «Новая мысль», чем на традиционные труды средневековой хатха-йоги. В частности, Рамачарака был автором книги «Хатха-йога» (1905; русский перевод вышел в 1909 г.). Там говорится следующее: «Йоги держат пищу во рту, медленно и аккуратно пережёвывая её до тех пор, пока она не проглатывается почти невольно, и они в полной мере испытывают наслаждение поглощения праны» [Йог Рамачарака, 1913, 58]. К теме медленного пережёвывания пищи Рамачарака обращается несколько раз. Подозрение, что Гурджиев подпитывался вестернизованной литературой по саморазвитию, усиливается, когда он упоминает во «Встречах...», чуть ниже, «гимнастику Мюллера»: «Я действительно тогда усиленно занимался гимнастикой, и хотя мне были известны все приёмы, рекомендуемые тоже индийскими йоговами, но я предпочитал придерживаться системы датчанина Мюллера» [Гурджиев, 2017, 216]. Книга известного датского спортсмена и тренера Йёргена Петера Мюллера (1866–1938) под названием «Моя система» вышла в свет в 1904 г., а через три года её перевели на русский [Мюллер, 1907]. Методика Мюллера наверняка должна была импонировать Гурджиеву, который с детских лет увлеклся купанием в ледяной воде и физическими упражнениями.

Кроме того, Гурджиев упоминает в своих «Встречах», всё в том же эпизоде, и дыхательные упражнения. Он спрашивает своего собеседника, авторитетного дервиша: «... что вы думаете также о так называемом “искусственном-дыхании”? Я считаю это полезным, практикую его по указанию тех же йогов, а именно: вдыхая воздух, задерживаю его известное время и потом так же медленно выдыхаю» [Гурджиев, 2017, 217]. И снова мы видим здесь эхо Йога Рамачараки, который писал в «Науке о дыхании индийских йогов» (1904; рус. пер. 1913): «... изучается дыхание, начиная с культивирования естественного размеренного дыхания, медленного вдыхания, удерживания воздуха в течение известного времени и затем медленного выдыхания» [Йог Рамачарака, 2013, 27]. Совершенно очевидно, что Гурджиев был знаком с этой книгой.

Индийская йога в начале XX в. переживала на Западе бум, книги Рамачараки разлетались быстро, аналогичным успехом пользовались и труды Мюллера. Тем не менее исследователя может смутить то обстоятельство, что Гурджиев в своих воспоминаниях, скорее всего, опирается на книги, которые выходили в первое десятилетие XX в., хотя по логике вещей он уже давно должен был овладеть всей йоговской премудростью в своих странствиях по Востоку, причём из первых рук. Как можно объяснить этот странный казус?

По всей видимости, Гурджиев вплотную познакомился с новомодной йогой, бурно развивавшейся на Западе в начале XX в., именно в тот период, когда приехал в столицы Российской империи, причём в русских переводах, а не на языке оригинала. При этом он наверняка знал и традиционную йогу, не говоря уже о различных суфийских техниках, которые, в сущности, стали основой его практического учения. А к тому времени, когда он создавал свои «Встречи», т.е. в конце 1920-х гг., он уже имел большой опыт знакомства и с книгами Рамачараки, и с западными последователями йоги на основе системы Рамачараки, и ему эти последователи категорически не нравились. Не нравились прежде всего тем, что сложными и опасными практиками эти люди занимались без достаточного понимания и должной подготовки. В частности, он нередко обрушивался на неверное обращение с дыханием. В одной беседе, которая прошла в Чикаго 26 марта 1924 г., Гурджиев на вопрос, полезны ли эксперименты с дыханием, ответил следующее: «Вся Европа помешалась на дыхательных упражнениях. В течение четырёх или пяти лет я сколотил целое состояние, занимаясь лечением людей, которые разрушили этими упражнениями своё дыхание!» [Гурджиев, 2021,

185]. Гурджиев поясняет, что из-за механистичности людей (люди – это «машины», по его учению) дыхание у них тоже механистично, но в силу того, что люди к нему привыкли, они не чувствуют неверности, и их эта «квазигармония» вполне устраивает. Если же насильственно и резко менять эту установившуюся привычку, то это вызовет только дисбаланс организма, болезни. Если менять дыхание, предупреждает Гурджиев, надо менять и всё остальное – диету, отношение ко сну, вообще отношение к миру, «а это возможно только при полном знании» [Там же, 186]. Он говорит: «В тысячу раз лучше не вмешиваться в работу нашей машины; лучше оставить её в плохом состоянии, нежели исправлять, не имея знаний» [Там же, 187], советует своим слушателям остановиться, пока не стало поздно, пока не наступили опасные последствия от этих экспериментов. При этом сам Гурджиев всё же наставлял учеников в дыхательных практиках, хотя и дозированно, аккуратно, стараясь воплести эти упражнения в контекст постепенного развития сознания, т.е. «работая в трёх комнатах» одновременно. Как вспоминают Гартманы, «в Эссенцах г-н Гурджиев начал давать нам <...> некоторые сложные упражнения, связанные с вниманием к дыханию <...> Г-н Гурджиев часто нас предупреждал, что упражнения, связанные с дыханием, могут быть даже опасны, если они выполняются неправильно» [Гартман, Гартман, 2019, 223], поэтому неудивительно, что мэтр призывал засекречивать подобные практики из соображений безопасности.

Своё негативное отношение к подобной йоге он ретроспективно вложил во «Встречах с замечательными людьми» в образ самого себя в молодости, а образ мудрого персидского дервиша, который поучает молодого Георгия, явно списан с Гурджиева же, но уже в зрелом возрасте. Мы вправе так мыслить, поскольку Гурджиев не стремился к документальной точности и вообще весьма искусно камуфлировал свои намерения, своё прошлое, напускал туман, в полном соответствии с «путём хитреца», которого невозможно «поймать и определить». Напомним, что «Встречи с замечательными людьми» не считаются исследователями, да и самими гурджиевцами, абсолютно достоверной литературой, и понимаются скорее как некий символ духовных исканий. Авторитетный деятель «четвёртого пути» Аркадий Ровнер в своей работе «Гурджиев и Успенский» пишет: «В то время как автобиографичность первых двух глав “Встреч с замечательными людьми” почти не вызывает сомнений, дальнейшие главы этой книги выполняют скорее аллегорическую функцию и выводят галерею типов и ситуаций, призванных олицетворять те или иные аспекты самого героя. <...> Гурджиев сделал всё, чтобы скрыть факты своей жизни за матовым стеклом анекдотов, притч и аллегорий» [Ровнер, 2019, 163–164].

Понятие «кундалини» в учении Гурджиева

Но, избегая термина «йога», либо цедя его сквозь зубы, может быть, Гурджиев использовал иные термины, с которыми были знакомы все практикующие йогу? Это не так. В его трудах не встретишь таких слов, как «асана», «пранаяма», «мудра», «пратьяхара», «дхарана», «самадхи», «чаakra», «сиддхи» и т. д., как не найти и общеиндийских терминов вроде «сансары», «нирваны» или «кармы». Справедливости ради можно сказать, что некоторые из этих терминов он заменял на западные эквиваленты, говоря, например, о дыхательных упражнениях вместо пранаямы, об осознанности вместо дхьяны, позах вместо асан и т.д., поскольку ориентировался на западную аудиторию. Но дело вовсе не в том, что Гурджиев задался целью перевести йоговский словарь на западный лад. Избегание уже известной на тот момент терминологии вряд ли является случайным, но, скорее всего, лишний раз доказывает тот факт, что Гурджиев старательно выстраивал границу между собственным оригинальным методом и традиционными (как и нетрадиционными) формами йогической практики.

При этом у Гурджиева неожиданно часто встречается такой термин, как «кундалини», который опять же подвергается ироническому высмеиванию. Кундалини – отнюдь не спящая «змеиная» сила в организме человека, как принято считать, а сила воображения и самогипноза, которая блокирует осознанность и погружает его в спячку, сила, подменяющая собой реальность. Это механизм пленения сознания, комфорт для бессознательности и механистичности. Она может располагаться в любом месте организма.

Драматическая история о том, откуда произошла кундалини, представлена в «Рассказах Вельзевула». Появление этой силы связано с космогоническими процессами. Формируя планету Земля, архангелы не слишком удачно рассчитали траектории движения небесных тел, в связи с чем Земля и комета Кондур столкнулись друг с другом, причём «столкнулись так сильно, что от этого удара от планеты Земля откололись два больших куска и полетели в пространство» [Гюрджиев, 2013, 87]. Эти куски получили название Луна и Анулиос. Чтобы сохранить космическую стабильность, на Земле возникла органическая жизнь, включая разумных, так называемых «трёхмозговых» существ. Все живые существа на нашей планете стали неосознанными поставщиками энергии, которая позволяла поддерживать существование Луны и Анулиоса.

При этом архангелы, опасаясь, что люди могут догадаться о таких манипуляциях и воспротивиться этим правилам, и даже доведут себя до самоубийства, на всякий случай вставили в их организм особый орган – кундабуфер. Особенностью этого органа было то, что благодаря ему они «действительность воспринимали шиворот-навыворот» [Гюрджиев, 2013, 93] и испытывали удовольствие от впечатлений. Соответственно, они перестали понимать природу мироздания, впали в эгоизм и страсть, стали совершать разные преступления или творить откровенные глупости.

Такие искажения, а также регулярные войны, убийства людьми друг друга, привели к сокращению их жизненного срока. Из-за подобных процессов погибла Атлантида. Поэтому архангелы изъяли из организма людей кундабуфер, однако эта процедура ничего не изменила, и искажённое видение продолжало довлеть над человечеством. Хотя на Землю посылались впоследствии представители космической иерархии, чтобы вразумить людей (Моисей, Христос, Будда, Мухаммад и др.), это ни к чему толком не привело.

Итак, хотя «кундабуфер» физически удалён из тел людей, они все равно ведут себя так, словно он у них есть. Они привыкли к искажениям и не замечают их. От этого слова, «кундабуфер», по мнению Гурджиева, и происходит современное слово «кундалини» [Там же, 235]. Явно иронизируя над теософским увлечением «силой кундалини», автор «Рассказов Вельзевула» замечает, что «в настоящее время вся так называемая “индусская-философия” построена на этом пресловутом “кундалини”, и относительно этого слова существуют тысячи ничего не объясняющих, разных “сокровеннейших тайных и явных наук”» [Там же, 235]. Нет никаких сомнений, что столь оригинальная трактовка слова «кундалини», не имеющая аналогов в истории, была призвана подчеркнуть отличие системы Гурджиева от других учений и служить критикой в адрес популярных в то время оккультных трактовок опасных сил, которые могут навредить человеку так же, как и неверное использование дыхания. Гурджиевская «кундалини» изымается из йоговского лексикона и наделяется совершенно иным значением.

Заключение

Подведём итоги нашего краткого исследования. Гурджиев, судя по всему, имел своё мнение о «школьной» йоге – как традиционной, метафорически выраженной в «пути йогина», так и нетрадиционной, выраженной в версии Рамачараки и популярной на Западе. Обе эти разновидности не устраивали гуру «четвёртого пути», хотя и по-разному: первая – из-за своей однобокости и отсталости, неэффективности в современную эпоху, вторая – из-за беспечного обращения с опасными силами. Одна слишком стара и слаба, другая слишком юна и глупа. Поэтому он старался одновременно и отмежеваться от них обеих, и как бы исправить их, ведь не случайно четвёртый путь не столько полностью отказывается от трёх других путей, сколько трансформирует, интегрирует их. И Гурджиев согласен называть своё учение йогой только в переносном смысле, отсюда его *айда-йога* как скрыто-протестный термин. Для него очень важно было показать оригинальный, самостоятельный характер своего учения, которое, происходя с Востока (при этом мы не знаем, в какой мере оно испытало восточные влияния), всё же несло на себе печать его личности, его авторского подхода, который он стремился передать своим ученикам.

Благодарность

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда № 23-28-01093, <https://rscf.ru/project/23-28-01093/>

Acknowledgement

The research is supported by the Russian Scientific fund's grant № 23-28-01093, <https://rscf.ru/project/23-28-01093/>.

Библиографический список

1. Гартман де, О. Наша жизнь с господином Гурджиевым / О. де Гартман, Ф. де Гартман / Пер. с англ. – М.: Традиция, 2019. – 284 с.
2. Греков, И.М. Сознательная эволюция человека в философско-религиозном учении Г.И. Гурджиева: диссертация... кандидата философских наук: 09.00.14 / И.М. Греков. – Ростов-на-Дону, 2013. – 146 с.
3. Гурджиев, Г. Взгляды из реального мира / Г. Гурджиев. – М.: Энигма, 2021. – 376 с.
4. Гурджиев, Г.И. Рассказы Вельзевула своему внуку / Г. Гурджиев. – М.: Рипол классик, 2013. – 1104 с.
5. Гурджиев, Г.И. Встречи с замечательными людьми / Г. Гурджиев. – М.: Рипол классик, 2017. – 352 с.
6. Йог Рамачарака. Хатха-йога. Учение йогов о физическом здоровье с многочисленными упражнениями / Йог Рамачарака / Пер. с англ. – СПб.: Труд, 1913 – 2-е изд. – 216 с.
7. Йог Рамачарака. Наука о дыхании индийских йогов. Оккультное лечение / Йог Рамачарака / Пер. с англ. – М.: Амрита, 2013 – 7-е изд. – 224 с.
8. Мошкин, А.Н. Синтез культур и квазиисторическая традиция в учении Георгия Гурджиева / А.Н. Мошкин // *Via in tempore. История. Политология.* – 2021. – Т. 48. – № 1. – С. 211–229.
9. Мюллер, Й.П. Моя система. 15 минут ежедневной работы для здоровья / Й.П. Мюллер / Пер. с нем. – Харьков, 1907. – 2-е изд. – 102 с.
10. Ровнер, А.Б. Гурджиев и Успенский / А.Б. Ровнер. – М.: АСТ, 2019. – 448 с.
11. Успенский, П.Д. В поисках чудесного / П.Д. Успенский / Пер. с англ. – М.: ФАИР-Пресс, 1999. – 528 с.

Текст поступил в редакцию 20.01.2025.

Принят к печати 20.02.2025.

Опубликован 26.06.2025.

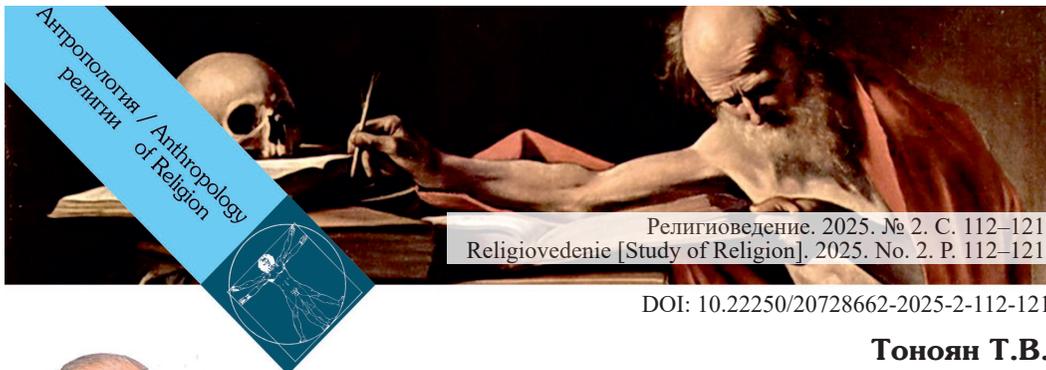
References

1. Gartman de O., Gartman de Th. *Nasha zhizn' s gospodinom Gurdzhievym* [Our Life with Mr. Gurdjieff]. Moscow: Traditsiya, 2019, 284 p. (in Russian).
2. Grekov I.M. *Soznatel'naya evolyuciya cheloveka v filosofsko-religioznom uchenii G. I. Gurdzhieva*. [Conscious evolution of man in the philosophical and religious teachings of G. I. Gurdjieff. Ph. D. Thesis in Philosophy]. Rostov-na-Donu: JFU Publ., 2013, 146 p. (in Russian).
3. Gurdzhiev G. *Vzglyady iz real'nogo mira* [Views from the Real World]. Moscow: Enigma, 2021, 376 p. (in Russian).
4. Gyurdzhiev G. I. *Rasskazy Vel'zevula svoemu vnuku* [Beelzebub's Tales to His Grandson]. Moscow: Ripol klassik, 2013, 1104 p. (in Russian).
5. Gyurdzhiev G.I. *Vstrechi s zamechatel'nymi lyud'mi* [Meetings with Remarkable Men]. Moscow: Ripol klassik, 2017, 352 p. (in Russian).
6. Jog Ramacharaka. *Hatha-joga. Uchenie jogov o fizicheskom zdorov'ye s mnogochislennymi uprazhneniyami* [Hatha Yoga. Yoga Teachings about Physical Health with Numerous Exercises]. St. Petersburg: Trud, 1913, 216 p., 2 ed. (in Russian).
7. Jog Ramacharaka. *Nauka o dyhanii indijskih jogov. Okkul'noe lechenie* [The Science of Breathing of Indian Yogis. Occult Treatment]. Moscow: Amrita, 2013, 224 p., 7 ed. (in Russian).
8. Moshkin A.N. *Via in tempore. Istoriya. Politologiya* [Via in tempore. History. Politic Studies]. Belgorod, 2021, vol. 48, no. 1, pp. 211–229 (in Russian).
9. Muller J.P. *Moya sistema. 15 minut ezhdnevnoj raboty dlya zdorovya* [My System. 15 Minutes of Daily Work for Health]. Kharkov, 1907, 102 p. (in Russian).
10. Rovner A.B. *Gurdzhiev i Uspenskij* [Gurdzhieff and Uspensky]. Moscow, AST, 2019, 448 p. (in Russian).
11. Uspenskij P. D. *V poiskah chudesnogo* [In Search of the Miraculous]. Moscow, FAIR-Press, 1999, 528 p. (in Russian).

Submitted for publication: January 20, 2025.

Accepted for publication: February 20, 2025.

Published: June 26, 2025.



Религиоведение. 2025. № 2. С. 112–121.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 2. P. 112–121.

DOI: 10.22250/20728662-2025-2-112-121

Тоноян Т.В.

*Ереванский государственный университет
0025, Армения, г. Ереван, ул. Алека Манукяна 1
tonoyantadevos@ysu.am, aghbyur@yandex.ru*



Этнокультурные и ценностно-системные представления о хлебе в контексте армянского языка

Аннотация. Есть явления, которые приобретают особое значение в жизни человека как в материальном, так и в духовном плане. Это происходит тогда, когда физическое приобретает духовно-психологическое содержание и начинает развиваться как определённая часть ценностной системы общества, постепенно расширяя его этнокультурное и ценностно-системное значение. Наверное, невозможно выделить для человека более важные вещи, чем воздух, т. е. кислород, хлеб и вода. Следует отметить, что цивилизация всегда совмещала восприятие хлеба с явлениями иррациональной сферы, чтобы хоть как-то облегчить его материальную тяжесть. Такие совмещения часто происходили с разными целями. Эти цели можно разделить на две группы. Концепцию первой, пожалуй, можно сформулировать следующим образом: «Чтобы установить институциональный контроль над иррациональными страстями души (энергией) и рациональными притязаниями духа (волей) масс, в разное историческое время инсценировались различные социокультурные и художественные практики (хлеб и зрелище, хлеб и вера, хлеб и идеология)» [Арутюнян, 2020, 16]. Однако то, что называют иррациональной стороной этой проблемы, не всегда следует объяснять первой, ведь у человека имеется и естественное стремление добиваться духовного удовлетворения, которое формулировалось формулой «Не одним хлебом живёт человек, но и каждым словом, исходящим из уст Божьих» [Мф. 4:4], поскольку после достижения рациональных целей человек вновь испытывает духовную недостаточность, часто даже в этом случае его духовная потребность становится более интенсивной. Эту духовно-иррациональную сторону проблемы часто обеспечивает литература.

Ключевые слова: хлеб, текст, контекст, система ценностей, эпос, речь, песня

Tadevos V. Tonoyan

*Yerevan State University
1 Alek Manukyan St., Yerevan, 0025, Republic of Armenia
tonoyantadevos@ysu.am, aghbyur@yandex.ru*

Ethnocultural and Value-Systematic Ideas about Bread in the Context of the Armenian Language

Abstract. There are phenomena that acquire a special significance in human life, both in material and spiritual terms. This occurs when the physical acquires spiritual and psychological content and begins to develop as a certain part of the human value system, expanding its ethno-cultural and value-based significance gradually. It is probably impossible to single out anything more important things for humanity than air, i.e. oxygen, bread, and water. Civilization has always combined perceptions of bread with irrational phenomena in order to alleviate the material burden, often for different purposes. These purposes can be divided into two categories. The first, perhaps, is the following: “In order to establish institutional control over the irrational passions of the soul (energy) and the rational claims of the spirit (will) of the masses, various socio-cultural and artistic practices (bread and circus, bread and faith, bread and ideology) were staged at different historical times” [Arutyunian, 2020, 16]. However, what is called the irrational side of this problem should not always be explained by the first, because a person also has a natural desire to achieve spiritual satisfaction, which was formulated by the formula “Not only by bread” [Matthew 4:4], since after achieving rational goals, a person again experiences spiritual insufficiency, often even in this case, his spiritual need becomes more intense. This spiritual-irrational side of the problem is often provided by literature.

Key words: bread, text, context, value system, epic, speech, song

**Временное (историческое, хронологическое)
и надвременное (надисторическое) восприятия текстов**

Существует множество как авторских, так и фольклорных текстов, в которых хлеб занимает важное место. Их настолько много, что часто составляются картотеки таких книг.

Образ хлеба уже давно приобрёл и духовное содержание, и в каждом текстовом упоминании о нём необходимо различать рациональные и иррациональные смысловые слои. А последние проявляются при разном восприятии. Их главное отличие – тип связи со временем: есть такое восприятие текста, которое обусловлено конкретным историческим моментом, и есть такое восприятие того же текста, которое не связано с историческим контекстом, в котором создавались тексты. Во втором случае сохраняются этнокультурные и ценностные реалии, поскольку любая реальная цивилизационная ценность имеет потенциал преодоления определённого периода. Поэтому их главная особенность в том, что они обладают сильнейшей устойчивостью ко времени. Проще говоря, существуют временное, историческое и надвременное, внеисторическое восприятия одного и того же текста.

Мы считаем, что каждое слово, которое также является именем, уже является текстом в той или иной мере, даже встречая его в словаре, мы взаимодействуем с его значением (значениями). Если мы встречаем в словаре слово *хлеб*, в нашем сознании возникает образ хлеба, а также контекст, связанный с этим понятием. Появляясь вместе с другими словами в единой текстовой среде, слово не может существовать вне их контекста, не учитывая различные варианты восприятия их значений. Семантическое восприятие этих других слов также может быть историческим или надисторическим. Можно даже образно сказать, что слово имеет столько значений, сколько существует вариантов его лексической сочетаемости.

Обилие этих значений можно разделить на две группы:

- а) поляризация объективных, прямых смыслов;
- б) поляризация метафорических значений, вплоть до превращения в символ, символизация.

Напомним, что самый распространённый текст во всём христианском мире – Молитва Господня – затрагивает и тему хлеба. Хлеб – один из важных символов христианского мира, и нам хотелось бы сначала выяснить, как значение слова *хлеб* понимается значительной частью человечества, христианами.

Для этого мы обратимся к текстам на армянском языке, по той простой причине, что армянский народ первым в истории человечества принял христианство в качестве государственной религии и идеологии. Конечно, в наших дальнейших работах логически необходимо сравнивать примеры на армянском языке с соответствующими текстами, созданными на других языках.

Хлебу в Армении поклонялись с древних времен: об этом свидетельствуют многие дохристианские обряды, связанные со старыми, дохристианскими богами: Астхик, Анаит, Михри и др., множество топонимов: Хацекац, Хацик, Хацарат, Хацци, Хацашен и др. (первый компонент этих топонимов – *Хац* – по-армянски означает хлеб и звучит как *hats*). Выбрасывать хлеб считалось грехом исторически – и считается грехом сегодня, потому что, войдя в печь, т.е. будучи освящённым в огне, он становился святым. По другой дохристианской традиции пшеницу подвешивают к колыбели младенца, чтобы ребенок не увидел в своей жизни засухи, его душа до конца жизни оставалась праведной, и люди любили его, как праведную пшеницу [Хачатрян, 1984, 112].

Армянская легенда христианской эпохи гласит, что как только крошка хлеба падает на землю, с неба спускается невидимый ангел и становится одной ногой на крошку хлеба, чтобы она не упала вам под ноги. А так как стоять на одной ноге довольно сложно и утомительно, люди должны помочь ангелам, немедленно поднять упавший хлеб с земли и положить его на высокое место. Таких традиций, связанных с христианской верой, немало.

Вообще хлеб – одна из важных составляющих армянского ритуала, как в дохристианский период, так и после принятия христианства. Но каково соотношение значений слова *хлеб* (хлеб как основа биологического существования – и хлеб как

основа цивилизованного существования), зафиксированных в армянской речи (коллективных и индивидуальных текстах), в концептосфере армянского языка?

Соотношение между физическим и духовным восприятием хлеба

Отметим, что роль хлеба велика и во фразеологической сфере армянского языка. Пожалуй, наиболее ярко это демонстрирует пословица «Где хлеб, там и жизнь» [Сукиасян, Галстян, 1975].

Хотя многие из известных примеров текстов, связанных с хлебом, были созданы уже после принятия христианства в Армении, они также насыщены дохристианскими элементами. Главный из них, конечно же, армянский эпос «Сасна Црер», в котором природа хлеба раскрывается от бытового уровня до духовно-идеологического уровня. В эпосе хлебу принадлежит большая роль и как важной составляющей жизнедеятельности человека, и как тайне духовно-нравственного существования. Последнее выражается через постоянно звучащее из уст героев эпоса выражение «Хлеб и вино, Господь живой», которое, согласно разным научным точкам зрения, является одновременно молитвой и поощрением, лозунгом и клятвой, связанной с Евхаристией христианской литургии, собором живого Бога.

Тема хлеба в народных произведениях всегда была связана с борьбой за существование, но вопрос о физическом существовании не отделялся от вопроса о морали (которая была христианской около полутора тысячелетий), т.е. от вопроса цивилизованного бытия. То же самое можно сказать и о художественной литературе, созданной отдельными армянскими писателями: тема обсуждалась в произведениях средневековых авторов Григора Нарекаци [1985], Нерсеса Шнорали [1973] и авторов нового периода: Перча Прошяна [1962], Нар-Доса [1989], Даниэла Варужана [1969], Ованеса Туманяна [1988], Вильяма Сарояна [1963], Ваагна Давтяна [2018], Амо Сагяна [1977], Гранта Матевосяна [1978] и других.

Тема хлеба, обсуждаемая в армянской художественной литературе, исследовалась и учёными: Манук Абемян [1951], Арам Ганалаян [1960], Саргис Арутюнян [1975], Гайк Хачатрян [1984], Карине и Саакян, Роза Оганесян [2013], Грануш Хачатрян-Аракелян [2005], Эдвард Арутюнян [2020], Гайк Амбарцумян [2022] и другие.

Если основой физического существования является хлеб, то основой духовно-цивилизованного существования является речь. В художественных текстах физический хлеб и духовный хлеб обычно противопоставляются. В художественном мышлении область цивилизованного существования дополняется физическим и духовным хлебом, причём «география» каждого из них обычно расширяется за счет другого. Уменьшение размера первого увеличивает размер второго и наоборот.

Начиная с молитвы Господней, в которой необходимость просить хлеба, обеспечивающего физическое существование, является «насушный» и идёт параллельно с прощением долгов, т.е. духовным хлебом («как и мы прощаем должникам нашим» [Новый Завет: Евангелие от Матфея: 6:12]), заканчивая вопросом ожесточённой борьбы за хлеб под солнцем, армянский контекст («контекст – это совокупность текстов, созданных на одном и том же языке, которым данное общество, народ придают большое значение, считают важными, запоминая, запоминая и передавая из поколения в поколение») [Тоноян 2017], похоже, проблему хлеба пытается решить постоянно. В армянских текстах созданы образы хлеба как на временном (историческом), так и на надвременном (надисторическом) уровнях. Эти два уровня проявляются особенно в армянских стихотворных текстах и, естественно, в тех текстах, которые являются фольклорными, т.е. несут на себе печать народного мышления.

В прозе тема хлеба обычно сводится к борьбе за физическое существование между людьми и разными социальными группами. Здесь господствует хронико-исторический пласт восприятия хлеба, который становится основой изображения отношений между людьми и различными общественными группами в исторической среде. Ярким примером тому является роман Перча Прошяна, представителя армянской реалистической прозы 19-ого века, «Из-за хлеба».

Временное (историческое, хронологическое) и надвременное (надисторическое) восприятия текстов по сборнику Даниэла Варужана «Песнь хлеба»

Образ хлеба гораздо более многогранен в поэзии, где кристаллизуются как его хронико-исторический, так и надисторико-символический пласты. В армянской

поэзии можно найти множество стихотворений, посвящённых хлебу, но характерна в этом отношении книга «Песнь хлеба» армянского поэта 20-ого века Даниэла Варужана (впервые она была опубликована в 1921 г. после трагической смерти Даниэла Варужана в 1915 г., вдова Варужана Аракси Ташджян-Варужан подкупила сотрудника турецкой цензуры и проникла в подвал, где хранились конфискованные рукописи армянских писателей. В предисловии к книге упоминается, что в запланированной Варужаном серии отсутствуют шесть последних стихотворений, названия которых были записаны в карманной записной книжке поэта). С точки зрения вышеупомянутой двухслойности восприятия, эта книга является, пожалуй, важнейшим материалом, дающим точное представление о ценностном значении хлеба в армянском языковом мышлении. «Песнь хлеба» представляет собой сборник из около трёх десятков стихотворений, и этот сборник представляет наибольший интерес в контексте нашего исследования.

Каждое из стихотворений сборника «Песнь хлеба» представляет собой один отдельный эпизод процесса получения хлеба. Следует, однако, отметить, что это лишь внешнее впечатление, поскольку всю коллекцию отличает зашифрованность символической сущности хлеба. В сборнике описаны поля, земледельцы, пахота, жатва, подводы, гумно, амбары и т.д., но возникает необходимость раскрыть суть того, каково символическое значение хлеба в контексте сборника. Именно благодаря этому открытию мы сможем более правильно и глубоко оценивать восприятие хлеба и его ценностное значение в армянском языковом мышлении в целом.

Весь текст сборника «Песнь хлеба» пронизан языческими мотивами, а также говорит о трудолюбии наслаждении от существования в этом мире, настоящими, осязаемыми вибрациями хлебоприготовления до такой степени, что даже аромат хлеба словно материализуется в сборнике. Но не мешают ли поэтические размышления о реалиях мирской жизни, присутствующие в сборнике, раскрыть, каково ценностное значение хлеба в армянском языковом мышлении?

В стихотворении Варужана «Пашные земли» особое внимание привлекает то, что весь бытовой процесс приготовления хлеба сопровождается высокими умственно-духовными качествами: фактически перед пашущим человеком ставится требование духовной и нравственной чистоты:

Пахарь поет, крепко держа плуг в сильной руке,
И он рисует свой путь так же прямо, как и его душа [Варужан, 1969, 293].

Можно увидеть формулу, согласно которой хлеб, который нужно есть каждый день, подобен душе того, кто этот хлеб кропотливо создавал. Это, в свою очередь, означает, что процесс творения хлеба превращается в путь творения души. На самом деле идея создания хлеба в сборнике «Песнь хлеба» неотделима от идеи создания души, ибо сводится как к совету хлеба, необходимому для физического существования, так и к совету духовно-нравственного существования: «рисует свой путь так же прямо, как и его душа». Согласно тексту Варужана, создание хлеба является также созданием души [Тоноян, 2016а, 380]. Если обобщить, то следует отметить, что в армянской картине мира хлеб – это ещё и пища души. Зафиксируем, что, пожалуй, самым ярким символом духовного является песня – как продукт цивилизованности, сочетание логичной речи и чувственного голоса, мелодии. Именно гармония этих двух определила название сборника – «Песнь хлеба». Также в области этих представлений попробуем конкретизировать интерпретацию некоторых текстовых отрывков сборника.

Прежде всего следует констатировать, что эталон цивилизованности – именно песня, её компоненты – речь и мелодия, как совет жизненности, сопровождают весь сборник Варужана «Песнь хлеба». В этом отношении эпиграф книги чрезвычайно красноречив: «И рождаются мои мелодии...». Атмосфера стихотворения «Земледельцы» наполнена песней:

Только они слышали плавную песню лимфы [Варужан, 1969, 291].

В стихотворении «Жатва» вся вселенная наполнена песней:

И в тишине полей вот сверчок просыпается,
Он наполняет своими песнями всю бездонную вселенную [Варужан, 1969, 307].

В упомянутом выше стихотворении «Пашные земли» сотворение хлеба и души также сопровождается песней, песня становится симбиозом души и хлеба:

Пахарь поет, крепко держа *плуг* в сильной руке,
И он рисует свой путь так же прямо, как и его душа [Варужан, 1969, 293].

А в стихотворении «Сев» трудно разделить материальную и духовную грани восприятия образа хлеба:

Пахарь, сей ради Господа,
Пусть яркие семена сыплются из твоих пальцев [Варужан, 1969, 295].

Через эти строки стихотворений Варужана мы убеждаемся, что в ценностной системе текста армянской поэзии хлеб является не только залогом чисто физического существования, но и знаком, символизирующим тело Христово, то есть христианское начало. духовное таинство причастия. Продолжение стихотворения «Сев» является просто ключом к сборнику «Песнь хлеба», ставящим задачу переосмысления всего данного стихотворения и всего сборника:

Завтра в каждом молочном колосе пшеницы
Часть тела Иисуса созреет... [Варужан, 1969, 295].

Стихи такого содержания заставляют нас в нескольких словах задуматься о природе Иисуса Христа. А Иисус – это Слово. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово **было Бог**» [Ин. 1:1]. Хлеб созревает на колосе, зная это, автор пишет, что в колосе созревает часть тела Иисуса. И в варужанском, другими словами, армянском ритуале песня хлеба также становится песней Иисуса, следовательно, песней Слова (Иисуса). Поэтому мы будем неправы, если сравним «Песнь хлеба» только с дохристианской языческой действительностью, а весь сборник имеет весьма существенный христианский пласт. Цитированные строки из стихотворения Варужана «Сев» позволяют предположить, что всякий раз, когда в армянском тексте говорится о хлебе, помимо всего прочего, необходимо задуматься о его христианском понимании.

Временное (историческое, хронологическое) и надвременное (надисторическое) пласты восприятия хлеба с сочетанием армянской поэзии и фольклорных произведений

Чтобы иметь возможность обосновать, что эти взгляды, наши мысли, высказанные в отношении сборника «Песнь хлеба» поэта Варужана, относятся не только к творчеству отдельного автора, но и вытекают из всего контекста армянского языка, мы должны также обратиться к другим авторам и фольклорным примерам, связанным с хлебом. Конечно, самой впечатляющей и самой употребляемой из них в армянском языке является народная поговорка «Где хлеб, там и жизнь». Хронико-исторический пласт этой пословицы говорит о том, что надо жить там, где есть хлеб, еда, питание, т.е. надо стремиться к материальному благополучию. На первый взгляд, поговорка своим по своему смыслу несовместима с высокими человеческими, цивилизованными духовными ценностями. Эта пословица не вполне соответствует духовной и культурной природе человека, но его настойчиво вспоминают и повторяют как девиз образа жизни, жизни вообще, объяснения или интерпретации человеческого поведения.

Конечно, такая настойчивость должна иметь объяснение. Мы думаем, что если бы это был обычный, однослойный текст, пословица «Где хлеб, там и жизнь»

не повторялась бы так часто в армянской речи. Мы убеждены, что если какой-либо текст, закреплённый в данном языке, не забывается, то он всегда и непрерывно получает поддержку, какое-то жизнеобеспечение из контекста этого же языка. Поэтому армянский контекст «почему-то» постоянно придает живость тексту «Где хлеб, там и жизнь», тексту, который на первый взгляд, как мы уже говорили, не очень гармонирует с нравственными представлениями цивилизация. Так зачем же ему жизненную силу? Конечно, если данный текст имеет потенциал для запоминания, это доказывает, что он является частью контекста данного языка. И это относится и к пословице «Где хлеб, там и жизнь». Как самостоятельный, буквальный текст, как мы уже говорили, он может оскорблять достоинство человека, исповедующего высокие духовные ценности, однако в рамках контекста, с его доисторически-транстемпорально-символическим слоем, он стремится гармонизировать некоторые части армянского дохристианского мышления и христианской психологии.

Заметим, что когда Варужан, имея в виду хлеб в стихотворении «Сев», говорит «в каждом молочном колосе пшеницы Часть тела Иисуса созреет», его текст откровенно органично перекликается с библейским текстом. Согласно Библии, во время Тайной Вечери, когда Иисус, сидя за пасхальным столом с двенадцатью апостолами, Иисус взял хлеб, произнёс над ним благословение, разломил и дал Своим ученикам: «Возьмите, ешьте, это тело Мое!» [Мф. 26; 28:00], <...> *Затем* взял чашу и, возблагодарив *Бога*, подал им со словами: “Пейте из неё все! Это – кровь Моя, Кровь Нового Завета, которая проливается за многих для прощения грехов их” [Мф. 26; 28:00]. Это сочетание хлеба и вина мы рассмотрим чуть позже, а пока подчеркнём, что армянская пословица «Где хлеб, там и жизнь» несёт себе печать влияния христианства. Оно определяет жизнь следующим образом: бытие, жизнь там, где хлеб. Но хлеб – это Христос, потому что хлеб – это Тело Христово. А поскольку Иисус есть Слово Божие, Слово, то и тело Христово есть само слово Божие. Всё это заставляет нас прочесть текст армянской народной пословицы «Где хлеб, там и жизнь» следующим образом: «Где Христос (хлеб), там жизнь», и если Христос – Слово, посланное от Бога на землю, то изречение следует понимать следующим образом: «Где слово Божие, Христос (хлеб), там жизнь», то есть где слово, там жизнь (хлеб). Поэтому строка «в каждом молочном колосе пшеницы Часть тела Иисуса созреет» стихотворения «Сев» заставляет название сборника «Песнь хлеба» перечитать: «Песнь Слова Господня». Строка «в каждом молочном колосе пшеницы Часть тела Иисуса созреет» настолько прямая, что её вполне достаточно для обоснования нашей точки зрения, но правильность нашей мысли о ценностной системе контекста армянского языка подтверждается и другим текстовым фрагментом стихотворения сборника Варужана. Продолжая чтение стихотворения «Сев», мы натываемся на подобное «неожиданное»:

Какая трата, птицы украдут твоё зерно!
Бог вместо них посеет жемчуг [Варужан, 1969, 295].

Трудно сказать, говорит ли это писатель Варужан о жемчуге, который, согласно каноническому тексту, не следует рассыпать перед свиньями, или здесь пришивается контекст армянского языка, сразу после строки, в которой хлеб понимается как тело Иисуса, восстанавливая текст популярной поговорки «Не разбрасывайте жемчуг перед свиньями»? Возможно, и то, и другое. Нет никакой разницы: в основе лежит та же языковая система ценностей. Процесс проявления такой системы ценностей продолжает текст Варужана (возможно, независимо от автора) в стихотворении «Первые ростки»:

У каждого ростка во рту жемчужина [Варужан, 1969, 298].

Поскольку слово исходит изо рта, и жемчужина также находится в устье ростка, то не является ли это библейской жемчужиной-словом? Жемчужина во рту – это слово, слово, которое нельзя разбрасывать перед свиньями.

Вот как синонимическое восприятие речи и жизни в сборнике Варужана «Песнь хлеба», преодолевая сферу исторического (хроно-бытового) восприятия, превращается в часть системы ценностей, сохраняемой в контекст армянского языка. Нельзя обойти вниманием следующие строки из стихотворения «Ночь гумней» в книге «Песнь хлеба».

И вот, однажды лёжа под сияющим небом
Мои любящие родители-земледельцы зарождали меня [Варужан, 1969, 298].

Это подсознательный и контекстуальный намёк на то, что сам человек (как в данном случае автор стихотворения) является результатом процесса хлебопечения; отец и мать зачинают своего ребенка на гумне, где собирают хлеб. Обратим внимание, что армянский контекст «организует» рождение человека процессом приготовления хлеба, особенно на гумне, то есть там, где хлеб собирается и концентрируется, хотя это упоминание могло быть и в поле, могло быть и во время посев, параллельный процессу уборки урожая и т. д.

Продолжая чтение текста Варужана, мы сталкиваемся с ещё одной загадочной реальностью:

Они родили меня, с широко открытыми добрыми глазами
Глядя на самую большую, яркую Звезду на небе... [Варужан, 1969, 298].

Нельзя не отметить параллелизм этих строк с новозаветным текстом «и звезда, которую они видели на востоке, шла перед ними, пока не пришла и не остановилась над местом, где был ребёнок» [Мф. 2:9]. Почему? Потому что Варужан Звезду написал с большой буквы, потому что с ней связано его рождение, так же, как рождение Иисуса, Хлеба Жизни, связано с упомянутой звездой, виденной на востоке. «Этот хлеб живой – Я, сошедший с Небес; кто ест этот хлеб, жить будет вечно. Хлеб, который Я дам, – это плоть Моя. Отдаю её, чтобы мир мог жить» [Ин. 6:51]. В стихотворении Варужана ребенок рождается там, где хлеб, в гумне, под покровительством величайшей Звезды, подобной Иисусу, который, согласно Новому Завету, является хлебом жизни.

Эта тайная контекстуальная связь между новозаветным текстом о рождении Иисуса и рождением ребенка меняет «вкус» слова **хлеб** в сборнике Варужана «Песнь хлеба»: от этого слова исходит «аромат» Иисуса, Его слова.

А за стихотворением «Ночь гумней» сразу следует стихотворение «Хачбур» (красивый букет колосьев пшеницы, имеющий форму креста) как подлинная печать того, как текст армянской поэзии «плетёт» колосья из хлеба, пшеницы:

Я сплела их прядь за прядью,
Придав форму креста Сына Твоего,
Чья кровь, каждую Пасху, святую жертву,
Наши канавки пьют [Варужан, 1969, 318].

В тексте следующего стихотворения уже смешаны хлеб и песня, хлеб и речь:

В водовороте красновато-желтого урожая
Я плаваю со своими песнями [Варужан, 1969, 320].

Мы полагаем, что всё это дает нам право утверждать, что в стихах Варужана (что подразумевается в армянском контексте) слово **хлеб** – это Иисус, а Иисус – это слово. Иными словами, в сборнике «Песнь хлеба» слово Божие и слово Варужана смешаны как контекстуальное неразрывное единство ценностной системы армянского языка.

Текст Варужана доказывает истинность принципа восприятия хлеба как речи (в частности, песни) и речи (в частности, песни) как хлеба в ценностной системе армянского языка, и даёт право на такое восприятие.

А если вспомнить, что Варужан ранее намеревался назвать свою «Песнь хлеба» «Песнь речи» [Аветисян, 2012, 120], то логическая цепочка будет завершена.

Теперь, приняв во внимание результаты проведённого анализа, рассмотрим приведённую в начале статьи фразу «Хлеб и вино, Господь живой» из армянского эпоса «Сасна Црер» и прокомментируем, что означает вино рядом с хлебом: «И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из неё все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов. Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего» [Мф. 26; 26–30].

Эпос, как фольклорный шедевр, является центральной частью армянской языковой концептосферы, и это выражение из уст его героев в решающие, судьбоносные моменты есть просто упоминание («Сделай это в память обо мне») об Иисусе Христе, который для армян является Богом. «Хлеб и вино, Господь живой» равно значению «Иисус (Хлеб), принесший Себя в жертву (вино) за людей, есть Бог живой».

Чтобы доказать, что эти представления о хлебе носят общий характер в текстах, созданных на армянском языке, приведём ещё несколько примеров из текстов других авторов.

Так, например, поэт 10-ого века Григор Нарекаци в своём произведении «Мелодия Воскресения» пишет:

Ешьте мой хлеб
И пейте моё вино, чтобы
Жить бесконечно,
Бесстрашный навсегда... [Нарекаци, 2013, 23–24].

Цитата кажется точным пересказом евангельских слов Христа, которые мы уже приводили в этой статье.

В одной из своих песен поэт 12-ого века Нерсес Шнорали называет каждое Лицо Святой Троицы хлебом жизни [1973].

В стихотворении поэта 20-ого века О. Туманяна «Хижина» голодные дети просят у матери хлеба, последняя лежит больная и пытается успокоить детей, что скоро придёт отец и принесёт им хлеба. Отец опаздывает, а мать говорит:

Есть на небе дедушка,
У него там много хлеба...
Он так вас любит!
Он не оставит вас голодными...
Я пойду туда и скажу ему
Вы голодны, мои дети... [Туманян, 1988, 143].

Однако больная мать и дети ждут напрасно, потому что их отец не может вернуться с хлебом. И конец стихотворения очень символичен: мать уже никогда не сможет их услышать, она умерла, то есть ушла на небо к Богу, чтобы послать оттуда хлеб:

Но она больше не слушала,
Многострадальная мать,
Она закрыла глаза навсегда
Она пошла отправить хлеб [Туманян, 1988, 143].

Связь между Богом и хлебом и здесь нетрудно заметить.

Таких примеров немало в литературных произведениях, созданных на армянском языке. Это свидетельствует о том, что действительно духовное содержание хлеба является одной из ценностных основ контекста армянского языка.

Заключение

Этнокультурно-ценностные представления о каком-либо явлении действительности, предмете фиксируются в системе языкового мышления данного народа. Они раскрываются и в фольклорных произведениях данного народа, и в произведениях пользующихся безусловно высоким авторитетом отдельных писателей. Между ними существует постоянная связь, которая ощущается в художественных раскрытиях явлений и предметов, имеющих первостепенное значение для человека и общества, когда эти явления, реальности, предметы приобретают для человека в ходе исторического развития как материальное, так и духовное значение. Именно в это время литературные тексты, изображающие один из них, например, хлеб, приобретают двухслойное восприятие. И есть необходимость и возможность правильно оценить явление, представленное в данных художественных текстах, соединив эти два пласта: временное (историческое, хронологическое) и надвременное (надисторическое). Сочетание этих подходов в нашей статье позволило воспринять феномен хлеба как ценностную реальность в языковом мышлении. Мы попытались увидеть взаимосвязь христианского восприятия хлеба, отдельных текстов, в частности, сборника «Песнь хлеба» Даниэла Варужана, армянских писателей разных эпох, и фольклора, коллективных произведений. Повседневное (материальное) восприятие хлеба в ценностной системе армянского языка сочетается с христианским восприятием хлеба.

Библиографический список

1. Аветисян, Ю. Лингвистические и стилистические анализы творческих разработок западноармянских поэтов / Ю. Аветисян. – Ереван: Зангак, 2012. – 120 с.
2. Амбарцумян, Г. Мотивы еды в эпосе «Сасна Црер» и в армянской средневековой литературе. Меню героев / Г. Амбарцумян // Банбер Матенадарани. – 2022. – № 33. – С. 105–132.
3. Арутюнян, С. Жанр проклятия и благословения в армянском фольклоре / С. Арутюнян. – Ереван: Академия наук Армянской ССР, 1975. – 270 с.
4. Арутюнян, Э. Здесь и сейчас: хлеб и очевидность / Э. Арутюнян // Вестник Ереванского университета: Философия, Психология. – 2020. – № 2 (32). – С. 3–16.
5. Варужан, Д. Сочинения / Д. Варужан. – Ереван: Айастан, 1969. – 356 с.
6. Ганалаян, А. Т. Арацани / А. Т. Ганалаян. – Ереван: Академия наук Армянской ССР, 1960. – 396 с.
7. Давтян, В. Звезда и пшеница» (Избранное) / В. Давтян. – Ереван: Эдит Принт, 2018. – 776 с.
8. Матевосян, Г. Наш бег / Г. Матевосян. – Ереван: Советский писатель, 1978. – 240 с.
9. Нар-Дос. Сборник сочинений в четырех томах / Нар-Дос. – Ереван: Советский писатель, 1989. – Т. 1. – 688 с.
10. Нарекаци, Г. Книга скорбных песнопений / Г. Нарекаци. – Ереван: Академия наук Армянской ССР, 1985. – 1124 с.
11. Нарекаци, Г. Книга скорбных песнопений. Песни / Г. Нарекаци. – Ереван: Зангак, 2013. – 592 с.
12. Новый Завет [Электронный ресурс]. – URL: <https://orthodoxbible.ru/bible.php> (дата обращения 15.01.2025).
13. Прошян, П. Сборник сочинений. Т. 1: Из-за хлеба, Шаген / П. Прошян. – Ереван: Айпетрат, 1962. – 684 с.
14. Саакян, К. Оганесян Р. Народные представления и поверья, связанные с хлебом / К. Саакян // Научные труды. Национальная академия наук Армении. – № 15. – 2013. – С. 79–86.
15. Сагян, А. Ирикнахац (стихи) / А. Сагян. – Ереван: Советский писатель, 1977. – 308 с.
16. Сароян, В. Мое сердце в горах (пьеса) / В. Сароян. – Ереван: Айпетрат, 1963. – 356 с.
17. Сасна Црер, под редакц. М. Абеяна при сотрудничестве К. Мелик-Оганджяна. – Ереван: Айпетрат, 1951. – 1004 с.
18. Сукиасян, А. Фразеологический словарь армянского языка / А. Сукиасян, С. Галстян. – Ереван: Ереванский государственный университет, 1975. – 614 с.
19. Тоноян, Т. Армянский текст и система ценностей языкового мышления / Т. Тоноян. – Ереван: Вачаган Барепашт, 2016. – 404 с.
20. Тоноян, Т. В. Контекст и текст / Т. В. Тоноян // Банбер – Ереванский государственный университет социальных наук имени В. Брюсова. – 2017. – № 1 (40). – С. 652–660.
21. Туманян, О. Полное собрание сочинений / О. Туманян. – Ереван: Академия наук Армянской ССР, 1988. – Т. 1. – 695 с.

22. Харатян-Аракелян, Г. Армянские народные праздники / Г. Харатян-Аракелян. – Ереван: Зангак-97, 2005. – 360 с.
23. Хачатрян, Г. Ацапатум / Г. Хачатрян. – Ереван: Айастан, 1984. – 184 с.
24. Шнорали, Н. Скорь Эдессы / Н. Шнорали. – Ереван: Академия наук Армянской ССР, 1973. – 157 с.

Текст поступил в редакцию 25.11.2024.

Принят к печати 23.12.2024.

Опубликован 26.06.2025.

References

1. Ambartsumyan H. *Banber Matenadarani* [Bulletin of Matenadaran], 2022, no. 33, pp. 105–132 (In Armenian).
2. Arutyunyan E. *Vestnik Yerevanskogo universiteta: Filosofiya, Psikhologiya* [Bulletin of Yerevan University: Philosophy, Psychology], 2020, no. 2 (32), pp. 3–16 (In Armenian).
3. Arutyunyan S. *Zhanr proklyatiya i blagosloveniya v armyanskom fol'klore* [The genre of curses and blessings in Armenian folklore]. Yerevan: Akademiya nauk Armyanskoy SSR Publ., 1975, 270 p. (In Armenian).
4. Avetisyan Yu. *Lingvisticheskiye i stilisticheskiye analizy tvorcheskikh razrabotkov zapadnoarmyanskikh poetov* [Linguistic analyzes of creative developments of Western Armenian poets]. Yerevan: Zangak Publ., 2012, 120 p. (In Armenian).
5. *Bibliya. Novyy Zavet* [The Bible. New Testament].
6. Davtyan V. *Zvezda i shhenitsa (Izbrannoye)* [Star and Wheat (Selected)]. Yerevan: Edit Print Publ., 2018, 776 p. (In Armenian).
7. Ganalanyan A.T. *Aratsani* [Proverbs]. Yerevan: Akademiya nauk Armyanskoy SSR Publ., 1960, 396 p. (In Armenian).
8. Khachatryan G. *Atsapatum* [History of bread]. Yerevan: Ayastan Publ., 1984, 184 p. (In Armenian).
9. Kharatyan-Arakelyan G. *Armyanskiye narodnyye prazdniki* [Armenian Folk Festivals]. Yerevan: Zangak-97 Publ., 2005, 360 p. (In Armenian).
10. Matevosyan G. *Nash beg* [Our Run]. Yerevan: Sovetskiy pisatel' Publ., 1978, 240 p. (In Armenian).
11. Nar-Dos. *Sbornik sochineniy v chetyrekh tomakh* [Collection of Works in 4 Volumes. Vol. 1]. Yerevan: Sovetskiy pisatel' Publ., 1989, 688 p. (In Armenian).
12. Narekatsi G. *Kniga skorbnnykh pesnopeniy* [The Book of Sadness]. Yerevan : Akademiya nauk Armyanskoy SSR Publ., 1985, 1124 p. (In Armenian).
13. Narekatsi G. *Kniga skorbnnykh pesnopeniy. Pesni* [The Book of Sadness. Songs]. Yerevan : Zangak Publ., 2013, 592 p. (In Armenian).
14. Proshyan P. *Sbornik sochineniy. 2. Iz-za khleba, Shagen* [Collection of Works. Vol. 2. Because of Bread, Shagen]. Yerevan: Aypetrat Publ., 1962, 684 p. (In Armenian).
15. Saakyan K., Oganesyanyan R. *Nauchnyye Trudy. Natsional'naya akademiya nauk Armenii* [“Scientific Works” of the National Academy of Sciences of the Russian Academy of Sciences], no. 15. 2013, pp. 79–86 (In Armenian).
16. Sagyan A. *Iriknakhats (stikhi) Iriknakhats* [Dinner (poems)]. Yerevan: Sovetskiy pisatel' Publ., 1977, 308 p. (In Armenian).
17. Saroyan V. *Moye serdtse v gorakh (p'yesa)* [My Heart in the Mountains (play)]. Yerevan: Aypetrat Publ., 1963, 356 p. (In Armenian).
18. *Sasna Tsrer*. Ed. M. Abeghyan in cooperation with K. Melik-Oganjanyan. Yerevan: Aypetrat Publ., 1951, 1004 p. (In Armenian).
19. Shnorali N. *Skorb' Edessy* [Lament of Edessa]. Yerevan: Akademiya nauk Armyanskoy SSR Publ., 1973, 157 p. (In Armenian).
20. Sukiasyan A., Galstyan S. *Frazeologicheskiy slovar' armyanskogo yazyka* [Phraseological Dictionary of the Armenian Language]. Yerevan: Yerevanskiy gosudarstvennyy universitet Publ., 1975, 614 p. (In Armenian).
21. Tonoyan T. *Armyanskiy tekst i sistema tsennostey yazykovogo myshleniya* [The Armenian Text and Value System of Armenian Linguistic Thinking]. Yerevan: Vachagan Barepasht Publ., 2016, 404 p. (In Armenian).
22. Tonoyan T.V. *Banber – Yerevanskiy gosudarstvennyy universitet sotsial'nykh nauk imeni V. Bryusova* [Bulletin of Yerevan State University of Social Sciences named after V. Bryusov]. 2017, no. 1 (40), pp. 652–660 (In Armenian).
23. Tumanyan O. *Polnoye sobraniye sochineniy* [Complete Works]. Yerevan: Akademiya nauk Armyanskoy SSR Publ., 1988. Vol. 1, 695 p. (In Armenian).
24. Varuzhan D. *Sochineniya* [Works]. Yerevan: Ayastan Publ., 1969, 356 p. (In Armenian).

Submitted for publication: November 25, 2024.

Accepted for publication: December 23, 2024.

Published: June 26, 2025.



В.А. Забияко



О.Е. Цмыкал

Оккультизм на страницах харбинской периодики первой половины XX века (по материалам газеты «Заря»)

Аннотация. В данной статье на материале архивных газетных публикаций (газета «Заря») исследуется рынок оккультных услуг в г. Харбине первой половины XX вв. Авторы работы обращаются к историко-культурному контексту вопроса, изучая истоки увлечения русских харбинцев оккультизмом и мистицизмом. Так, авторы полагают, что интерес к оккультным практикам в Харбине являлся наследством «серебряного» века русской культуры, а исторические потрясения и сложные социокультурные условия, в которых оказались харбинцы после Октябрьской революции и Гражданской войны, усилили необходимость в поиске новой духовной опоры. Рассмотрев ряд публикаций из газеты «Заря», а также «Рупор», авторы приходят к выводу, что для многих харбинцев прибегать к помощи магов, гадалок и хиромантов было нормой повседневности – о чём свидетельствуют, во-первых, многочисленные объявления об услугах указанных «специалистов», а во-вторых – очерки репортёров исследованных печатных изданий. В статье также высказывается тезис о том, что исследование процессов, связанных с религиозностью русских насельников Северной Маньчжурии в первой половине XX в., когда там существовало многочисленное и сплоченное эмигрантское сообщество, способно помочь формированию комплексного представления о религиозном ландшафте дальневосточного фронта в указанный период.

Ключевые слова: дальневосточный фронт, Маньчжурия, Харбин, религиозный ландшафт, оккультизм, спиритизм, хиромантия, периодическая печать

Vasilisa A. Zabiyako¹, Olga E. Tsymkal²

^{1,2} Amur State University
^{1,2} 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, 675027, Russia
¹zabiyako.vasilisa@gmail.com; ²olgatsmykal@yandex.ru

Occultism in the Pages of Harbin Periodicals of the First Half of the 20th Century (Based on Materials from the “Zarya” Newspaper)

Abstract. The given article, based on archival newspaper publications (first and foremost the newspaper “Zarya”), examines the market for occult services in Harbin at the beginning of the 20th century. The authors turn to the historical and cultural context of the issue, studying the origins of Harbin residents' fascination with occultism and mysticism. Thus, the authors believe that interest in occult practices in Harbin was a legacy of the “silver” age of Russian culture, and the socio-cultural upheavals following the October Revolution and Civil War increased Harbin residents' need for spiritual support. Having examined a number of publications from the newspapers “Zarya” and “Rupor”, the authors conclude that, for many Harbin residents, resorting to the help of magicians, fortune tellers, and palmists, was the norm of everyday life – as evidenced by, firstly, numerous advertisements of these “specialists’ services”, and secondly – essays by reporters from these printed publications. The article also puts forward the thesis that studying processes associated with religiosity among Russian inhabitants of northern Manchuria during the first half of the 20th century – when there was a large, close-knit emigrant community – can help form a comprehensive understanding of the religious landscape on the Far Eastern frontier during this period.

Key words: Far Eastern frontier, Manchuria, Harbin, religious landscape, occultism, spiritualism, palmistry, periodicals

Введение

В истории взаимоотношений России и Китая религия была значима как один из факторов взаимодействия и взаимовлияния. В этом контексте актуальным для современной науки представляется изучение особенностей религиозного ландшафта трансграничных территорий России и Китая – в том числе это касается Маньчжурии, а именно – Харбина, «столицы» Китайско-Восточной железной дороги. Общеизвестно, что в первой половине XX века Харбин являлся основным центром дальневосточной эмиграции, где русским удалось сохранить уголок своей исчезнувшей уже, «дореволюционной» родины. [Забияко, Эфендиева, 2009, 15]. Уникальное геополитическое положение Харбина и не менее уникальный этнокультурный состав его населения делает центр дальневосточного зарубежья интересным объектом в контексте целостного изучения религиозного ландшафта дальневосточного фронта¹ – территории, где исторически пересеклись судьбы русского, китайского и многих других народов.

«Главенствующей стратегией существования харбинской культуры в условиях дальневосточного фронта были консервация нормативных качеств русской культуры и их интенсификация» – пишет А.П. Забияко [Забияко, 2015, 13]. Действительно, одной из главных стратегий сохранения жизнестроительства на чужбине для дальневосточных эмигрантов стала опора на русские, прежде всего, православные традиции, русские культурные доминанты (в пример можно провести масштабные гуляния в дни православных праздников, «Пушкинские» дни в Харбине и т.д.). Но не только в «исконно русском» искали опору и утешение харбинцы.

Интерес эмигрантов к нестандартным религиозным практикам, несомненно, брал начало в культуре «серебряного» века, с его развитым религиозно-философским движением, спиритоманией и т.д. Обусловлено это было, как полагают исследователи, маргинальным положением харбинцев, их оторванностью от страны происхождения и, собственно говоря, тем, что страны этой как таковой уже не существовало [Забияко, Цмыкал, 2018; Крыжанская, 2009; Конталева, 2018].

«Эта харбинская утопия, ситуация “безвременья”, а для молодежи – “безбудущности” – порождает самые разнообразные религиозные поиски – от ориентации на этнокультурную, национальную (вплоть до национализма) традицию до самых невероятных, далёких от исконно русских, духовных практик» [Забияко, Цмыкал, 2018; Забияко, Крыжанская, 2009].

В данной статье мы обращаемся к вопросу о том, какие оккультные практики интересовали русских насельников г. Харбина в первой половине XX века. Материалом исследования стали архивные публикации из харбинских периодических изданий – прежде всего из газеты «Заря». Несомненно, обращение к газетным публикациям, в частности, объявлениям и рекламным заметкам об услугах гадалок, медиумов и т.д., позволяет реконструировать любопытнейшие аспекты религиозного быта харбинцев. Стоит отметить, что редкие архивные материалы, задействованные в исследовании, неизвестны и недоступны широкому кругу читателей. Введение их в научный оборот обуславливает **новизну** исследования.

Методология исследования. В статье используются такие методы, как метод научного реферирования, культурно-исторический метод, сравнительно-исторический, каузальный метод, метод научного перевода и др. При проведении исследования мы опирались на работы религиоведов, специализирующихся на вопросах, связанных с этнорелигиозной ситуацией на территории дальневосточного фронта (А.П. Забияко, Р.А. Кобызов, Е.А. Конталева и др.), работы исследователей истории, культуры и литературы дальневосточной эмиграции (А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева, К.А. Землянская, О.Е. Цмыкал и др.), а также на теоретические труды исследователей оккультизма (К. Зелигманн, В.Г. Кузнецов, В.В. Миронов и др.).

**Своеобразие мира оккультных услуг
города Харбина первой половины XX в.**

Оккультизм – мистическое учение, основанное на представлении существовании особых тайных сил, с которыми может быть установлена связь и взаимодействие. Традиции оккультизма лежат в глубокой древности и связаны с опреде-

лённой формой знаний, которая была недоступна для непосвящённых [Кузнецов, Миронов, 2006, 720].

В оккультизме формируется особая картина мира, основывающаяся на признании существования трёх миров: духовного, астрального и физического. Эти миры являются взаимопроникаемыми и взаимосвязанными. Человек может общаться с этим миром и душами в нём, на этом основана телепатия – видение других тел астрального типа.

Зарубежные авторы подразумевают под оккультизмом различные теории, практики и ритуалы, основанные на предполагаемом или эзотерическом знании мира и неизвестных сил. Широкий спектр верований и практик, которые обычно считаются оккультными, включает в себя алхимию, магию и колдовство и т.д. [Cooper, 2002, 187].

Западная традиция оккультизма – это традиция древней «тайной философии», которая берет своё начало в эллинистической магии [Doniger, 1999, 567]. Понятие оккультизма включает в себя тесную связь с алхимией, магико-эзотерическом учением о трансмутации неблагоприятных элементов в благородные с целью обретения совершенства [Cooper, 2002, 187]. Зарубежная традиция видит алхимию как попытку поиска способа превращения химических веществ, особенно из неблагородных металлов в драгоценные, а также как попытку найти «эликсир бессмертия» [Doniger, 1999, 567].

Истоки оккультизма имеют свои давние и крепкие «корни» в культурах разных стран, зачастую переплетаясь между собой и перенимая черты и свойства других культур, таким образом, формируясь на протяжении практически всего существования человека.

Вера в то, что человек может менять реальность вокруг себя, общаться с другими мирами, лечить свои болезни и болезни близких, воспроизводя определённые действия и ритуалы к концу XIX века в западной культуре обрела «второе дыхание». П.Г. Носачев в своей статье «Многообразие мистического: «мистика» и «мистицизм» в западном эзотеризме конца XIX – начала XX века» пишет: «Прежде всего, именно XIX в. в истории западного эзотеризма знаменует новый этап. По мнению наиболее авторитетных исследователей, именно здесь происходит секуляризация эзотеризма, характеризующаяся возникновением в нём двух полярных течений – романтизма и оккультизма. Оба явления напрямую выражают процесс трансформации эзотеризма. Тенденция к «расколдовыванию» мира, тяга к прогрессу породили реакцию, одновременно вылившуюся в критику современной культуры и бегство в зачарованное прошлое, которое (поскольку процессы необратимы) нельзя уже вернуть, а можно лишь пересоздать заново». Именно в это время появляются и обретают популярность такие легендарные западные ясновидящие, экстрасенсы и предсказатели судьбы, как: Генрих Шенк (1834–1905), Жан-Батист Було (1807–1889), Елена Блаватская (1831–1901) (которая, кстати, была популярна, в том числе, среди представителей дальневосточной эмиграции, увлечённых хиромантией), Элифанс Леви, Жозеф Пеладан и другие. Часто эти люди были не только талантливыми знатоками мира эзотерики, но и достаточно одарёнными и популярными литераторами и писателями [Носачев, 2018, 8].

Увлечение харбинцев различными оккультными практиками, в том числе, например, спиритизмом, берёт начало в культуре русского «серебряного» века. Расцвет оккультизма в Российской империи приходится на 70-е – 80-е годы XIX в. Отразились «мистические» интересы российской интеллигенции рубежа веков в литературе, искусстве, философской мысли, а также – в периодической печати, в частности, с оккультизмом и мистикой был связан журнал «Ребус», который первоначально позиционировался и издавался как сборник загадок и ребусов. Позже в нём стали появляться статьи, посвящённые психологии, а вскоре стал одним из главных очагов распространения и развития мистицизма и спиритизма в России. Авторами данного журнала были достаточно известные для того времени люди: Николай Бутлеров, Александр Аксаков, химик Александр Бутлеров. Часто они приглашали известных иностранных медиумов, тем самым популяризируя и продвигая оккультные практики для решения многих жизненных ситуаций, и даже про-

двигая оккультные практики в качестве научного метода познания бытия. Так, в журнале публиковались материалы, в которых описывались спиритические сеансы, исследовался «потусторонний» мир. В издании печатались, в частности, поэты-символисты Валерий Брюсов и Владимир Соловьев (прежде всего, конечно, религиозный мыслитель), сестра основательницы Теософского общества Елены Блаватской Вера Желиховская [Боровикова, <https://arzamas.academy/materials/801>].

Обратимся к одному из номеров журнала «Ребус». В XIX томе журнала, датированном 1900 г., мы находим множество статей, описывающих оккультные практики: «Ясновидение», «Редкий случай медиумической силы», «Астрология в наши дни»; эзотерические эксперименты: «Опыт продвижения стула на сеансе С.Ф. Самбора», «Опыты А.Н. Аксакова с г-жею Фокс-Иенкен (как можно убедиться в реальности медиумических физических явлений)» и другие, а также немало материалов, посвящённых психологии, литературе и даже предстоящих и уже сбывшихся событий мирового оккультизма (статья «Международный спиритический конгресс») [Ребус, 1900, 7]. Такое разнообразие тем, а также частота выхода номеров журнала (выпускались еженедельно) указывает на большой и прочный интерес читающей публики к изданию и представленным в нём темам.

И даже публичная критика журнала со стороны по-настоящему гениального учёного Д.И. Менделеева не смогла потушить тот «пожар» интереса к оккультизму, который уже успел разгореться среди богемы северной столицы. Гостем издательства стал Ф.М. Достоевский; упоминания о редакции и статьях журнала мы находим и в рассказе А.П. Чехова «Беседа пьяного с трезвым чертом» [Боровикова, <https://arzamas.academy/materials/801>]. Таким образом, журнал стал буквально символом эпохи, который повлиял и сформировал моду на мистику в России. Мы можем закономерно предположить, что с этим изданием были знакомы и насельники территории дальневосточного фронта (хотя, разумеется, нельзя с уверенностью утверждать, что все жители Харбина 20–40-х гг. XX в. читали «Ребус»).

Таким образом, в периодике рубежа XIX – XX вв. мы находим очевидные подтверждения увлечения образованной интеллигенции различными мистическими практиками. В целом можно сказать, что журналы и газеты – это зеркало, в котором максимально оперативно и своевременно отражаются реалии современности, новые общественные веяния и настроения. Это справедливо для любого исторического периода и, пожалуй, любого государства. Этот тезис мы можем отнести как к российскому обществу дореволюционного периода, так и к русской диаспоре в Маньчжурии, где существовало множество периодических изданий публицистического характера (газеты «Луч», «Заря», «Рупор», журнал «Рубеж» и мн. др.).

Дальневосточный фронт в начале XX века стал краем, демонстрирующим большую религиозную свободу и особую религиозную ментальность. На это повлияли многие обстоятельства и причины, основными из них стали: фактор его позднего освоения, по сравнению с другими областями в тот момент ещё Российской империи; низкая значимость и укоренённость религиозных институтов и структур, отдалённость от центра и особый психологический портрет осваивающих его поселенцев, обладающих такими качествами как авантюризм, решимость, смелость, которые позволили быстро адаптироваться им в новой удивительной и необычной для них среде, включающей в себя не только суровые климатические особенности края, но и исключительное социальное окружение, отличающиеся в первую очередь традициями и обычаями, с которыми нужно было считаться, чтобы комфортно осваивать данную территорию [Забияко, <https://conf.msu.ru/rus/event/request/dashboard/8000>].

Поэтому рынок оккультных услуг и оккультные услуги в целом быстро завоевали одно из ведущих мест в духовной и социальной жизни региона. В условиях жизни дальневосточников, которые практически ежедневно сталкивались с представителями других культур и традиций, непосредственно влиявшими на сознание русских поселенцев, оккультизм достаточно прочно пустил свои корни в религиозном сознании, бытовом мышлении, принятии образцов поведения и понимании окружающего их мира. Оккультизм для жителей дальневосточного фронта был

и до сих пор остается одним из главных, хоть и изменившим свою форму, и даже трансформировавшим сами практики, способом религиозного познания мира.

Проживание бок о бок с представителями древних традиций жителей Азии непосредственно повлияло не только на бытовую жизнь жителей дальневосточного фронта, но и на литературу и публицистику того времени. Именно в них смогли запечатлеться традиционный образ жизни, религиозные традиции, социально-политическое устройство не только русского, но и китайского, японского и корейского населения первой половины XX века.

Харбинский рынок оккультизма начала XX века отличался своим уникальным и неповторимым ярким колоритом, в котором нашли отражение и дух декаданса, свободы, неоромантизма и мистики, древние магические практики китайской культуры. Именно поэтому оккультизм Харбина включал в себя настолько широкий выбор предоставляемых услуг, к которым относились различные виды гаданий, практики целительства и знахарства, разнообразные магические услуги и услуги экстрасенсорики.

Многие исследователи данной темы, в первую очередь, Е.А. Конталева (в своей статье «Оккультизм и мистика на страницах харбинской периодики (на материалах журнала “Рубеж”»)» [Конталева, 2018, 145] и К.А. Землянская [Землянская, 2010, 44], отмечают, что жители Харбина оказались в тот период времени в сложной политической ситуации, которая предполагала непростой выбор своего места в жизни и неуверенность в завтрашнем дне, но и состояние неопределённости в мире сегодняшнего дня. Из этого формировался запрос общества, искалеченного социально-культурными катаклизмами конца XIX – первой четверти XX века на подобные услуги, на которые накладывалась в том числе мода на мистические практики, пришедшая с запада.

Таким образом, при помощи оккультных практик харбинцы могли, хотя бы иллюзорно, воздействовать на нестабильную и сложную обстановку вокруг себя и в мире. «Само харбинское пространство быстро мифологизировалось и маргинализировалось. Зёрна мистических идей “как облачения контрреволюционных настроений” совершенно закономерно проникают в эмигрантскую среду и попадают в одну из самых благоприятных почв – прозу, лирику и публицистику русского Харбина» [Конталева, 2018, 147]. Прибегание к этим практикам уже в достаточно маргинализованной и мифологизированной среде дарило веру в завтрашний день.

Стоит отметить, что описываемый рынок услуг был широко популярен, обращение к гаданиям и магии являлось привычной частью жизни харбинцев уже в начале XX века, что было обусловлено несколькими важными факторами. Такими факторами, по мнению К. А. Землянской, являлись исторические катаклизмы первых лет нового века, ужасы Первой мировой войны, кризис культуры, о котором кричат в эту пору со всех сторон, невозможность найти выход в популярном в то время материализме, а также в немалой степени, кризис христианства. Именно они заставляли искать «свет в конце туннеля», который люди находили в оккультных практиках [Землянская, 2010, 51].

Как же среди жителей далёкого региона, оторванного от основной территории государства, возникло такое повальное увлечение эзотерикой, оккультизмом и мистикой? Исследователи темы зачастую видят причину в распространившейся с запада моды на «запредельное», и в первую очередь эта мода пришла в Харбин из северной столицы – Санкт-Петербурга, который уже всю дышал тем мистическим воздухом, которым дышала вся богема эпохи «серебряного» века. К.А. Землянская пишет: «По архивным данным, опубликованным в наши дни, в 1913 г. в северной столице было зарегистрировано 286 профессиональных хиромантов, читавших будущее по линиям ладони, 103 гадалки на картах, 16 астрологов и предсказателей судьбы» [Землянская, 2010, 53].

Харбин ещё до революционных событий в России проникся духом времени открытий, которые затронули науку, духовную жизнь, жизнь обыденную. Этот таинственный мир манил новациями науки, но в то же время открывал новые формы восприятия мироздания, новые формы осмысления смерти и загробного существования и, что немаловажно, общения с ним. Это выражалось, в первую очередь, в многочисленных заметках на страницах газетных и журнальных изданий.

Гадательным практикам, ясновидению и предсказаниям будущего, зодиакальной тематике, гороскопам, хиромантии, экстрасенсорике посвящено большое количество статей журналов старого Харбина, все эти статьи имеют громкие заголовки, например: «“Колдунья” из частного затона. Решила “приворожить” чужого мужа», «Приворот, да не тот!», «Чертовщина», «Сезонное гадание» [Раевская, 1936, 7; Заря, 1931, № 244], и другие. Встречаются также объявления, предлагающие услуги магов и гадателей. Такие объявления мы часто встречаем в газетах Старого Харбина 1920–1930-х гг.

Описываемыми услугами чаще всего пользовалось женское население, но и мужчины нередко прибегали к ним. В очерке В. Раевской в газете «Заря» «Харбинские колдуньи и ведьмы. Знаменитости без имен с Зелёного базара» мы находим такое интересное замечание:

«По праздникам и в постные дни Аграфена не гадает – это грех. По четвергам у нее специальный день, прием только посетителей мужчин, в остальные дни по настроению» [Раевская, 1936, 7].

Нужно отметить, что именно рынок услуг хиромантии в Харбине получил широкое развитие, наравне с астрологией. Хиромантия (palmistry) – от греч. χεῖρ «рука» и μαντεία «гадание». Энциклопедия «Британника» приводит следующее определение: «вид гаданий, объясняющий черты характера, и предсказывающий будущее путем интерпретации линий и волн на ладони. Искусство хиромантии было известно в Китае, Тибете, Персии, Месопотамии и Египте, получило значительное развитие в Древней Греции» [Encyclopedia, <https://www.britannica.com>].

Таким образом, оккультные практики являлись неотъемлемой частью религиозной сферы эпохи «серебряного» века. Огромное влияние они оказывали и на религиозную жизнь жителей Русского Харбина в конце XIX – начале XX вв. Харбинский оккультизм стал своеобразным и значимым элементом религиозной реальности Харбина, в котором соединялись архаические идеи и практики целительства, магии и мантики, базисные основания религиозности и возможности, а также восточные мотивы.

Представители оккультизма и рынка оккультных услуг на страницах харбинской периодической литературы

Представителями харбинского оккультизма и хиромантии чаще всего выступали люди, не демонстрировавшие выдающихся теологических знаний, далёкие от образа религиозных интеллектуалов и не нуждающиеся в сложных культовых практиках. В том же очерке В. Раевской мы находим интереснейшие описания образов двух харбинских колдуний-хироманток:

«Обладательница маленького домика, негласная знаменитость Зеленого базара гадалка Аграфена-корявая. У нее свои твердые понятия о своем ремесле и потому попасть к ней очень трудно. Она всех гонит от порога» [Раевская, 1936, 7];

«Входит румынка гадалка по виду настоящая ведьма жирная, низенькая. Косящие черные глаза, беззубый рот. На морщинистой шее тяжелое кольцо, пальцы унизаны массивными золотыми кольцами с изображениями каких-то неизвестных знаков» [Раевская, 1936, 7].

Оккультизму фронта не нужны были развитые организационные формы. Для успешной деятельности мага или хироманта было достаточно аморфной среды, состоящей из людей, в жизни которых ситуативно актуализируются потребности в преодолении болезней, в минимизации страха за собственную жизнь или жизнь близких. Достаточно известным случаем такого стечения обстоятельств стало следующее событие:

«Вот один из любопытных случаев, о котором говорят в Харбине, известная здесь г-жа Л. посетила хиромантку (ведьму-румынку). Госпожа Б. по линиям её рук рассказала о болезни. Мнение хиромантки не сходилось с медицинским, и г-жа Л. не придавала этому никакого значения. Но когда местные врачи, не могущие помочь, отправили её в Пекин, в Рокфеллеровский институт, то там нашли полное подтверждение болезни именно тех органов, о которых говорила хиромантка. Но о всех случаях и фактах рассказать очень трудно» [Раевская, 1936, 7].

Главными вопросами, с которыми горожане приходили к магам и хироманткам были, конечно, вопросы, связанные с любовными переживаниями, здоро-

вьем, будущим и поисками своего предназначения, а также вопросы о предпринимательской деятельности.

Поэтому «мастера» своего дела, даже не услышав вопрос, могли спокойно действовать на опережение, изумляя этим своих посетителей. Гадалки Харбина были в первую очередь талантливыми психологами.

Стоит отметить, что такое широкое распространение оккультизма в Харбине стало важным этнокультурным явлением, которое в условиях российско-китайского дальневосточного порубежья фундировало этническую идентичность проживающих здесь русских людей.

Рынок оккультизма явился важным фактором сохранения русской ментальности в условиях жизни на чужбине (все объявления о подобных услугах были написаны на русском языке, все представители харбинской хиромантии вели приём также только на русском языке).

Мода на оккультные практики стала своеобразной нитью, соединяющей столь отдаленные от центра города дальневосточного фронта и уже наполненный к тому времени мистическим воздухом Санкт-Петербург.

А.А. Забияко и Е.В. Сенина в статье «Образ восприятия Китая и китайцев в культуре и литературе дальневосточной эмиграции» пишут: «Практически все представители этнических групп бывшей России воспринимали русский язык как признак этнической общности, русскую культуру и литературу – как хранилище исторической памяти» [Забияко, Сенина, 2018, 8], но, с другой стороны, мы можем заметить, что ментальность дальневосточников носит в том числе и синкретический характер. Те образы, которые запечатлели печатные издания дальневосточной эмиграции, показывают, насколько важным фактом для русских людей в Харбине стало сохранение своей идентичности на чужбине.

Заключение

Проведя аналитический обзор публикаций, так или иначе затрагивающих тему оккультных практик, в газетах русского Харбина, мы пришли к ряду выводов.

Расцвет увлечения оккультизмом и мистикой в Российской Империи пришёлся на рубеж XIX–XX вв., время религиозно-философских исканий, возникновения новых учений, активных духовных поисков. Творческая интеллигенция (поэты, художники, философы, представители других видов искусств) исследовала мир запредельного, недоступный рациональному осмыслению, пытались проникнуть в тайны бытия. С этим связана популярность гадалей, хиромантов, спиритистов, медиумов, которой характеризуется описываемый период.

Харбинцы, во многом наследовавшие культуре «серебряного» века, оказавшиеся теперь уже не в ситуации ожидания глобальных потрясений (подобно жителям предреволюционной России), но пройдя через безжалостные жернова истории и, лишившись привычных опор, использовали различные стратегии сохранения ощущения твёрдой почвы под ногами. С одной стороны, это обусловило истовое соблюдение православных традиций и укрепление православной веры в целом. С другой – обращение к оккультным практикам и желание «заглянуть» в будущее, узнать тайны грядущего.

Пресса, как известно, реагирует на общественные веяния очень быстро – именно поэтому сведения из газет и журналов являются особенно ценным источником информации о той или иной эпохе, о происходивших событиях, об образе жизни людей, о проблемах, волнующих общество. Отражением реалий повседневной жизни харбинцев стали газеты, активно выходившие в столице КВЖД – такие как «Луч», «Рупор», «Заря». Проанализировав ряд публикаций из газеты «Заря», мы отмечаем следующие тенденции.

В первой половине XX в. Харбине – культурном центре дальневосточного зарубежья – был широко развит рынок оккультных услуг, включавший в себя самые разные виды гаданий, целительства и магических практик. Харбинцы, болезненно ощущавшие собственное положение – потерявшие родину, оказавшиеся на чужбине в окружении инокультурной реальности, зависшие в ситуации «безвременья», –

обращались к гадалкам и магам в стремлении обрести контроль над собственной судьбой.

В заключение следует отметить, что исследование процессов, связанных с религиозностью русских насельников Северной Маньчжурии в первой половине XX в., когда там существовало многочисленное и сплочённое эмигрантское сообщество, способно помочь формированию комплексного представления о религиозном ландшафте дальневосточного фронта в указанный период.

Благодарность

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

Acknowledgment

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

Библиографический список

1. <Б.п.> Век хиромантов // Заря. – 1931. – № 322. – С. 3.
2. <Б.п.> Сезонное гадание // Заря. – 1931. – № 244. – С. 5.
3. <Б.п.> Ясновидящие обещают в новом году крупные события // Заря. – 1934. – № 1. – С. 17.
4. Боровикова, М.В. Медиумы и мистики Серебряного века [Электронный ресурс] / Боровикова М.В. // Просветительский проект Arzamas: офиц. сайт. – URL: <https://arzamas.academy/materials/801> (дата обращения: 15.05.2024).
5. Забияко, А.А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина: моногр. / А.А. Забияко. – Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. – 437 с.
6. Забияко, А.А. Образ восприятия Китая и китайцев в культуре и литературе дальневосточной эмиграции / А.А. Забияко, Е.В. Сенина // *Emigrantologia Słowian*. – 2018. – № 4. – С. 5–14.
7. Забияко, А.А. Спиритизм, теософия, масонство: харбинский вариант космополитизма / А.А. Забияко, К.А. Крыжанская (Землянская) // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. *Меж двух миров: Русские писатели в Маньчжурии*. – Благовещенск, 2009. – С. 175–194.
8. Забияко, А.А. Сюжеты фронтальной мифологии в художественной этнографии дальневосточной эмиграции 20–40-х гг. / А.А. Забияко // Сюжет в системе культурных универсалий : Бунин, Восток и Запад русской эмиграции : Тезисы докладов Всероссийской научной конференции (Новосибирск, 22–24 сентября 2020 г.). – Новосибирск: Ин-т филологии СО РАН, 2020. – С. 71–73.
9. Забияко, А.А. Художественная этнография первой половины XX в.: российский Дальний Восток и Маньчжурия / А.А. Забияко // *Рубеж*. – 2020. – № 14 (876). – С. 301–313.
10. Забияко, А.А., Эфендиева, Г.В. *Меж двух миров: Русские писатели в Маньчжурии* / А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева. – Благовещенск, 2009. – 352 с.
11. Забияко, А.П. На сопках Маньчжурии: русский опыт исхода и диаспоризации / А.П. Забияко // *Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта* / Забияко А.А., Забияко А.П., Левашко С.С., Хисамутдинов А.А. / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. – С. 99–140.
12. Забияко А.П. Порубежье // *Россия и Китай на дальневосточных рубежах*. – Благовещенск, 2010. – Вып. 9. – С. 5–10.
13. Забияко А.П. Порубежье как данность человеческого бытия // *Вопросы философии*. – 2016. – № 11. – С. 26–36.
14. Забияко, В.А. Окультизм и мистицизм Благовещенска и русского Харбина первой половины XX-го века. Сравнительный анализ / В.А. Забияко // *Молодежь XXI века: матер. XXI регион. научной практической конференции* (Благовещенск, 2023). – Благовещенск: типография АмГУ, 2023. – Т. 2. – С. 201–203.
15. Забияко, В.А. Факторы и процессы, влияющие на современную религиозную ментальность жителей Дальневосточного фронта» [Электронный ресурс] / В.А. Забияко // *Международная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов-2023»: материалы конф.* – М., 2023. – URL: <https://conf.msu.ru/rus/event/request/dashboard/8000> (дата обращения 12.04.2024).

16. Зелигманн, К. История магии и оккультизма [Электронный ресурс] / К. Зелигманн // Электронная библиотека RoyalLib.com: офиц. сайт. – URL: https://royallib.com/read/zeligmann_kurt/istoriya_magii_i_okkultizma.html (дата обращения 12.04.2024).
17. История религии: учеб. / под ред. И. Н. Яблокова. – М.: Высшая школа, 2002. – Т. 1. – 652 с.
18. Конталева, Е.А. Оккультизм и мистика на страницах харбинской периодики (по материалам журнала «Рубеж») / Е.А. Конталева // Религиоведение. – 2018. – № 2. – С. 140–153.
19. Конталева, Е.А. Особенности фронтальной ментальности в жизнестроительстве и творчестве русской эмиграции на Северо-Востоке Китая / Е.А. Конталева // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Народы и культуры Северо-Восточного Китая: Доклады двух международных научно-практических конференций (Благовещенск, 12 мая 2018 г. – 18 сентября 2020 г.). – Благовещенск: АмГУ, 2020. – Вып. 13. – С. 402–409.
20. Крыжанская (Землянская), К.А. Мистика, хиромантия и суеверия в повседневной жизни благовещенцев 10-х гг. XX века / К. А. Крыжанская (Землянская) // Лосевские чтения. – 2010. – С. 42–54.
21. Кузнецов, В.Г. Оккультизм / В.Г. Кузнецов, В.В. Миронов // Религиоведение: энцикл. слов. / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 720–721.
22. Маньчжурия. – 1918. – № 16. – С. 1.
23. Народное дело. – 1917. – № 86. – С. 1.
24. Народы и религии Приамурья / А. П. Забияко [и др.] / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2017. – 421 с.
25. Наши дни. – 1919. – № 33. – С. 1.
26. Носачев, П.Г. Многообразие мистического: «мистика» и «мистицизм» в западном эзотеризме конца XIX – начала XX века / Носачев П.Г. // Философия религии: аналитические исследования. – 2018. – Т. 2. – № 1. – С. 5–29.
27. Раевская, В. Харбинские колдуньи и ведьмы. Знаменитости без имен с Зеленого базара / В. Раевская // Заря. – 1936. – № 319. – С. 7.
28. Ребус (1881–1917) (1500+ выпусков) [Электронный ресурс] // Электронная библиотека НоЗДРА: офиц. сайт. – URL: <https://nzdru.ru/biblio/j/rebus> (дата обращения 16.01.2025).
29. Ребус. – 1900. – № 19. – С. 7.
30. Религиоведение: энцикл. слов. / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – 1256 с.
31. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. – М.: Азбука, 1996. – Т. II. – 672 с.
32. Шилов, Б. Харбинцы в мире таинственного. Увлечение теософией, оккультизмом и телепатией / Б. Шилов // Заря. – 1931. – № 58. – С. 5.
33. Bowker, J. The Oxford Dictionary of World Religions [Электронный ресурс] / J. Bowker // Livelib.ru: офиц. сайт. – URL: <https://www.livelib.ru/book/138354/read-o-nauke-lev-tolstoj/~7> (дата обращения 24.04.2024).
34. Cooper, J.C. An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols / J.C. Cooper. – N.-Y.: Thames and Hudson, 2002. – 208 p.
35. Encyclopaedia Britannica [Электронный ресурс]: офиц. сайт. – URL: <https://www.britannica.com> (дата обращения 24.04.2024).
36. Occultism // Merriam-Webster's dictionary encyclopedia of world religions. – Springfield: Merriam-Webster, 1999. – P. 820.

Текст поступил в редакцию 28.12.2024.

Принят к печати 27.01.2025.

Опубликован 26.06.2025.

¹ Согласно определению А.П. Забияко, *фронтир* (от англ. frontier) – это «контактная зона между странами, народами или культурами, в сущности, синонимичный русскому понятию «порубежье» [Забияко 2010, 6]. *Территорией дальневосточного фронта* в данной работе называется контактная зона между Россией и Китаем, в которую входят такие регионы, как Амурская область, Забайкальский и Хабаровский края, а также территория Маньчжурии, где нашли приют русские беженцы после революционных событий 1917 года и Гражданской войны.

References

1. Anonymous. *Zarya* [Dawn]. Harbin, 1931, no. 244, p. 5 (in Russian).

2. Anonymous. *Zarya* [Dawn]. Harbin, 1931, no. 322, p. 3 (in Russian).
3. Anonymous. *Zarya* [Dawn]. Harbin, 1934, no. 1, p. 17 (in Russian).
4. Borovikova, M.V. *Mediумы i mistiki Serebryanogo veka* [ediums and mystics of the Silver Age]. Available at: <https://arzamas.academy/materials/801> (accessed May 15, 2024) (in Russian).
5. Bowker J. *The Oxford Dictionary of World Religions*. Available at: <https://www.livelib.ru/book/138354/read-o-nauke-lev-tolstoj/~7> (accessed April 24, 2024) (in English).
6. Cooper J.C. *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*. N.-Y.: Thames and Hudson, 2002, 208 p. (in English).
7. *Encyclopedia Britannica*. Available at: <https://www.britannica.com> (accessed April 24, 2024) (in English).
8. Fasmer M. *Etimologicheskii slovar russkogo yazyka* [Etymological Dictionary of the Russian Language]. M.: Azbuka, 1996, vol. 2, 672 p. (in Russian).
9. *Istoriya religii: uchebnik* [History of Religion]. Ed. I.N. Yablokov. Moscow: Vysshaya shkola, 2002, vol. 1, 652 p. (in Russian).
10. Kontaleva E.A. *Religovedenie* [Study of Religion]. 2018, no. 2, pp. 140–153 (in Russian).
11. Kontaleva E.A. *Rossiya i Kitay na dalnevostochnykh beregakh: Doklady dvukh mezhdunarodnykh nauchno-prakticheskikh konferentsiy* [Russia and China on the Far Eastern Frontiers. Peoples and Cultures of Northeastern China: Reports of Two International Scientific and Practical Conferences]. Blagoveshchensk, 2018–2020, pp. 402–409 (in Russian).
12. Kryzjanskaya K.A. (Zemlyanskaya K.A.) *Los'evskie chteniya* [Losev Readings]. Blagoveshchensk, 2010, pp. 42–54 (in Russian).
13. Kuznetsov V.G., Mironov V.V. *Relyigovedenie: Entsiklopedicheskii slovar'* [Study of Religion: Encyclopedic Dictionary]. Eds. A.P. Zabyako et al. Moscow: Akademicheskii proekt, 2006, pp. 720–721.
14. *Manchuriya* [Manchuria]. Harbin, 1918, no. 16, p. 1 (in Russian).
15. *Merriam-Webster's Dictionary Encyclopedia of World Religions*. Springfield: Merriam-Webster, 1999, p. 820 (in English).
16. *Narodnoe delo* [People's Cause]. Harbin, 1917, no. 86, p. 1 (in Russian).
17. *Nashi dni* [Our Days]. Harbin, 1919, no. 33, p. 1 (in Russian).
18. Nosachev P.G. *Filosofiya religii: analiticheskiye issledovaniya* [Philosophy of Religion: Analytical Studies]. 2018, vol. 2, no. 1, pp. 5–29 (in Russian).
19. Raevskaya V.V. *Zarya* [Dawn]. Harbin, 1936, no. 319, p. 7 (in Russian).
20. *Rebus* (1881–1917) [Rebus]. Available at: <https://nzdr.ru/biblio/j/rebus> (accessed January 16, 2025) (in Russian).
21. *Rebus* [Rebus]. St. Petersburg, 1900, no. 19, p. 7 (in Russian).
22. *Religovedeniye* [Study of Religion]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2006, 1256 p. (in Russian).
23. Shilov B. *Zarya* [Dawn]. Harbin, 1931, no. 58, p. 5 (in Russian).
24. Zabyako A.A. *Emigrantologia Slovan* [Emigrantology of Slavs]. 2018, no. 4, pp. 5–14 (in Russian).
25. Zabyako A.A. *Mental'nost' dalnevostochnogo frontira: kultura i literatura russkogo Harbina* [Mentality of the Far Eastern Frontier: Culture and Literature of Russian Harbin]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Sibirskoe otdelenie RAN, 2016, 437 p. (in Russian).
26. Zabyako A.A. *Rubezh* [Frontier]. Vladivostok, 2020, no. 14 (876), pp. 301–313 (in Russian).
27. Zabyako A.A. *Syughet v sisteme kul'turnykh universalij: Bunin, Vostok i Zapad russkoy emigratsii: Tezisy dokladov Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii* [Plots of frontier mythology in artistic ethnography of the Far Eastern emigration of the 1920s–1940s]. Novosibirsk, 2020, pp. 71–73 (in Russian).
28. Zabyako A.A., Efendieva G.V. *Mezh dvukh mirov: Russkie pisateli v Man'chzhurii* [Between the Two Worlds: Russian Writers in Manchuria]. Blagoveshchensk: Amurskoe oblastnoe izdatel'stvo, 2009, 352 p. (in Russian).
29. Zabyako A.A., Kryzjanskaya K.A. (Zemlyanskaya K.A.). Spiritizm, teosofiya, masonstvo: kharbinskiy variant kosmopolitizma [Spiritism, Theosophy, Freemasonry: Harbin Variant of Cosmopolitanism]. In: Zabyako A.A., Efendieva G.V. *Mezh dvukh mirov: Russkie pisateli v Man'chzhurii* [Between the Two Worlds: Russian Writers in Manchuria]. Blagoveshchensk: Amurskoe oblastnoe izdatel'stvo, 2009, pp. 175–194 (in Russian).
30. Zabyako A.P. et al. *Narody i religii Priamur'ya* [Peoples and Religions of the Amur Region]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2017, 421 p. (in Russian).
31. Zabyako A.A., Zabyako A.P., Levoshko S.S., Khisamutdinov A.A. *Russkiy Kharbin: opyt zhiznestroitel'nogo v usloviyakh dalnevostochnogo frontira* [Russian Harbin: Life-building Experience in the Far Eastern Frontier]. Blagoveshchensk: Amurskiy gos. un-t, 2015, p. 99–140 (in Russian).
32. Zabyako A.P. *Voprosy filisofii* [Problems of Philosophy]. 2016, no. 11, pp. 26–36 (in Russian).
33. Zabyako A.P. *Rossiya i Kitay na dalnevostochnykh rubezhakh* [Russia and China on the Far Eastern Frontiers]. Blagoveshchensk, 2010, vol. 9, pp. 5–10 (in Russian).
34. Zabyako V.A. *Faktory i protsessy, vliyayushchie na sovremennuyu religiozhnuyu mental'nost' zhiteley Dal'nevostochnogo frontira* [Factors and Processes Influencing Modern Religious Mentality of Residents of the Far Eastern Frontier]. Available at: <https://conf.msu.ru/rus/event/request/dashboard/8000> (accessed April 12, 2024) (in Russian).
35. Zabyako V.A. *Molodyozh' XXI veka: Materialy XXI region. nauch.-prakticheskoy konferentsii* [Youth of the 21st century: Proc. of the 21st regional scientific practical conference]. Blagoveshchensk, 2023, vol. 2, pp. 201–203 (in Russian).
36. Zeligmann K. *Istoriya magii i okkultizma* [History of Magic and Occultism]. Available at: https://royallib.com/read/zeligmann_kurt/istoriya_magii_i_okkultizma.html (accessed April 12, 2024) (in Russian).

Submitted for publication: December 28, 2024.

Accepted for publication: January 27, 2025.

Published: June 26, 2025.



Религиоведение. 2025. № 2. С. 132–139.
Religiovedenie [Study of Religion], 2025. No. 2. P. 132–139.

DOI: 10.22250/20728662-2025-2-132-139

Пересторонин В.А.

*Санкт-Петербургский государственный университет
199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5
perestoroninvalentin@yandex.ru*



«Божественный муж» в раннехристианской литературе: сравнительное исследование античной ареталогии и мифографии

Аннотация. Одной из самых сложных проблем в изучении раннего христианства является определение степени его восприимчивости по отношению к другим культурам Древнего мира. В статье рассмотрен частный случай этой проблемы – рецепция в раннем христианстве образов античных героев-полубогов и отношение этой рецепции к формированию религиозного самосознания христиан. Анализируется дискуссия о возможности использования понятия «θεῖος ἀνὴρ» в науке о раннем христианстве – концепции, которая возникла в начале XX века в либеральной протестантской библеистике, получившей название Школа истории религии (Religionsgeschichtliche Schule). На её основе раннехристианские категории святости и божественности связывались с античными представлениями о чудотворцах. Эта теория подверглась критике, упрекавшей её в недостаточном историзме и произвольности в обращении с источниками. Конечным результатом такой критики стало скептическое отношение к сравнительному методу в изучении раннего христианства и Античности. В статье приводятся аргументы в пользу понимания процесса формирования раннехристианской христологии как части культуры Поздней Античности. Сравнительный подход обосновывается дискурсивным анализом – там, где христианские апологеты и их противники критикуют существовавшие формы обожествления людей, используется не метафизический, а этический дискурс, что указывает на общность представлений о возможности достижения человеком божественности. Также можно обнаружить наличие общих устойчивых топосов в раннехристианских текстах на примере списков героев, сопоставляемых на основании их обожествления с Иисусом. Наряду с теорией античной ареталогии приводятся свидетельства о наличии общих теологических представлений, которые можно выявить на примере античной мифографии.

Ключевые слова: раннее христианство, Античность, ареталогия, мифография, «божественный муж»

Valentin A. Perestoronin

*St. Petersburg State University
5 Mendeleevskaya linya, St. Petersburg, 199034, Russia
perestoroninvalentin@yandex.ru*

“The Divine Man” in Early Christian Literature: A Comparative Study of Ancient Aretalogy and Mythography

Abstract. One of the most complicated problems in the study of early Christianity is determining the degree of its receptiveness to other cultures of the ancient world. The article considers the particular case of this issue – the reception of images of ancient demi-god heroes in early Christianity and relation of this reception to the formation of Christian religious identity. The research analyzes the debate on the use of the concept “θεῖος ἀνὴρ” in the academic studies of early Christianity. This concept emerged at the beginning of the 20th century in liberal Protestant Biblical studies, which was named “The School of the History of Religion” (Religionsgeschichtliche Schule). Based on this, early Christian concepts of holiness and divinity were linked to ancient ideas of miracle workers. This theory has been criticized for its lack of historical approach and arbitrary treatment of sources. The final result of this criticism was a skeptical attitude towards the comparative method in the study of early Christianity and Antiquity. The article presents arguments in favor of understanding the formation of early Christian Christology as a part of the culture of Late Antiquity, and the comparative approach is justified by discourse analysis, where Christian apologists and their opponents criticized the existing forms of deification, using ethical discourse instead of metaphysical discourse, indicating a commonality in ideas about the possibility of achieving divinity for humans. It is also possible to detect the presence of common stable topoi in early Christian texts through lists of heroes that are compared based on

their deification with Jesus, as well as through ancient aretalogical theory and evidence of common theological ideas that can be identified through ancient mythography.

Key words: Early Christianity, Antiquity, aretalogy, mythography, divine man

Проблема взаимодействия раннего христианства и античной культуры является одним из ключевых вопросов генезиса христианства. Один из аспектов этой проблемы – роль представлений о возможности божественности и бессмертия человека – вызывает дискуссии о принципах сравнительного исследования при анализе раннехристианской христологии. В этой статье предлагается анализ дискуссии о принципах такого сопоставления (на примере ареталогии), приводятся аргументы в пользу сравнительного исследования на примерах из античной мифографии и раннехристианской христологии. Целью является обоснование общности некоторых богословских принципов в раннехристианской и античной литературе.

Вопрос о влиянии античной и ближневосточных культур на раннее христианство стал ключевым в работах представителей либеральной протестантской библеистики кон. XIX – нач. XX вв., получивших общее название *Школа истории религии* (Religionsgeschichtliche Schule). Основной целью исследователей этого направления было нахождение следов воздействия иудейской, иранской, греческой и других культур на раннее христианство, в частности через посредничество эллинистических и восточных мистериальных культов. В рамках этого подхода основной характеристикой религий в Римской империи стал синкретизм [Gunkel, 1903; Clemen, 1909]. Поиск заимствования религиозных понятий подразумевает и заимствование идей.

Представителями Religionsgeschichtliche Schule был поставлен вопрос об общности и универсальности идеи божественности отдельных людей в эллинистическом мире. Рассказы о чудесах богов были тогда широко распространены – этот феномен привлек внимание М. Райценштайна, который, вслед за С. Рейнаком, выделил античную ареталогию как особый жанр античной литературы, повествующий о чудотворцах [Reitzenstein, 1906, 7]. Для обозначения тех, кто обладал статусом или славой чудотворца, им использовалось понятие «θεῖος ἀνὴρ» (Divine man, «божественный муж»). С точки зрения Райценштайна, введшего этот удобный термин, ко времени возникновения христианства в Средиземноморье сформировалось представление, которое наполнялось как сверхъестественными (например, чудесное зачатие), так и естественными (интеллектуальные или физические способности) характеристиками. Ареталогическая литература в свою очередь повлияла на раннехристианские рассказы о чудесах. Впоследствии у этой гипотезы появились как сторонники, так и противники. Л. Билер создал психологический идеальный тип «божественного мужа», состоявший из многочисленных характеристик, который, как он полагал, отражается в мифе и в сказке не только у древних греков, но и в других архаических культурах [Vieler, 1935–1936].

Идея влияния античной ареталогии на новозаветные тексты активно разрабатывалась в середине XX в. Так, Х.Д. Бетц выдвинул теорию формирования христологии «божественного мужа» в синоптической традиции, основывая это понятие на античном делении божественного и животного в человеке, при котором божественность индивида означает совершенство его человеческой природы [Betz, 1968, 116–117]. М. Смит предложил рассматривать ареталогию как первичную составную часть эллинистической концепции божественных людей в процессе углубления понятийной преемственности между античными героями и Иисусом [Smith, 1971]. Ахтмайер сближал деяния апостолов (как канонические, так и апокрифические) с эллинистической ареталогической традицией [Achtmeier, 1972, 194–195]. Ч. Толберг отмечал свидетельства эллинистических еврейских авторов (Артапан, Филон, Иосиф) о существовании в их время точки зрения на вознесение Моисея к Богу [Talbert, 1975]. Хотя сами Филон или Иосиф считали, что «божественный муж» есть этико-религиозная характеристика, а не теологическая, это не исключало возмож-

ности перехода божественного человека к вознесению, «возвращению» к Богу, и наделению его бессмертием (первый, к кому применяется понятие θεῖος – Моисей, хотя наиболее близко к этой парадигме Енох).

Во второй половине XX в. в связи с общей критикой теорий и методов, применявшихся в историко-филологической науке конца XIX – первой четверти XX в., сравнительный подход и идея заимствований стали рассматриваться весьма критически, в том числе, и в исследовании истории раннего христианства. Так, например, М. Хенгель [Hengel, 1975], К. Холледей [Holladay, 1977] и Г. Ки [Kee, 1983, 297–99] отстаивали точку зрения, что определение θεῖος не указывает на обожествление у эллинизированных иудеев. Холледей также выступил против трактовки «божественного мужа» как чудотворца. Дю Туа доказывал, что лексика божественности, применяемая к людям, не является, в сущности, терминологией теологии богочеловека, устойчивым антропологическим понятием, но что эта лексическая группа используется софистом Филостратом в качестве «словесной игры», направленной на подчёркивание этической добродетели или мудрости [Du Toit, 1997, 297]. Критика возможности использования рассматриваемого термина «θεῖος ἀνὴρ» сводилась к деконструкции самого термина как искусственного и неисторического, приводились аргументы в пользу того, что устойчивого смысла это сочетание не имело, а также обосновывалась неприменимость его в отношении раввинистических и христианских ареталогий. Эту критику можно признать справедливой в части признания невозможности строгой исторической концептуализации «божественного мужа» в Античности. Термин «божественный муж» позволял установить преемственность между религиозными представлениями эпохи эллинизма с раннехристианской христологией. Однако ниспровержение возникшей в Religionsgeschichtliche Schule интерпретации термина не привело к отказу от сопоставления и понимания связей, существовавших между пониманием божественности и святости в Античном мире и раннем христианстве. Представляется более корректным утверждение, что не конкретное понятие «божественного человека» влияло на восприятие Христа, а то, что при трактовке божественности христианами и их противниками использовался понятийно-семантический комплекс, существовавший в сфере религиозной культуры эллинистического периода.

Методы Religionsgeschichtliche Schule относятся к области сравнительного религиоведения. Кажущаяся простота компаративного подхода у некоторых авторов приводила к спорным выводам, в частности, в сфере сопоставления нарративов о мифологических и библейских персонажах. Так, основываясь на 21 параллели с биографией Геракла, Ф. Пфистер устанавливал прямую текстуальную зависимость Евангелий от кинических диатриб [Pfister, 1937]. Вслед за Пфистером схожую позицию занимал Л. Ельницкий, признававший точку зрения некоторых советских «мифологов» о Малой Алии как месте происхождения христианства, а его основой – локальные религиозные традиции, включая греческие культы героев [Ельницкий, 1969]. Следует отметить, что метод проведения сюжетных параллелей и обнаружения общих мотивов в мифах подвергался критике не столько за несущественность самих параллелей, сколько за упрощённый вывод – заключение от сходства к текстуальному заимствованию, доказательство которого требует серьёзных свидетельств.

С середины XX века многие исследователи предлагали иные подходы к изучению рецепции мифологии в христианской литературе. Было предложено обратиться к анализу культурной памяти и тех ассоциаций, которые могли возникать благодаря ей при столкновении разных культур. У. Нокс, отрицая прямую зависимость христианства от мистерияльных культов, использовал понятие «популярная философия» как общий и для обывателей, и для мистерияльных религий, и для христианских авторов комплекс идей [Кнох, 1948, 239]. Так, по его мнению, апостол Павел говорил не только парафразами из Ветхого Завета, но и владел понятиями, общими для «популярной философии» (например, использование Павлом ἀρταυμὸς в отношении божественности имеет дохристианские параллели). При помощи понятия «популярная философия» некоторые исследователи стремились уйти от попыток найти в христианстве «плагиат» античных мистерий, но стремились указать, каким образом посредством философии образы в античном мифе и в христианстве

могли конструироваться в процессе культурного общения различных групп Римской империи [Nock, 1964, 90–99]. Даже не предполагая существования некой общей для культуры того времени «популярной философии», возможно говорить об общих паттернах, существовавших у образованных греков, начавших знакомство с иудео-христианской символической традицией. Акцент, вероятно, следует делать на выяснении вопроса о том, в каких формах свидетели ранней проповеди христианства, имевшие греческий культурный «багаж», воспринимали библейские образы, сюжеты и мотивы. Сравнительный подход в этом случае мог использоваться в отношении как содержания, так и формальных признаков описаний, – к ним, в частности, относится употребление апологетами классических риторических конструкций.

Пример дискуссии вокруг ареталогий показывает, с одной стороны, необходимые ограничения, с другой – перспективы компаративистского подхода. Если Дю Туа полагал, что сочинение Филострата об Аполлонии является плодом литературного творчества и имеет малую ценность для сопоставления с христианскими источниками [Du Toit, 1997, 402], то Е. Рабинович, предостерегая от поспешных выводов, всё же отмечала, что почитание Аполлония Тианского и распространение христианства – связанные процессы [Рабинович, 1985, 273]. А.В. Белоусов использовал историко-филологический метод, чтобы объяснить, как возможно сюжетное родство раннехристианских рассказов о чудесах и античных ареталогий, приходя к выводу о наличии не только литературного, но в большей степени религиозно-понятийного контекста раннехристианских рассказов о чудесах [Белоусов, 2012, 139–165].

Следует сказать, что сравнительный подход к раннехристианским преданиям о чудесах восходит к конфессиональной полемике первых веков существования христианства. В Римское время сопоставление Иисуса и Аполлония предпринял критик христианства Гиерокл. В IV в. против такого сопоставления выступает христианский историк Евсевий Кесарийский, однако истоки христианского исторического взгляда на греческий миф впервые ясно выражены в ранней апологетике. Именно в среде апологетов мы встречаем упоминания о проведении параллелей между Иисусом и обожествлёнными героями. Юстин приводит несколько параллелей между детьми Зевса и Иисусом – рождением от бога, смертью, воскресением и вознесением-апофеозом [Иустин, 1862, 58–59], утверждая, что в подобных выражениях веры в богов нет ничего нового, таким образом отрицая существование чётких границ между античным и христианским богословским дискурсом. Как апологет он объясняет возникновение мифологических параллелизмов заимствованием и обманом язычников и демонов с целью отменить грядущий приход Иисуса [Иустин, 1862, 93–98]. Говоря о рождении Бога в образе человека, Татиан предлагает язычникам сравнить «свои басни с нашими рассказами», имея ввиду примеры Асклепия и Геракла [Татиан, 1863, 161]. Тертуллиан полемизирует со стоическим пониманием апофеоза тех же двух героев (ссылаясь на Дионисия Стоика) [Тертуллиан, 1994, 78–79]. По всей видимости, перечни обожествлённых полубогов, на которые ссылались полемисты и апологеты, обрели определённую устойчивость уже в II–III вв. – Юстин к двум этим героям добавляет Гермеса, Диониса, Диоскуров и Персея; Климент Александрийский – Диоскуров [Климент, 2006, 69–70]; Лактанций – Диоскуров и олимпийцев [Лактанций, 2007, 56–59]. Цельс, которого цитирует Ориген, также перечисляет Диоскуров, Геракла, Асклепия и Диониса [Ориген, 1903, 252–253]. Таким образом, именно эти греческие боги со временем стали связанными хрестоматийными примерами как у христиан, так и у их оппонентов, что, как нам кажется, свидетельствует об общем когнитивном паттерне, связывающем Иисуса и эту группу персонажей у позднеантичных авторов.

В целом в раннехристианской апологетике образ античных героев подчинён полемическим целям, поэтому практически невозможно найти примеры, где автор признавал бы в персонаже исключительно образец добродетели. Тертуллиан в *Ad martyres* («К мученикам») приводит в качестве примера стойкости персонажей римской истории (Луcreцию, Муция, Регула, Дидону, Клеопатру) и философов (Гераклита, Эмпедокла, Перегринна) [Тертуллиан, 1994, 275]. При этом стойкость и готовность умереть не являются обязательно атрибутом благородного человека – на смерть толкают также тщеславие и безумие, поэтому христианские героини-мученики

несомненно превосходят своих языческих двойников. Некоторые гностики, на что указывает Ипполит, использовали фигуру Геракла как промежуточную спасительную фигуру, которой наследует Иисус, а его двенадцать подвигов они толковали как победу над демонами [Hippolytus, 1986, 206–207]. Принимая во внимание замечание Юстина об отсутствии новизны в христианском представлении о воплощении божества в человеке, можно в известной степени иначе трактовать раннехристианский эксклюзивизм – здесь полемика уходит из области мировоззрения в пространство этики. Это означает, что в процессе символического и концептуального развития раннехристианской христологии всё-таки большую роль играют античные теологические образцы.

Например, Д. Аунис писал о двух возможных методологических стратегиях: либо наблюдаемые параллели считаются плодом литературного заимствования, либо они имеют психологическую основу – с его точки зрения более продуктивна вторая [Aune, 1990]. Аунис ссылался на А. Тойнби, который предлагал не рассматривать общие мотивы как заимствования, а видеть их общий источник в культурной памяти народов (folk-memory). Обращение к механизмам памяти, в частности, объясняет, что христологическая картина непоследовательна из-за большого количества метафор и образов, используемых при её построении. В современных исследованиях, отталкивающихся от понимания механизмов памяти, обнаруживаются более глубокие связи. В Послании евреям апостола Павла Аунис выделял некоторые признаки, при помощи которых автор послания конструирует свой образ Иисуса, и которые использовались в эллинистическом моральном дискурсе в отношении Геракла (например, достижение зрелости и знания через телесные страдания).

Наиболее продуктивным на пути сравнительного анализа нам представляется обращение к мифографии. Античная мифография давала не только обильный биографический материал, но и разные формы дискурса о божественности, такие как евгемеризм, моральную теологию, а также могла содержать богословские концепции, близкие теориям логоса. Ч. Толберт считал, что у языческих авторов уже присутствует теология предвечного существа, воплощённого затем в человеке, а именно фигура Ромула у Плутарха – автор предполагает влияние мифологии обожествленных героев на Луку и Деяния, но и на другие тексты, например, Матфея [Talbert, 435]. Он приходит к выводу, что ранние христиане были знакомы со средиземноморскими представлениями и использовали атрибуты в качестве христологических категорий. Таким образом Толберт доказывал, что как минимум некоторые христиане представляли Христа в терминах мифологии достигшего бессмертия героя (в терминологии Толберта – «immortals»).

Поиск схожих теологических концепций означает подробное рассмотрение понятийного аппарата христианских и греко-римских религиозных и мифографических текстов. Например, М. Пеппард по наличию общих лексических характеристик в языке предполагал возможное влияние римской политической теологии на раннюю христологию. Римская аудитория была знакома прежде всего с концепцией усыновления (императора богом), тот же статус автор видит в богословии первых христиан, таких как Павел и автор Пастыря Гермы [Peppard, 2011]. М. Ризонер считает, что помимо апелляции к иудейскому богословию в Послании к Евреям существует также возможность рассмотреть атрибуты Иисуса в нём в контексте императорской теологии Энея [Reasoner, 2007]. А. Аллан, сопоставляя образ Престола Господня из 4 главы Откровения и описание статуи Зевса в Олимпии у Павсания, использует сопоставление для реконструкции процесса эпифании в античной мифографической традиции с христианской христологией [Allan, 2020]. Описание трона, звериных элементов одеяния и атрибутов Зевса, явление света и радуги, символизм чисел семи и четырёх является общим топосом в обоих текстах. Упоминание появления льва отсылает к визуальной памяти – шкуре Немейского льва, ставшей самым распространённым атрибутом Геракла. Образ Агнца – образ жертвы всеожожения – может ассоциироваться с жертвенной смертью Геракла на костре, особенно в трактовке стоиков и киников, а прославление Агнца, берущего из рук Господа книгу за семью печатями, – к апофеозу Геракла и других героев. С точки зрения Аллана, параллели, которые обнаруживаются в христианских текстах и у мифографов, помогают объяснить «двоеверие» греков, на которое жаловались Отцы Церкви.

В заключение можно сделать вывод, что проходившая в течение XX века дискуссия о концепте «божественный муж» привела к более осторожному употреблению этого термина, но не устранила из исследований истории раннего христианства сравнительный метод. Показательно, что сторонник использования этого концепта Х.Д. Бетц в позднейшее время обратился к исследованию функционирования героического культа и трансформации античной мифографии [Betz, 2004]. Благодаря существовавшему в античном мире плюрализму мнений по вопросу о причинах и основаниях обожествления человека развивались различные формы мифографии. Труды раннехристианских авторов демонстрируют использование мифографии, о чём свидетельствует наличие устойчивого набора героев, сопоставляемых с Иисусом, а также присутствие в этих сочинениях этического, а не метафизического дискурса об обожествлённых героях.

Библиографический список

1. Ельницкий, Л.А. Геракл и миф о Христе / Ельницкий Л.А. // Альманах «Прометей». – М.: «Молодая гвардия», 1969. – Т. 7. – 452–457 с.
2. Белоусов, А.В. Флавий Филострат в религиозном контексте своего времени: «Жизнь Аполлония» и «Героика» / А.В. Белоусов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. – 246 с.
3. Рабинович, Е.Г. «Жизнь Аполлония Тианского» Флавия Филострата / Рабинович Е.Г. // Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. М.: «Наука», 1985. – 330 с.
4. Иустин Философ, Апология I. Т. III. Памятники древней христианской письменности. / Иустин; пер. прот. П. Преображенский. М., 1862. – 380 с.
5. Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасается / Климент Александрийский; пер., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Брагучина. – СПб., 2006. – 288 с.
6. Лактанций. Божественные установления / Лактанций; пер., вступ. ст. В. М. Тюленева. – СПб., 2007. – 512 с.
7. Ориген, Против Цельса / Ориген; пер. Л. Писарева. – Казань, 1903. – 790 с.
8. Татиан. Речь против эллинов. Т. IV. Памятники древней христианской письменности / Татиан; пер. прот. П. Преображенский. – М., 1863. – 182 с.
9. Тертуллиан. Избранные сочинения / Тертуллиан; пер. с лат. общ. ред. и сост. А.А. Столярова. – М., 1994 – 448 с.
10. Achtemeier, P.J. Gospel Miracle Tradition and the Divine Man / P.J. Achtemeier // Interpretation. – 1972. – No. 26 (2). – P. 174–197.
11. Allan, A. Herakles, 'Christ-curious' Greeks and Revelation / A. Aune // Greeks, Romans and Christians. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990. – P. 3–19.
13. Betz, H.D. Jesus as Divine Man / H.D. Betz // Jesus and the Historian. – Philadelphia: Westminster, 1968. – P. 114–133.
14. Betz, H.D. Hero Worship and Christian Beliefs: Observations from the History of Religion on Philostratus's Heroikos / H.D. Betz // Philostratus's Heroikos: religion and cultural identity in the third century C.E. – Atlanta: GA, 2004. – P. 25–48.
15. Bieler, L. Θεῖος ἀνὴρ: das bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum. I–II Bd. / L. Bieler. – Wien, 1935–1936. – P. 150, 130.
16. Clemen, C. Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen / C. Clemen. – 1909. – 440 p.
17. Du Toit, D.S. Theios Anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἀνθρώπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit / Du Toit – Tübingen, Mohr Siebeck, 1997. – 457 p.
18. Gunkel, H. Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testaments / H. Gunkel. – 1903. – 96 p.
19. Hengel, M. Der Sohn Gottes: Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte / M. Hengel. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1975. – 144 p.
20. Holladay, C.R. Theios aner in Hellenistic-Judaism: a critique of the use of this category in New Testament Christology / C.R. Holladay – Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977. – 284 p.
21. Hippolytus, Refutatio omnium haeresium / Hippolytus: Ed. M. Marcovich. – Berlin and New York: de Gruyter, 1986. – 541 p.
22. Kee, H.C. Miracle in the Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method / H.C. Kee. – New Haven and London: Yale Univ., 1983. – 320 p.
23. Knox, W.L. The "Divine Hero" Christology in the New Testament / W.L. Knox // The Harvard

- Theological Review. – 1948. – Vol. 41. – No. 4. – P. 229–249.
24. Nock, A.D. Early gentile Christianity and its Hellenistic background / A.D. Nock. – New York: Harper & Row, 1964. – 155 p.
25. Peppard, M. The Son of God in the Roman World: Divine Sonship in Its Social and Political Context / M. Peppard. – New-York, 2011. – 289 p.
26. Pfister, F. Herakles und Christus / F. Pfister // Archiv für Religionswissenschaft, 1937. – Bd. 34. – P. 42–60.
27. Reasoner, M. Divine Sons: Aeneas and Jesus in Hebrews / M. Reasoner // Reading Religions in the Ancient World. – Leiden: Brill, 2007. – P. 149–176.
28. Reitzenstein, R. Hellenistische Wundererzählungen / R. Reitzenstein – Leipzig, 1906. – P. 171.
29. Smith, M. Prolegomena to a discussion of aretologies, divine man, the Gospels and Jesus / M. Smith // Journal of Biblical Literature 90. – 1971. – P. 174–199.
30. Talbert, C. The concept of immortals in Mediterranean Antiquity / C. Talbert // Journal of Biblical Literature. – 1975. – Vol. 94. – No. 3. – P. 419–436.

Текст поступил в редакцию 10.01.2025.
Принят к печати 10.02.2025.
Опубликован 26.06.2025.

References

1. Achtemeier P.J. Gospel Miracle Tradition and the Divine Man. *Interpretation*. 1972, 26 (2), pp. 174–197.
2. Allan A. Herakles, 'Christ-curious' Greeks and Revelation. *Herakles Inside and Outside the Church*. 2020, 21-44 pp.
3. Aune D.E. Heracles and Christ: Heracles imagery in the Christology of early Christianity. In *Greeks, Romans and Christians*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990, pp. 3–19.
4. Belousov A.V. *Flavij Filostrat v religioznom kontekste svoego vremeni: "Zhizn' Apolloniya" i "Geroik"* [Flavius Philostratus in the Religious Context of his Time: The Life of Apollonius and Heroica]. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2012, 246 p. (in Russian).
5. Betz H.D. Hero Worship and Christian Beliefs: Observations from the History of Religion on Philostratus's Heroikos. In *Philostratus's Heroikos: religion and cultural identity in the third century C.E.* Atlanta, GA, 2004, pp. 25–48.
6. Betz H.D. Jesus as Divine Man. In *Jesus and the Historian*. Philadelphia: Westminster, 1968, pp. 114–133.
7. Bieler L. *Theios Aner* [Θεῖος ἀνὴρ]. Wien, 1935–1936, I-II Bd, 130 p. (in German).
8. Clemen C. *Religious-historical Explanation of the New Testament* [Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments]. 1909, 440 p. (in German).
9. Clement of Alexandria. *Uveshchevanie k yazychnikam* [Protrepticus]. Transl. by Y. Bratuhin. St. Petersburg, 2006, 288 p. (in Russian).
10. Du Toit D.S. *Theios Anthropos*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, 457 p. (in German).
11. Elnickij L.A. *Prometej* [Prometheus]. Moscow: «Molodaya gvardiya», T. 7. 1969, 452-457 p. (in Russian).
12. Gunkel H. *The Religio-Historical Interpretation of the New Testament* [Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments]. 1903, 96 p. (in German).
13. Hengel M. *The Son of God* [Der Sohn Gottes]. Tübingen: Mohr Siebeck, 1975, 144 p. (in German).
14. Hippolytus. *The Refutation of All Heresies* [Refutatio omnium haeresium]. Ed. M. Marcovich. Berlin and New York: de Gruyter. 1986, 541 c. (in Greek).
15. Holladay C.R. *Theios aner in Hellenistic-Judaism: a critique of the use of this category in New Testament Christology*. Missoula, Mont.: Scholars Press. 1977, 284 p.
16. Justin the Philosopher. *Apologiya I* [Apology I] Transl. by P. Preobrazhenskij. Moscow, 1862, 380 p. (in Russian).
17. Kee H.C. *Miracle in the Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method*. New Haven and London: Yale Univ., 1983, 320 p.
18. Knox W.L. The "Divine Hero" Christology in the New Testament. *The Harvard Theological Review*. 1948, vol. 41, no. 4, pp. 229–249.
19. Lactantius. *Bozhestvennye ustanovleniya* [Divine Institutes]. Transl. by V. Tyulenev. St-Petersburg, 2007, 512 p. (in Russian)
20. Nock A.D. *Early gentile Christianity and its Hellenistic background*. New York: Harper & Row, 1964, 155 p.
21. Origen. *Protiv Cel'sa* [Against Celsus]. Transl. by L. Pisarev. Kazan, 1903, 790 p. (in Russian).
22. Peppard M. *The Son of God in the Roman World: Divine Sonship in Its Social and Political Context*. New-York, 2011, 289 p.
23. Pfister F. *Archive for the Science of Religion* [Archiv für Religionswissenschaft]. 1937, Bd. 34, pp. 42–60 (in German).
24. Rabinovich E.G. *Flavij Filostrat. Zhizn' Apolloniya Tianskogo* [Flavius Philostratus: The Life of Apol-

Сравнительное религиоведение / Comparative Religion

- Ionius of Tyana]. Moscow: “Nauka”, 1985, 330 p. (in Russian)
25. Reasoner M. Divine Sons: Aeneas and Jesus in Hebrews. *Reading Religions in the Ancient World*. Leiden: Brill, 2007, pp. 149–176.
26. Reitzenstein R. *Hellenistic miracle stories* [Hellenistische Wundererzählungen]. Leipzig, 1906, 171 p. (in German).
27. Smith M. Prolegomena to a discussion of aretalogies, divine man, the Gospels and Jesus. *Journal of Biblical Literature*. 1971, no. 90, pp. 174–199.
28. Talbert C. The concept of immortals in Mediterranean Antiquity. *Journal of Biblical Literature*. 1975, vol. 94, no. 3, pp. 419–436.
29. Tatian. *Rech' protiv ellinov* [Discourse to the Greeks]. Transl. by P. Preobrazhenskij. Moscow, 1863, 182 p. (in Russian).
30. Tertullian. *Izbrannye sochineniya* [Selected works]. Transl. by A. Stolyarov. Moscow, 1994, 448 p. (in Russian).

Submitted for publication: January 10, 2025.

Accepted for publication: February 10, 2025.

Published: June 26, 2025.



М.С. Уланов



В.В. Воробьев

Абхидхарма и феноменология сознания: сотериологическая перспектива

Аннотация. В статье ставится задача построить синтетическую модель сознания буддийской Абхидхармы и феноменологии, в рамках которой феноменология может рассматриваться не только как «строгая наука», подчинённая стремлению нахождения принципов реализации аподектического знания, но и как сотериологический проект, представляющий из себя учение об освобождении сознания, способах внутренней трансформации и реализации истины, подобно тому, как это представлено в буддизме. Показано, что феноменология и Абхидхарма, несмотря на их различное происхождение, имеют значительное сходство в подходе к исследованию сознания. Обе традиции придают большое значение пониманию сознания как центрального элемента человеческого опыта, однако их методы и цели в исследовании сознания различаются, что отражает их культурные и философские корни. Модель, объединяющая подходы феноменологии и Абхидхармы, может включать в себя три основных компонента. Первый компонент – интенциональность сознания – разработанный в феноменологии, утверждает, что сознание всегда направлено на что-то, будь то объект, мысль или ощущение. Второй компонент – анализ дхарм, заимствованный из Абхидхармы, рассматривает сознание как совокупность временных и изменчивых элементов, называемых дхармами. Третий компонент – процессуальность сознания, объединяет идеи феноменологии и Абхидхармы, рассматривая сознание не как статичную сущность, а как непрерывный процесс. Отмечается, что объединённая модель феноменологии и Абхидхармы может предложить целостный подход к пониманию сознания, в котором осознание интенциональности, анализ дхарм и признание процессуальности сознания способствуют достижению духовного освобождения, а саму феноменологию позволяет рассмотреть в сотериологическом ракурсе, т.е. не только как философскую традицию, но и как специфическую духовную практику.

статичную сущность, а как непрерывный процесс. Отмечается, что объединённая модель феноменологии и Абхидхармы может предложить целостный подход к пониманию сознания, в котором осознание интенциональности, анализ дхарм и признание процессуальности сознания способствуют достижению духовного освобождения, а саму феноменологию позволяет рассмотреть в сотериологическом ракурсе, т.е. не только как философскую традицию, но и как специфическую духовную практику.

Ключевые слова: буддизм, Абхидхарма, феноменология, сознание, дхармы, интенция, феноменологическая редукция, сотериология

Mergen S. Ulanov¹, Valery V. Vorobyov²

^{1,2} Kalmyk State University
^{1,2} 11 Pushkin Str., Elista, 358000, Russia
¹ ulanov1974@mail.ru; ² aristoteleus@yandex.ru

Abhidharma and the Phenomenology of Consciousness: A Soteriological Perspective

Abstract. The article aims to construct a synthetic model of consciousness of Buddhist Abhidharma and phenomenology. Within this model, phenomenology can be considered not only as a “rigorous science”, subordinated to the desire to find principles for realizing apodictic knowledge, but also as a soteriological project that is a doctrine of the liberation of consciousness and ways of inner transformation and the realization of truth as presented in Buddhism. It is shown that despite their different origins, there are significant similarities between the approaches to the study of consciousness in phenomenology and Abhidharma. Both traditions emphasize the importance of understanding consciousness as central to human experience. However, their methods and goals for studying consciousness differ, reflecting their cultural and philosophical roots. A model that combines the approaches of these two traditions could include three main components. The first component, intentionality, developed in phenomenology. It argues that consciousness is always directed towards something, whether it's an object, a thought, or a sensation. The second component is dharma analysis. This was borrowed from Abhidharma. Consciousness is viewed as a collection of temporal and changeable

elements called dharmas. The third component is processuality. This combines ideas from phenomenology and Abhidharma. It views consciousness not as static but as a continuous process. The combined model of these two traditions can offer a holistic approach to understanding consciousness. This includes the realization of intentionalism, analysis of dharmas, and the recognition of consciousness's processuality, all of which contribute to achieving spiritual liberation. Phenomenology itself can also be viewed from a soteriological perspective, as not just a philosophical tradition but also a spiritual practice.

Key words: Buddhism, Abhidharma, phenomenology, consciousness, dharmas, intension, phenomenological reduction, soteriology

Современное исследование сознания часто приводит к пересечению восточных и западных философских традиций, что открывает новые горизонты для понимания универсальных вопросов о его природе, способах его восприятия и влиянии на духовное развитие. В контексте буддийской философии Абхидхарма представляет собой особенно ценный источник знаний о структуре и функциях сознания. Вместе с тем западная феноменология, начиная с работ Эдмунда Гуссерля, предлагает методологию, позволяющую изучать сознательные переживания с точки зрения их непосредственной данности. В рамках буддийской традиции, которая подчёркивает практическую значимость освобождения через понимание функционирования сознания, возникает потребность в сoterиологическом анализе, объединяющем учения Абхидхармы и методы феноменологии.

Целью данной статьи является разработка интегративной модели сознания, которая сочетает теоретические положения Абхидхармы и методы феноменологии в рамках буддийской сoterиологии.

Феноменология сознания в Абхидхарме

Абхидхарма – это раздел буддийского учения, в котором в систематической и рациональной форме излагается учение о мире, человеке, дхармах (элементах бытия), карме, сознании и т.д. В Абхидхарме систематизированы те философские, теологические и психологические идеи, которые были изложены в текстах сутр.

Интересна судьба перевода текстов Абхидхармы, который откладывался долгое время на Западе, в результате чего не было целостного понимания учения Будды вплоть до середины XX века. Вместе с тем открытие Абхидхармы на Западе прояснило многие ключевые вопросы.

Определяя значение Абхидхармы, раннебуддийский мыслитель Буддхагхоша (V в.) писал, что Абхидхарма означает разделение всех дхарм на материю и сознание [Heim, Ram Prasad, 2019, 1085–1086]. Данный комментарий крайне значим для понимания функциональной и методологической специфики Абхидхармы, концепция подхода которой выражается в делении, систематизации и анализе всех феноменов. «Таким образом, именно различение материального мира, с одной стороны, и сознания и его содержаний – с другой, различающее постижение факторов, конструирующих психическую жизнь, её поток – вот что составляет предмет Абхидхармы» [Рудой, 1998, 40].

Особый интерес для нас представляет фундаментальное произведение ачарьи Васубандху (IV в.) «Энциклопедия Абхидхармы» (санскр. abhidharmakośa), которое является результатом глубокой проработки и систематизации учения Абхидхармы. Этот текст широко известен в традиции махаяны. Трактат представляет собой текст из 600 стихов и комментариев к ним от самого Васубандху.

В рамках сугубо сoterиологической установки наиболее актуальными оказываются различения дхарм (элементов бытия) по критериям волнения и неподверженности волнению, благоприятности и неблагоприятности, подверженности бытию и неподверженности бытию. Самыми целесообразными с точки зрения теории субъекта являются классификации дхарм по 5 группам («скандхам»), 12 базам («аятанам») и 18 элементам («дхату») [Розенберг, 1991, 120].

Остановимся более подробно на учении о восемнадцати элементах (дхату). Эти восемнадцать элементов принимают все философские школы буддизма. Дхату делятся на три группы: шесть внешних элементов, шесть элементов-органов и шесть элементов сознания. Человек познаёт шесть внешних элементов на основе

шесть элементов-органов. Шесть внешних элементов – это форма, звук, запах, вкус, тактильные объекты и феномены. «Феномены» в этом контексте – специфический термин, здесь не идёт речь обо всех феноменах. К этой категории относится так называемая «невидимая форма»: она не является ни звуком, ни запахом, ни зримой формой, ни прочими из пяти¹.

К шести внутренним элементам-органам относятся органы зрения, слуха, вкуса, осязания, обоняния и ментальный орган. На основе шести внешних элементов и шести внутренних элементов-органов, когда они соприкасаются, возникает шесть внутренних элементов сознания. Например, когда орган зрения соприкасается с внешним элементом формы, возникает зрительное сознание. Точно так же, когда внешний элемент феномена встречается с внутренним элементом – ментальным органом, возникает внутренний элемент ментального сознания.

С чем связана классификация дхарм на скандхи, аятаны и дхату? Прежде всего это имеет отношение к необходимости донести учение о дхармах до разного рода слушателей и учеников и в зависимости от тех заблуждений, в которых они чаще всего пребывают. В случае если у ученика есть неверное понимание природы «я», когда он отождествляет его с психическими явлениями, ему потребуется знание о 5 скандхах, если он неверно отождествляет «я» с явлениями чувственными, то ему поможет разобраться классификация на 12 аятан, а если полагает, что «я» представляет из себя совокупность чувственного и психического – то деление по 18 элементам [Васубандху, 1998, 212].

В буддийской философии Абхидхармы для концептуализации феномена сознания используются термины: читта, манас и виджняна, которые являются фундаментальными категориями буддийской психологии. Существование разных интерпретационных подходов к данным терминам приводит к сложностям в определении их значений. В результате длительных и разнообразных философских диспутов и процессов перевода смысловое значение этих понятий расширилось и уточнялось. В различной буддийской и буддологической литературе сознание обозначается как манас, виджняна и читта в зависимости от контекста и функции.

Яркая и глубоко впечатляющая особенность Абхидхаммы – это анализ всей сферы сознания. Впервые в истории человеческой мысли это было предпринято столь основательно и реалистично. Эта система предоставляет методологию, с помощью которой огромное количество факторов и элементов психики может быть систематизировано и классифицировано. Системность и классификация приносят порядок, связность и смысл в то, что часто кажется миром изолированных элементов сознания.

Такого рода классификация психики на классы и элементы очень напоминает феноменологический подход. В целом же данная феноменологическая систематизация достаточно хорошо сочетается с буддийской теорией познания и даёт прекрасную возможность сформулировать учение о сознании, которое бы исключало концепцию постоянной души (атмана), отвергаемую буддийской традицией.

Знание многочисленных ментальных факторов и их группирование являются своеобразной структурой психических процессов человека, познание которых, с точки зрения буддизма, необходимо для духовного развития. Понимание данных факторов и работа с ними являются для буддистов одним из основных аспектов на пути к просветлению.

Основные принципы и методы западной феноменологии в ракурсе анализа сознания

Феноменология как философское направление фокусируется на исследовании явлений такими, какими они непосредственно воспринимаются человеческим сознанием. Основоположник этого направления, Э. Гуссерль, стремился понять, как мы воспринимаем и осознаём мир вокруг нас, и какие структуры сознания при этом задействованы. «Реализация феноменологического проекта предполагает возвращение к миру самих вещей» после процедуры эпохэ, в которой мир теряет свой естественный статус, и каждая вещь редуцируется до имманентного объекта» [Малышева, 2016, 23].

Основная идея феноменологии заключается в том, что всё наше знание о мире исходит из нашего опыта, но этот опыт нужно исследовать без предвзятых теорий

или научных объяснений. Гуссерль утверждал, что феномены – это то, что проявляется в сознании, и что задача феноменологии заключается в том, чтобы описать эти феномены такими, какие они есть, до того, как мы начинаем их интерпретировать или объяснять. Как пишет Ф. Уолш: «Феноменологию часто определяют как исследование сознания, или, иногда, как исследование феноменов, то есть вещей, какими они кажутся, в отличие от вещей, какими они являются на самом деле» [Walsh, Yoshimi, 2017, 22].

Феноменология стремится выявить априорные структуры сознания, то есть те элементы, которые неизменно присутствуют в нашем восприятии в каждом акте познания. Гуссерль разработал метод феноменологической редукции, или эпохе, который позволяет исследователю «оставить за скобками» все предвзятые мнения и просто наблюдать, что именно проявляется в сознании самом по себе, когда мы его изымаем из-под влияния внешних объектов. Таким образом, феноменология не просто изучает внешний мир или объекты, она сосредоточена на том, как эти объекты воспринимаются и существуют внутри нашего сознания, и какие структуры сознания участвуют в этом процессе. Этот подход позволяет глубже понять, как формируется наше восприятие мира и как мы создаём смысл из нашего опыта, что имеет особо значение при обосновании базовых принципов познания и опыта.

Интенциональность – одна из центральных концепций в философии Эдмунда Гуссерля и основополагающее понятие феноменологии. Гуссерль утверждал, что сознание всегда направлено на что-то, оно всегда «о чём-то» – будь то объект, идея, воспоминание, чувство или любое другое содержание. Интенциональность указывает на то, что наше сознание никогда не бывает пустым или нейтральным, оно всегда связано с каким-либо содержанием. Например, когда мы смотрим на стол, наше сознание направлено на этот стол; когда мы размышляем о каком-то событии, наше сознание направлено на это событие. Это значит, что сознание всегда связано с объектом, будь то материальный объект или нематериальная идея.

Эдмунд Гуссерль детально обсуждает концепцию интенциональности в своей работе «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии», в частности, в первом томе этой работы [Гуссерль, 2009]. Он выделил три основных компонента интенциональности: интенциональный акт, интенциональный объект и интенциональное содержание:

1. Интенциональный акт – это сам процесс осознания или восприятия. Например, акт видения, акт размышления, акт воспоминания и так далее.

2. Интенциональный объект – это то, на что направлено наше сознание. Например, когда вы видите дерево, деревом является интенциональный объект.

3. Интенциональное содержание – это то, как объект представлен в сознании. Например, дерево, которое вы видите, может быть представлено как высокое, зелёное, растущее на поляне и так далее. Это те характеристики, которые ваше сознание приписывает объекту.

Феноменология как метод исследования стремится описать, как именно наше сознание направлено на объекты и как эти объекты представлены в нашем сознании. Гуссерль предлагал, что для такого описания исследователь должен прибегать к феноменологической редукции, то есть стараться временно исключить все внешние предпосылки и предубеждения из познавательного акта, чтобы сфокусироваться на чистом опыте сознания и его содержании. Цель такого подхода – получить ясное и точное представление о том, как наше сознание работает и как оно создает смысл из опыта. Как указывает К.К. Мартынов: «Феноменология анализирует структуры опыта, опираясь на интенциональность как на базовое свойство сознания» [Мартынов, 2007, 4].

Таким образом, интенциональность, согласно Гуссерлю, это фундаментальная характеристика сознания, показывающая, что наше восприятие мира всегда активно и конструктивно. Феноменология стремится понять и описать этот процесс в его чистой форме, без искажений, привнесённых научными или повседневными представлениями.

Феноменологическая редукция и эпохе

В связи с вышеизложенным Гуссерль разработал особую методологию, позволяющую высветить опыт активности сознания, его структур, не привязываясь к

положениям о возможности существования внешнего мира самого по себе, независимо от воспринимающего сознания. Феноменологическая редукция – это процесс, в ходе которого исследователь сознательно «выводит за скобки» (то есть временно исключает) свои обычные установки и убеждения относительно мира, совершает акт «эпохе». В.О. Богданова в связи с этим отмечает: «Сознание не является «прозрачным» для познавательного процесса, поэтому Э. Гуссерль, предлагая свой феноменологический метод, стремился достигнуть принципиальной беспредпосылочности (очевидности) в понимании таких концептов сознания, как “мир” и “я”» [Богданова, 2017, 128].

При использовании акта эпохе человек на время прекращает любого рода мыслительную деятельность о том, что внешние объекты в реальности бытуют так, как они воспринимаются. В этом случае человек концентрируется только на том, как объекты возникают в его сознании. Конечно, это предполагает, что познающий должен сомневаться в реальности объектов. В данном случае он просто не должен позволять своим концепциям вмешиваться в процесс их восприятия. В результате феноменологические методы открывают путь к «чистому» анализу сознания, которое является основой всего нашего знания и восприятия мира. Они позволяют исследовать не сами объекты, а то, как эти объекты становятся значимыми для нас через акты сознания.

Таким образом, феноменологическая редукция и эпохе – это ключевые инструменты для достижения понимания, как именно сознание придаёт смысл нашему опыту и как этот опыт структурируется в нашем восприятии.

Сопоставление подходов Абхидхармы и феноменологии для идентификации общих черт и различий

Сопоставление подходов буддийской философии и феноменологии в последнее время становится одним из трендов современной компаративистики. Примером того может служить международная конференция «Буддизм и феноменология», проведённая 7–8 ноября 2016 г. в Институте философии РАН, которая была «посвящена критическому изучению точек соприкосновения и расхождения между философскими учениями буддизма и феноменологией» [Титлин, 2017, 202]. В ходе этого крупного научного мероприятия прошли два круглых стола: «Буддийские духовные практики и феноменологический метод (эпохе)» и «Субъективность сознания в буддийской и феноменологической перспективах» [Титлин, 2017, 202].

Феноменология и буддийская Абхидхарма, несмотря на их различное происхождение, имеют значительное сходство в подходе к исследованию сознания. Здесь можно вспомнить Э. Гуссерля, утверждавшего, что его подход предполагает фундаментальную трансформацию личности человека, которую можно сопоставить с духовным преобразованием в религии [Битбол, 2018, 143]. Гуссерль, характеризуя буддийские сутры палийского канона, писал, что «...[это], вероятно, самый возвышенный цветок индийской религиозности, которая смотрит исключительно внутрь – в видение и действие; религиозности, которая, я должен сказать, не “трансцендентна”, а “трансцендентальна”» [Цит. по: Битбол, 2018, 143].

Другой представитель феноменологии – М.Хайдеггер, даже признавал близость своих идей буддизму. Известно, что после знакомства с трудом о дзен-буддизме японского мыслителя и буддолога Д.Судзуки, Хайдеггер отметил, что «это есть то, что я пытался сказать во всех своих работах» [История, 1997, 404]. Как справедливо отмечает Л.П. Пендюрина, «дух философии Хайдеггера во многом совпадает с восточным индо-буддийским мировосприятием. Так, Хайдеггер пытается преодолеть разделение сущего на субъект и объект. Хайдеггер подчёркивает истинную природу бытия как человеческого присутствия, выдвинутого в Ничто. <...> Таким образом, Хайдеггер максимально приблизился к индо-буддийской традиции, преодолев метафизическое видение мира, характерное для европейского мышления, и вышел за пределы двойственности понимания мира» [Пендюрина, 2010].

Современные исследователи, в частности К. Козеру, также усматривают определённую связь философии сознания и учения о бессамостности личности в буддизме с современными дискуссиями в феноменологии [Козеру, 2017, 137–138]. М. Битбол видит сходство между буддийской аналитической медитацией и феноме-

нологической редукцией [Битбол, 2018]. По мнению П. Гокхале, буддизм, «уделяет сознанию основное внимание в своём философском исследовании. Это и делает буддийское исследование сознания феноменологическим. Поэтому мы можем сказать, что в сравнении с большинством других философских систем Индии буддизм имеет особое сходство с феноменологическим подходом» [Гокхале, 2018, 150].

В целом обе традиции придают большое значение пониманию сознания как центрального элемента человеческого опыта, однако их подходы в исследовании сознания несколько различаются, что отражает их культурные и философские корни. Об этом, в частности, говорит Д. Захави, подчёркивая неоднородность самой буддийской философии [Захави, 2017, 2017, 153]. Как отмечает Дост. Дхаммаджоти, многие феноменологи склонны «к пессимизму, в то время как с точки зрения буддизма ситуация данного нам обычного опыта может и должна быть преодолена. Основное отличие буддизма от феноменологии заключается в том, что буддизм предлагает очень конкретную систематическую практику, а Гуссерль говорит о методе проб и ошибок» [Дхаммаджоти, 2018, 132].

Вместе с тем, на наш взгляд, учение Гуссерля также, как и Абхидхарма, может быть представлено как система духовного преобразования, сотериологическая дисциплина, где человеческий опыт подвергается критическому анализу посредством пресечения естественной установки, и подобное мы можем обнаружить в самой Абхидхарме. Неслучайно Дхаммаджоти одновременно указывает, что «сам Гуссерль почувствовал близость буддийских доктрин и феноменологии после чтения «*Суттапитаки*» («Корзина наставлений»). Это касается и абхидхармы, которая непосредственно развивает и разрабатывает ранние буддийские учения» [Дхаммаджоти, 2018, 132]. По утверждению Дхаммаджоти, буддизм всегда был сосредоточен на исследовании сознания «и основная цель учения раннего буддизма и абхидхармы заключается в преодолении механизмов, обуславливающих такой опыт. Для этого требуется то, что феноменологи называют редукцией, а это и есть исследование сознания» [Дхаммаджоти, 2018, 132]. Ещё одно сходство буддийский мыслитель видит «в особом внимании к проблеме субъективности. Оба учения подчёркивают тот факт, что обычное восприятие не отражает истинной природы вещей» [Дхаммаджоти, 2018, 132].

Абхидхарма также уделяет большое внимание сознанию, но делает это через призму буддийского учения об отсутствии постоянного «я» и взаимозависимом возникновении [подр.: Бурмистров, 2024]. По мнению Д.В. Павловой, «глубокое изучение принципа взаимозависимого возникновения способно существенно изменить восприятие человеком различных жизненных ситуаций <...>, позволяя произвести метафизический переход сознания в новые слои восприятия и потенциально освободиться от обусловленности» [Павлова, 2021, 29]. А.Ю. Недель, говоря о близости подходов буддизма и феноменологии, подчёркивает, что «основная цель буддийской философии и феноменологии – постичь сущность сознания. Сделать это – означает найти путь к высшей стадии существования: в буддизме она называется *архат*, *бодхисаттва*, *татхагата*, просветлённый; в феноменологии – чистое “я”, трансцендентальный субъект. Обе доктрины сфокусированы на изучении сознания, так как именно оно, и ничто больше, ведёт к освобождению от эмпирического мира...» [Недель, 2018, 148]. М.Н. Кожевникова также отмечает схожесть буддийского и феноменологического подходов, указывая, что «в понимании буддийской концепции бессамости (*анатман*) важную роль может сыграть трактовка буддийских философских исследований как феноменологических» [Кожевникова, 2018, 156].

Можно обнаружить схожий эффект между получением просветлённого опыта взаимозависимости всех явлений сущего в буддизме и той цели, к которой стремится феноменологическая редукция – освободиться от обусловленности концептуальных наслоений и предубеждений относительно реальности, увидеть вещи, как они даны сознанию непосредственно.

Проект теоретической модели, объединяющей подходы феноменологии и Абхидхармы

Модель, объединяющая подходы феноменологии и Абхидхармы, предполагает целостное понимание сознания, направленное на достижение духовного осво-

бождения. В основе этой модели лежат три ключевых компонента: интенциональность сознания, анализ дхарм и процессуальность сознания.

В то же время здесь перед нами встаёт несколько вопросов. Можно ли говорить о сотериологическом проекте в феноменологии? Может ли проект, который разрабатывал Гуссерль – «философия как строгая наука» – обладать сотериологическим измерением, подобно тому проекту, который нам предлагает Абхидхарма?

Конечно, необходимо учитывать явные отличия, присущие буддийскому мировоззрению, прежде всего такие как учение о карме, перерождении и т.д. Однако сотериология в буддийском контексте и, в частности, в Абхидхарме, направлена на освобождение от страданий через осознание природы реальности и сознания, освобождение от невежества и привязанности. Феноменологическая редукция, как метод достижения «чистого» восприятия, может рассматриваться в качестве инструмента для освобождения сознания от ложных допущений и иллюзий, подобных тем, от которых стремится освободиться практика в Абхидхарме. Этот процесс очищения сознания от предвзятостей и привязанностей к фиктивным сущностям и концепциям может привести к состоянию внутренней ясности и покоя, что в некотором роде можно интерпретировать как сотериологическое измерение.

Таким образом, проект Эдмунда Гуссерля «философия как строгая наука», хотя и задумывался он как способ достижения объективного знания о структуре сознания и опыте, может обладать сотериологическим измерением, подобным тому, что предлагает Абхидхарма, но с важными оговорками, связанными с различием целей и подходов этих двух традиций.

Модель, объединяющая подходы феноменологии и Абхидхармы, может включать в себя три основных компонента.

Первый компонент – **интенциональность сознания** – разработанный в феноменологии, утверждает, что сознание всегда направлено на что-то, будь то объект, мысль или ощущение. Интенциональность подчёркивает, что наше восприятие не существует само по себе, а всегда связано с объектами, на которые оно направлено. В контексте духовного освобождения понимание интенциональности помогает осознавать, на что именно направлено наше внимание в любой момент времени. Практики медитации осознанности играют важную роль в этом процессе, позволяя нам отслеживать наши интенциональные акты и глубже понимать их природу. Это осознание позволяет ослабить привязанность к объектам, которые захватывают наше внимание, и развить внутреннюю свободу.

Второй компонент – **анализ дхарм**, заимствованный из Абхидхармы, – рассматривает сознание как совокупность временных и изменчивых элементов, называемых дхармами. В буддийской психологии дхармы представляют собой мельчайшие составляющие опыта. Этот компонент модели подчёркивает изменчивость и мимолётность всех явлений, что ведёт к осознанию непостоянства (анитья) и пустоты (шуньята). Практика анализа дхарм помогает освободиться от ложных представлений о существовании постоянных сущностей и преодолеть страдания, связанные с привязанностью к этим иллюзорным конструкциям.

Третий компонент – **процессуальность сознания**, – объединяет идеи феноменологии и Абхидхармы, рассматривая сознание не как статичную сущность, а как непрерывный процесс. В феноменологии этот процесс проявляется через постоянное взаимодействие сознания с объектами, на которые оно направлено. В Абхидхарме процессуальность выражается в непрерывном изменении и взаимозависимости дхарм. Осознание процессуальности сознания позволяет практикующему понять, что все явления в мире подвержены постоянному изменению, и нет ничего, что можно было бы назвать постоянным «я». Это ведёт к глубинному пониманию природы сознания и освобождению от страданий, связанных с привязанностью к иллюзии постоянства.

Таким образом, объединённая модель феноменологии и Абхидхармы может предложить целостный подход к пониманию сознания, в котором осознание интенциональности, анализ дхарм и признание процессуальности сознания способствуют достижению духовного освобождения, а саму феноменологию позволяет рассмотреть в сотериологическом ракурсе, т.е. не только как философскую традицию, но и как специфическую духовную практику.

Благодарность

Работа выполнена в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (№075-03-2024-113 «Буддизм и глобальные вызовы современного мира»).

Acknowledgment

The work was carried out within the framework of the state assignment of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (No. 075-03-2024-113 “Buddhism and global challenges of the modern world”).

Библиографический список

1. Битбол, М. От феноменологической эпохе к медитации / М. Битбол // Вопросы философии. – 2018. – №1. – С. 143–150.
2. Богданова, В.О. Практика феноменологической редукции в философском осмыслении сознания: компаративистский подход / В.О. Богданова // Социум и власть. – 2017. – № 5 (67). – С. 128–133.
3. Бурмистров, С.Л. Варианты закона взаимозависимого возникновения в раннем буддизме / С.Л. Бурмистров // Религиоведение. – 2024. – № 2. – С. 140–149.
4. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша) / Васубандху. – М.: Ладомир, 1998. – Т. 1. – 669 с.
5. Гокхале, П. Медитация осознанности и феноменологический подход / П. Гокхале // Вопросы философии. – 2018. – № 1. – С. 150–160.
6. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Э. Гуссерль. – М.: Академический Проект, 2009. – 489 с.
7. Дхаммаджоти. Адхимукти и субъективность в когнитивном опыте: позиции абхидхармы и ранней йогачары / Дхаммаджоти // Вопросы философии. – 2018. – № 7. – С. 131–139.
8. Захави, Д. Трансцендентальная феноменология, интенциональность и субъективность / Д. Захави // Вопросы философии. – 2017. – № 10. – С. 150–155.
9. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – СПб.: Лань, 1997. – 480 с.
10. Кожевникова, М.Н. Буддийская феноменология бессамости: анализ концептов «Я» и «просто-я» Чже Цонкапы / М.Н. Кожевникова // Вопросы философии. – 2018. – № 7. – С. 156–165.
11. Козеру, К. Сознание, личная идентичность и дебаты о «я»/«не-я» / К. Козеру // Вопросы философии. – 2017. – № 10. – С. 132–140
12. Малышева, Д.С. Конституирование объективности в феноменологии / Д.С. Малышева // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2016. – № 1. – С. 23–29.
13. Мартынов, К.К. Интенциональность как единое проблемное поле аналитической философии сознания и феноменологии / К.К. Мартынов / автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2007. – 27 с.
14. Недель, А.Ю. Сознание как спасение: сотериологические модели феноменологии и буддизма (эскиз сравнительного анализа) / А.Ю. Недель // Вопросы философии. – 2018. – № 7. – С. 140–155.
15. Павлова, Д.В. Философский принцип взаимозависимого возникновения в буддийской философии / Д.В. Павлова // Финиковый компот. – 2021. – № 16. – С. 28–43.
16. Пендюрина, Л.П. Идеи М. Хайдеггера в контексте Индо-Буддийской традиции [Электронный ресурс] / Л.П. Пендюрина // Web.archive.org: офиц. сайт. – 01.09.2010. – URL: <https://web.archive.org/web/20140311182538/http://philosophy.pbkroo.ru/node/80> (дата обращения 12.12.2024).
17. Розенберг, О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 295 с.
18. Рудой, В.И. Введение в буддийскую философию / В.И. Рудой // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). – М.: Ладомир, 1998. – Т. 1. – С. 1–113.
19. Титлин, Л.И. Буддизм и феноменология. Обзор международной конференции / Л.И. Титлин // Вопросы философии. – 2017. – № 9. – С. 202–206.
20. Heim, M. In a Double Way: Namarupa in Buddhaghosa’s Phenomenology / M. Heim, C. Ram Prasad // Philosophy East and West. – 2019. – № 68(4). – P. 1085–1115.

21. Walsh, P.J. *Philosophy of Mind in the Phenomenological Tradition* / P.J. Walsh, J. Yoshimi // *Philosophy of Mind in the Twentieth and Twenty-First Centuries: The History of the Philosophy of Mind*, Amy Kind (ed.). – New York: Routledge, 2017. – Vol. 6. – P. 21–51.

Текст поступил в редакцию 20.12.2024.

Принят к печати 20.01.2025.

Опубликован 26.06.2025.

¹ Пример такой невидимой формы – обет. Представители школы вайбхашика считали, что обет – это форма, но не грубая форма. Это элемент или феномен, который невозможно ощутить органами чувств.

References

1. Bitbol M. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 2018, no.1, pp. 143–150 (in Russian).
2. Bogdanova V.O. *Sotsium i vlast* [Society and Power]. 2017, no. 5 (67), pp. 128–133 (in Russian).
3. Burmistrov S.L. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2024, no. 2, pp.140–149 (in Russian).
4. Dhammadzhoti. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 2018, no. 7, pp. 131–139 (in Russian).
5. Gokhale P. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 2018, no. 1, pp. 150–160 (in Russian).
6. Heim M., Ram Prasad C. *In a Double Way: Namarupa in Buddhaghosa's Phenomenology*. Philosophy East and West. 2019, no. 68 (4), pp. 1085–1115.
7. Husserl E. *Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. Kniga pervaja*. Moscow: Akademicheskij Proekt, 2009, 489 p. (in Russian).
8. *Istorija sovremennoj zarubezhnoj filosofii: komparativistskij podhod*. Saint Petersburg: Limited Liability Company Publishing House Lan, 1997, 480 p. (in Russian).
9. Kozeru K. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 2017, no. 10, pp. 132–140 (in Russian).
10. Kozhevnikova M.N. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 2018, no. 7, pp. 156–165 (in Russian).
11. Malysheva D.S. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofija. Psihologija. Sociologija* [Bulletin of the Perm University. Philosophy. Psychology. Sociology]. 2016, no. 1, pp. 23–29 (in Russian).
12. Martynov K.K. *Intencional'nost' kak edinoe problemnoe pole analiticheskoy filosofii soznaniya i fenomenologii* [Intentionality as Universal Problematic Field of Analytic Philosophy of Consciousness and Phenomenology. Abstract of PhD Thesis in Philosophy]. Moscow, 2007, 27 p. (in Russian).
13. Nedel' A.Ju. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 2018, no. 7, pp. 140–155 (in Russian).
14. Pavlova D.V. *Finikovyj kompot* [Date compote]. 2021, no. 16, pp. 28–43 (in Russian).
15. Pendjurina L.P. *Idei M. Hajdeggera v kontekste Indo-Buddijskoj tradicii* [M. Heidegger's ideas in the context of Hindu-Buddhist tradition]. URL: <https://web.archive.org/web/20140311182538/http://philosophy.pbkroo.ru/node/80> (accessed on December 12, 2024) (in Russian).
16. Rozenberg O.O. *Trudy po buddizmu* [Works on Buddhism]. Moscow: Nauka; Glavnaja redakcija vostochnoj literatury, 1991, 295 p. (in Russian).
17. Rudoj V.I. *Vasubandhu. Jenciklopedija Abhidharmy (Abhidharmakosha)* [Vasubandhu. Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakosha)]. Vol. 1. Moscow: Ladimir, 1998, pp. 1–113 (in Russian).
18. Titlin L.I. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 2017, no. 9, pp. 202–206 (in Russian).
19. Vasubandhu. *Jenciklopedija Abhidharmy (Abhidharmakosha)* [Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakosha)]. Vol. 1. Moscow: Ladimir, 1998, 669 p. (in Russian).
20. Walsh P.J., Yoshimi J. *Philosophy of Mind in the Phenomenological Tradition. Philosophy of Mind in the Twentieth and Twenty-First Centuries: The History of the Philosophy of Mind*. New York: Routledge, 2017, vol. 6, pp. 21–51.
21. Zahavi D. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 2017, no. 10, pp. 150–155 (in Russian).

Submitted for publication: December 20, 2024.

Accepted for publication: January 20, 2025.

Published: June 26, 2025.



Религиоведение. 2025. № 2. С. 149–157.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 2. P. 149–157.

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-2-149-157

Искандари Махнуш Парвиз

Университет имени Алламе Табатабаи
1997967556, Иран, г. Тегеран
m_eskandary@atu.ac.ir; Eskandari.mahnush@gmail.com

Сравнительный анализ образа мусульманской женщины в произведениях персидских и русских писателей



Аннотация. В статье речь идёт об образе мусульманской женщины в произведениях русских и персидских писателей. Целью считается сравнение этого образа в русских и персидских литературных произведениях и выявление сходств и различий между ними. Для достижения цели в ходе исследования применены такие методы, как изучение русских и персидских произведений, в которых мусульманка играет роль, сравнение и анализ полученных сведений и систематизация данных. Данное исследование является описательным, проведённым с помощью системного подхода. Материалом исследования послужили литературные произведения русских и персидских писателей. Новизна статьи заключается в том, что в ней впервые рассматривается и сравнивается образ мусульманской женщины в произведениях двух наций. Выявляется, что образ мусульманской женщины в произведениях русских и персидских писателей имеет различия и сходства. Русская литература смотрит на мусульманскую женщину преимущественно с точки зрения внешнего наблюдателя, как на представительницу другой культуры, а персидская литература рассматривает её внутренние вопросы и проблемы в контексте исламского общества. Эти различия уходят корнями в культурный, исторический и социальный контекст обеих стран. Анализ может помочь лучше понять роль мусульманских женщин в двух указанных литературных традициях, а также то, как социальные и политические события отражаются в исследуемых произведениях.

Ключевые слова: мусульманская женщина, русская литература, персидская литература, ислам, религия

Mahnush Iskandari

Allameh Tabataba'i University
Tehran, 1997967556, Iran
m_eskandary@atu.ac.ir; Eskandari.mahnush@gmail.com

Comparative Analysis of the Image of Muslim Women in the Works of Persian and Russian Writers

Abstract. The article deals with the image of Muslim women in works of Russian and Persian authors. The purpose is to compare this image in both Russian and Persian literary works and to identify similarities and differences between them. To achieve this goal, the study uses such methods as studying works from both Russian and Persian literature in which Muslim women play a role, comparing the information obtained and analyzing it, and organizing theoretical data. This research is descriptive and conducted using a systematic approach. The material for the study are literary works by Russian and Persian writers. The main idea of the article is to consider and compare the image of Muslims women in the literature of two nations for the first time. It reveals that there are differences and similarities in the images of Muslim women presented in these literary works. Russian literature looks at Muslim women from the point of view of an external observer, as a representative of another culture. Persian literature, on the other hand, considers her internal issues and problems within the context of Islamic society. These differences stem from the cultural, historical, and social contexts of both countries. An analysis of these differences can help us better understand the roles of Muslim women in both literary traditions, as well as the way social and political events are reflected in those works.

Key words: Muslim woman, Russian literature, Persian literature, Islam, religion

Введение

Положение женщин в обществе часто представляется через образ, который создают культура, религия, повседневная деятельность и убеждения каждой страны. «Несомненно, литература разных стран играет решающую роль в изображении положения женщин больше, чем что-либо другое» [Джамали, 2015, 34]. «Женщина в литературе не предстаёт как сцена природы или картина, а писатели всегда изображают её в ситуациях, событиях или в контрасте или симметрии с другими социальными элементами» [Алави, 2010, 39].

Вопрос о женщинах и их роли в обществе всегда был одной из важнейших тем в мировой литературе. «Женская тема рассматривалась многими литераторами и исследователями, как древнего, так и современного мира» [Декина, 2015, 1117]. Между тем мусульманская женщина привлекает особое внимание в связи со стоящими за ней культурными, религиозными и социальными сложностями. Разные писатели по всему миру, каждый со своей точки зрения, исследовали и изображали мусульманских женщин.

В произведениях русских и персидских писателей мусульманская женщина изображается не только как литературный персонаж, но и как представительница определённой культуры, религии и общества. Эти образы и представления отражают различные отношения и взгляды писателей на ислам, женщин и культурные различия между мусульманскими и немусульманскими обществами. Сравнительное исследование этой темы в русской и персидской литературе может помочь прояснить взаимодействие двух указанных культур с образом мусульманки и выявить различия и сходства этих двух литературных традиций.

Русская литература, начиная с XIX века, по мере расширения Российской империи и её границ на мусульманские территории, исследовала быт и культуру мусульманских обществ. «Обращение романтиков к востоку обусловлено близостью европейской романтической литературы и восточной поэтики» [Каганович, 1984, 59]. Такие писатели как М.Ю. Лермонтов и Л.Н. Толстой, Г.Ш. Яхина в своих произведениях «Герой нашего времени», «Хаджи-Мурат» и «Кавказский пленник», «Зулейха открывает глаза» сосредоточили внимание на характеристике мусульманских женщин. В этих произведениях мусульманская женщина часто изображается как символ невинности, верности или как жертва культурных и религиозных традиций. Эти персонажи также используются как символ сопротивления колониализму и империализму.

Персидская литература тоже уделяет особое внимание образу мусульманских женщин, которые изображаются с позиции исламского общества. В персидских классических произведениях мусульманская женщина часто изображается как символ верности, целомудрия и жертвенности. Этот образ претерпел значительные изменения в современной литературе, особенно в конституционную эпоху и после исламской революции. «Современные писатели, такие как Симин Данешвар и Джалал Але Ахмед, Насрин Самени, Фахима Рахими и др. в таких произведениях как «سووشون» «Савушун» и «بازی سرنوشت» «Лишняя женщина», «بازی سرنوشت» «Игра судьбы» и «بانوی جنگل» «Леди леса» рассматривают социальные и культурные проблемы мусульманских женщин с более реалистичным подходом» [Джаббар Халаджи, 2019, 45].

Мусульманская женщина в произведениях русских писателей

В различных произведениях представлены разные образы мусульманской женщины в русской литературе. Эти стереотипы и образы в русской литературе не только демонстрируют историческое и культурное влияние на писателей, но и влияют на способ понимания и представления исламских культур в российском обществе.

1. Мусульманка как воплощение восточной красоты, любви и эмоций

Мусульманская женщина в произведениях русских писателей изображается как символ восточной красоты, любви и эмоциональности. Эти образы, подчёркивая уникальные черты восточных женщин, не только создают их привлекательный образ, но и выражают ориенталистский взгляд русских писателей на Восток и исламскую культуру. Любовь, которую олицетворяет в таких книгах образ мусульманки, может быть как восхитительной, так и трагической.

Например, в поэме «Бахчисарайский фонтан» (А.С. Пушкин) (1823) рассказывается об истории любви крымского хана к девушке Марии. «Важную роль в этом произведении играет Зарема как мусульманская женщина и одна из жён хана, которая старается вернуть любовь хана. Она считается символом восточной красоты, любви и эмоций» [см. Каменова, 2014, 117].

2. Мусульманка как жертва традиций и обычаев

Одним из стереотипов в произведениях русских писателей является образ мусульманок как жертв строгих традиций. В таких произведениях мусульманские женщины показаны как люди, потерявшие свободу под культурным и религиозным давлением и нуждающиеся в спасении. Например, в романе «Зулейха открывает глаза» (Г. Яхина) (2015) мусульманские женщины предстают жертвами суровых и детерминистских систем, которые пытаются найти способ спасти и освободить себя.

В начале указанного романа главная героиня Зулейха – «мусульманская женщина, выросшая в традиционной мусульманской семье в татарской деревне» [См. Петрова, 2009] – считается жертвой традиций и обычаев. По мере развития сюжета, т.е. после депортации в лагерь, мир Зулейхи рушится, но она живёт вопреки социальным традициям и культурному давлению.

3. Мусульманка как символ верности

Мусульманская женщина как символ верности занимает своё место в произведениях русских писателей. Вдохновлённые восточной и исламской культурой, эти писатели изобразили мусульманку как проявление стойкости и преданности. В исследуемых произведениях мусульманка предстаёт не только как верная и любящая жена, но и как символ приверженности семейным и религиозным ценностям. Верность этих персонажей проявляется перед лицом жизненных трудностей и тяжёлых испытаний, делая их примером упорства и целеустремлённости. Таким образом, русские писатели не только прославили характер мусульманок, но и отображали в своих произведениях восточные культурные и социальные ценности.

Например, исторический роман «Хаджи-Мурат» (Л.Н. Толстой) (1904) посвящён периоду правления Ивана Грозного, и одна из героинь повести, Фатима, является мусульманкой. Она выступает олицетворением верности, и её роль в истории демонстрирует углубление культурных и религиозных конфликтов. В целом можно сказать, что мусульманки в анализируемом произведении Толстого являются символом верности и традиционных ценностей. Они сопротивляются чуждым силам, которые пытаются изменить общество. Эти женщины также олицетворяют глубокие семейные и общественные связи в мусульманской культуре Кавказа.

4. Мусульманка как символ покорности и пассивности

В некоторых произведениях мусульманка изображена пассивным и покорным персонажем, не сопротивляющимся традициям и мужскому авторитету. Этот стереотип привёл к тому, что мусульманки в этих произведениях часто изображаются как персонажи без воли и самостоятельного принятия решений, единственная обязанность которых – подчиняться мужчинам и принимать заданные обществом роли.

Например, в произведении «Кавказский пленник» (Л.Н. Толстой, 1872) кавказские мусульманские женщины предстают важными персонажами, и их роль в повести сосредоточена на культурных и социальных особенностях кавказского общества. Кавказские мусульманские женщины в этом рассказе изображены как персонажи, находящиеся под сильным влиянием своих традиций и социальных правил. Эти женщины обычно ограничены социальными и семейными рамками и отвечают за традиционные роли. В анализируемом произведении они предстают послушными и покорными. Они находятся под контролем семейных и племенных законов.

5. Мусульманка как символ бунта и сопротивления

Несмотря на сложившиеся стереотипы, некоторые российские писатели представили образ мусульманской женщины как символ сопротивления и бунта против социального и культурного угнетения. Этот стереотип, который чаще всего встречается в более современных и реалистичных произведениях, демонстрирует мусульманских женщин как людей, которые, несмотря на социальное давление, борются за справедливость и стремятся изменить обстоятельства.

Например, в романе «Джамиля» (Ч.Т. Айтматов) (1958) или во второй части романа «Зулейха открывает глаза» (Г. Яхина) (2015) мусульманские женщины сталкиваются с социальным и культурным угнетением и борются, чтобы изменить судьбу. В этих произведениях мусульманские женщины изображены как борющиеся люди, которые хотят отвоевать свою свободу и права.

6. Мусульманка как соблазнительный образ Востока

В некоторых произведениях русских писателей, особенно времён Российской империи, мусульманские женщины изображаются соблазнительницами. Этот стереотип, восходящий к колониальным тенденциям в изображении Востока, изображает мусульманок как объект мужского вожделения, воплощение восточной красоты и загадочности.

Например, в романе «Герой нашего времени» (Михаил Лермонтов, 1840) Бэла (мусульманская девушка) не только считается символом восточной красоты, но и выступает объектом с привлекательными и яркими восточными чертами.

7. Мусульманка как мать или хранительница культуры

В русской литературе мусульманская женщина играет заметную роль как символ материнства и хранительницы культуры. Этот образ отчётливо просматривается, например, в произведениях, посвящённых жизни мусульманских народов Кавказа и Средней Азии. В этих текстах мусульманки изображены не только как заботливые матери и хранительницы семьи, но и как главные хранительницы этнической культуры и традиций. Они выступают в качестве столпов общества, воспитывая детей и отстаивая традиции, которые защищают их религиозные и культурные ценности и убеждения.

Хотя в романе «Материнское поле» (Ч.Т. Айтматов, 1963) история не имеет прямого отношения к исламу или религиозным ритуалам, культурный и социальный контекст сюжета связан с регионом, где существует влияние ислама и исламских традиций. Казахская культура, изображённая в произведении, переплетается с традиционными ценностями и уважением к прошлым поколениям, некоторые из которых появились под влиянием ислама. Мусульманские матери, в том числе Толгонай, в этом романе показаны как хранительницы культуры и традиций. Они играют важную роль в передаче обычаев следующему поколению.

В романе «И дольше века длится день» (Ч.Т. Айтматов, 1980) мусульманки также изображены как хранители культуры. В этом романе мусульманские женщины выступают не только как заботливые матери и хозяйки дома, но и как люди, оказывающие большое влияние на социальный и культурный статус семьи и общества. Они играют жизненно важную роль в обучении нового поколения и передаче культурных и религиозных ценностей будущим поколениям. Сопrotивляясь социальным изменениям и давлению, они сохраняют и поддерживают свою культурную самобытность и играют важную роль в своем обществе.

8. Мусульманка как загадочный персонаж

В некоторых произведениях русской литературы мусульманская женщина изображается как загадочный персонаж. Такие героини не только являются носителями собственных традиций и культурных ценностей, но и становятся более загадочными, сохраняя дистанцию от внешнего мира. Это изображение не только отражает отношение русских писателей к Востоку, но и представляет собой культурное противостояние русского мира и мусульманских обществ Кавказа и Средней Азии. Русские писатели, используя этих персонажей, стремятся создать атмосферу загадочности, что придаёт их рассказам особое очарование и сложность.

Например, в повести «Хаджи-Мурат» (Л.Н. Толстой, 1912) кавказские мусульманки изображены как персонажи, живущие в обществе со специфическими ценностями и традициями. Россияне часто считают их загадочными и непредсказуемыми. Эти женщины находятся в традиционной и консервативной среде, а их поведение и характер – привлекательная, но загадочная история для русских персонажей.

9. Мусульманка как символ мужества и жертвенности

В русской литературе мусульманка изображается как символ мужества. Это изображение обычно появляется в литературных произведениях, посвящённых культурным и социальным конфликтам. В этих работах мусульманские женщины

воплощают такие выдающиеся качества, как мужество, независимость и сила перед лицом социальных и военных проблем. Этот образ мусульманских женщин особенно заметен в рассказах, посвящённых историческим и культурным событиям на Кавказе и в Центральной Азии.

Например, в повести «Джамия» (Чингиз Айтматов, 1958) мусульманки описаны как смелые и самоотверженные персонажи, которые поддерживают свою семью и общество в трудных и критических ситуациях.

Мусульманская женщина в произведениях персидских писателей

В произведениях персидских писателей рассматриваются такие стереотипы о мусульманской женщине:

1. Мусульманка как ангел спасения

Мусульманская женщина изображается как ангел спасения в некоторых произведениях персидских писателей. Этот символ уходит корнями в религиозные и культурные представления иранского общества. Такие женщины, как символы спасительниц семьи и общества перед лицом различных кризисов, не только помогают сохранить семью, но в некоторых случаях играют центральную роль в изменении жизненного пути главных героев. Подобный образ мусульманки в персидской литературе является отражением духовного и социального статуса женщин исламско-иранской культуры.

В романе «مدار صفر درجه» «Орбита нулевого градуса» (Ахмед Махмуд, 1993) мусульманская женщина под названием «Хома» представлена как спасительница и сторонница главных героев, помогающая им преодолеть трудности.

В романе «گللاب خانم» «Госпожа Голаб» (Гасем Али Ферасат, 1995) главный герой романа (Муса) является ветераном войны, и Голаб (главная героиня) отказывается от себя и своих стремлений, чтобы позаботиться о Мусе. Она одновременно считается и ангелом спасения – и символом поддержки и жертвенности.

2. Мусульманка как символ мужества и жертвенности, поддержки и сострадания

Мусульманка в некоторых произведениях персидских писателей считается символом мужества и самопожертвования, воплощение силы, выносливости и устойчивости перед жизненными проблемами и социальными невзгодами. В персидской литературе, опираясь на веру и моральные ценности, эти женщины играют центральную роль в повествованиях, посвящённых вопросам сопротивления, борьбы с угнетением и сохранения семейных и социальных ценностей. В таких произведениях мусульманка предстаёт не только защитницей и хранительницей семьи и культурных традиций, но и своим мужеством и самопожертвованием влияет на жизненный путь других.

Например, Зари в произведении «سوشون» «Савушун» (Симин Данешвар, 1969) описана как смелый и самоотверженный персонаж, который поддерживает свою семью и общество в трудных и критических ситуациях. Своим терпением, настойчивостью и материнским чувством она пытается защитить свою семью от опасностей и проблем, возникающих в беспокойную эпоху Ирана после Второй мировой войны.

В романе «زمین سوخته» «Выжженная земля» (Ахмед Махмуд, 1982), посвящённом ирано-иракской войне и её влиянию на жизнь людей, показывает роль женщины как символ борьбы, жертвенности и сострадания в этой критической ситуации.

В романе «دا» «Да (Мать в курдском языке)» (Сейеде Захра Хусейни, 2009) иранские мусульманские женщины считаются символами мужества и жертвенности, поддержки и сострадания.

3. Мусульманка как символ бунта и нарушения обычаев и норм

Мусульманская женщина как символ бунта и нарушения традиционных обычаев и норм представляет собой сложную проблему в литературе и культуре исламских обществ. Во многих исламских обществах, и в том числе в Иране, женщины находятся под влиянием социальных и культурных обстоятельств, которые требуют от них соблюдения определённых принципов и норм. Эти нормы часто включают традиционные гендерные роли, одежду, социальное поведение и место женщины в семье и обществе.

Но на протяжении всей истории, и особенно в современной литературе, женщины изображались протестующими против этих ограничений и стремящимися к независимой и свободной идентичности. Этот тип бунта и сопротивления иногда проявляется в форме борьбы с гендерным неравенством, а иногда в форме поиска индивидуальных и социальных свобод.

Например, Марал и Широ в романе «کلیدر» «Келидар» (Махмуд Долат Абади, 1984) представлены как две женщины нетрадиционной ориентации. Они действовали против традиций и обычаев своего племени.

В романе «زنان بدون مرد» «Женщины без мужчин» (Шахрнуш Парси Пур) (1989) о событиях после государственного переворота 1958 года также речь идёт о нескольких мусульманских женщинах, которые нарушают традиционные обычаи.

В романе «سال بلوا» «Год бунта» (Аббас Маруфи, 1992) Нура – главная героиня – считается символом бунта и поиска идентичности и путей освобождения от традиционных обычаев и норм.

4. Мусульманка как символ жертвы религиозных и культурных обычаев

Мусульманка в произведениях персидских писателей как символ жертва традиций и обычаев представляет собой мощный и заставляющий задуматься образ горьких реалий жизни в традиционных и патриархальных обществах. В этих произведениях мусульманские женщины часто изображаются заключёнными в строгие и ограничительные культурные и религиозные рамки. Эти рамки, основанные на традициях и глубоко укоренившихся убеждениях общества, бросают тень на жизнь женщин и мешают им реализовать свои мечты.

Изображая мусульманских женщин жертвами традиций, персидские писатели критикуют социальные и культурные системы, в которых женщины вынуждены терпеть лишения и невзгоды из-за своего пола и социального статуса.

Например, в романе «شوهر آهو خانم» «Муж Аху» (Али Мохаммад Афгани, 1961), Аху – жена главного героя романа (Сейед Миран) – считается жертвой полигамии как одной из традиций ислама.

В романе «سال بلوا» «Год бунта» (Аббас Маруфи, 1992) также речь идёт об ограничениях, налагаемых на мусульманских женщин и трудностях, с которыми сталкиваются эти женщины.

«Хасти» (هستی) в романе «جزیره سرگردانی» «Остров блуждания» (Симин Данешвар, 1993) также считается жертвой культурных обычаев. «Несмотря на высшее образование, женщина сидит дома по требованию мужа и не может присутствовать в обществе» [Рахими, 1993, 14].

5. Мусульманская женщина как символ терпения и толерантности

Мусульманская женщина в произведениях персидских писателей как символ терпения и выдержки представляет собой мощный образ роли женщины в преодолении трудностей жизни. Такие женщины в обществе, которое сталкивается с культурными, социальными и религиозными ограничениями, изображаются как главные опоры семьи и социума. Рисуя женщин, которые твердо противостоят жизненным невзгодам, персидские писатели подчёркивают важность терпения и выносливости в исламской и иранской культуре.

В романе «شيار 143» «Траншея 143» (Наргесс Абияр, 2006) и в фильме, снятом на основе этого романа, главная героиня считается символом терпения. В романе «طوبی و معنای شب» «Туба и значение ночи» (Шахрнуш Парси Пур, 1989) также встречается подобная тематика.

6. Мусульманская женщина как символ любви, внутренней силы и упорства

Мусульманская женщина в некоторых произведениях персоязычных писателей изображается как символ любви и внутренней силы. Она считается не только воплощением любви, но и играет важную роль в сопротивлении невзгодам и жизненным трудностям.

Атефе, главная героиня в романе «بانوی جنگل» «Леди леса» (Фахиме Рахими, 1992), сталкиваясь с жизненными проблемами, старается при помощи силы любви сохранить и защитить свою семью. Она символизирует способность мусульманской женщины противостоять трудностям и показывает роль таких женщин в семейной и социальной жизни.

7. *Мусульманка как символ борьбы с жизненными проблемами и бедностью*
Мусульманские женщины всегда были символом сопротивления и борьбы с жизненными проблемами и бедностью. Несмотря на социальные, экономические и культурные ограничения и препятствия, они всегда с необычайной силой пытались уберечь свою семью и общество от проблем.

В сборнике рассказов Али Ашрафа Дарвишиана «Абшуран» «آبشوران» (1974) мусульманка изображена как символ сопротивления жизненным невзгодам, борьбы с бедностью и социальным неравенством. Эти истории посвящены жизни низших классов общества, особенно в маргинальных районах города Керманшах, и изображают тяжелые условия женщин в этих обществах. Женщины в «Абшуране» сталкиваются с бедностью, несправедливостью и многими социальными проблемами, но, несмотря на эти тяжелые условия, они неустанно стараются, чтобы защитить свои семьи и детей.

8. *Мусульманка как символ осознанности и проницательности*

В некоторых произведениях иранских писателей мусульманка считается символом осознанности, как в романе «دا» «Да (Мать в курдском языке)» (Сейеде Захра Хусейни, 2009), где Масуме изображена как женщина, глубоко осознающая социальные и политические условия своего времени. Обладая глубоким пониманием проблем и вызовов ирано-иракской войны и её влияния на жизнь людей, она играет активную и эффективную роль в попытках изменить и улучшить ситуацию. Её осознание условий войны и её влияния на жизнь ее семьи и общества делает её важным персонажем романа.

9. *Мусульманка как символ низшего пола и подчинения высшему полу, т.е. мужчине*

Как утверждает Симона де Бовуар в книге «Второй пол», «в патриархальном обществе женщины считаются “другими”». Иными словами, в отличие от мужчины, который считается обладающим самодостаточной душой, женщину можно определить только в отличие от мужчины, и женщина считается низшим или вторым полом» [Пайанде, 2002, 60].

«В романах шестидесятых и семидесятых годов содержится один и тот же посыл о мусульманке и её роли – усиление гендерного превосходства в виде доминирующих мужских и покорных женских персонажей» [Мехраби, 2023, 230]. Махназ в романе «دالان بهشت» «Коридор Небес» (Нази Сафави, 1999), Паричехр в романе «پریچهر» «Паричехр» (Мортеза Моаддаб Пур, 2000), Мина в романе «ماندانا» «Мандана» (Фахиме Рахими, 2007), и женщины в рассказе «گریزان» «Цветопад» (Рази Тоджар, 2014) на пике зрелости считают себя детьми, которые нуждаются в поддержке мужчины. Женщины в этих романах не только не имеют самостоятельной идентичности – их идентичность определяет мужчина. Отрывки из вышеуказанных романов демонстрируют нам следующее: «Разрешение жены принадлежит её мужу» [Сафави, 2003, 156], «У женщин нет ума и интеллекта (там же: 296), «Место, где сидят дома, также зависит от пола. Мальчики сидят в холле, а девочки идут на кухню, чтобы приготовить для мальчиков блюда» [Рахими, 2007, 138], «Отец – символ постоянного надзора, обладатель права и обладатель богатства, устанавливающий, что запрещено, а что разрешено. Жизнь женщины зависит от мужчины» [Моаддаб Пур, 2005, 31].

Заключение

Из всего сказанного можно сделать следующие выводы:

1. Литература – это способ самовыражения людей. В этой статье отмечается, что большинство произведений, в которых речь шла о мусульманках, принадлежит жанру романа. «Роман – это своего рода визуальный инструмент, который даётся читателю для того, чтобы он мог увидеть то, чего он не смог бы пережить без романа» [Де Боттон, 2006, 32]

2. Образ мусульманской женщины в произведениях русских и персидских писателей имеет различия и сходства. Сходства этого образа заключаются в том, что в обеих культурах и в произведениях, написанных на обоих языках, мусульманка

считается символом покорности и пассивности, бунта и сопротивления, мужества и жертвенности, поддержки и сострадания.

3. Различия состоят в том, что русская литература больше смотрит на мусульманскую женщину с точки зрения внешнего наблюдателя и как на представительницу другой культуры, а персидская литература рассматривает её внутренние вопросы и проблемы в контексте исламского общества. Эти различия уходят корнями в культурный, исторический и социальный контекст обеих стран.

4. В произведениях персидских писателей ислам представлен как центральный компонент идентичности мусульманки, а религия играет ключевую роль в её повседневной жизни, выборе и ценностях. В русской литературе религия может быть представлена как контрастный элемент господствующей идеологии.

5. В произведениях персоязычных писателей мусульманка часто изображается как личность, играющая роль в патриархальном обществе, освещаются вопросы, связанные с правами женщин и ограничениями, обусловленными традициями и религиозными убеждениями. Этот образ рассматривается в контексте социального и культурного неравенства. В русской литературе мусульманка может изображаться скорее как жертва колониальной политики или даже как символ культурного сопротивления российской или советской власти.

6. В персидской литературе встреча мусульманки с современностью часто проходит в форме конфликта между традицией и современностью, когда женщины пытаются определить свою идентичность в современном мире. Эта тема занимает видное место в произведениях таких писателей, как Джалал Аль Ахмад и Симин Данешвар. Напротив, в русской литературе мусульманская женщина может столкнуться с различными проблемами, такими как влияние политики русификации или советизации, которая пытается отделить её от её религиозной и культурной идентичности.

7. В персидской литературе мусульманка может изображаться как символ сопротивления колониализму и тирании. Особенно эта тема видна в произведениях, написанных после ирано-иракской войны. Напротив, в русской литературе мусульманка может изображаться как символ борьбы против политики русификации или этнических конфликтов.

Этот анализ может помочь лучше понять роль мусульманских женщин в двух указанных литературных традициях, а также то, как социальные и политические события отражаются в этих произведениях.

Библиографический список

1. Алави Ф. Исследование положения женщин в реалистических произведениях Джамалзаде и Бальзака / Ф. Алави, С. Саиди // Ежеквартальный журнал «Женщины в культуре и искусстве». – 2010. – № 1. – С. 39–58.
(در زن فصلنامه بالزاک، و جمالزاده ی واقعگرایانه آثار در زن جایگاه بررسی، (1389) سهیلا سعیدی، و فریده علوی، (ص. 39-58) شماره 3، دوره هنر، و فرهنگ)
2. Данешвар, С. Остров блуждения / С. Данешвар. – Тегеран: Публикации Харезми, 1993. – 326 с.
3. (ص. 326، 1372 خوارزمی، انتشارات: تهران سیمین دانشور./جزیره سرگردانی سیمین؛ دانشور،)
4. Де Боттон, А. Как Пруст может изменить вашу жизнь, перевод Гали Эмами / А. Де Боттон. – Тегеран: Нилуфар, 2015. – 211 с.
5. (ص. نیلوفر، 1385، 211 نشر تهران، امامی، گلی ترجمه کند، دگرگون را شما زندگی میتواند چگونه پروست آلن؛ باتن، دو)
4. Декина, Е.А. Женщины и литература: от античности до XIX века / Е.А. Декина // Научно-методический электронный журнал «Концепт». – 2015. – Т. 13. – С. 1116–1120.
5. Джабар Халджи Бонаб, Н. Исследование лирических аспектов женского лица в иранской домашней школьной литературе / Н. Джабар Халджи Бонаб, А. Хаджаджи и А. Мушфаги // Исследования лирического языка и литературы. – 2018. – № 33. – С. 43–58.
- (جنبه های غنایی سیمای زن در ادبیات مکتب خانه ای ایران جبار خلجی بناب، نسرین، حجاجی عزیز) .: 1398. صص. 43-58. //بناب، عزیز حجاجی و آرش مشفق نسرین جبار خلجی / و مشفق آرش. بررسی (مطالعات زبان و ادبیات غنایی. ش 33)

6. Джамали, Ш. Положение женщин в работах Симина Данешвара, Фереште Молави и Разии Тджаджар / Ш. Джамали, Р. Саджади // Ежеквартальный журнал исследований персидского языка и литературы. – 2014. – № 24. – С. 31–50.
(جمالی، شهبروز و سجادی رویا جایگاه زن در آثار سیمین دانشور، فرشته مولوی و راضیه (تجار)، فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی، شماره 24)
7. Каганович, С.Л. Русский романтизм и восток: впецифика межнационального взаимодействия / С.Л. Каганович – Ташкент, 1984. – 112 с.
8. Каменева, М.Б. Исламские мотивы и образы в русской литературе 20-30-х годов XIX века / М.Б. Каменева. – Бишкек: Изд-во КРСУ, 2014, –155 с.
9. Мехраби, А. Женский образ в романе после революции / А. Мехраби, Ф. Туркмен // Современная персидская литература. – 2023. – № 1. – С. 206–233.
(شماره 1، صص-206-233 // علی مهرابی، فرح ترکمان /مهرابی، علی، ترکمان، فرح سیمای زن در رمان پس از انقلاب (ادبیات پارسی معاصر. 1402)
10. Моаддаб пур, М. Паричехар / М. Моаддаб пур. – Тегеран: Издательство Несл Но андиш, 2014. – 606 с.
(ص. 606 نواندیش، نسل نشر: تهران مرتضی مودب پور،/، پریچهر مرتضی پور، مؤدب)
11. Пайанде, Х. Симин Данешвар: Постмодернистский Шахрзад / Х. Пайанде // Персидский язык и литература (бывший литературный язык). – 2002. – № 15. – С. 57–82.
(ادب (زبان پارسی ادب و زبان /حسین پاینده // پسامدرن شهرزادی دانشور: سیمین حسین پاینده،) (ص.ص. 57-1582 شماره سابق)
12. Петрова, Т.Э. История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе / Т.Э. Петрова, Р.Р. Замалетдинов, Р.М. Мухаметшин, – Казань: Издательство ДУМ РТ, 2009. – 168 с.
13. Рахими, Ф. Мандана / Ф. Рахими. – Тегеран: Публикации Чакавак, 2016. – 485 с.
(ص. 485 چکاوک، انتشارات: فهیمه رحیمی. تهران /ماندانا فهیمه رحیمی،)
14. Сефев, Н. Коридор небес / Н. Сафави. – Тегеран: Гогнус, 2012. – 448 с.
(ص. 448 ققنوس، انتشارات: تهران نازی صفوی./بهشت دالان نازی صفوی،)

Текст поступил в редакцию 06.09.2024.

Принят к печати 07.10.2024.

Опубликован 26.06.2025.

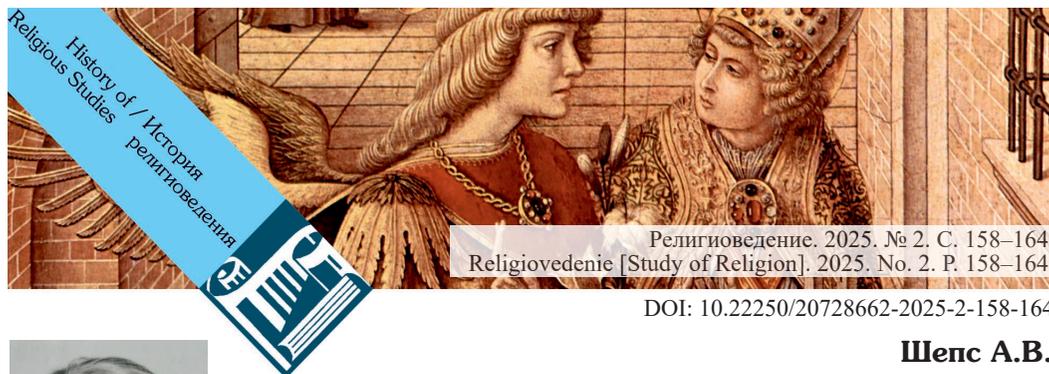
References

- Alavi F., Saeedi S. Examining the Position of Women in the Realist Works of Jamalzadeh and Balzac. *Women in Culture and Art Quarterly*. 2009, vol. 1, no. 3, pp. 39–58 (in Persian).
- Daneshvar S. *Wandering Island*. Tehran: Kharazmi Publications, 1372, 326 p. (in Persian).
- De Botton A. *How Proust can change your life*. Tehran: Nilufar, 2015, 211 p. (in Persian).
- Dekina E.A. Women and Literature: from Antiquity to the 19th Century. *Scientific and Methodological Electronic Journal "Concept"*. 2015. vol. 13, no. 3, pp. 1116–1120 (in Russian).
- Jabbar Khalji Bonab N., Hajjaji A., Mushfaghi A. Examining the lyrical aspects of the female image in Iranian school literature *Language Studies and Lyrical Literature*. 2018. no. 33. pp. 43–58 (in Persian).
- Jamali Sh. Sajjadi R. The position of women in the works of Simin Daneshvar, Fereshhte Molavi and Razia Tjajar. *Scientific Research Quarterly of Persian Language and Literature*. 2014, no. 32, pp. 31–50 (in Persian).
- Kaganovich S.L. *Russki romantizm i vastok: spetsifika medjnatsionalnava vzaimodeystvia* [Russian romanticism and the East: the specifics of interethnic interaction]. Tashkent, 1984, 112 p. (in Russian).
- Kameneva M.B. *Islamskiye motivi i obrazi v russkoy literature 20–30 godov devitnadsatava veka* [Islamic motifs and images in Russian literature of the 20–30s of the 19th century]. Bishkek: KRSU Publishing House, 2014, 155 p. (in Russian).
- Mehrabi A. Turkman F. Female image in the novel after the revolution. *Contemporary Persian literature*. 2023, no. 1. pp. 206–233 (in Persian).
- Moadabpour M. *Parichehr*. Tehran: Nesl Navandish Publishing House, 2004, 606 p. (in Persian).
- Payandeh H. Simin Daneshvar: Postmodern Shahrazad. *Persian language and literature (former literary language)*. 2002, no. 15, pp. 57–82 (in Persian).
- Petrova T.E. Zamaletdinov R.R., Mukhametshin R.M. *Istoriya musulmanskoy misli v volgo ural'skom regione* [History of Muslim thought in the Volga-Ural region]. Kazan: Publishing House of the Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan, 2009, 168 p. (in Russian).
- Rahimi F. *Mandana*. Tehran: Chekavuk Publications, 2016, 485 p. (in Persian).
- Safavi N. *Dalan Behesht*. Tehran: Phoenix Publishing House, 1382, 448 pp. (in Persian).

Submitted for publication: September 06, 2024.

Accepted for publication: October 07, 2024.

Published: June 26, 2025.



Шепс А.В.

*Санкт-Петербургский государственный университет
199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия 5
Nastuak_95@mail.ru*

Протестантская литература в фонде «Редкая книга» Государственного музея истории религии: опыт систематизации

Аннотация. Статья содержит краткий обзор уникальной книжной коллекции протестантской литературы из фонда «Редкая книга» Государственного музея истории религии. Книжные памятники, представленные в статье, иллюстрируют основные направления и жанры, утвердившиеся в протестантской религиозной мысли XVI–XVIII вв. Опыт их изучения, описания и систематизации показывает, что: 1) протестантские сочинения из собрания музея могут быть выделены в отдельную самобытную коллекцию в составе фонда «Редкой книги»; 2) коллекция характеризуется конфессиональным, жанровым, языковым и географическим разнообразием, что позволяет считать её уникальной не только в рамках Государственного музея истории религии, но и в качестве особо ценного собрания в общероссийском масштабе; 3) протестантская коллекция нуждается в дальнейшем изучении и может быть использована в выставочной и научно-просветительской музейной деятельности.

Ключевые слова: редкая книга, книжный памятник, музей истории религии, протестантизм

Anastasia V. Sheps

*St. Petersburg State University
5 Mendeleevskaya linya, St. Petersburg, 199034, Russia
Nastuak_95@mail.ru*

Protestant Literature in the Rare Book Collection of the State Museum of the History of Religion: The Experience of Systemization

Abstract. The article provides a brief overview of a unique collection of Protestant literature from the Rare Book Collection of the State Museum of the History of Religion. Book monuments presented in the article illustrate the main trends and genres of Protestant religious thought in the 16th – 18th centuries. Experience of studying, describing and systematizing them shows that: 1) Protestant literature in the museum collection can be considered as a separate, original collection within the Rare Book Collection. 2) This collection is characterized by confessional, genre, linguistic, and geographical diversity. It allows to consider the collection unique both within the framework of the State Museum of the History of Religion and on a nationwide level. 3) The Protestant collection requires further study and can be used for exhibitions, scientific and educational activities in museums.

Key words: Rare Book Collection, book monument, Museum of the History of Religion, Protestantism

Фонд «Редкой книги» Государственного музея истории религии насчитывает более 1,6 тысяч книг – обладающих исключительной ценностью в научном и историко-культурном отношении книжных памятников [Поздеева, 1991, 26], весомую часть которых составляют сочинения и труды протестантских авторов. В процессе укомплектования музейного фонда «Редкая книга» перед научными сотрудниками не ставилась задача формирования отдельной коллекции протестантских сочинений. Однако в настоящий момент в собрании редких книжных памятников музея может быть выделена отдельная группа изданий по конфессиональному признаку.

В ходе работы с книжными памятниками фонда «Редкая книга» было выявлено 246 единиц хранения, включающих 446 сочинений, которые можно отнести к протестантской литературе. В качестве главного критерия отбора была принята конфессиональная принадлежность авторов. Больше половины сочинений принадлежат лютеранам (263). Второй конфессией, представленной в книжном собрании, является кальвинизм (133). Третьими по количеству являются англиканские сочинения (24), за которыми следуют труды армянина (8), гуситов (3), неконформистов (3) и социниан (3). Отдельную категорию составляют сочинения Антуанетты Бурильон, основательницы собственного религиозного учения, сплотившего вокруг своей создательницы представителей множества протестантских деноминаций – гуситов, анабаптистов, кальвинистов, лютеран (9).

В собрании представлены сочинения на различных европейских языках. Большинство произведений написаны на латинском языке (204). За ним следуют сочинения на немецком (170), французском (24), голландском (14), английском (6), шведском (6), польском (2) и итальянском (1) языках. Отдельную категорию образуют сочинения с параллельными переводами или значительными текстовыми вставками на греческом, арамейском, иврите, эфиопском и персидском языках (19).

Место издания книжных памятников может быть определено в соответствии с существовавшими государственными границами земель на момент издания (например, сочинения, напечатанные в Страсбурге до 1697 г., учтены как книги, изданные в Священной Римской империи германской нации, книги, изданные в Риге и Выборге до 1710 г., маркируются как шведские). Руководствуясь этим принципом, можно утверждать, что протестантские издания музейного собрания происходят из следующих стран: Священной Римской империи германской нации (258), Швейцарии (72), Нидерландов (55), Великобритании (16), Швеции (10), Франции (5), Дании (2), Польши (3), Соединённых Штатов Америки (1), Сицилии (1). У 23 сочинений не указано место издания.

Имеющиеся протестантские труды по тематике можно разделить на религиозные и светские. К первому блоку относятся переводы Священных Писаний на национальные языки, толкования и теологические комментарии, диспуты и полемика, проповеди, молитвенники и сборники гимнов, сборники эпитафий и надгробных речей, труды по истории Церкви, богословские комментарии к античным авторам и сочинения протестантских мистиков. Второй блок образуют естественно-научные и философские сочинения, словари, медицинские, политические и юридические трактаты, а также светские пьесы, написанные протестантскими авторами. Целью настоящей работы является систематизация протестантских сочинений религиозной направленности, принадлежащих к музейному собранию.

Немалую роль в тематическом многообразии протестантской литературы сыграли исторический и культурный контекст создания и издания сочинений протестантских авторов. Обновлённая религиозная картина мира, предложенная деятелями Реформации, требовала подробных обоснований и разъяснений. Сферы деятельности человека XVI в., начиная от религиозных практик и заканчивая отношением человека к труду, искусству, экономике, политике и науке были пересмотрены и изложены религиозными лидерами с новых позиций [Спиц, 2002, 8–10]. Рассуждения о христианском идеале, образцом которого выступало апостольское служение, прозывали каждое сочинение протестантских авторов вне зависимости от основной темы, к которой обращались их создатели.

В качестве первого блока протестантских сочинений могут быть выделены издания Библии, Книг пророков и Псалмов, переведённые на национальные языки. Опираясь на греческий оригинал, в 1522 г. Мартин Лютер и его сподвижник Филипп Меланхтон завершили перевод Нового Завета на новонаемецкий язык, а в 1532 г. – перевод Ветхого Завета. В «Открытом письме (о переводе)» Лютера была сформулирована главная особенность перевода Писания, которая легла в основу всех последующих переводов не только лютеран, но и других сторонников Реформации: при необходимости следует жертвовать дословным переводом ради сохранения смыслового наполнения текста, понятного для современников – носителей языка [Лютер, 2019, 210]. В собрании ГМИР данные переводы представлены несколькими

изданиями с единым названием «Biblia, Das ist: Die gantze N: Schrifft Alten und Newen Testaments verteutschet durch D. Martin Luther...» [Библия, то есть полное Священное Писание Ветхого и Нового Заветов в переводе на немецкий язык доктора Мартина Лютера...] 1630 г. (РК-1283), 1654 г. (РК-1285), 1672 г. (РК-1286) и 1675 г. (РК-1287).

Кроме немецких переводов в собрании ГМИР также имеются переводы Писания на шведский («Biblia thet är: all then helgha scrifft, på swensko... Och effter... herr Gustaff Adolff, Swerikes konungz befalning») [Библия. Все святое Писание на шведском языке. Переведено по приказу короля Швеции Густава Адольфа, РК-1293]), французский («Novum Testamentum. Interprete Sebastiano Castalione») [Новый Завет. Перевод Себастьяна Кастелиона, РК-544]), голландский («Bibelsche Figueren ofte Afbeeldingen... des Ouden ende Nieuwen Testaments...») [Библейские картины Ветхого и Нового Заветов, РК-1294]) языки.

Вторую группу образуют богословские сочинения, посвящённые толкованию и изложению протестантского вероучения. Авторы сочинений ставили перед собой задачу не только грамотно сформулировать новые взгляды на историю, догматику и учение Церкви, но и изложить свои выводы доступным и простым языком. Примером таких работ служит сочинение итальянского сторонника Реформации Бернарда Окино «Il Catechismo, o vero institutione Christiana» [Катехизис, или христианское устройство, РК-499]. Труд строится в форме «вопрос-ответ», известной со времён Античности (греч. «erotapocriseis») [Papodayannakis, 2006, 29], при которой автор задаёт вопросы и сам же отвечает на них, сопровождая комментарии ссылками на Писание.

Необходимость отстаивания реформированного взгляда на Церковь стало основанием для написания полемических сочинений, которые позволяют не только проследить процесс разрыва протестантов с Католической церковью, но и процесс становления различных протестантских церквей [Ревуненкова, 2004, 204–207]. В музейном собрании ярким образцом литературной полемики, оказавшим значительное влияние на этику кальвинизма, служит сочинение голландского реформатора, богослова и проповедника Иоганна Хорнбейка «Summa Controversiarum Religionis; Cum Infidelibus, Hæreticis, Schismaticis...» [Сумма религиозных разногласий с неверными, еретиками, схизматиками, РК-853]. В сочинении автор резко критикует новшества и послабления, постепенно внедряемые «религиозными дезертирами» в жизнь голландских реформаторов [Van der Watt, 2019, 1–4].

Отдельную группу книжных памятников в коллекции ГМИР представляют наставления и проповеди, отражающие перечень моральных и этических требований, выдвигаемых по отношению к прихожанам реформированных церквей и оказавших влияние на формирование идеального образа христианина. Согласно 28 статье «Аугсбургского исповедания» [Меланхтон, 2023, 169] а затем и ряду статей «Книги Согласия» [Книга, 2010, 44–49], составление, публичное чтение, распространение проповедей и моральных поучений – это обязанность, возложенная на каждого христианина Спасителем.

Проповедническую литературную деятельность наглядно иллюстрирует сочинение философа, историка, преданного Англиканской церкви ученого Фрэнсиса Бэкона «Sermones fideles, ethici, politici, oeconomici sive Interiora regum» [Проповеди или правдивые размышления о внешних вещах, РК-1335], посвящённое английскому адмиралу Джорджу Вильерсу Бекингемскому. Философ, следуя христианскому долгу, наставляет адмирала в религиозных и этических вопросах.

Молитвенники, выступающие руководством верующих в процессе богообщения, составляют ещё одну важную часть протестантской книжной коллекции музея. В молитвенниках отразился реформированный взгляд на богослужебные практики и на личные отношения верующих с Богом. Идея всеобщего священства получила выражение в возможности каждого прихожанина вокально сопровождать молитву на родном языке, следить за ходом службы, доступно и понятно не только в лингвистическом, но и культурном контексте благодаря адаптированным переводам богослужебных текстов. Исполнение религиозных гимнов в протестантской среде вышло за рамки узких внутрицерковных ритуалов, став средством обучения и катехизации в среде прихожан [Шеко, 2017, 27–29].

Примером молитвенника, с помощью которого осуществлялись богообщение и обучение прихожан, служит сборник, изданный немецким проповедником Йоханом Кристофом Зилхмюллером «*Neue Sammlung erbaulicher und geistreicher Alter und neuer Lieder, oder Neues vollständigeres Gesang-Buch ... zum Gebrauch der Hoch-Furstlichen Hof Capelle allhier zu Bayreuth*» [Новое собрание поучительных и религиозных старых и новых песен, или новый полный песенник для пользования всей придворной капеллы здесь, в Байройте, РК-867].

Служить делу Реформации были призваны не только проповеди и молитвы, но также эпитафии и надгробные речи. Они позволяли проповедникам утешить скорбящих, акцентировать внимание на реформированном видении посмертной участи христиан, напомнить верующим о загробном бытии бессмертной души. Непременным атрибутом таких сочинений являлся создаваемый проповедником моральный облик покойного: примерного христианина, доброго семьянина и добросовестного труженика. Образцом таких речей является конволют «*Eine Sammlung von Leichenreden*» [Собрание надгробных речей, РК-589]. В сборник включены 74 напутственные надгробные речи, составленные лютеранскими и кальвинистскими юристами, богословами и проповедниками в честь кончины герцога Филиппа Юлия Померанского. В заслугу усопшему ставили преданность христианской церкви, щедрость, отмечали его активную меценатскую деятельность, служившую делу Реформации.

Труды по ветхозаветной и новозаветной истории Церкви были необходимы протестантам для легитимации положения реформированного учения, в ходе которого, по мнению реформаторов, было осуществлено возвращение к чистоте христианского служения. Интересным примером является произведение финского лютеранского богослова Петера Бонга «*Chronologia Sacra...*» [Священная хронология, РК-981]. В сочинении Бонг систематизировал библейскую хронологию, начиная от сотворения мира и заканчивая воскресением Христа.

С целью утвердить и обосновать законность притязаний на статус подлинного христианского учения протестантскими теологами создавались богословские комментарии к раннехристианскому литературному наследию. Примером такого рода сочинений служат комментарии на библейские тексты социнианского польского богослова Ионы Шлихтинга «*Commentaria posthuma, in plerosque Novi Testamenti libros... in duos tomos distincta*» [Последние комментарии к большинству книг Нового Завета... в двух томах, РК-1206]. Автор комментирует текст Нового Завета с точки зрения унитариянства: доказывает наличие только человеческой природы у Христа, рассматривает крестную жертву не в качестве искупления, а в качестве примирения человечества с Богом.

Реформированное христианское учение дало ход развитию мистической религиозной традиции, в которой с новых позиций переосмысливалось католическое учение о личных взаимоотношениях верующего с Богом [Горфункель, 1980, 330]. Огромную ценность представляет сочинение «*Mystiche und profetische Bibel*» [Мистическая и пророческая Библия, РК-1295], известное также под названием Марбургской Библии. Данный текст – результат перевода и осмысления Библии немецким мистиком Генрихом Хорхом, интеллектуальным «наследником» Якоба Беме, сформулировавшим учение о необходимости внутреннего перерождения и преобразования христианина [Беме, 1994, 115–121].

Таким образом, изучение фонда «Редкая книга» Государственного музея истории религии позволяет выделить принадлежащие музею протестантские книжные памятники в отдельную коллекцию, характеризующуюся конфессиональным, языковым и тематическим разнообразием. Представленные в ней сочинения, иллюстрирующие основные направления протестантской богословской мысли, могут служить источниковедческой базой для проведения исторических, религиоведческих, культурологических, этических, теологических и библиографических исследований, а также основой для создания новых просветительских и выставочных музейных проектов.

Список сокращений

ГМИР – Государственный музей истории религии

Библиографический список

1. Беме, Я. *Christosophia, или Путь ко Христу* / Я. Беме; Пер. с нем. – СПб.: А-сэд, 1994. – 224 с.
2. Горфункель, А.Х. *Философия эпохи Возрождения* / А.Х. Горфункель. – М.: Высшая школа, 1980. – 368 с.
3. *Книга Согласия* / Под ред. А. Комарова; Пер. с нем. – СПб.: Фонд «Лютеранское наследие», 2010. – 617 с.
4. Лютер, М. *Слово и Таинства* / М. Лютер. Под. ред. А. Комарова, Ж. Григоровой. Пер с англ.: В. Володина, К. Комарова – Санкт-Петербург: «Лютеранское наследие», 2019. – Ч. I. – Т. 35. – 455 с.
5. Меланхтон, Ф. *Аугсбургское исповедание* / Ф. Меланхтон, под ред. И.Л. Фокина; Пер. с нем. – СПб.: Умозрение, 2023. – 312 с.
6. Поздеева, И.В. *Принципы выделения книг-памятников истории и культуры* / И.В. Поздеева // Редкие книги и рукописи. Изучение и описание (материалы Всесоюзного научно-методического совещания заведующих отделами редких книг и рукописей библиотек вузов, Ленинград, 24–26 января 1989 г.). – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. – С. 20–28.
7. Ревуненкова, Н.В. *Идея компромисса между конфессиями в литературе Реформации 1530–1560-х гг.* / Н.В. Ревуненкова // Труды Государственного музея истории религии – 2004. – Вып. 4. – С. 200–209.
8. Спиц, Л.В. *Возрождение и движение Реформации (Том II)*. / Л.В. Спиц; Пер. с англ. – Фонд «Лютеранское наследие», 2002. – 165 с.
9. Шеко, Н.А. *Риторика в европейской церковной музыке XVII в.* / Н.А. Шеко // Вестник ПСТГУ. Серия V: Вопросы истории и теории христианского искусства. – 2017. – Вып. 27. – С. 27–38.
10. *Bibelsche figueren, ofte afbeeldingen van al de gedenckweerdige historien, ende andere geschiedenissen des Ouden ende Nieuwen Testaments. Met een korte Allegorische ofte Geestelijcke verklaringhe der selver. Seer bequaem voor allerhande Menfchen. Te saemen gestelt door Hiel. Op nieus van veele druckfouten gesuyvert, ende met verscheyden Kopere Platen vermeerderd.* Amsterdam, gedrukt by Iacob van Royen, Boeckverkooper, op de Reguliers Breestraet, 1673. – 96 p.
11. *Biblia Sacra, Das ist: Die gantze Heil. Schriftt Altens und Neues Testaments Durch D. Martin Luthern verdeutscht.* Gedruckt in Lüneburg bei Johann und Heinrich Stern, 1654. – 822 p.
12. *Biblia thet är: all then helgha scriffit, på swensko. Och effter herr Gustaff Adolff, Swerikes konungz befaling Tryckt aff Oloff Olofsson i Stockholm, anno 1618.* – 541 p.
13. *Biblia, Das ist: Die gantze H. Schriftt Altens und Newen Testaments Deutsch D. Marten Luthers.* – Gedruckt in Lüneburg bei Stern, 1672. – 645 p.
14. *Biblia, Das ist: Die gantze H. Schriftt Altens und Newen Testaments. Deutsch D. Martin. Luthers.* – Lüneburg, gedruckt bei Ionann und Heinrich Stern, 1675. – 629 p.
15. *Biblia, Das ist: Die gantze H: Schriftt Altens und Newen Testaments verteutschet durch D. Martin Luther.* Straßburg, Lazarus Zetzner Erben, 1630. – 718 p.
16. *Chronologia sacra, explicans ductum temporis, inter primam evangelii promissionem, mox sub ortum mundi, datam, Gen. 3: 15. Et ejusdem in temporis plenitudine complementum Gal. 4: 4. Dum Dei filius Christus Jesus nostri causa, non tantum nas cebatur; sed et patiebatur ac gentibus praedicabatur: prorsus sicut terminum ad quem docet oraculum divinum, Dan. 9: 24. seq. de 70 septimanis. Horis succisivis scripta à Petro Bång, s. th. doct. episcopo Wiburgiensi. Wiburgi, anno 1694. Typis impressa a Matthia Syngman, Reg. Gymnasii ibidem Typographo.* – 200 p.
17. *Commentaria posthuma, in plerosque Novi Testamenti libros. Cuncta hactenus inedita. In duos Tomos distincta. Quorum Catalogum versa pagina exhibet. Quibus additi sunt tres indices copiosissimi, quorum primus est locorum S. Scripturae, in hoc opere vel breviter vel prolixius explicatorum. Secundus est rerum memorabilium. Tertius Phrasium in hoc opere ex Vetere, praesertim vero ex Novo Testamento indicatarum. Irenopoli, sumptibus Irenici Philalethii, post annum Domini 1656.* – 753 p.
18. *Eine Sammlung von Leichenreden. Deutschland, erste Hälfte des 17. Jahrhunderts. 1625.* – 1405 p.
19. *Fr. Baconi. Sermones fideles, ethici, politici, oeconomici sive Interiora rerum. Accedunt Faber Fortunae Colores boni Et Mali&c. Lugd. Batavorum, apud Franciscum Hackium, 1644.* – 87 p.
20. *Hoornbeck Johannes. Hoornbeck Johannes. Summa Controversiarum Religionis; Cum Infidelibus, Hæreticis, Schismaticis: Id Est, Gentilibus, Judæis, Muhammedanis; Papistis, Anabaptistis, Enthusiastis et Libertinis, Socinianis; Remonstrantibus, Lutheranis, Brouwnistis, Græcis. Trajecti ad Rhenum, ex officina Johannis a Waesberge, 1653.* – 904 p.

21. Il Catechismo, o vero institutione Christiana di Ochino, Bernardino da Siena, in forma di Dialogo. Interlocutori, il Ministro, et Illuminato. Non mai piu per l'adietò stampato. In Basilea, 1561. – 313 p.
22. Mystische und Profetische Bibel, Das ist Die gantze Heil. Schrifft Altes und Neues Testaments. Auff's neue nach dem Grund verbessert, Sampt Erklärung Der fürnemsten Sinnbilder und Weissagungen, Sonderlich Des H. Lieds Salomons Und der Offenbarung J. C. Wie auch Denen fürnemsten Lehren, bevooraus die sich in diese letzte Zeiten schicken. Marburg, gedruckt bey Joh. Kurssner. Univers. Buchvr, 1712. – 584 p.
23. Neue Sammlung erbaulicher und geistreicher Alter und Neuer Lieder, oder Neues vollständigeres Gesang-Buch Aus Hoch- Fürstl gnadigsten specialen Befehl zum Gebrauch Der Hoch-fürstlichen Hof-Capelle allhier zu Bayreuth zusammen getragen mit einem neuen Anhang vermehrt und heraus gegeben von Joh. Christoph Silchmuller, Hoch fürstl. Brandenburg Culmbachischen Consistorialraths, Hofpredigers und Beichtvaters. Bayreuth, Stephan Andreas Senfft, 1736. 904 p.
24. Novum Testamentum. Interprete Sebastiano Castalione. Basileae, per Ioannes Oporinum, 1553. – 501 p.
25. Papodayannakis, Y. Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis / Y. Papodayannakis, Ed. by S.F. Johnson // Greek Litterature in Late Antiquity: Ashgate Press. – 2006. – P. 154–178.
26. Van der Watt G. Gisbertus Voetius (1589-1676): Some perspectives on his influence on developments in the South African Dutch Reformed Church's missiology and mission practice / Watt G. Van der // In die Skriflig. – 2019 – № 53(3). – P. 1–9.

Текст поступил в редакцию 09.09.2024.

Принят к печати 09.10.2024.

Опубликован 26.06.2025.

References

1. Beme J. *Der Weg zu Christo* [The Way to Christ], 1672. (Russ ed.: Beme Y. *Christosophia, ili Put' ko Hristu*. Transl. from Germ. St. Petersburg: A-cad, 1994, 224 p. (In Russian).
2. *Bibelsche figueren, ofte afbeeldingen van al de gedenckweerdige historien, ende andere geschiedenissen des Ouden ende Nieuwen Testaments. Met een korte Allegorische ofte Geestelijcke verklaringhe der selver. Seer bequaem voor allerhande Menfchen. Te saemen gestelt door Hiel. Op nieuw van veele druckfouten gesuyvert, ende met versheyden Kopere Platen vermeerderd.* Amsterdam, gedruckt by Iacob van Royen, Boeckverkooper, op de Reguliers Breestraet, 1673, 96 p. (in Dutch).
3. *Biblia Sacra, Das ist: Die gantze Heil. Schrifft Altes und Neues Testaments Durch D. Martin Luthern verdeutscht.* Gedruckt in Lüneburg bei Johann und Heinrich Stern, 1654, 822 p. (in German).
4. *Biblia thet är: all then helgha scrifft, på swensko.* Och effter herr Gustaff Adolff, Swerikes konungz befalning Tryckt aff Oloff Olofsson i Stockholm, anno 1618, 541 p. (in Swedish).
5. *Biblia, Das ist: Die gantze H. Schrifft Alten und Newen Testaments.* Deutsch D. Marten Luthers. Gedruckt in Lüneburg bei Stern, 1672, 645 p. (in German).
6. *Biblia, Das ist: Die gantze H. Schrifft Alten und Newen Testaments.* Deutsch D. Martin. Luthers. Lüneburg, gedruckt bei Ionann und Heinrich Stern, 1675, 629 p. (in German).
7. *Biblia, Das ist: Die gantze H: Schrifft Alten und Newen Testaments verteutschet durch D. Martin Luther.* Straßburg, Lazarus Zetzner Erben, 1630, 718 p. (in German).
8. *Chronologia sacra, explicans ductum temporis, inter primam evangelii promissionem, mox sub ortum mundi, datam, Gen. 3: 15. Et ejusdem in temporis plenitudine complementum Gal. 4: 4. Dum Dei filius Christus Jesus nostri causa, non tantum nas cebatur; sed et patiebatur ac gentibus praedicabatur: prorsus sicut terminum ad quem docet oraculum divinum, Dan. 9: 24. seq. de 70 septimanis. Horis succisivis scripta à Petro Bång, s. th. doct. episcopo Wiburgiensi.* Wiburgi, anno 1694. Typis impressa a Matthia Syngman, Reg. Gymnasii ibidem Typographo, 200 p. (in Latin).
9. *Commentaria posthuma, in plerosque Novi Testamenti libros. Cuncta hactenus inedita. In duos Tomos distincta. Quorum Catalogum versa pagina exhibet. Quibus additi sunt tres indices copiosissimi, quorum primus est locorum S. Scripturae, in hoc opere vel breviter vel prolixius explicatorum. Secundus est rerum memorabilium. Tertius Phrasium in hoc opere ex Vetere, praesertim vero ex Novo Testamento indicatarum.* Irenopoli, sumptibus Irenici Philaethii, post annum Domini 1656, 753 p. (in Latin).
10. *Das Konkordienbuch* [Book of Concorde], Lutheran Heritage Foundation, 1998 г. (Russ ed.: *Kniga Soglasiya*. Ed.: A. Komarov. Transl. from En. by K. Komarov. St. Petersburg: Lutheran Heritage Foundation Publ., 2010, 617 p. (in Russian).
11. *Eine Sammlung von Leichenreden.* Deutschland, erste Hälfte des 17. Jahrhunderts. 1625, 1405 p. (in German).
12. *Fr. Baconi. Sermones fideles, ethici, politici, oeconomici sive Interiora rerum. Accedunt Faber Fortunae Colores boni Et Mali&c. Lugd. Batavorum, apud Franciscum Hackium, 1644, 87 p. (in Latin).*
13. Gorfunkel A.H. *Filosofiya epohi Vozrozhdeniya* [Philosophy of the Renaissance]. Moscow: Vysshaya shkola Publ, 1980, 368 p. (In Russian).

14. Hoornbeck Johannes. *Summa Controversiarum Religionis; Cum Infidelibus, Hæreticis, Schismaticis: Id Est, Gentilibus, Judæis, Muhammedanis; Papistis, Anabaptistis, Enthusiasticis et Libertinis, Socinianis; Remonstrantibus, Lutheranis, Brouwnistis, Græcis. Trajecti ad Rhenum, ex officina Johannis a Waesberge*, 1653, 904 p. (in Latin).
15. *Il Catechismo, o vero institutione Christiana di Ochino, Bernardino da Siena, in forma di Dialogo. Interlocutori, il Ministro, et Illuminato. Non mai piu per l'adietro stampato*. In Basilea, 1561, 313 p. (in Latin).
16. Luther M. *World and Sacrament I*. 2019, vol. 35 (Russ. ed.: Lyuter, M. *Slovo i Tainstva*. P. I. Vol. 35. Transl. from En. by K. Komarov, V. Volodin. St. Petersburg: Lutheran Heritage Foundation Publ., 2019, 455 p.).
17. Melanchthon F. *Confessio Augustana* [Augsburg Confession], 1850. (Russ ed.: Melanchthon F. *Augsburgskoe ispovedanie*. Transl. from Germ. by I.L. Fokyn. St. Petersburg: Umozreniye Publ., 2023, 312 p. (In Russian)).
18. *Mystische und Profetische Bibel, Das ist Die gantze Heil. Schrift Altes und Neues Testaments. Auff's neue nach dem Grund verbessert, Sampt Erklärung Der fürnemsten Sinnbilder und Weissagungen, Sonderlich Des H. Lieds Salomons Und der Offenbarung J. C. Wie auch Denen fürnemsten Lehren, bevoraus die sich in diese letzte Zeiten schicken*. Marburg, gedruckt bey Joh. Kursner: Univers. Buchvr, 1712, 584 p. (in German).
19. *Neue Sammlung erbaulicher und geistreicher Alter und Neuer Lieder; oder Neues vollständigeres Gesang-Buch Aus Hoch- Fürstl gnadigsten specialen Befehl zum Gebrauch Der Hoch-fürstlichen Hof-Capelle allhier zu Bayreuth zusammen getragen mit einem neuen Anhang vermehrt und heraus gegeben von Joh. Christoph Silchmüller; Hoch fürstl. Brandenburg Culmbachischen Consistorialraths, Hofpredigers und Beichtvaters*. Bayreuth, Stephan Andreas Senfft, 1736, 904 p. (in German).
20. *Novum Testamentum. Interprete Sebastiano Castalione*. Basileae, per Ioannes Oporinum, 1553, 501 p. (in Latin).
21. Papodayannakis Y. *Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis. Greek Litterature in Late Antiquity*. Ed. by S.F. Johnson, 2006, pp. 154–178.
22. Pozdeeva I.V. *Principy vydeleniya knig-pamyatnikov istorii i kul'tury. Materialy Vsesoyuznogo nauchno-metodicheskogo soveshchaniya zaveduyushchih otdelami redkih knig i rukopisej bibliotek vuzov, Leningrad, 24–26 yanvary 1989 g.* [Principles of singling out books – historical and cultural monuments. Proc. of the All-Union Scientific and Methodical Conference of Heads of Rare Books and Manuscripts Departments of Libraries of Higher Education Institutions, Leningrad, January 24–26, 1989]. Leningrad: Izd-vo Leningradskogo universiteta, 1991, pp. 20–28 (in Russian).
23. Revunenikova N.V. *Ideya kompromissa mezhdou konfessiyami v literature Reformacii 1530–1560 h gg.* [The idea of compromise between confessions in the literature of the Reformation 1530–1560s]. St. Petersburg: Trudy Gosudarstvennogo muzeya istorii religii, 2004, no. 4, pp. 200–209 (In Russian).
24. Sheko N.A. *Ritorika v evropejskoj cerkovnoj muzyke XVII v.* [Rhetoric in the European music of the 17th century]. Moscow: Vestnik PSTGU, 2017, no. 27(5), pp. 27–38 (in Russian).
25. Spitz L.V. *The Renaissance and Reformation Movements*. 1971, vol. 2, 338 p. (Russ. ed.: Spic L.V. *Vozrozhdenie i dvizhenie Reformacii* (Vol. II). Fond “Lyuteranskoe nasledie”, 2002, 165 p. (In Russian)).
26. Van der Watt G. *Gisbertus Voetius (1589–1676): Some perspectives on his influence on developments in the South African Dutch Reformed Church's missiology and mission practice*. *In die Skriflig*. 2019, no. 53 (3), pp. 1–9.

Submitted for publication: September 09, 2024.

Accepted for publication: October 09, 2024.

Published: June 26, 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 сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т. д. допускается применение жирного или курсивного начертания. При необходимости использования специальных шрифтов (санскрит и т. п.) предоставляется соответствующая шрифтовая база.

Статья и прилагающиеся к ней материалы направляются в электронном варианте по адресу sciencia@yandex.ru. Текстовые файлы принимаются редакцией исключительно в формате RTF.

Файл с текстом статьи называется по названию статьи; если название слишком длинное, то первыми пятью-шестью словами названия статьи (например, Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации.rtf.). Другие файлы называются по фамилии автора (например, Иванов.Фото.jpg).

Сведения об авторе (на русском и английском языках) должны содержаться в отдельном файле. Сведения об авторе в тексте статьи не присутствуют, что обусловлено правилами двойного «слепого» рецензирования статей (Double-blind review).

Структура статьи на русском языке:

- 1) Название статьи на русском языке.
- 2) Аннотация (не менее 200 слов; ок. 1200 знаков с пробелами) на русском языке.
- 3) Ключевые слова или словосочетания на русском языке (от 6 до 10).
- 4) Название статьи на английском языке.
- 5) Аннотация (не менее 200 слов; ок. 1200 знаков с пробелами) на английском языке.
- 6) Ключевые слова или словосочетания на английском языке (от 6 до 10).
- 7) Основное содержание статьи (раздел «Заключение» обязателен).
- 8) Раздел «Благодарность» (по желанию автора), где указываются наименование фонда и номер проекта, при финансовой поддержке которого подготовлена публикация (если она имеется), а также излагаются другие выражения признательности. Ниже даётся перевод на английский в разделе «Acknowledgement».

9) Список сокращений, условных обозначений и т. п., если они присутствуют в тексте.

- 10) Библиографический список, пронумерованный в алфавитном порядке.
- 10) Транслитерированный библиографический список в романском алфавите (латинице) – References.

11) Подписи к иллюстрациям (если таковые включены в статью).

12) Примечания (если таковые имеются) К статье также прилагается фотография автора, которая должна представлять собой портретное изображение, стилистически близкое документальному фото. Формат фотографии – jpg, разрешение – не менее 300 dpi.

К обязательным файлам могут быть приложены иллюстрации.

Полная информация о правилах представления статей с образцами и комментариями располагается на сайте журнала <https://religio.amursu.ru> в разделе «Авторам».

INFORMATION FOR AUTHORS

Articale Submission Guidelines

Dear authors,

The submitted manuscript must be prepared in accordance with the requirements for publication in Russian Scientific Journals and the Scientific Electronic Library (project “Russian Science Citation Index”).

The Editorial Board accepts for consideration articles of no more than 40,000 characters. The standard volume of the article is 20,000 characters. Articles ranging from 20,000 to 40,000 characters accepted for review after prior approval. Articles written by undergraduate and postgraduate students ought to be no more than 20,000 characters.

The language of manuscripts is either **Russian or English**. The article should be written in strict accordance with the norms of the Russian or English languages, in compliance with the rules of spelling, punctuation, grammar and stylistics. Articles containing spelling, punctuation, grammatical and stylistic errors are not accepted for review. The spelling of religious concepts, names of denominations and religious organizations must comply with the general spelling standards adopted in written scientific speech.

The font of the main text is **Times New Roman**, the size is **14 points** (the size of notes is **10 points**), the line spacing is single. To highlight selected terms, foreign words, etc., the use of bold or italics is allowed. If it is necessary to use special fonts (Sanskrit, etc.), an appropriate font base is provided. The only acceptable format of the submitted text files is **RTF**.

Please use the article title as the file’s name; if the title is too long, then the first 5 or 6 words of the title are used (for example: Interreligious Dialogue and Cultural Accommodation.rtf).

We do not tolerate plagiarism therefore all manuscripts undergo **plagiarism checking** using the appropriate checking tools (<https://www.antiplagiat.ru/> и Plagiarisma <http://plagiarisma.net/>).

Articles published previously (in print or electronic form) are not accepted. All articles undergo **double blind peer review**.

The name of the fund or organization, with financial support from which the publication was prepared, is indicated in the section: “**Acknowledgment**”.

Links are made in square brackets. A transliterated bibliographic list in Latin is attached to the text of the article. Notes (explanations, comments of the author, etc.) are drawn up in the form of endnotes numbered in Arabic numerals.

Information about the author must be presented in Russian and English and contain full name, academic degree, academic rank (or position), affiliation (place of employment, full postal address of the organization, postal code), and e-mail. To conform with double blind peer review, this information should be presented in a separate file, not in the article file.

In case of specifying several places of employment, it is necessary to mark (e.g. in bold) the place that will be indicated as the affiliation.

The author’s photo is also attached to the article, which should be a portrait image stylistically close to the documentary photo. The format of the photo is jpg, the resolution is at least 300 dpi.

Obligatory files can be accompanied by **illustrations** (photographs of objects, tables, graphs, etc.). The format of the illustration is jpg, the resolution is at least 300 dpi. Illustrations are numbered in the order of their location in the text of the article. The numbered list of illustrations (with titles) must appear at the end of the article.

Submission to this journal proceeds totally by email: sciencia@yandex.ru.

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, Игнатъевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой.

Реквизиты

ИНН 2801027174

КПП 280101001

Наименование получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ л/с 20236X50560)

Р/с 03214643000000012300

ОКПО 02069763

Наименование банка получателя платежа – ОТДЕЛЕНИЕ БЛАГОВЕЩЕНСК БАНКА РОССИИ//УФК по Амурской области г. Благовещенск

БИК 011012100

Кор. счет 40102810245370000015

ОГРН 1037700013020

ОКТМО 10701000001

ОКАТО 10401000000

КБК 0000000000000000130 Доходы от оказания платных услуг (подписка на журнал «Религиоведение» на 2025 год)

Вниманию подписчиков!

Уточнить реквизиты можно на сайте журнала

<https://religio.amursu.ru> или по адресу: sadovskaya.lm@amursu.ru

SUBSCRIPTION

Dear colleagues!

You may subscribe to a printed version of “Religiovedenie” journal. Annual subscription fee (including VAT) is \$100 or €70 for 4 numbers. For 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) 0000000000000000130 Fee-based services (subscription to “Religiovedenie” journal, 2023).
Telex: 914683 DVTB RU
SWIFT: VTBRRUM2 BLA

Please attach a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

Dear subscribers,
you can probe about the bank account details at <https://religio.amursu.ru>
or here: sadovskaya.lm@amursu.ru

ДЛЯ ЗАМЕТОК / NOTES



Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций
Запись о регистрации СМИ ПИ № ФС77-81344 от 30.06.2021

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

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ.
Журнал. 2025. № 2.

Компьютерная вёрстка и перевод – *Е.А. Конталева*.
Технический редактор – *О.Е. Цмыкал, Е.А. Конталева*.
Корректор – *О.Е. Цмыкал*.
Дизайн – *Ю.М. Гофман*
Идея логотипа на обложке – *И.П. Давыдов*

Сдано в набор 01.05.2025. Подписано к печати 10.06.2025.
Дата выхода в свет 26.06.2025.
Формат 70 x 108/8. Цифровая печать. Усл. печ. л. 29,92. Уч.-изд. л. 18,23.
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!

