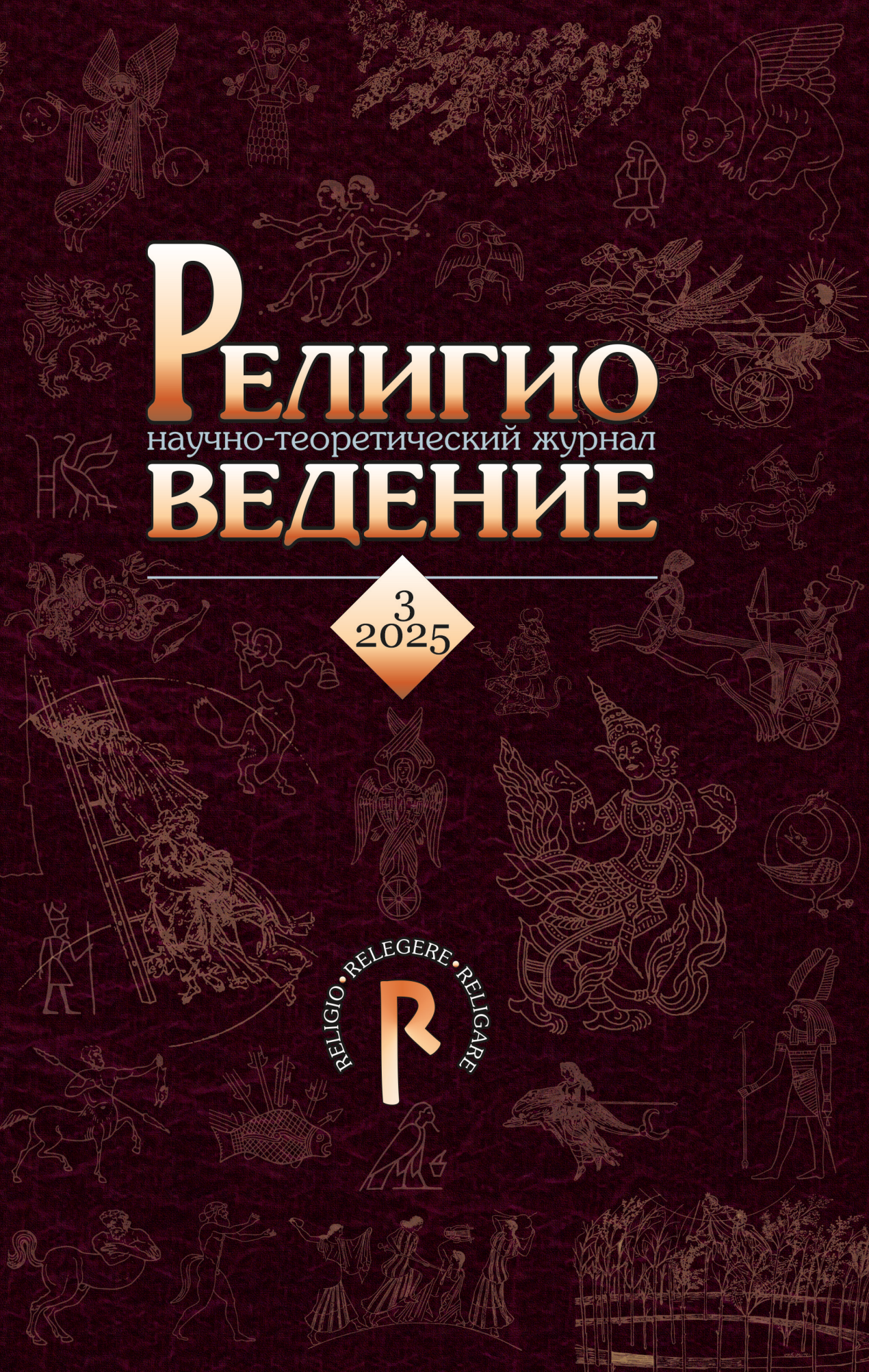

Религио
научно-теоретический журнал
ведение
3
2025
RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

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

Editorial board:

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

International Council:

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

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

Editorial office
21 Ignatievskoe Shosse,
Blagoveschensk,
675027, Russia

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

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

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

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

научно-теоретический журнал

3
2025

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

Главный редактор
А.П. Забияко

Отв. секретарь
Е.С. Элбакян

Международный совет
А.П. Деревянко (Россия)
М. Годелье (Франция)
Т. Йенсен (Дания)
Т. Бубик (Чехия)
Ван Юйлан (КНР)
Шафик Н. Вирани (Канада)
А. Лаврилье (Франция)
Г. Лаказ (Франция)
Т. Муш (Германия)
К. Рунге (Германия)
Х. Хоффман (Польша)

Редакционная коллегия
И.Л. Алексеев
П.В. Башарин
И.П. Давыдов
П.К. Дашковский
Ю.А. Кимелев
Е.В. Орёл
Н.Н. Трубникова
С.В. Филонов
Н.В. Шабуров
М.М. Шахнович
И.Н. Яблоков

СОДЕРЖАНИЕ

История религии

Luu Van Quyet, Truong Anh Thuan. Social Activities of the Catholic Church in the Central Region of Vietnam: A Case Study Of *Qui-Hoa* Leprosarium (1929–1975).....5

Гриднева М.В. Церковно-политический контекст участия делегации РумПЦ на Всеправославном совещании в Москве.....19

Религии России

Цыплаков Д.А., Цыплакова С.М. Помощь фронту церковных приходов Новосибирска в годы Великой Отечественной войны...28

Козлов М.Н., Бойцова Е.Е. К вопросу о христианизации муромских земель.....33

Пелевина О.В. Православие и китайцы в религиозном ландшафте дальневосточного порубежья: исторический контекст.....46

Религии Востока

Варданян А.В. Хранитель армянского Великого поста и шумерский Хумбаба.....59

Антропология религии

Забияко А.П. Пространственная организация антропосферы: реальные и воображаемые ландшафты человеческого существования.....66

Березницкий С.В. Мифология люцидных сновидений и художественное творчество С.З. Ходжер.....84

Головнева Е.В. «Карта религий СССР» и визуализация религиозных групп (1920–1930-е гг.).....91

Nersisyan S.A. Ethnicity Through Religion: Russian Jews in Armenia.....98

Социология религии

Гринин Л.Е., Коротаев А.В., Ходунов А.С. Многоликий религиозный фундаментализм, его социально-политические и демографические аспекты. Общие характеристики. Исламский фундаментализм.....105

Gultom Joni Manumpak Parulian. Parental Strategies in Forming and Preparing the Role of Generation Z Men as a Spiritual Leader (*Imam*) in the Christian Family.....114

Ноянзина О.Е., Максимова С.Г., Омельченко Д.А. Религиозность в преломлении субъективных оценок и интерпретаций населения российско-монгольского приграничья.....125

Мухаметзянова-Дуггал Р.М., Кляшев А.Н., Ефимов Д.А., Мухамадеева Р.Р. Отношение к представителям традиционных конфессий «ядра» верующих (по материалам опросов в городе Уфе).....141

Религия и право

Горбатов А.В. Непокорный лама. Дело буддийской «секты Дандарона» (1972): новые детали.....150

Религия и культура

Болдырева Е.М., Асафьева Е.В. Христианская символика образа бабочки в русской поэзии XX века.....158

Аветисян С.А. Символика пути к Богу в фольклорных и литературных вариантах армянской народной сказки «Глупый человек».....168

Архив

Шахнович М.М. К 160-летию со дня рождения В.Г. Богораза (1865–1936). Из архива.....179

Информация об авторах.....184

К сведению авторов.....186

Оформление подписки.....188

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

Адрес редакции и издателя журнала:
675027, Россия, Амурская область, г. Благовещенск, ул. Игнатьевское шоссе, 21
ФГБОУ ВО «Амурский государственный университет»

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

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

© «Религиоведение», 2025

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

RELIGIO VEDENIE

SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

3
2025

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

Editor in Chief
Andrey P. Zabiyako

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 Lavrillier (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

Luu Van Quyet, Truong Anh Thuan. Social Activities of the Catholic Church in the Central Region of Vietnam: A Case Study Of *Qui-Hoa* Leprosarium (1929–1975).....5
Maria V. Gridneva. The Church-Political Context of RomOC's Participation in the Pan-Orthodox Meeting.....19

Religions of Russia

Dmitry A. Tsyplakov, Svetlana M. Tsyplakova. The Aid of Church Institutions to the Front during the Great Patriotic War 28
Mikhail N. Kozlov, Elena E. Boytsova. On the Issue of Christianization of Murom Lands.....33
Olga V. Pelevina. The Orthodoxy and Chinese in the Religious Landscape of the Far Eastern Borderland: Historical Context.....46

Religions of the East

Artak V. Vardanyan. Guardian of the Armenian Great Lent and Sumerian Humbaba.....59

Anthropology of Religion

Andrey P. Zabiyako. Spatial Organization of the Anthroposphere: Real and Imaginary Landscapes of Human Existence.....66
Sergey V. Bereznitsky. Lucid Dreams Mythology and the Artistic Creation of S.Z. Hodger.....84
Elena V. Golovneva. "Map of Religions in the USSR" and Visualization of Religious Groups (1920–1930s).....91
Nersisyan S.A. Ethnicity Through Religion: Russian Jews in Armenia.....98

Sociology of Religion

Leonid E. Grinin, Andrey V. Korotayev, Alexander S. Khodunov. Many Faces of Religious Fundamentalism and the Socio-Political and Demographic Aspects of It. General Characteristics. Islamic Fundamentalism.....105
Gultom Joni Manumpak Parulian. Parental Strategies in Forming and Preparing the Role of Generation Z Men as a Spiritual Leader (*Imam*) in the Christian Family.....114
Oksana E. Noyanzina, Svetlana G. Maximova, Daria O. Omelchenko. Religiosity in the Refraction of Subjective Evaluations and Interpretations of the Population of the Russian-Mongolian Borderlands.....125
Regina M. Mukhametzyanova-Duggal, Alexander N. Klyashev, Denis A. Efimov, Regina R. Mukhamadeeva. Attitude towards Representatives of Traditional Faiths of the "Core" of Believers (Based on Surveys in Ufa).....141

Religion and Law

Alexey V. Gorbatov. Renitent Lama. The Case of the Buddhist "Dandaron Sect" (1972): New Details.....150

Religion and Culture

Elena M. Boldyreva, Elena V. Asaf'eva. The Christian Symbolism of the Butterfly Image in Twentieth-Century Russian Poetry.....158

Satenik H. Avetisyan. The Symbolism of the Path to God in the Folkloric and Literary Versions of the Armenian Folk Tale "The Stupid Man".....168

Archive

Marianna M. Shakhnovich. On the 160th Anniversary of the Birth of V.G. Bogoraz (1865–1936). From the Archive.....179

Information about the authors..... 185

Information for authors..... 187

Subscription 189

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.

© "Religiovedenie", 2025

Религиоведение. 2025. № 3. С. 5–18.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 3. P. 5–18.

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-3-5-18

Luu Van Quyet[1],Truong Anh Thuan[2]

[1] Vietnam National University Ho Chi Minh City (University of Social Sciences and Humanities)
[2] The University of Danang (University of Science and Education)
[1] 10-12 Dinh Tien Hoang St., Ho Chi Minh city, 700000, Vietnam
[2] 459 Ton Duc Thang St., Danang city, 550000, Vietnam
[1] luuvanquyet@hcmussh.edu.vn; [2] tathuan@ued.udn.vn

Luu Van Quyet

Truong Anh Thuan

Social Activities of the Catholic Church in the Central Region of Vietnam: a Case Study of *Qui-hoa* Leprosarium (1929–1975)

Abstract. Based on the study of the establishment process as well as the treatment and care activities of patients at *Qui-Hoa* Leprosarium (*Qui-Nhon* City, Binh-Dinh province) from 1929 to 1975, the article's author initially clarifies the Catholic Church's role, specifically the Society of Foreign Missions of Paris and the Franciscan Missionaries of Mary, in social activities in the Central region of Vietnam during this period. To complete the above research content, the author combined the use of two main research methods of Historical Science (historical and logical) with other research methods, such as synthesis, analysis, statistics, comparison, etc., to exploit the content of the original materials of the Society of Foreign Missions of Paris as well as the research results of Vietnamese and international scholars directly or indirectly related to this issue. The article will have specific scientific contributions, helping researchers gain a comprehensive and objective perspective on the Catholic Church's role in Vietnamese lives during the 20th century.

Key words: leprosy, the Catholic Church, social activities, Qui-Hoa Leprosarium, the Franciscan Missionaries of Mary

Луу Ван Кует[1], Чыонг Ань Тхуан[2]

[1] Вьетнамский национальный университет Хошимина (Университет социальных и гуманитарных наук)
[2] Университет Дананга (Университет науки и образования)
[1] 700000, Вьетнам, г. Хошимин, ул. Динь Тьен Хоанг, 10-12
[2] 550000, Вьетнам, г. Дананг, ул. Тон Дык Тханг, 459
[1] luuvanquyet@hcmussh.edu.vn; [2] tathuan@ued.udn.vn

Общественная деятельность Католической церкви в Центральном регионе Вьетнама: на примере лепрозория Куй-Хоа (1929–1975 гг.)

Аннотация. Исследуя историю основания и работы лепрозория Куй-Хоа (г. Куй-Ньон, провинция Бинь-Динь) в период с 1929 по 1975 год, автор статьи проясняет роль Католической церкви, в частности Парижского общества заграничных миссий и францисканок-миссионерок Марии, в общественной деятельности в Центральном регионе Вьетнама в указанный период. Для реализации вышеуказанной цели автор использовал два основных метода исторической науки (исторический и логический) в сочетании с другими исследовательскими методами, такими как синтез, анализ, статистика, сравнение и т.д., для работы с содержанием оригинальных материалов Парижского общества заграничных миссий, а также с результатами исследований вьетнамских и зарубежных учёных, прямо или косвенно связанных с данной темой. Статья помогает получить чёткое представление о роли Католической церкви в жизни вьетнамского общества в XX веке.

Ключевые слова: проказа, Католическая церковь, общественная деятельность, лепрозорий Куй-Хоа, францисканки-миссионерки Марии

Introduction

After establishing a colonial regime over Indochina in general and Vietnam in particular at the end of the 19th century, besides stepping up colonial exploitation to pillage and fleece all resources and wealth of this country, the French also gradually realized that paying attention to and finding ways to solve many urgent social problems in the Vietnamese at that time was one of the effective measures to help change their unfriendly look toward the colonial regime. This was undoubtedly beneficial to maintaining and consolidating French rule in Vietnam. To realize the above calculation, among the many activities deployed, the French considered preventing the spread of leprosy as one of the top priorities.

In *Lépreux et leproseries Moï*, Marcel Ner said that although the rate of leprosy patients in Indochina in general and Vietnam in particular in the first half of the 20th century was only 0.58 per 1,000 people, much lower than in some other countries or regions in the world at that time [Ner, 1931, 7], however, with its persistent existence and spread throughout the Tonkin (Northern Vietnam), Annam (Central Vietnam), and Cochinchina (Southern Vietnam) regions, this disease has brought about many severe social consequences. Census data in 1914 showed that the number of lepers in Annam then was 1,883, and in Cochinchina was 2,163 [Gouvernement Général de L'indochine, 1917, 80]. Meanwhile, according to statistics in the 1918 Report to the Government Council of the colonial government, from January 1 to December 31, 1917, the number of lepers in Tonkin increased from 1,479 to 2,432 [Gouvernement Général de L'indochine, 1918, 86]. People suffering from this terrible disease are partly admitted to medical facilities for treatment or are cared for by relatives at home under the supervision of local authorities. However, a leper group still has not been isolated, cared for, and closely managed. The fate of these people was truly miserable and tragic. They were abandoned, driven out of villages, and forced to beg along the roads near the ferry stop and market. When alms were not enough to feed themselves, these hungry and miserable patients entered the shops and stalls in the market, using their crippled hands to grab the food they craved. Of course, the vendor had to leave the food behind because it had been touched and contaminated by the lepers. Not only that, lepers were also turned into debt collectors.

Impatient creditors would hire some of the most disgusting lepers and ask them to surround the houses of stubborn debtors. To escape this situation, the debtors must repay quickly [Le Moine, 1930]. The above social consequences, along with the increasing number of lepers, put real pressure on the health system built in Vietnam by the colonial government. Therefore, although at that time, several leprosy treatment medical facilities had been established in Tonkin (*Té-Truong, Vân-Môn, Huong-Phong, Qua-Cam, Liêu-Xa, Son-Tay, Khuya*), Annam (*Thua-Thiên*), and Cochinchina (*Cùlao-Rông*) [Gouvernement Général de L'indochine, 1921, 43] by the colonial government, the need to build more leprosariums to treat and care for people unfortunate enough to suffer from this disease is still urgently being raised. That was also the origin of the construction of the *Qui-Hoa* Leprosarium in 1929.

It is a fact that must be acknowledged that the construction of the *Qui-Hoa* Leprosarium was backed by the protectorate government established by the French in Vietnam, both legally and financially. That also made this leprosarium, when it came into operation, owned by the protectorate government [Truong Ba Can, 2008, 386]. However, the unique thing is that the idea of establishing this medical facility for treating leprosy was not first proposed by the colonial authorities but also by a priest of the Society of Foreign Missions of Paris: Paul André Maheu[1]. From the first stage of laying the foundation for the establishment of the le-prosarium in the years 1929–1931 to its organization, management, and operation until 1975, all were associated with the role of the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris of the Diocese of *Qui-Nhon* and especially the nuns of the Franciscan Missionaries of Mary. Therefore, in this article, instead of profoundly researching the politically tinged relationship between *Qui-Hoa* Leprosarium and the French Protectorate, the author chose a case study approach to clarify the contribution of the Catholic Church to social activities in the Central region of Vietnam from 1929 to 1975 through the "*re-storation*" of the establishment and operation of *Qui-Hoa* Leprosarium during this period.

Missionary Paul André Maheu:
The founder of the *Qui-Hoa* Leprosarium (1929–1931)

Nowadays, discussing the birth and operation of the *Qui-Hoa* Leprosarium, researchers all agree to acknowledge the role of the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris of the Diocese of *Qui-Nhon*. Among them, Priest Paul André Maheu was the one who initiated and laid the first foundation for the formation of a medical facility to treat leprosy in this mission area. However, as a missionary with ordinary medical knowledge, Paul André Maheu could hardly undertake complex professional work such as treating and caring for people with leprosy. This incurable disease always brought fear to the people of Vietnam at that time. Fortunately, Marcel Le Moine – Chief Medical Officer of *Binh-Dinh* Province – accompanied Paul André Maheu from the beginning as the person in charge of medical expertise and the co-founder of the leprosarium.

To realize the idea of building a leprosarium in *Binh-Dinh*, the first thing that Priest Paul André Maheu and Doctor Marcel Le Moine thought of was the need for a location, and *Qui-Hoa* was chosen as an arrangement of God. The article *La Léproserie de Qui-Hoà* (*Sud-Annam*), published in *Les Annales Coloniales* on April 23, 1929, described *Qui-Hoa* as a small bay 10 km from *Qui-Nhon* city. There was a sufficient amount of arable land to grow different types of crops here. Meanwhile, water for patients' daily lives will be provided by several streams in this area [Pour une léproserie, 1929]. With the relatively complete convergence of conditions to carry out treatment and organize the patients' lives, *Qui-Hoa* quickly attracted the attention of Priest Paul André Maheu. Doctor Marcel Le Moine recorded the event of Paul André Maheu setting foot on the *Qui-Hoa* coast to begin construction of the leprosarium in early 1929 as follows: "*One fine morning, we saw a wooden bed, a few chairs, a table, a phonograph, many books, and an ascetic with luminous eyes arrive in a junk: it was Father Maheu who was going to devote his life to lepers*" [Paul Maheu 1869–1931, https://irfa.paris/missionnaire/2170-maheu-paul/].

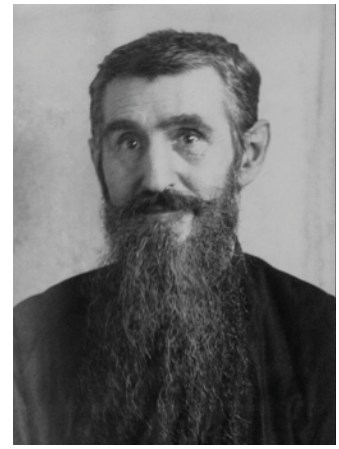


Fig. 1. Priest Paul André Maheu (1869–1931). Source: [Paul Maheu 1869–1931, https://irfa.paris/missionnaire/2170-maheu-paul/].

In the plan of Priest Paul André Maheu, the *Qui-Hoa* Leprosarium will be designed as an actual city with housing and a church for the staff working there. Meanwhile, an admission office, a clinic, and an infirmary are required to treat leprosy patients, especially those who are seriously ill and need continuous medical care. Paul André Maheu also envisioned a residential area for the families of leprosy patients classified according to the severity of their sickly condition and a living area for their children. In addition, Paul André Maheu also recognized the need for a cultivated area within the *Qui-Hoa* leprosarium. Each patient's family will be given a particular area and tools to cultivate without discrimination or alienation from others, as in typical residential areas. This construction plan has been highly appreciated for its uniqueness and usefulness, especially its humanity and charitable spirit [L'Impartial, 1929, 16–17].

In a speech in *Sai-Gon* on March 3, 1930, to seek financial support for constructing the *Qui-Hoa* Leprosarium, Doctor Marcel Le Moine described in more detail the master plan of the *Qui-Hoa* Leprosarium. He said that missionary Paul André Maheu chose *Qui-Hoa* because it was a spacious location and far enough from the city center but not too difficult for doctors from *Qui-Nhon* Hospital to come here to work. The climate here was relatively fresh, allowing the cultivation of rice, vegetables, and industrial crops (coconut, mango, tea, coffee, rubber, etc.). People can also find drinking water, firewood, and fishing here. On a rectangular plot of land 600 meters long on each side located in the center of *Qui-Hoa* Bay, purchased from the local people to build a leprosarium, in addition to the square and market located in the center, the remaining land is divided into six areas.

Among them, areas A and B are mainly used to build infrastructure to serve the examination and treatment of patients. It includes a block of buildings used as offices for

doctors, research laboratories, pharmacies, and medical rooms – where patients are cared for. Several other blocks of houses were also built in areas A and B, with rooms with two beds, which will be arranged for amputated patients (legs, arms) who cannot work and their families. Accommodation for children not affected by leprosy was also arranged in these blocks of houses. Even though they don't live with their sick parents, these children can still see them regularly.

Meanwhile, areas C will include the leprosarium director and deputy director's residences, a church and meeting room, a movie and music venue, a model farm, a small power plant, a water tower, etc. Area D will be used for vegetable growing, agricultural research, and nursery. The land in the remaining two areas will be divided among leprosy patients' families so they can build their own houses and cultivate agriculture (rice cultivation and gardening). This is the most typical manifestation of the agricultural colony "*leper village*" [Le Moine, 1930] models established at *Qui-Hoa* Leprosarium.

With such a scale, Priest Paul André Maheu and his colleagues realized the need to mobilize and continuously maintain an abundant source of finance. They considered it one of the decisive issues for the plan's success or failure to build and operate the *Qui-Hoa* leprosarium. The initial estimate to complete the construction items at *Qui-Hoa* was 10,000 or 20,000 piastres – an amount not too large compared to the support carried out elsewhere [L'Impartial, 1929, 16–17]. Still, it made the founders of this leprosarium think and find ways to manage. To solve the above problem, in addition to the initial financial support from the protectorate government [Le Moine, 1930; À la léproserie de Qui-Hoà, 1930], Priest Paul André Maheu and Doctor Marcel Le Moine also used many different measures:

Firstly, the speech activity was organized to raise funds for constructing the *Qui-Hoa* Leprosarium. On March 3, 1930, a talk session by Priest Paul André Maheu and Doctor Marcel Le Moine about the *Qui-Hoa* Leprosarium project with the participation of Mr. Rigaux, delegate of Annam to the Higher Council of the Colonies, along with a large public of all classes, was held at the Eden cinema, on Catinat street, *Sai-Gon* city. In this event, as the person in charge of the medical expertise of the *Qui-Hoa* Leprosarium that was under construction, just by some statistical data, Marcel Le Moine informed the public in *Sai-Gon* about the current situation of leprosy in Annam (the central provinces of Vietnam today from *Thanh-Hoa* to *Binh-Thuan*) in general and *Binh-Dinh* province in particular. According to Marcel Le Moine's calculations, there were about 12,000 lepers in the Annam (out of a total population of six million) in 1928. In *Binh-Dinh* province alone, there were 1,200 people (out of a total population of 700,000). He carefully analyzed the social consequences of these lepers living with ordinary people. From there, Marcel Le Moine affirmed that the establishment of *Qui-Hoa* Leprosarium in *Binh-Dinh* province was a correct decision, aiming to separate people with this disease from residential areas to avoid making them feel discriminated against and afraid while ensuring them a minimum material life as well as continuous and long-term medical treatment conditions. He also called on the public in all classes in *Sai-Gon*, out of compassion for the miserable leprosy patients, to generously donate money to help Priest Paul André Maheu repay the 20,000 piastres that the protectorate government gave him in advance to build this leprosarium [Le Moine, 1930].

Secondly, some prestigious Vietnamese and French launched financial donations to build the *Qui-Hoa* Leprosarium in the press. A typical example is the appeal of Jacques Le Van Duc, a businessman, and a famous Vietnamese opera compiler at that time [Minh Chau, 2022]. The *L'Écho Annamite* newspaper of March 17, 1930, reported his entire appeal. Jacques Le Van Duc opened his article by reflecting on the physical and mental suffering of lepers. He also mentioned the efforts of Priest Paul André Maheu and Doctor Marcel Le Moine in building a leprosarium in *Qui-Hoa* (*Binh-Dinh* province) to care for people suffering from this disease. From there, he called on Vietnamese, especially famous people, to have compassion for the unfortunate leprosy patients and to generously help and donate. The funds will be sent to Priest Paul André Maheu in *Qui-Hoa* to bring material prosperity and spiritual comfort to the leprosy patients there [Le Van Duc, 1930].

Meanwhile, in responding to the financial campaign for the construction of the *Qui-Hoa* Leprosarium by Priest Paul André Maheu and Doctor Marcel Le Moine, Henry Danguy, in the article *L'asile des Lepreux de Qui-Hòa* published in *Les Annales Coloniales* on March 23, 1930, also called on the public of all classes in *Sai-Gon* to engaged in helping

with Priest Paul André Maheu and Doctor Marcel Le Moine to fight leprosy in Annam [Danguy, 1930]. The fundraising campaign to build the *Qui-Hoa* Leprosarium took place not only in Vietnam but also in France. In June 1630, Léon Launoy – Associate Professor at the Faculty of Pharmacy of Paris, published *Un Fléau Qui S'étend* in *Les Annales Coloniales*. Among them, he expressed his impression and admiration for the work of Priest Paul André Maheu and Doctor Marcel Le Moine in caring for leprosy patients in Annam in general and *Qui-Hoa* in particular. On that basis, Léon Launoy called on the French in the motherland to generously contribute financially to help Priest Paul André Maheu maintain this noble humanitarian activity for the lepers in *Qui-Hoa* for about five or six years, with the amount needed each year being 20,000 piastres [Launoy, 1930, 14].

Thirdly, mobilize financial resources for the *Qui-Hoa* Leprosarium from popular entertainment and recreation activities in society. On September 11, 1930, the article *Un comité provisoire pour venir en aide à la leproserie de Qui-Hoà* (*Sud-Annam*), published in *L'Écho Annamite*, reported that François Su – A diamond merchant and member of the Grand Council of Economic [and Financial] Interests of Indochina, met with Governor-General Pierre Pasquier[2] to discuss financial support for the completion of the *Qui-Hoa* Leprosarium. Although the goal was not achieved because the colonial government was facing credit difficulties at that time, in return, François Su received the consent of Governor-General Pierre Pasquier on the lottery project to raise funds for the construction of the *Qui-Hoa* Leprosarium [Un comité, 1930; De Belleval, 1930, 290]. Afterward, a provisional committee headed by François Su was established to assume this work [Un comité, 1930]. As a result, from late 1930 to the end of 1931, lottery activities to raise funds for the *Qui-Hoa* Leprosarium took place throughout the country. In Cochinchina, the region's governor has ordered provincial leaders to facilitate the purchase of lottery tickets by people of all classes. The proceeds from the sale of lottery tickets must be sent directly to Mr. François Su [Pour la léproserie de Qui-Hoà, 1931]. Meanwhile, a positive result in Tonkin was also recorded, with all lottery tickets issued for the sweepstakes drawing on September 20, 1931, for the benefit of the *Qui-Hoa* Leprosarium sold out [Tirage de tombola, 1931]. In addition, on November 9 and 10, 1930, major football matches to raise funds for the *Qui-Hoa* Leprosarium were also held at *Phnom-Penh* Stadium (Cambodia) [Pour la léproserie de Qui-Hoà, 1930].

Historical materials at that time did not provide today's researchers with specific statistics to evaluate the effectiveness of mobilizing financial resources in the mother country and colonies through the above measures to serve the construction of the *Qui-Hoa* Leprosarium. However, it should be emphasized that the above activities occurred simultaneously with the groundbreaking and construction of the leprosarium in 1929–1931. Therefore, the financial shortages mentioned in the press during this period [Secours et dévouement arrêtés, 1930; Danguy, 1930; Launoy, 1930, 14; De Belleval, 1930, 290; À la léproserie de Qui-Hoà, 1930] showed that the revenue from social raising subscription activities may have achieved some specific results. Still, it was not a solid source of support for completing the *Qui-Hoa* Leprosarium. Despite many efforts to mobilize funding in both France and Vietnam, by September 1930, financial difficulties forced Paul André Maheu to suspend the construction of the *Qui-Hoa* Leprosarium [Secours et dévouement arrêtés, 1930]. The over-exertion situation for a long time to establish this medical facility to care for leprosy patients also wore down the priest's strength, forcing him to be hospitalized in *Hue* for treatment [La léproserie de Qui-Hoa, 1930]. Paul André Maheu's medical condition seemed more severe than anyone imagined, so much so that in December 1930, he had to return to France – where medical conditions were much better than in the colonies for treatment [Le départ du R. P. Maheu, 1930]. However, this does not seem to bring much hope in restoring his health. On February 27, 1931, he breathed his last in Paris [De Belleval, 1931, 99], leaving behind the endless sorrow of his colleagues in both France and Vietnam and, with it, the project to build the *Qui-Hoa* Leprosarium, which was still in disarray and unfinished.

Continuing the work of Priest Paul André Maheu in *Qui-Hoa*: The Emergence and Activities of the Franciscan Missionaries of Mary (1932–1975)

It must be affirmed that the formation and development of the *Qui-Hoa* Leprosarium are always closely associated with the role of the missionaries of the Society of Foreign

Missions of Paris of the Diocese of *Qui-Nhon*. After the death of priest Paul André Maheu, the unfinished project in *Qui-Hoa* was continued by his two colleagues, Pierre Alexandre and Gabriel Marie Nicolas, and placed under the management of missionary Augustin-Marie Tardieu[3] – Bishop of the Diocese of *Qui-Nhon* during the period 1929–1942. However, during this time, a strategic and radical awareness of Augustin-Marie Tardieu led to the presence and close attachment of the Franciscan Missionaries of Mary from Europe to the *Qui-Hoa* Leprosarium until 1975.

Fig. 2. Augustin-Marie Tardieu – Bishop of the Diocese of Qui-Nhon (1929–1942). Source: [Augustin Tardieu 1872-1942, https://irfa.paris/en/missionnaire/2304-tardieu-augustin/].

As early as 1930–1931, when the leprosarium first came into operation, although at that time, there was the participation of the nuns of the *Qui-Nhon* Missionary Sisters of The Holy Cross [Brief History, 2019] in taking care of patients here, Bishop Augustin-Marie Tardieu realized that, for the *Qui-Hoa* Leprosarium to develop better, this medical facility needed to be managed by foreign nuns with sufficient medical expertise. After unsuccessfully inviting other religious orders, during his *Ad Limina* visit[4] to Rome at the end of 1930, Bishop Augustin-Marie Tardieu negotiated with the Superior General of the Franciscan Missionaries of Mary to allow nuns from this religious order to come and manage and take charge of the work at the *Qui-Hoa* Leprosarium. In December 1930, before boarding a ship in Marseille to return to the Diocese of *Qui-Nhon*, Bishop Augustin-Marie Tardieu received confirmation from the Franciscan Missionaries of Mary that in 1932, six nuns would go to Vietnam at his request. Because the *Qui-Hoa* Leprosarium was sponsored by the protectorate government, in 1931, after returning to Vietnam, Bishop Augustin-Marie Tardieu immediately began negotiating with the French Resident Superior and signed a contract effective from January 1, 1932, to arrange facilities and financial conditions for the nuns during their work there. Accordingly, six nuns of the Franciscan Missionaries of Mary will travel free of charge in a second-class cabin on the ship from Marseille to *Sai-Gon* before setting foot in *Qui-Hoa*. They will be given suitable accommodation in the leprosarium. Each nun will receive 75 piastres/per month to support herself.

Meanwhile, 500 piastres will be granted annually for the nuns to pay those who assist them in their work. At the same time, the Diocese of *Qui-Nhon* also agreed with the protectorate government to appoint one of the nuns working there as director of the leprosarium [Société des Missions-Étrangères de Paris, 1932, 167]. Thus, with the signing of this contract, the direct management of the *Qui-Hoa* Leprosarium was transferred from the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris to the nuns of the Franciscan Missionaries of Mary.

On September 23, 1932, six nuns of the Franciscan Missionaries of Mary [Société des Missions-Étrangères de Paris, 1933, 205; Mission of the Franciscan Missionaries of Mary in Qui Hoa, 2013], including four French (Marie Gisèle, Marie de St. Foulques, Marie de la Résurrection, and Marie Martia du Sacré Coeur) and two Belgian (Marie de St. Venant and Marie Walberta) [Vo Dinh De, 2023] under the assignment of Marie Marguerite de Sacré-Coeur – Superior General of the Franciscan Missionaries of Mary, boarded the ship *Général Messinger* from Marseille [Chez les lépreux, 1932] and arrived in *Qui-Hoa* on October 25 of the same year [Société des Missions-Étrangères de Paris, 1934, 154]. The leprosy patients at *Qui-Hoa* warmly welcomed the nuns with a bilingual speech in French and Vietnamese. They call themselves "*be in bad shape, decrepit"*. This caused sorrow and compassion to rise strongly in the hearts of the nuns and turned into an invisible power that made them vow to stay here for the rest of their lives [Vo Dinh De, 2023].

After arriving in *Qui-Hoa*, Sister Marie Gisèle operated and managed the leprosarium. From then on, the Diocese of *Qui-Nhon* only played a spiritual support role and no longer contributed funds or material assistance to the patients here. Meanwhile, the French protectorate government in Vietnam was responsible for hospitalizing patients and was wil-

Fig. 3. The foreign nuns of the Franciscan Missionaries of Mary arrived in Qui-Hoa in 1932. Source: [The Franciscan Missionaries of Mary in Vietnam, 2012, 58].

Fig. 4. Franciscan Missionaries of Mary's sisters treat lepers. Source: [La léproserie de Qui-Hoa, 1935, 48].

ling to pay hospital fees and salaries for the staff serving at *Qui-Hoa*. At the same time, the nuns also placed their responsibilities under the professional assistance of the medical agency under the French Protective Government in Vietnam [The Franciscan Missionaries of Mary in Vietnam, 2012, 59]. Caring for leprosy patients is also carried out and maintained continuously by the nuns. Every day, they have to change bandages and clean wounds for about 160 to 180 leprosy patients [Mission of the Franciscan Missionaries of Mary in Qui Hoa, 2013], not to mention caring for people with other common diseases. With the love and dedicated service of the nuns, the leprosy patients at *Qui-Hoa* gradually reduced their inferiority complex, self-consciousness, and suffering from the discrimination, disgust, and alienation that society previously treated them.

The rapid increase in leprosy patients from when the nuns came to work in *Qui-Hoa* (1932) onwards[5] also created an urgent need to construct houses and other infrastructure to serve them. In particular, on November 1, 1933, a significant storm and tsunami swept through *Qui-Hoa* [La détresse d'un évêque d'Annam après un violent cyclone, 1934], severely destroying the infrastructure serving the treatment and living of patients. This tragic situation became the driving force that urged the nuns of the Franciscan Missionaries of Mary working here to quickly realize the plan to rebuild the *Qui-Hoa* Leprosarium on a larger and more solid scale. At the same time, a residential area for about 500 patients was also built and used in 1934–1935 [Pham Hoai Nhan, 2015].

Fig. 5. Leprosy patients' houses in the precinct of Qui-Hoa Leprosarium in 1935. Source: [La léproserie de Qui-Hoa, 1935, 49].

Realizing that taking care of the spiritual life of leprosy patients is just as important as healing their physical wounds, so along with rebuilding the leprosarium and building a new residential area for leprosy patients, the nuns of the Franciscan Missionaries of Mary also conducted a fundraising campaign in *Sai-Gon*, at the same time, they received additional financial support from Superi-or General Marie Marguerite de Sacré-Coeur to build a large and solid church. In 1934, a church 36 meters long, 16 meters wide, and with a 22-meter-high bell tower was built in the central area

Fig. 6. Panorama of Qui-Hoa Leprosarium before 1936. Source: [The Franciscan Missionaries of Mary in Vietnam, 2012, 58].

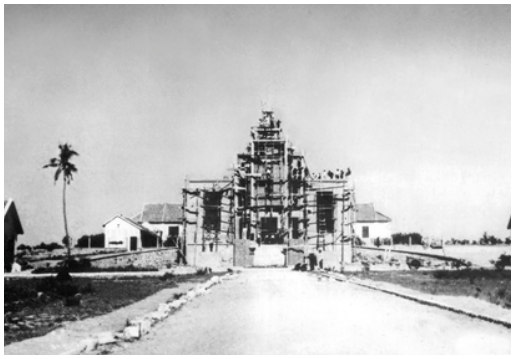


Fig. 7. Qui-Hoa Church during construction in 1935. Source: [Vo Dinh De, 2023].

Fig. 8. Qui-Hoa Church was completed in 1936. Source: [The Franciscan Missionaries of Mary in Vietnam, 2012, 60].

of the *Qui-Hoa* Leprosarium. On December 8, 1936, the inauguration ceremony of the church took place solemnly in a jubilant atmosphere that spread throughout the *Qui-Hoa* Leprosarium. The patients happily thanked God and the Virgin Mary for helping them complete the construction project safely [The Franciscan Missionaries of Mary in Vietnam, 2012, 60].

Meanwhile, materials recorded by the Society of Foreign Missions of Paris also showed a positive infrastructure and patient care change at the *Qui-Hoa* Leprosarium by 1937. In addition to the large and solid church made of reinforced concrete, a new house was inaugurated inside the leprosarium area to raise children immediately after birth, to separate them from their parents to avoid spreading this terrible disease. Electricity has also been provided to the leprosarium by the *Qui-Nhon* city government. In addition, a laboratory equipped with a microscope was also built, which can help find leprosy germs and perform necessary tests. The nuns of the Franciscan Missionaries of Mary here had 117,580 times cared for patients this year [Société des Missions-Étrangères de Paris, 1938, 148].

Under the management and administration of the nuns of the Franciscan Missionaries of Mary[6], the *Qui-Hoa* leprosarium's operations from the second half of the 1930s to the first half of the 1940s gradually stabilized. However, in August 1945, the National Liberation Revolution led by the *Viet-Minh* [越盟: League for Independence of Vietnam] broke out and won. In the context of foreigners having to leave Vietnam under orders from the revolutionary government, foreign nuns of the Franciscan Missionaries of Mary were no exception [De Rugy, 2023, 61–77]. The work of running the *Qui-Hoa* leprosarium, both pastorally and socially, was later assigned to the native missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris of the Diocese of *Qui-Nhon*. Meanwhile, the work of caring for leprosy patients is mainly carried out by Vietnamese nuns of the Franciscan Missionaries of Mary [Pham Hoai Nhan, 2015] and the *Qui-Nhon* Missionary Sisters of The Holy

Cross [Brief History of Qui Hoa Parish, 2018]. Ten years later (1955), two foreign nuns from the Franciscan Missionaries of Mary, Marie Charles Antoine, and Marie Ozithe, had the opportunity to return to *Qui-Hoa* to serve leprosy patients. This is an important historical milestone marking the continuation of the contributions of foreign nuns of Franciscan Missionaries of Mary to the *Qui-Hoa* Leprosarium after interruption. From then until 1975 – when the foreign nuns of the Franciscan Missionaries of Mary had to leave Vietnam, the management and operation of the Qui-Hoa Leprosarium were assumed by Sister Marie Charles Antoine and Sister Ancelle de Jésus [The Franciscan Missionaries of Mary in Vietnam, 2012, 64]. In particular, during her time as director of the *Qui-Hoa* Leprosarium (1955–1971), Sister Marie Charles Antoine, who was an architect, together with her colleagues (especially Sister Marie Ozithe, also an architect), proposed and implemented many initiatives to improve and enhance the treatment and living conditions for patients, in the context of the number of leprosy patients coming to *Qui-Hoa* continuously increasing during the period 1954–1975[7]. This has caused the appearance of the *Qui-Hoa* Leprosarium to change dramatically, with many construction items being built and still existing today. Specifically, the nuns have constructed and are in charge of four rehabilitation treatment rooms for patients with abnormal paralysis. In addition, the leprosarium also has a clinic, a pharmacy, a dental office, a change bandage room, a laboratory, an anatomy and physiology room, and an orthopedic and physical therapy room under the guidance and support of specialists from the Rehabilitation Center in *Qui-Nhon* [The Franciscan Missionaries of Mary in Vietnam, 2012, 62].

Fig. 9. Qui-Hoa Leprosarium in 1965. Source: [Vo Dinh De, 2023].

Meanwhile, the thatched cottage for healthy patients built in the 1930s have been replaced by 250 beautiful houses, paved with patterned tile and tiled roofs, with flower gardens in front of the houses. *Qui-Hoa* Leprosarium, at that time, had become a small neighborhood with spacious houses. Besides, the leprosarium precinct has a market, school, hall, football field, and roads for cyclos and bicycles [Vo Dinh De, 2023]. In addition, production workshops of many different industrial and handicrafts were also present in the *Qui-Hoa* Leprosarium, helping leprosy patients develop their abilities to earn extra income while creating confidence and optimism, helping them overcome the pain and torment caused by the disease. All of that is inseparable from the efforts of the foreign nuns of the Franciscan Missionaries of Mary.

Conclusion

During the period 1929–1975, Vietnamese healthcare witnessed the establishment and operation of one of the few leprosy treatment facilities in the Central coastal region, which was the *Qui-Hoa* Leprosarium (*Qui-Nhon* City, *Binh-Dinh* province), which to this day, through the ups and downs of history, continues to carry out its original mission. During that process, it is undeniable that there was a multi-faceted relationship between the *Qui-Hoa* Leprosarium and the French protectorate government ruling Vietnam. However, that does not overshadow the nature of community service in this medical facility, as the formation and development of *Qui-Hoa* Leprosarium are always closely linked to and result from social activities with good humanitarian meaning initiated by the Catholic Church. In fact, from 1929 to 1931, the missionaries of the Society of Foreign Missions of Paris of the Diocese of *Qui-Nhon*, most notably Father Paul André Maheu, proposed the idea, made a construction plan, mobilized funds, and laid the first "*brick*" to build the *Qui-Hoa* Leprosarium. Continuing his unfinished work, the need for a team of nuns with expertise and

experience in managing and operating treatment and caring medical facilities for leprosy patients led to the presence of foreign nuns of the Franciscan Missionaries of Mary in *Qui-Hoa* from 1932 to 1975. During this period, although their service to leprosy patients was sometimes interrupted by the rise and fall of history (1945–1954), whenever they had the opportunity to set foot and work in *Qui-Hoa* (1932–1945 and 1955–1975), the foreign nuns of this religious order devoted all their heart and energy towards a single noble goal: it is to find every way to increasingly improve the effectiveness of treatment and care for the miserable sick. A spacious and majestic appearance with many construction items built during this period that are still in use today, along with the care and treatment of a large number of leprosy patients in *Qui-Hoa* from 1932 to 1975, has shown the spirit of dedication to serving society of the nuns of the Franciscan Missionaries of Mary in particular and the Vietnam Catholic Church in general during this period.

Acknowledgement

This research is funded by the University of Social Sciences and Humanities, Vietnam National University Ho Chi Minh City, under grant number NCM2024-01.

[1] Paul André Maheu was born on January 24, 1869, in the parish of Saint Jean-Baptiste de Grenelle, Diocese of Paris. On July 29, 1890, he entered the Society of Foreign Missions of Paris and was ordained a priest on June 30, 1895. The same evening, he received his destination for the Apostolic Vicariate of Eastern Cochinchina (later the Diocese of *Qui-Nhon*). While working in this diocese (1895–1931), he carried out many social activities, most notably establishing and operating the *Qui-Hoa* Leprosarium in 1929–1931. He died on February 27, 1931, in Paris [Paul Maheu 1869–1931, https://irfa.paris/missionnaire/2170-maheu-paul/].

[2] Pierre Marie Antoine Pasquier was born in 1877 in Marseille. He graduated from the Colonial School in 1898 and was appointed to the civil service in Indochina. In 1921, he took office as Resident Superior of Central Vietnam, representing the French Protectorate government in *Hue*. Seven years later (1927), he became Governor-General of Indochina and held this position until 1934. He died on January 15, 1934, in a plane crash in Corbigny (France) [Commission française du Guide des Sources de l'Histoire des Nations, 1981, 550–551; Dartigues, 2012, 477–478].

[3] Augustin-Marie Tardieu was born on October 16, 1872, in Montrodat, in the diocese of Mende in Lozère. In October 1886, he studied at the Catholic College of Marvejols and was admitted to the Mende Seminary in October 1891. He was ordained a priest on June 27, 1897, and received his destination for the apostolic vicariate of Eastern Cochinchina (later the Diocese of *Qui-Nhon*). He served as Bishop of the Diocese of *Qui-Nhon* until 1942 – the time of his death [Société des Missions-Étrangères de Paris, 1939, 196; Augustin Tardieu 1872–1942, https://irfa.paris/en/missionnaire/2304-tardieu-augustin/].

[4] In the Roman Catholic Church, the *Ad Limina* visit is the obligation of diocesan bishops and equivalents, such as abbots, to visit the tombs of Saints Peter and Paul and then meet with the pope to report on the state of their diocese or territory. In 1585, Pope Sixtus V issued the apostolic constitution Romanus Pontifex detailing the Ad Limina visit. On 31 December 1909, Pope Pius X further stipulated that a bishop must report to the pope on the state of his diocese every five years, effective 1911 [Cárcel Ortí M. M., Cárcel Ortí V., 1990; Ricciardi Celsi, 2005].

[5] According to the content of *Rapport au Conseil de Gouvernement 1930*, at the beginning of this year, although the construction of the *Qui-Hoa* Leprosarium was not completed, at that time, 120 patients were coming here for treatment [Gouvernement Général de L'indochine, 1930, 92] and this number increased to 150 by the end of 1930 [À la léproserie de Qui-Hoà, 1930]. From then until 1945, the number of leprosy patients in *Qui-Hoa* fluctuated at different times: 300 (1932), 350 (1933), 318 (1934), 445 (1937), and 660 (1945) [Société des Missions-Étrangères de Paris, 1934, 154; Brief History of *Qui Hoa* Parish, 2018; Société des Missions-Étrangères de Paris, 1938, 147; Pham Hoai Nhan, 2015].

[6] During the period 1932–1938, Sister Marie Giséle managed and operated the *Qui-Hoa* Leprosarium. In 1938, the work was handed over to Sister Marie de St. Foulques briefly and then to Sister Marie de la Résurrection until 1945 [The Franciscan Missionaries of Mary in Vietnam, 2012, 64].

[7] In 1954, the number of leprosy patients in *Qui-Hoa* was only 180. However, by 1971, this number had increased to 1,182. If calculated from 1929 to the end of 1974, 5,422 patients were examined and treated at *Qui-Hoa* Leprosarium [Pham Hoai Nhan, 2015; The Franciscan Missionaries of Mary in Vietnam, 2012, 61].

References

1. *À la léproserie de Qui-Hoà*. Les Annales Coloniales, 20 Novembre 1930. Available at: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k62808279/f3 (accessed on October 2, 2024) (in French).

2. *Augustin Tardieu 1872–1942.* L'Isntitut de Recherche France-Asie. Available at: https://irfa.paris/en/missionnaire/2304-tardieu-augustin/ (accessed on October 2, 2024) (in French).

3. *Brief History of Qui Hoa Parish* [Lược sử Giáo xứ Qui Hòa]. The Diocese of Qui-Nhon, June 20, 2018. Available at: https://gpquinhon.org/q/lich-su-giao-phan-giao-xu/luoc-su-giao-xu-qui-hoa-1163.html#_ftnref4 (accessed on October 2, 2024) (in Vietnamese).
4. *Brief History of the Qui Nhon Missionary Sisters of The Holy Cross* [Lược sử Hội dòng Mến Thánh Giá Qui Nhơn]. The Diocese of Qui-Nhon, March 18, 2019. Available at: https://gpquinhon.org/q/dong-mtg-qui-nhon/luoc-su-hoi-dong-men-thanh-gia-qui-nhon-1705.html (accessed on October 2, 2024) (in Vietnamese).
5. *Cárcel Ortí M. M, Cárcel Ortí V. Historia, Derecho y Diplomática de la visita Ad Limina. Valencia: Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, 1990, 341 p. (in Spanish).*
6. *Chez les lépreux*. Les Annales Coloniales, 9 Août 1932. Available at: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6380507r/f3 (accessed on October 2, 2024) (in French).
7. Commission française du Guide des Sources de l'Histoire des Nations. *Sources de l'histoire de l'Asie et de l'Océanie dans les archives et bibliothèques Françaises.* Part 1. München: K. G. Saur, 1981, 593 p. (in French).
8. Danguy H. *L'asile des lépreux de Qui-Hoà.* Les Annales coloniales, 23 Mars 1930. Available at: https://entreprises-coloniales.fr/inde-indochine/Leproserie_de_Qui-hoa.pdf (accessed on October 2, 2024) (in French).
9. Dartigues L. *Histoire d'une rencontre ratée et histoire à parts inégales. Essai sur le discours orientaliste à propos du Viêt Nam 1860-1940. Les Annexes*. Paris, 2012, 527 p. (in French).
10. De Belleval B. *L'Indochine: Revue économique d'Extrême-Orient*. Paris: E. D. A Éditeur, 5 Novembre 1930, no. 18, 290 p. (in French).
11. De Belleval B. *L'Indochine: Revue économique d'Extrême-Orient*. Paris: E. D. A Éditeur, 20 Mars 1931, no. 117, 104 p. (in French).
12. De Rugy M. Des sœurs dans la guerre. Poursuivre les activités de soins en Indochine Française (1939-1946). *Le Mouvement Social*, 2023, no. 282 (1), pp. 61–77 (in French).
13. Gouvernement Général de L'indochine. *Rapport au Conseil de Gouvernement 1917*. Partie 2. Hanoi: Imprimerie D'Extrême-Orient, 1917, 285 p. (in French).
14. Gouvernement Général de L'indochine. *Rapport au Conseil de Gouvernement 1918.* Partie 2. Hanoi: Imprimerie D'Extrême-Orient, 1918, 296 p. (in French).
15. Gouvernement Général de L'indochine. *Rapport au Conseil de Gouvernement 1921*. Partie 2. Hanoi: Imprimerie D'Extrême-Orient, 1921, 224 p. (in French).
16. Gouvernement Général de L'indochine. *Rapport au Conseil de Gouvernement 1930*. Hanoi: Imprimerie D'Extrême-Orient, 1930, 825 p. (in French).
17. L'Impartial. Pour une léproserie dans le Sud-Annam. *L'Éveil Économique de L'Indochine*, 28 Avril 1929, pp. 16–17 (in French).
18. *La détresse d'un évêque d'Annam après un violent cyclone*. Les Annales Coloniales, 6 Janvier 1934. Available at: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k63795256/f2 (accessed on October 2, 2024) (in French).
19. *La léproserie de Qui-Hoa et la santé du R. P. Maheu*. L'Écho Annamite, 5 Septembre 1930. Available at: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75559331/f1 (accessed on October 2, 2024)– (in French).
20. *La léproserie de Qui-Hoa*. Monde Colonial Illustré, Mars 1935, no. 140, pp. 48–49 (in French).
21. Launoy L. Un fléau qui s'étend. *Les Annales Coloniales*, Juin 1930, pp. 14–16 (in French).
22. *Le départ du R. P. Maheu*. Les Annales Coloniales, 27 Décembre 1930. Available at: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6280846n/f3 (accessed on October 2, 2024) (in French).
23. Le Moine M. La Lèpre en Annam: L'œuvre du R. P. Maheu a Qui-Hoa. *L'Écho Annamite*, 6 Mars 1930. Available at: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75557852/f1 (accessed on October 2, 2024) (in French).
24. Le Van Duc J. Un chaleureux appel de M. Le van Duc en faveur des lépreux de l'Annam. *L'Écho Annamite*, 17 Mars 1930. Available at: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75557941/f6 (accessed on October 2, 2024) (in French).
25. Minh Chau. Little-known facts about the first cross-Vietnam tour organized by Vietnamese [Điều ít biết về tour du lịch xuyên Việt đầu tiên do người Việt tổ chức]. *Knowledge Magazine*, November 10, 2022. Available at: https://znews.vn/dieu-it-biet-ve-tour-du-lich-xuyen-viet-dau-tien-do-nguoi-viet-to-chuc-post1373870.html (accessed on October 2, 2024) (in Vietnamese).
26. *Mission of the Franciscan Missionaries of Mary in Qui Hoa* [Sứ mạng của các nữ tu Phan Sinh Thừa Sai Đức Mẹ tại Qui Hòa]. The Diocese of Qui-Nhon, November 3, 2013. Available at: https://gpquinhon.org/q/dong-phan-sinh/su-mang-cua-cac-nu-tu-phan-sinh-thua-sai-duc-me-tai-qui-hoa-2498.html (accessed on October 2, 2024) (in Vietnamese).
27. Ner M. Lépreux Et Léproseries Moï. *L'Éveil Économique de l'Indochine*, 7 Juin 1931, pp. 7–14 (in French).
28. *Paul Maheu 1869–1931*. L'Isntitut de Recherche France-Asie. Available at: https://irfa.paris/missionnaire/2170-maheu-paul/ (accessed on October 2, 2024) (in French).

29. Pham Hoai Nhan. *Quy Hoa Parish and the nuns serving leprosy patients* [Xứ đạo Quy Hòa và những người nữ tu phục vụ bệnh nhân phong]. The Diocese of Qui-Nhon, June 6, 2015. Available at: https://gpquinhon.org/q/dong-phan-sinh/xu-dao-quy-hoa-va-nhung-nguoi-nu-tu-phuc-vu-benh-nhan-phong-3146.html (accessed on October 2, 2024) (in Vietnamese).
30. *Pour la léproserie de Qui-Hoà*. Les Annales Coloniales, 16 Décembre 1930. Available at: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k62808405/f3 (accessed on October 2, 2024) (in French).
31. *Pour la léproserie de Qui-Hoà.* Les Annales Coloniales, 25 Avril 1931. Available at: http://rfnum-bibliotheque.org/ark:/12148/bpt6k6380338m/f3 (accessed on October 2, 2024) (in French).
32. *Pour une léproserie.* Les Annales Coloniales, 23 Avril 1929. Available at: https://numba.cirad.fr/ark:/12148/bpt6k62805404/f2 (accessed on October 2, 2024) (in French).
33. *Ricciardi Celsi F. Le relationes ad limina: Aspetti della esperienza storica di un istituto canonico. Torino: G. Giappichelli, 2005, 126 p. (in Italian).*
34. *Secours et dévouement arrêtés.* Les Annales Coloniales, 9 Septembre 1930. Available at: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k62807914/f3 (accessed on October 2, 2024) (in French).
35. Société des Missions-Étrangères de Paris. *Compte Rendu des Travaux 1931*. Paris: Séminaire des Missions Étrangères, 1932, 382 p. (in French).
36. Société des Missions-Étrangères de Paris. *Compte Rendu des Travaux 1932*. Paris: Séminaire des Missions Étrangères, 1933, 421 p. (in French).
37. Société des Missions-Étrangères de Paris. *Compte Rendu des Travaux 1933*. Paris: Séminaire des Missions Étrangères, 1934, 385 p. (in French).
38. Société des Missions-Étrangères de Paris. *Compte Rendu des Travaux 1937*. Paris: Séminaire des Missions Étrangères, 1938, 309 p. (in French).
39. Société des Missions-Étrangères de Paris. *Les Missions Catholiques en Indochine*. Hong Kong: Maison de Nazareth, 1939, 352 p. (in French).
40. The Franciscan Missionaries of Mary in Vietnam. *Celebrating the 80th Anniversary of the Founding of the Franciscan Missionaries of Mary in Vietnam* [Mừng 80 năm thành lập dòng Phan sinh thừa sai Đức Mẹ Việt Nam]. Ho Chi Minh City: The Franciscan Missionaries of Mary in Vietnam Publ., 2012, 214 p. (in Vietnamese).
41. *Tirage de tombola*. Les Annales Coloniales, 5 Novembre 1931. Available at: http://rfnum-bibliotheque.org/ark:/12148/bpt6k63804208/f3 (accessed on October 2, 2024) (in French).
42. Truong Ba Can. *History of Catholic development in Vietnam* [Lịch sử phát triển Công giáo ở Việt Nam]. Vol. 2. Hanoi: Religious Publishing House, 2008, 837 p. (in Vietnamese).
43. *Un comité provisoire pour venir en aide à la léproserie de Qui-Hoà (Sud-Annam).* L'Écho Annamite, 11 Septembre 1930. Available at: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75559383/f2 (accessed on October 2, 2024) (in French).
44. *Unique photos of Quy Hoa Leprosarium in 1965* [Ảnh độc về trại phong Quy Hòa năm 1965]. *Knowledge & Life*, December 5, 2016. Available at: https://kienthuc.net.vn/kho-tri-thuc/anh-doc-ve-trai-phong-quy-hoa-nam-1965-791485.html (accessed on October 2, 2024) (in Vietnamese).
45. Vo Dinh De. The mark of M.E.P. missionaries in the Diocese of Qui Nhon [Dấu ấn các thừa sai M.E.P. tại Giáo phận Qui Nhơn]. *Catholicism and Nation*, July 9, 2023. Available at: https://cgvdt.vn/dau-an-cac-thua-sai-m-e-p-tai-giao-phan-qui-nhon_a16732#_ftn14 (accessed on October 2, 2024) (in Vietnamese).

Submitted for publication: October 24, 2024.
Accepted for publication: November 22, 2024.
Published: September 30, 2025.

APPENDIX

Some Photos of *Qui-Hoa* Leprosarium Taken by US Army Lieutenant Donald Howard in 1965
Source: [Unique photos of Quy Hoa Leprosarium in 1965, 2016]

Fig. 1. The residential area for patients at Qui-Hoa Leprosarium.

Fig. 2. A community house at Qui-Hoa Leprosarium.

Fig. 3. Diverse architecture of houses in Qui-Hoa Leprosarium.

Fig. 4. Statue of Saint Pio X on the precinct of Qui-Hoa Leprosarium.

Fig. 5. The church in Qui-Hoa Leprosarium.

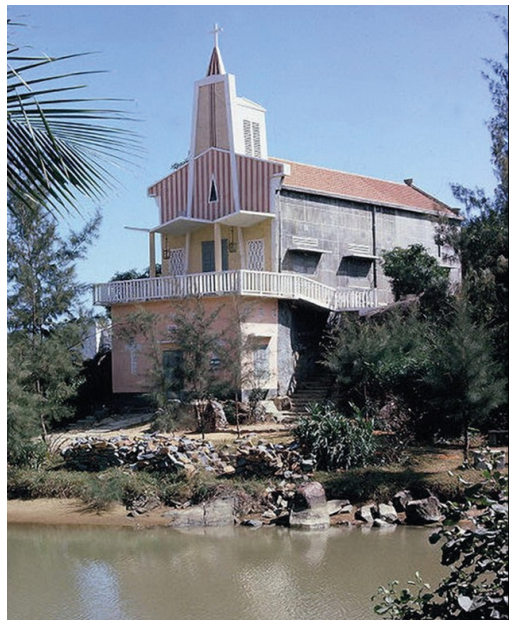


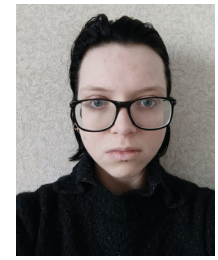
Fig. 6. The nunnery in Qui-Hoa Leprosarium.

Религиоведение. 2025. № 3. С. 19–27.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 3. P. 19–27.

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-3-19-27

Гриднева М.В.

Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия; Высшая школа экономики
115035, Россия, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
101000, Россия, г. Москва, ул. Мясницкая, 20
eugen.grandet@yandex.ru



Церковно-политический контекст участия делегации РумПЦ на Всеправославном совещании в Москве

Аннотация. В данной статье рассматривается контекст участия румынской делегации во Всеправославном совещании в Москве 1948 г. Автор исследует церковно-политическую обстановку в Румынии того периода и обстоятельства, в которых оказались православные и представители иных конфессий в этой стране. В фокус исследования попадают гонения на греко-католиков Трансильвании и на православных священников, а также то, каким образом на них реагировала РумПЦ. В качестве ещё одного негативного явления исследуемого периода отмечается фактический запрет религиозного образования, введённый после принятия Конституции 13 апреля 1948 г. В связи с участием Румынии на Всеправославном совещании рассматривается личность патриарха Юстиниана (Марины), который был избран в том же 1948 г., и его учение – социальное апостольство. Критикуется точка зрения о несамостоятельности патриарха и обусловленности его деяний давлением извне (Москва или коммунистическое правительство Румынии). Приводится характеристика программы социального апостольства. Автор полагает, что патриарх действовал, в первую очередь, исходя из собственной политико-богословской установки, представлявшей собой развитие идей епископа Рымницкого и Ново-Северинского В. Стэнеску, ученика Э. Дюргейма. Основываясь на данных, касающихся положения РумПЦ в 1948 г., и материалах, связанных с деятельностью патриарха Юстиниана, автор делает вывод о том, что в рамках Всеправославного совещания делегация РумПЦ действовала исходя из сложившейся в Румынии обстановки и в своих собственных интересах.

Ключевые слова: Всеправославное совещание, патриарх Юстиниан, Румыния, Румынская православная церковь, социальное апостольство, социальное христианство

Maria V. Gridneva

Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies; Higher School of Economics
build. 1, 4/2 Pyatnitskaya Str., Moscow, 115035, Russia; 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russia
eugen.grandet@yandex.ru

The Church-Political Context of RomOC's Participation in the Pan-Orthodox Meeting

Abstract. This article researches the context of the Romanian delegation's participation in the Pan-Orthodox Conference in Moscow in 1948. The author examines the church and political situation in Romania at that time and the circumstances in which Orthodox and non-Orthodox believers found themselves in this country. The research focuses on the persecution of Transylvanian Greek Catholics and Orthodox priests, as well as the reaction of RomOC to them. Other important negative phenomena from that period include the actual prohibition of religious education introduced after the adoption of the April 13 Constitution in 1947. In connection with Romania's participation at the Pan-orthodox conference, the personality of Patriarch Justinian Marina, who was elected the same year, and his teachings, social apostolic work, are considered. The point of view on the patriarch's lack of independence and the conditioning of his actions by external pressure (Moscow or the Communist government of Romania) is criticized. The description of the social apostle program is given. The author believes that the Patriarch acted, primarily based on his theological attitude, which developed the ideas of Bartolomeu Stănescu, Bishop of Râmnic-Noul Severin, the disciple of E. Durkheim. Guided by the data on the situation in RomOC in 1948, and the materials related to the activities of Patriarch Justinian, the author concludes that, within the framework of the Pan-Orthodox Meeting, the delegation of the RomOC acted basing on the prevailing situation in Romania and in its own interests.

Key words: Pan-Orthodox Conference, Patriarch Justinian, Romania, Romanian Orthodox Church, social apostolate, social Christianity

Введение

Всеправославное совещание 1948 г. в Москве, приуроченное к празднованию 500-летия автокефалии РПЦ, было значимым событием в церковной истории. В какой-то момент его планировали как Вселенский собор, где должно было обсуждаться будущее православия [См.: Волокитина, Мурашко, Носкова, 2008, 93–104; Волокитина, 2018, 339–360; Монгуш 2021, 94–102]. Хотя этот слишком смелый замысел отвергли, на Совещание приехали делегации почти всех Православных церквей (кроме Иерусалимской и Кипрской), а также делегация Армянской церкви, которую возглавил Католикос Георг VI. Важнейшими вопросами, рассматривавшимися в рамках Совещания, были: отношение к Ватикану и католицизму, отношение к англиканству, возможность участия в экуменическом движении и проблема календаря. По сути, все они касались экуменической проблемы, возможностей и препятствий к включению в него православия и других форм взаимодействия с инославными.

Принципиальной позицией РПЦ было отвержение любых проявлений экуменизма. Точки зрения других Поместных церквей в основном были схожими, но мнения двух церквей, Болгарской и Румынской, вызывали в Москве тревогу. Эта тревога была оправдана тем более, что доклады по четырём основным темам Совещания представили исключительно Русская, Румынская и Болгарская церкви [Деяния, 1949, Т. I, 87–88]. Проблеме отношения БПЦ к экуменическому движению посвящены две обстоятельные статьи [Костюков, 2017, 52–60; Елисей (Меняйлов), 2017, 147–168], в которых рассматривается богословско-политический фон послевоенной Болгарии. Позиция же Румынской церкви по этому вопросу изучена гораздо хуже и нуждается в прояснении. Интересно отметить, что в сборнике материалов по миссионерской деятельности РумПЦ в контексте экуменического движения о докладе И. Комана, представленном на Всеправославном совещании, сказано, со ссылкой на известного богослова И. Бриа, что это был «первый раз, когда на межправославном совещании утверждалось, что центральная проблема экуменизма – экклезиология, что объединение Православных Церквей с Древневосточными представляется делом возможным и неотложным» [Elemente de istorie, 2006, 75]. Однако сразу за этим утверждением составители сборника сделали оговорку – такая позиция не была общей для всего румынского православия. Некоторым же она казалась настолько неприемлемой, что в 1949 г. в журнале «Ortodoxia» этот доклад представили как абсолютно антиэкуменический, прибегнув даже к искажению исходного текста [Ibid., 79].

Делегация Румынской православной церкви на Всеправославном совещании

Румынскую делегацию на Всеправославном совещании возглавлял патриарх Юстиниан (Марина), и в неё входили: архиепископ Крайовский Фирмилиан (Марин); Анфим (Ангелеску), епископ Бузэуской и Вранчской епархии; Николаэ (Колан), епископ Вадской, Фелякской и Клужской епархии; протоиерей Петре Винтилеску, доктор богословия, декан богословского факультета университета Бухареста. Протоиерей Симион Няга был переводчиком делегации, и сын патриарха Юстиниана Овидиу Марина – секретарём. Делегация представила четыре доклада, два из них, зачитанные 10 июля, об англиканской иерархии [Деяния, 1949, Т. I, 315–341] и о церковном календаре [Там же, 432–441], представил П. Винтилеску. Автором озвученного в тот же день доклада об экуменизме [Деяния, 1949, Т. II, 3–70] был отсутствовавший на Совещании профессор протоиерей И. Коман, а заслушанный 9 июля доклад об отношении Ватикана к православию [Деяния, 1949, Т. I, 221–291] написал доктор богословия Феодор Попеску, также оставшийся в Румынии.

П. Винтилеску – один из известнейших литургистов Румынии, изложение библиографии которого заняло у исследователя В. Костана 29 страниц [Costan, 2020, 75–104]. В 1935 г. он участвовал в Румынской православно-англиканской конференции в Бухаресте, что позволило ему подготовить доклад о действительности англиканской хиротонии. По его мнению, этот вопрос важен и опасен, т.к. связан с проблемой взаимообщения в таинствах, которое в случае с англиканами для православных «является принципиально невозможным» [Деяния, 1949, Т. I, 319]. Ориентируясь на материалы конференции 1935 г. и заседания Св. Синода в 1936 г., он сделал вывод,

что из-за проблем догматического характера (о признании священства таинством и т.д.) англиканские рукоположения возможно признавать только в отдельных случаях после тщательного рассмотрения [Там же, 338]. Кроме того, в чрезвычайных ситуациях православный священник вправе отпевать англикан [Там же, 340]. Однако такие решения способен принять только Собор православных церквей, и пока Поместная церковь может лишь принять к сведению готовность части англикан прийти к согласию с православными [Там же, 332]. Хотя докладчики, высказавшиеся по поводу англиканских хиротоний, не были единодушны в деталях (например, относительно законности рукоположения М. Паркера), их окончательные выводы оказались одинаковы и были отражены в резолюции [Деяния, 1949, Т. II, 430–432].

Во втором докладе П. Винтилеску предложил принять новый календарный стиль как более точный. Он вновь оговорился, что такое решение без согласия всей полноты Церкви, даже если речь о дате празднования Пасхи, не будет иметь «почти никакого значения с религиозной точки зрения» [Там же, 441]. П. Винтилеску оказался единственным на Совещании, призывавшим принять реформу календаря. Так, представитель БПЦ высказался резко против неё [Там же, 416–432], а представитель РПЦ, осудив реформу, предложил своеобразный компромисс (позже принятый в резолюции): все Православные церкви должны отмечать Пасху одновременно по старому стилю, но неподвижные праздники каждая может отмечать согласно принятому в ней летосчислению [Там же, 399].

В докладе Ф. Попеску о католичестве прослеживаются четыре ключевые темы: описание любой, в т. ч. гуманитарной деятельности Ватикана как направленной на достижение «неограниченной власти Римского первосвященника» [Деяния, 1949, Т. I, 273]; изображение униатов как опасного инструмента Ватикана, который «оскорбляет даже национальное и христианское чувство православных» [Там же, 270]; противопоставление католической миссии и экуменического движения, как более приемлемого для православных типа взаимодействия с инославными, нежели уния; акцент на важности РПЦ в деле сохранения и укрепления православного единства. Все эти темы звучали и в других докладах по этому вопросу, но только представитель РумПЦ назвал экуменизм альтернативой унии. В этом смысле его позиция действительно была уникальной и противоречила резолюции Совещания по экуменизму [Деяния, 1949, Т. II, 434–436].

Поэтому мнение Ф. Попеску интересно сравнить с тем, как экуменизм представил на Всеправославном совещании протоиерей И. Коман, которого современный исследователь М. Дору назвал «одним из пионеров экуменического движения в Румынии» [Doru, 2022, 81]. Начав с того, что экуменическая идея «является своего рода <…> наивысшим успехом и для самого христианства» [Деяния, 1949, Т. II, 6], он продолжил тем, что, из-за сильной разницы в догматике и давления на православных со стороны протестантов «перспективы соглашения стали весьма мрачными» [Там же, 19] и завершил тем, что Православным церквям необходимо как можно скорее сплотиться, представляя собой единую силу, сопоставимую с постепенно объединяющимися протестантами Запада [Там же, 54–56]. Он однозначно не осудил экуменического движения, но заявил, что участие в нём православных – средство не объединения Церквей, но сдерживания развития протестантских идей. Присутствовавшие в его докладе антиэкуменические мотивы во время обсуждения экуменической проблемы, в т. ч. проекта Декларации «Обращение ко всем христианам мира» усилил другой представитель РумПЦ – архиепископ Фирмилиан, заявив: «желание Румынской делегации – внести мнение Румынской Церкви о том, что экуменическое движение отошло от первоначальных целей объединения Церквей» [Там же, 417].

Церковная жизнь Румынии в 1948 г.

1948 г., когда в Москве прошло Всеправославное совещание, для истории Румынской Церкви оказался переломным. 27 февраля скончался патриарх Никодим (Мунтяну), и новым предстоятелем 24 мая был избран Юстиниан (Марина), уже около года бывший митрополитом Молдавским. Помимо внутрицерковных изменений, 1948 г. оказался отмечен более глобальными политическими процессами в Румынии, затронувшими Церковь. Падение монархии, образование правительства П. Грозы, его противостояние национал-царанистским партиям и опасения, связан-

ные с настроениями в Трансильвании, заметно повлияли на простых верующих и крупных церковных деятелей.

Рассмотрение историко-политического контекста Румынии 1948 г. нагляднее всего начать с притеснений греко-католиков Трансильвании [подробнее см.: Cristian, 2003]. Они начались в менее жёсткой форме в 1945 г., усилились в 1948 г., продолжались до 1989 г. и были в основном обусловлены тремя мотивами:

1) Трансильвания издавна была самостоятельной и отличной от остальной Румынии территорией. Там проживало много немцев и венгров, употреблявших в быту родные языки и не принадлежавших к Православной церкви. В послевоенных условиях это ощущалось угрозой государственной целостности, в борьбе с которой правительство решило применить популярную в те времена формулу «румын – значит, православный» [Волокитина, Мурашко, Носкова, 2008, 422–423; богословское обоснование этой идеи см.: Stăniloae, 1992].

2) Большинство греко-католиков Трансильвании поддерживало исторические (национал-царанистские) партии, потенциально представляя собой опасную оппозицию. При этом Трансильвания всегда была самым зажиточным регионом Румынии, и поэтому у оппозиционеров имелось достаточно средств для действия.

3) Греко-католики Румынии управлялись из Ватикана, что пугало как правительство Румынии, видевшее в этом иностранное западное влияние, так и РумПЦ, которая опасалась соперничества на духовной ниве.

Наиболее сильный удар по греко-католикам был нанесён именно в 1948 г., когда после принятия новой Конституции правительство издало декрет о расторжении заключённого в 1927 г. конкордата Румынии и Ватикана. Это был подготовительный этап к тому, что в дальнейшем было названо «возвращением в лоно православной церкви», т.е. к официальному присоединению греко-католиков Румынии к РумПЦ. Свидетельства о том, как это происходило, и как на это реагировало православное и греко-католическое священство, оставил Д. Велику. Этот человек успел побывать личным секретарём первого патриарха Румынии Мирона, премьер-министром, сотрудником разведки, и политическим заключённым. Он был осведомлён обо всех событиях церковной жизни, получая многие сведения из первых рук. В дневниковых записях за 26 января 1948 г. он отмечал, что «главная атака на католичество последует за Всеправославным Совещанием <...> Православное священство считает, что цель этой борьбы для нас – переход румын-униатов в православие, то есть, их подчинение, с церковной точки зрения, руководителю из [нашей] страны, а не из-за границы (Папа). По этой причине священство одобряет эти действия правительства, полагая их своевременными» [Velicu, 2005, T. II, 21–22]. Т.о., усиления репрессий против греко-католиков были непосредственно привязаны к проведению Совещания в Москве. Конечно, обусловленное серьёзными политико-экономическими интересами, присоединение униатов готовилось слишком долго и произошло бы в любом случае. Однако румынское правительство хотело удостовериться, что запланированные им меры не вызовут протестов Поместных православных церквей, и стремилось заручиться одобрением своих действий. Этот расчёт оказался верным, и резолюция относительно католичества, составленная на Всеправославном совещании, содержала положение: «В течение многих веков и до наших дней папизм кровавыми войнами и всякого рода насилиями стремился обращать православных в католичество или прямо, или через унию, например, румын в Трансильвании в 1700 г.» [Деяния, 1949, Т. II, 428].

Помимо греко-католиков, опасения правительства и РумПЦ вызывали протестанты, образовавшие экуменическое движение, т.е. выступившие единым фронтом. Об этом в докладе на Всеправославном Совещании упоминал протоиерей И. Коман, отметив, что изначально РумПЦ была одной из Поместных церквей, наиболее благосклонно принявших экуменические инициативы [См. напр.: Там же, 12, 15, 18, 59]. Однако он постоянно подчёркивал, что так было в межвоенный период, и, хотя это не было сказано напрямую, из текста его доклада можно заключить, что на период 1948 г. ситуация изменилась слишком сильно, чтобы РумПЦ продолжила идти тем же курсом без ущерба для своей целостности и независимости.

Это было тем более актуально, что от решительных мер правительства в тот год пострадали и сами православные верующие. Молодое государство выпустило ряд общих постановлений, касавшихся религиозной политики страны в целом [см.: Волокитина, Мурашко, Носкова, 2008, 431–435; Ursu, 2023, 277–294], выразив свои намерения в 27 статье Конституции, принятой 13 апреля [Constitutia, https://www.constitutia.ro/const1948.htm]. Эта статья, провозглашавшая свободу вероисповедания, в действительности была составлена в антирелигиозном духе. Так, содержащиеся в ней положения о запрете на общеобразовательную деятельность и государственном контроле за религиозными организациями привели к значимым последствиям:

1) Расформирование большинства богословских академий и факультетов в стране и преобразование наиболее крупных из них, таких как Бухаресткий или Клуж-Напокский, в Институты Православной Теологии [Enache, 2023, 129]. Поскольку Церковь была отделена от государства, оно не признавало дипломы продолжавших работу православных учебных учреждений и подразделений, в Церковь стремилось всё меньше молодых людей, возникли проблемы с подготовкой священнослужителей и религиозным просвещением обычных верующих.

2) Проведение национализации церковных земель в июне 1948 г. и издание в июле декрета о запрете занимать высшие церковные должности без согласования с Национальным Собранием.

3) Начало активных гонений на священнослужителей, вылившихся в массовые аресты. Так, на 20 декабря 1948 г. только в Клужской епархии был арестован 21 служитель [Ursu, 2019, 494], а в результате объявления ряда иерархов «опасными» были упразднены епархии Хуши, Констанцы, Арджеша, Карансебеша и Сучавы [Ursu, 2023, 279].

Личность и деятельность патриарха Юстиниана

По нашему мнению, неоднозначная позиция румынской делегации на Всеправославном Совещании связана со сменой церковной политики и деятельностью патриарха Юстиниана как богослова, воплощавшего в жизнь собственную политико-теологическую концепцию. Д. Велику в дневниковой записи от 28 июля писал: «[Духовенство] видит в патриархе не отца, своего друга, но доброго друга правительства» [Velicu, 2005, T. II, 95]. Если Д. Велику прав, то изменение теологического дискурса, продемонстрированное румынской делегацией на Совещании, может объясняться давлением правительства. Для прояснения этого вопроса надо рассмотреть личность патриарха Юстиниана как предстоятеля Церкви и как богослова.

На самом раннем этапе священнического пути Юстиниан служил под началом епископа Рымницкого и Ново-Северинского В. Стэнеску, который принёс в Румынию из Западной Европы идею социального христианства и стремился реализовать её на родине. Он был неоднозначным человеком, который потратил полжизни на благотворительность, не различая христиан и иноверцев, разработал полезные для Церкви реформы, но при этом был сослан на покой в монастырь Бистрица за связь с «Железной гвардией». Современный румынский теолог К. Райу, написавший монографию о формировании и развитии взглядов В. Стэнеску [Raiu, 2013], отметил, что тот «во всех своих публичных выступлениях высказывался категорически против коммунизма и множество раз выступал непримиримым противником <…> Юстиниана Марины» [Ibid., 16]. При этом именно его идеям и деятельности обязано происхождением учение патриарха, «социальное апостольство», которое, по сути, есть радикализированное учение епископа Рымницкого и Ново-Северинского.

Патриарх Юстиниан, как и В. Стэнеску, ученик Э. Дюргейма, полагал главной задачей Церкви духовное объединение общества (не только христианского) и социальное служение. В журнале «Renașterea» В. Стэнеску ёмко охарактеризовал свою программу: «Нужно создать христианский капитал. Христианский капитал освятил бы землю нашей страны, вместе с другими верованиями <…> Наша вера могла бы привести к новому крещению нашей науки, экономики, политики и культуры. Мы близки сегодня к [установлению] <…> власти убеждающей, а не принуждающей» [Cit. ex.: Ibid., 195]. В полном соответствии в этими словами на торжественном собрании 8 июля 1948 г. в Москве патриарх Юстиниан утверждал: «[Церковь]

должна стараться облегчить жизнь человека <…> Подобная работа Православной Церкви, имеющая Вселенский характер, является существенным идеальным пополнением действий и стремлений политических, социальных и экономических факторов наших стран. <…> Это – путь, ведущий к спасению души, при совместной жизни в полном согласии, мире и любви» [Деяния, 1949, Т. I, 25–26].

Идеи патриарха имели основание и в коммунистическом движении. Он полагал, что Бог направляет историю согласно определённому сценарию, где каждый новый строй лучше предыдущего. Так, социализм и коммунизм – две стадии на этом пути. Ч. Милош передаёт слова, сказанные однажды патриархом: «Христос – это новый человек. Новый человек – это советский человек. Стало быть, Христос – это советский человек» [Милош, 2003, 251]. Хотя прокоммунистический настрой патриарха Юстиниана часто называют конъюнктурой, кажется, он был искренне убеждён в том, о чём говорил. На одно из наиболее очевидных свидетельств тому уже на следующий год после смерти патриарха указал живший тогда в Румынии исследователь А. Скарф [Scarfe, 1977, 164–165]. Это – систематичность и полнота разработанной патриархом концепции, изложенной им во многих статьях, выступлениях, заметках и в его Opus Magnum – двенадцати томах «Социального апостольства». Первый том этой серии вышел в 1948 г., то есть в год, когда Юстиниан стал патриархом, а последний – в 1976 г., за год до смерти автора.

Именно в духе «социального апостольства» были написаны зачитанные на Всеправославном Совещании доклады протоиерея И. Комана об экуменизме и П. Винтилеску об англиканских хиротониях. Так, И. Коман подчёркивал, что практическая деятельность в рамках экуменического движения желательна, пока она направлена на «объединение всех духовных сил всего христианского мира в целях уничтожения зла» [Деяния, 1949, Т. II, 11], но как только речь заходила о догматике, это начинание оказывалось обречённым на провал [Там же, 14–20]. П. Винтилеску, рассуждая, до какой степени может и должно дойти православное общение с англиканами, ссылался на «Принцип Икономии» Древней Церкви, согласно которому нужно проявлять смирение, милосердие и оказывать посильную духовную помощь всем страждущим без исключения. По этой причине допустимо отпевать усопших англикан, и следует рассматривать каждый случай признания действительности англиканской хиротонии отдельно [Деяния, 1949, Т. I, 334–339].

Другой довод в пользу свободы суждений патриарха и искренности его убеждений – его действия, в первую очередь, в связи с упомянутыми выше арестами священников. Уже в декабре 1948 г. он обратился к епископам РумПЦ с просьбой перечислить всех, кто арестован в их епархиях [см.: Ursu, 2019, 493–495]. Полученные списки предстоятель подал министру культов С. Стояну с просьбой о содействии в их освобождении или, по крайней мере, материальной поддержке семей тех, кому ещё не был оглашён окончательный приговор. Этот поступок вызвал волнения в правительстве, в т.ч. слух, будто патриарх «может вмешиваться в работу органов безопасности [Securitate] и правосудия [Justiția]» [Cit. ex: Ibid., 494].

Не менее значимо было сопротивление патриарха в сфере образования, которое он считал важнейшим условием полноты церковной жизни. Так, несмотря на реформы церковного образования в стране, в 1949 г. патриарх Юстиниан развернул кампанию против вмешательства правительства в дела Церкви и, в первую очередь, в процесс религиозного обучения, которое осуществлялось государством с помощью профсоюзов [Enache, Petcu, Tudorie, Brusanowski, 2009, 67–68]. Затем в 1952 г. по благословению Юстиниана вышел обновлённый и дополненный вариант катехизиса РумПЦ, изначально составленного ещё в 1642 г. Эта книга до сих пор не потеряла своего значения и продолжает переиздаваться в XXI в.[1]

Итак, ни само правительство, ни Юстиниан не считали друг друга друзьями. Исследователь Д. Урсу обнаружил в Национальных Архивах Румынии отчёт Департамента государственной безопасности за 1951 г. и доклад министра культов, написанный в декабре 1952 г., в которых выражена одна и та же мысль: до избрания Юстиниан казался правительству человеком безопасным, который не совершит того, что шло бы вразрез с государственной линией, но к моменту написания доклада было очевидно, что патриарх делал только то, что сам считал нужным, окружал себя

неблагонадёжными лицами и стремился к максимально возможному распространению веры в обществе [Ursu, 2019, 493]. Сам же патриарх сказал однажды: «как много выиграли бы коммунисты, если бы они не преследовали религию, а допустили бы её существование при коммунистическом строе» [Волокитина, Мурашко, Носкова, 2008, 93–104; Волокитина, 2018, 339–360; Монгуш 2021, 254–255]. По нашему мнению, в этой цитате кроется ключ к пониманию курса патриарха Юстиниана: он мог казаться человеком правительства, но только в силу того, что его личные убеждения отчасти совпадали с государственной идеологией.

Исходя из сказанного выше, предположим, что тональность риторики РумПЦ, продемонстрированная на Всеправославном совещании, связана не с внешним давлением, а со внутренними переменами в самой Церкви, в первую очередь, продиктованными патриархом Юстининаном. По этой же причине, например, П. Винтилеску в докладе об англиканском священстве практически открыто критиковал постановление Священного Синода от 19 марта 1936 г., утверждая, что оно «носит явно условный характер» [Деяния, 1949, Т. I, 332].

Заключение

Итак, рассмотрев исторический контекст участия Румынии во Всеправославном совещании, а также личность и учение патриарха Юстиниана, сделаем вывод: по нашему мнению, особенности участия Румынии в Совещании отражают румынские церковно-политические обстоятельства. И сами решения, принятые на Совещании, во многом совпали с намерениями правительства Румынии и РумПЦ. Высказываясь по таким вопросам, как отношение к Ватикану, возможность участия в экуменическом движении и допустимость признания англиканских хиротоний, докладчики из Румынии руководствовались исключительно интересами православных Румынии, действуя в рамках современной им церковной и государственной политики.

Отказ от участия Румынии в экуменическом движении, осуждение католичества и достаточно резкая позиция по отношению к англиканам связаны с борьбой против иноконфессионального населения страны. Призывы же авторов докладов к сотрудничеству с экуменистами по практическим вопросам и к применению принципа Икономии в отношении англикан продиктованы логикой социального апостольства. Как предстоятель Православной церкви в нелёгкий для неё период, патриарх Юстиниан стремился оградить её от иностранных влияний и от подозрений со стороны правительства. Как богослов, разработавший православно-коммунистический мировоззренческий подход, он действовал по принципу проявления максимально возможной благосклонности и оказания посильной помощи всем нуждающимся, но ровно до тех пределов, когда от верующих требовалось поступиться своей верой.

Библиографический список

1. Волокитина, Т.В. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века: Очерки истории / Т.В. Волокитина, Г.П. Мурашко, А.Ф. Носкова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССНЭП); Фонд Первого Президента России Б.Н. Ельцина, 2008. – 806, [1] с., [10] л. ил., портр. – (История сталинизма).
2. Волокитина, Т.В. «Московский Ватикан»: замысел создания и попытки его реализации. 1943–1948 гг. / Т.В. Волокитина // Славяне и Россия. – 2018. – № 1. – С. 339–360.
3. Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. 8–18 июля 1948 года. В II Т. – М: Издание Московской Патриархии, 1949.
4. Елисей (Меняйлов), иеродиакон. Всеправославное Совещание 1948 года в Москве как этап укрепления межправославных отношений России и Болгарии / иеродиакон Елисей (Меняйлов) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – 2017. – Вып. 3 (19). – С. 147–168.
5. Кострюков, А.А. Предпосылки участия архиепископа Серафима (Соболева) во Всеправославном Совещании 1948 года / А.А. Кострюков // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. – 2010. – Вып. II:2 (35). – С. 52–60.
6. Милош, Ч. Порабощённый разум / Ч. Милош. – СПб.: Алетейя, 2003. – 282, [3] с.

7. Монгуш, М.В. Всеправославное Совещание 1948 года: новые документы к истории его подготовки / М.В. Монгуш // Восточный архив. – 2021. – № 2 (44). – С. 94–102.
8. Constitutia Republicii Populare Romane 1948 [Электронный ресурс] // Constitutia Romaniei. – URL: https://www.constitutia.ro/const1948.htm/ (дата обращения: 11.08.2024).
9. Costan, V. Părintele Petre Vintilescu – activitatea liturgică, academică şide cercetare / V. Costan. – Iaşi: Doxologia, 2020. – 546 p.
10. Cristian, V. Istoria Bisericii Greco-Catolice sub regimul comunist. 1945–1989 / V. Cristian. – Iaşi: Polirom, 2003. – 209 p.
11. Doru, M. A Critical Analysis of the Theological Positions and Ecumenical Activity of Ion Bria (1929–2002) / M. Doru. – Craiova: Editura Mitropolia Olteniei, 2022. – 199 p.
12. Enache I. Laicizarea învăţământului religios în România comunistă (1944–1989) / I. Enache // Student, profesor și cercetător în anii 1980–1990: drumul spre regăsire și libertate. Ediția a III-a. – Chișinău: Editura Lexon-Prim, 2023. – P. 127–134.
13. Enache, G.-E., Biserica Ortodoxă Română în anii regimului comunist. Observaţii pe marginea capitolului dedicat cultelor din Raportul final al Comisiei prezidenţiale pentru analiza dictaturii comuniste din România / G.-E. Enache, A.-N. Petcu, I.-A. Tudorie, P. Brusanowski // Studii Teologice: Revista Facultăților de Teologie din Patriarhia Română. Seria a III-a. Anul V. Nr. 2. – București: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2009. – P. 7–103.
14. Elemente de istorie, doctrină și practică misionară: din perspectivă ecumenică / coord. Nicolae Moșoiu. – Sibiu: Editura Universităţii "Lucian Blaga", 2006. – 621 p.
15. Învăţătură de credinţă creştină ortodoxă / Ed. Duțuc A. – București: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2015. – 560 p.
16. Raiu, C. Democraţie și statolatrie: creștinismul social la Bartolomeu Stănescu, episcopal Râmnicului Noului Severin (1875–1954) / C. Raiu. – București: Editura Universităţii din București, 2013. – 395 p.
17. Scarfe, A. Patriarch Justinian of Romania: His Early Social Thought / A. Scarfe // Religion in Communist Lands. – 1977. – Vol. 5. – No 3. – P. 164–169.
18. Stăniloae, D. Ortodoxie și românism / D. Stăniloae. – Mănăstirea Putna, 1992. – 278 p.
19. Ursu, D. Ortodoxia și comunismul. Memoria unei istorii traumatice Biserica și Statul: perspective diacronice asupra unei relații polivalente / D. Ursu, editori: Răzvan Brudiu Mihail, K. Qaramah. – Iași: Doxologia, 2023. – P. 277–294.
20. Ursu, D. Patriarhul Justinian (1948-1977) și reintegrarea socioprofesională a clericilor, foști deținuți politici. Strategii, compromisuri și adaptări / D. Ursu // Terra Sebus. Acta Musei Sabesiensis. – 2019. – No. 11. – P. 487–505.
21. Velicu, D. Biserica Ortodoxă în anii regimului comunist: însemnări zilnice / D. Velicu. În II T. – București: Arhivele naționale ale României, 2004–2005.

Текст поступил в редакцию 18.02.2025.
Принят к печати 17.03.2025.
Опубликован 30.09.2025.

[1] После 1952 г. катехизис переиздавался в Бухаресте в 1992, 2000 и 2008 гг., в Клуже в 1993 и в Яссах в 1996 и 2006. Последнее издание осуществлено по благословению патриарха Даниила в 2016 г. [Învăţătură de credinţă creştină ortodoxă. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2015].

References

1. *Constitution of the Romanian People's Republic 1948* [Constitutia Republicii Populare Romane 1948]. Available at: https://www.constitutia.ro/const1948.htm (accessed on August 11, 2024) (in Latin).
2. Costan V. *Father Petre Vintilescu – Liturgical, Academic and Research Activity* [Părintele Petre Vintilescu – activitatea liturgică, academică şide cercetare]. Iaşi: Doxologia, 2020, 546 p. (In Romanian).
3. Cristian V. *History of the Greek Catholic Church under the Communist Regime. 1945–1989* [Istoria Bisericii Greco-Catolice sub regimul comunist. 1945–1989]. Iaşi: Polirom, 2003, 209 p. (In Romanian).
4. *Deyaniya Soveshchaniya glav i predstavitelej avtokefal'nyh Pravoslavnyh Cerkvej v svyazi s prazdnovaniem 500-letiya avtokefalii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. 8–18 iyulya 1948 goda* [Acts of the Meeting of the Chapters and Representatives of Autocephalous Orthodox Churches in Connection with the Celebration of the 500th Anniversary of Autocephaly of the Russian Orthodox Church July 8–18]. In 2 vols. Moscow: Izdanie Moskovskoj Patriarhii, 1949.
5. Doru M. *A Critical Analysis of the Theological Positions and Ecumenical Activity of Ion Bria (1929–2002*). Craiova: Editura Mitropolia Olteniei, 2022, 199 p.
6. *Elements of Missionary History, Doctrine and Practice: from an Ecumenical Perspective* [Elemente de istorie, doctrină și practică misionară: din perspectivă ecumenică]. Sibiu: Editura Universităţii "Lucian Blaga", 2006, 621 p. (In Romanian).

7. Elisej (Menyajlov), hierodiacon. *Vestnik Ekaterinburgskoj duhovnoj seminarii* [Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary]. 2017, issue 3 (19), pp. 147–168 (in Russian).
8. Enache G.-E., Petcu A.-N., Tudorie I.-A., Brusanowski P. *Theological Studies: Journal of Theological Faculties of the Romanian Patriarchate* [Studii Teologice: Revista Facultăților de Teologie din Patriarhia Română]. Seria a III-a, anul V. nr. 2. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2009, pp. 7–103 (In Romanian).
9. Enache I. *Student, Teacher and Researcher in the 1980s-1990s: The Road to Retrieval and Freedom* [Student, profesor și cercetător în anii 1980-1990: drumul spre regăsire și libertate]. Chișinău: Editura Lexon-Prim, 2023, pp. 127–134 (In Romanian).
10. Kostryukov A.A. *Vestnik PSTGU II: Istoriya. Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* [Bulletin of the PSU II: History. History of the Russian Orthodox Church]. 2010, issue II:2 (35), pp. 52–60 (in Russian).
11. Milosz Cz. *Poraboshchennyj razum* [The Enslaved Mind]. St. Petersburg: Aletejya, 2003, 282, [3] p. (In Russian).
12. Mongush M. V. *Vostochnyj arhiv* [Oriental Archive]. 2021, no. 2 (44), pp. 94–102 (in Russian).
13. Raiu C. *Democracy and Statolatry: Social Christianity by Bartholomeu Stănescu, Bishop of Râmnic Noul Severin (1875–1954)* [Democrație și statolatrie: creștinismul social la Bartolomeu Stănescu, episcopul Râmnicului Noului Severin (1875–1954)]. Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 2013, 395 p. (In Romanian).
14. Scarfe A. Patriarch Justinian of Romania: His Early Social Thought. *Religion in Communist Lands*. 1977, vol. 5, no 3, pp. 164–169.
15. Stăniloae D. *Orthodoxy and Romanism* [Ortodoxie și românism]. Mănăstirea Putna, 1992, 278 p. (In Romanian).
16. *Teaching of the Orthodox Christian Faith* [Învățătură de credinţă creştină ortodoxă]. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2015, 560 p. (In Romanian).
17. Ursu D. *Church and State: Diachronic Perspectives on a Polyvalent Relationship* [Biserica și Statul: perspective diacronice asupra unei relații polivalente]. Iași: Doxologia, 2023, pp. 277–294 (In Romanian).
18. Ursu D. *Terra Sebus. Acta Musei Sabesiensis*, 2019, no. 11, 2019, pp. 487–505 (In Romanian).
19. Velicu D. *The Orthodox Church in the Years of the Communist Regime: Daily Notes* [Biserica Ortodoxă în anii regimului comunist: însemnări zilnice]. În II T. București: Arhivele naționale ale României, 2004–2005 (in Romanian).
20. Volokitina T.V. *Slavyane i Rossiya* [Slavs and Russia]. 2018, no. 1, pp. 339–360 (in Russian).
21. Volokitina T.V., Murashko G.P., Noskova A.F. *Moskva i Vostochnaya Evropa. Vlast' i cerkov' v period obshchestvennyh transformacij 40–50-h godov XX veka: Ocherki istorii* [Moscow and Eastern Europe. The Power and the Church in the Period of Society's Transformations in the 1940s and 1950s]. Moscow: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSNEP); Fond Pervogo Prezidenta Rossii B.N. El'cina, 2008, 806 p. (In Russian).

Submitted for publication: February 18, 2025.
Accepted for publication: March 17, 2025.
Published: September 30, 2025.

Религиоведение. 2025. № 3. С. 28–32.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 3. P. 28–32.

DOI: 10.22250/20728662-2025-3-28-32

Цыплаков Д.А.[1], Цыплакова С.М.[2]

[1,2] Новосибирская православная духовная семинария
[1] Новосибирский национальный исследовательский государственный университет
[2] Новосибирский государственный педагогический университет
[1,2] 633103, Россия, г. Обь, ул. Военный Городок, 127
[1] 630090, Россия, г. Новосибирск, ул. Пирогова, 1
[2] 630126, Россия г. Новосибирск, ул. Вилюйская, 28
[1] tsyplakovdm@yandex.ru; [2] nikitinats@yandex.ru

Д.А. Цыплаков

С.М. Цыплакова

Помощь фронту церковных приходов Новосибирска в годы Великой Отечественной войны

Аннотация. В статье исследуется организация церковными учреждениями Новосибирской области помощи фронту в годы Великой Отечественной войны и в современное время. С 1941 по 1943 структуры церковных приходов в Сибири практически отсутствовали. Несмотря на такое положение православных приходов, православные иерархи призвали верующих занять патриотическую позицию и приложить все силы для будущей победы. В публикации рассматривается включённость верующих в помощь фронту, проявившуюся в различных формах в 1941–45 гг. Обозначена роль священнослужителей, а также фронтовиков, ставших священнослужителями в послевоенное время. Показано, что восстановление церковных структур в 1943 году содействовало организации помощи фронту. Результаты этой деятельности получили оценку правительства. Помощь верующих Новосибирского региона стала частью общего процесса поддержки верующих фронта в годы Великой Отечественной войны.

Ключевые слова: религия, приходы, Великая Отечественная война, помощь фронту, волонтёрство, патриотизм

Dmitry A. Tsyplakov[1], Svetlana M. Tsyplakova[2]

[1,2] Novosibirsk Orthodox Theological Seminary; [1] Novosibirsk National Research State University;
[2] Novosibirsk State Pedagogical University
[1,2] 127 Voenny gorodok St., Ob, 633103, Rus; [1] 1 Pirogova St., Novosibirsk, 630090, Russia
[2] 28 Vilyuyskaya St., Novosibirsk, 630126, Russia
[1] tsyplakovdm@yandex.ru; [2] nikitinats@yandex.ru

The Aid of Church Institutions to the Front during the Great Patriotic War

Abstract. The article studies the organization of aid to the front by church institutions in the Novosibirsk region during the Great Patriotic War and in modern times. During the pre-war secularization process, the structures of parish churches were practically non-existent. Despite the difficult situation for the Orthodox Church, Orthodox hierarchs encouraged believers to adopt a patriotic attitude and do their best to achieve victory. The publication examines the problem of including believers in assisting the front, which was manifested in various forms of support for the national army during 1941–1945 and today. The roles of clergy and frontline soldiers who became priests after the war are highlighted. It is demonstrated that the restoration of religious structures in 1943 helped organize aid for the war effort. The government has assessed the results of these efforts. The assistance of believers from the Novosibirsk region became part of the overall process of believer assistance to the front during the Great Patriotic War.

Key words: religion, parishes, the Great Patriotic War, aid to the front, volunteering, patriotism

Актуальность настоящего исследования определяется важностью сохранения исторической памяти о периоде 1941–45 гг. Во время Великой Отечественной войны простые граждане составили крепкий тыл Красной Армии. Их поддержка фронту, Красной Армии распространялась на все аспекты помощи: от поставок материалов и продовольствия до получения важной разведывательной информации в тылу врага и участия в партизанской борьбе. Немаловажную роль играл труд в тылу: в сельском хозяйстве и промышленности. Всестороннее изучение этого вклада и его теоретическое осмысление характеризуется несомненной актуальностью.

Рассматриваемая тематика определила направление и структуру работы. К началу Великой Отечественной войны верующие люди всё ещё составляли заметный слой советского общества, преимущественно в рабочей, крестьянской среде и среде мелких служащих. Однако институциональные структуры православной религии практически не функционировали, а организованная благотворительность была под запретом. В связи с этим возникает проблемный вопрос об отношении верующих к помощи фронту, участии в ней как на уровне сохранившихся церковных институтов, так и на уровне отдельных верующих.

Помощь фронту в 1941–45 гг.

Географически и социально Новосибирск был одним из крупных промышленных центров страны. Литература показывает, что жители Новосибирска и области, будучи глубоко в тылу, активно помогали фронту в годы Великой Отечественной войны [Глушкова, 2020, 119–121]. В этом отношении тыловые города страны осуществляли такого рода работу, причём в помощи фронту принимали участие все слои населения. Среди них, несмотря на годы антирелигиозных кампаний и пропаганды, оставалось немало верующих. Как отмечал Патриарший местоблюститель (будущий Патриарх) митрополит Сергий (Старгородцев), церковные люди страны с первых дней войны заняли позицию, которую он считал единственно верной: позицию безусловно отрицательную по отношению ко всему, что враждебно стране, ко всему, что «носит на себе печать фашизма» [Старгородский, 1943, 7]. За два года войны только сам митрополит Сергий выступил более чем с двадцатью посланиями, призывавшими встать на защиту Отечества и помогать борьбе с фашизмом. В посланиях верующие также призывались к пожертвованиям на нужды фронта, церковный иерарх обозначал этих людей как «простых богомольцев» [Старгородский, 1943, 7]. Прозвучал призыв и к целевым пожертвованиям: «на устройство танковой колонны имени Димитрия Донского». Как отмечал митрополит, это он сделал по примеру «Преподобного Сергия, который на поле брани выслал своих двух схимников» [Старгородский, 1943, 7]. Для церковного иерарха и пример преп. Сергия, и формирование танковой колонны были знаком того, что «Церковь не оставляет воинов и на поле брани, что она их благословляет и готова участвовать с ними в самых боях, чтобы добиться освобождения нашей Святой Руси от нашествия иноплеменников». Таким образом, церковь призвала верующих собирать пожертвования не просто на оборону, не только на содержание раненых, призрение детей-сирот, но именно на ратный подвиг, а также призвала к участию в этом подвиге самих верующих. В завершение послания он выразил надежду на некоторое изменение к лучшему положения Церкви в тогдашнем советском обществе, сказав: «эта наша [патриотическая] деятельность, с Божьей помощью, не будет без плода и для положения нашей Церкви» [Старгородский, 1943, 8]. А положение православия в советском государстве было непростым, если не сказать – тяжёлым. С 1918 года, с момента выхода ленинского декрета «Об отделении церкви от государства» церковь была поставлена фактически на грань выживания. Церковные организации были лишены статуса юридического лица, права обладать и распоряжаться собственностью, в том числе храмовыми зданиями, права вести образовательную и благотворительную деятельность. Был взят курс на ликвидацию церкви в новом советском обществе. Репрессии против верующих и духовенства не прекращались весь советский период до 1988 г. Но начиная с военного 1941 года церкви молчаливо было разрешено заниматься благотворительной деятельностью с целью помощи фронту. По всей видимости, никакого официального публичного разрешения не давалось. Поддерживаемый партией и государством «Союз воинствующих безбожников» с июня 1941 г.

сворачивал свою деятельность. С июля первого военного года перестала выходить газета «Безбожник» (по распространённой версии – из-за дефицита бумаги). С 1943 года можно считать, что за церковью стали признавать, хотя и ограниченные, права юридического лица. Как отмечает проф. А. К. Светозарский, «Сталин положительно откликнулся на просьбу митрополита Сергия об открытии счета для сбора церковью пожертвований. Телеграмму с этой просьбой владыка направил Сталину 5 января 1943 года. Затем в советской прессе была напечатана ответная телеграмма Сталина с просьбой передать привет и благодарность Красной Армии духовенству Русской Православной Церкви. Счёт был открыт» [Светозарский, 2016].

Таким образом, был сделан важный шаг по легализации церковных структур. В результате можно было наблюдать процессы демаргинализации верующих. Это привело впоследствии к наполнению социальных групп, численно уменьшавшихся в советском обществе. Так произошло со священнослужителями. В 40-е годы их численность сокращалась, а средний возраст увеличился, так как их ряды не пополнялись молодыми священниками. Почти все храмы были закрыты, обряды и таинства практически не совершались. Так, в Новосибирске была открыта только одна церковь, епископская кафедра пустовала, церковных документов той поры в архивах нет, по всей видимости по причине отсутствия административной работы.

Во время войны многие верующие отправились на фронт. Многие из них впоследствии стали священнослужителями, монахами и монахинями, пополнив эту группу молодыми людьми. Так, целый ряд известных священнослужителей Новосибирской епархии послевоенного периода были фронтовиками. Это и Алексей Павлович Осипов, который воевал рядовым артиллеристом в 1942–43 гг. В 1948 году он окончил Одесскую семинарию, приехал в Сибирь и с 1952 г. стал священнослужителем в храме свт. Николая в селе Ново-Луговое, а впоследствии стал настоятелем Вознесенского кафедрального собора г. Новосибирска [Шабунин, 2002, 63–64]. Можно упомянуть также протоиерея Валентина Бирюкова, который, будучи родом с Алтая, ещё малым ребёнком пережил раскулачивание, но пошёл на фронт, когда это потребовалось Родине. «Фронтовик, защитник Ленинграда, награждённый боевыми орденами и медалями», – характеризует его в предисловии к книге о. Валентина архимандрит Алексий (Поликарпов), наместник Данилова монастыря г. Москвы [Бирюков, 2024]. Во время войны, по его воспоминаниям, он был осознано верующим, молился, носил крестик. После войны он стал священником и служил в священном сане в Новосибирской епархии много десятилетий, свидетельствуя о своей вере и подавая подрастающему поколению живой патриотический пример служения Отечеству.

Был на фронте сапёром, наводил под огнём врага переправы и «служил на Московском, Ленинградском, Волховском, Белорусском и Польском фронтах» до 1945 г. священник Игорь Николаевич Реморов, впоследствии архимандрит Макарий, похороненный в 1998 году у алтаря Преображенского собора г. Бердска (Новосибирская область).

Многие священнослужители послевоенной Новосибирской епархии, охватывавшей тогда большую часть Западной Сибири, были фронтовиками. Боевые награды на фронте были получены и священником Игорем Реморовым, и будущими архимандритом Нифонтом, протоиереем Александром Смолкиным.

Как рассказал сын И. Реморова протоиерей Александр Реморов «он в сапёрных войсках служил <…> всю войну, <…> то есть они переправы делали… Медаль «За оборону Москвы», «За оборону Ленинграда», «За взятие Кёнигсберга» и «За отвагу»» [Запись интервью, личный архив авторов].

Будучи семнадцатилетним, был призван в армию в 1943 году Александр Смолкин, он воевал на 1-м Прибалтийском фронте, в начале 1944 года получил тяжёлое ранение. По излечении Александр вернулся в строй и продолжал воевать до самой победы, был демобилизован только в 1951 году. Старший сержант Александр Смолкин был награждён медалями «За взятие Будапешта», «За взятие Вены», «За победу над Германией» [Смолкин, 2020].

В годы Великой Отечественной войны немногочисленное духовенство Новосибирской епархии не осталось в стороне от происходящего в обществе. Как ука-

зывалось выше, церковное управление после ареста и расстрела архиепископа Сергия (Василькова) в 1937 г. было в плачевном состоянии. Редкие действующие церкви не были закрыты. По воспоминаниям верующих, таковые были в Бийске, в Новосибирске. В 1943 г. открыли храм в Алейске в ста километрах от Барнаула. Но даже в этой ситуации верующие находили возможность помогать фронту. Будучи до 1944 г. единственным действующим храмом Новосибирска, Успенский храм на Берёзовой роще участвовал в помощи стране. К 1943 году были собраны и перечислены «180 тысяч рублей на нужды военного времени и 50 тысяч рублей на военный заём». При активном участии настоятеля храма прот. Николая Сырнева приходом было собрано «988 862 рубля наличных денег, кроме того было перечислено 100 000 рублей на устройство самолётов и 50 000 рублей в фонд обороны» [Коновалов, 2020, 188–189]. С июля 1943 года Новосибирскую епархию возглавил архиепископ (с 1949 г. – митрополит) Варфоломей (Городцев). По его благословению был организован систематический сбор пожертвований среди верующих на нужды армии и фронта с ведением соответствующей отчётности. С 1944 года по победный 1945 год только из одного (с трудом открытого в 1944 г.) Вознесенского кафедрального собора в фонд Победы поступило более полутора миллионов рублей. Всего прихожане двух действовавших в 1944–45 гг. храмов в г. Новосибирске собрали, как отмечено в вышеупомянутой работе прот. Сергия Коновалова, «2 546 582 рубля наличных денег» [Коновалов, 2020, 188]. Прот. Сергий отмечает, что было «перечислено 100 000 рублей на устройство самолётов и 50 000 рублей в фонд обороны. Кроме того, приобретено приходскими советами и духовенством облигаций 3-го государственного военного займа на 200 000 рублей. По поводу указанных взносов архиепископ Варфоломей и благочинный новосибирских церквей иеромонах Никандр посылали четыре телеграммы И.В. Сталину о пожертвованиях на нужды военного времени и получили три ответных телеграммы с благодарностью: 19 марта 1944 года за 100 000 рублей, 29 мая 1944 года за 230 000 рублей, 26 мая 1945 года за 388 000 рублей. На последнюю телеграмму на 200 000 рублей ответа не последовало» [Там же].

Многим памятна фигура выдающегося хирурга – архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), оперировавшего в годы войны в красноярских военных госпиталях, служившего в маленьком храме в пригородной деревне Николаевка. Лауреат Сталинской премии за труд «Очерки гнойной хирургии» (прославленный ныне Русской Православной церковью в лике святых) врач и церковный иерарх был в городе Новосибирске в 1943 году на медицинской конференции тыловых госпиталей Сибирского военного округа и провёл в её рамках показательную операцию.

Заслуги духовенства в деле патриотического служения были отмечены правительственными медалями «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.», которые в 1947 г. получили «архиепископ Варфоломей и благочинный церквей города Новосибирска, и секретарь Новосибирской епархии архимандрит Никандр (Вольяников)» [Коновалов, 2020, 189]. Таким образом был отмечен вклад верующих в помощь фронту, государственные награды стали результатом определённой трансформации социокультурной ситуации.

Заключение

Когда война закончилась, в Новосибирск стали прибывать первые эшелоны с демобилизованными воинами-победителями. Вместе со всеми жителями города православные верующие с удовлетворением восприняли присвоение городу Новосибирску звания «Города трудовой доблести» 2 июля 2020 года.

Подвиг наших отцов, дедов, прадедов всегда будет служить ярким примером мужества, доблести, нравственного величия. Наш священный долг – сохранить правду о событиях Великой Отечественной войны, которая стала временем духовно-нравственного подъёма и подвига для защитников Отечества. Как показано в статье, православные верующие наравне со всеми вносили вклад в общее дело в годы Великой Отечественной войны.

Библиографический список

1. Бирюков, В. «На земле мы только учимся жить» [Электронный ресурс] / В. Бирюков // Портал «Азбука»: офиц. сайт. – URL: https://azbyka.ru/fiction/na-zemle-my-tolko-uchimsya-zhit/ (дата обращения: 30.01.2025).
2. Вознесенский кафедральный собор. Статья [Электронный ресурс] // Портал «Образование и православие»: офиц. сайт. – URL: https://orthedu.ru/nskeparh/eparhia/c-gor-okrug/voznes.htm (дата обращения: 30.01.2025).
3. Глушкова, Н.Ю. Новосибирск – город трудовой доблести / Н.Ю. Глушкова // Календарь знаменательных и памятных дат по Новосибирской области, 2021 год. – Новосибирск: Новосибирская государственная областная научная библиотека, 2020. – С. 119–121.
4. Доклад Митрополита Сергия на Соборе епископов: «О деятельности Церкви за два года отечественной войны» // Журнал Московской Патриархии. – 1943. – № 1. – С. 7–8.
5. Интервью с профессором Московской духовной академии Алексеем Константиновичем Светозарским: «Встреча иерархов со Сталиным в Кремле. Профессор А.К. Светозарский о том, как во время войны была легализована Церковь» [Электронный ресурс] // Портал «Православие.Ру»: офиц. сайт. – URL: http://www.pravoslavie.ru/96729.html (дата обращения: 30.01.2025).
6. Коновалов, С.В. История Успенской церкви города Новосибирска (1925–1962) / С.В. Коновалов // Богословский сборник. – Новосибирск: НПДС, 2020. – С. 188–189.
7. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Глава VIII. Война и мир [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html (дата обращения: 30.01.2025).
8. Протоиерей Александр Смолкин. Биографическая справка [Электронный ресурс] // Каменская епархия РПЦ: офиц. сайт. – URL: https://gclnk.com/pxZ995hx (дата обращения: 30.01.2025).
9. Шабунин, Е.А. Храмы Новосибирска. Исторический путеводитель / Е.А. Шабунин. – Новосибирск, 2002. – С. 63–64.

Текст поступил в редакцию 15.04.2025.
Принят к печати 14.05.2025.
Опубликован 30.09.2025.

References

1. Biryukov Valentin, protoeierej. *“Na zemle my tol’ko uchimsya zhit’”* [“We just learn to live on Earth]. Available at: https://azbyka.ru/fiction/na-zemle-my-tolko-uchimsya-zhit/ (accessed on January 30, 2025) (in Russian).
2. Glushkova N.Yu. *Kalendar’ znamenatel’nykh i pamyatnykh dat po Novosibirskoj oblasti, 2021 god* [Calendar of significant and memorable dates in the Novosibirsk region, 2021]. Novosibirsk: Novosibirskaya gosudarstvennaya oblastnaya nauchnaya biblioteka, 2020, pp. 119–121 (in Russian).
3. Interv’yu s professorom Moskovskoj dukhovnoj akademii Alekseem Konstantinovichem Svetozarskim: “Vstrecha ierarkhov so Stalinym v Kremle. Professor A.K. Svetozarskij o tom, kak vo vremya vojny byla legalizovana Cerkov’” [Interview with Alexei Konstantinovich Svetozarsky, Professor of the Moscow Theological Academy: “The meeting of the hierarchs with Stalin in the Kremlin. Professor A.K. Svetozarsky on how the Church was legalized during the war”]. Available at: http://www.pravoslavie.ru/96729.html (accessed on January 30, 2025) (in Russian).
4. Konovalov Sergij Valentinovich, protoierej. *Bogoslovskij sbornik* [Theological collection]. Novosibirsk: NPDS, 2020, pp. 188–189 (in Russian).
5. *Osnovy social’noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Glava VIII. Vojna i mir* [The fundamentals of the social concept of the Russian Orthodox Church. Chapter VIII. War and peace]. Available at: http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html (accessed on January 30, 2025) (in Russian).
6. *Protoierej Aleksandr Smolkin. Biograficheskaya spravka* [Archpriest Alexander Smolkin. Biographical information]. Available at: https://gclnk.com/pxZ995hx (accessed on January 30, 2025) (in Russian).
7. Shabunin E.A. *Khramy Novosibirska. Istoricheskij putevoditel’* [Temples of Novosibirsk. Historical guide]. Novosibirsk, 2002, pp. 63–64 (in Russian).
8. *Voznesenskij kafedral’nyj sobor* [Voznesensk Cathedral]. Available at: https://orthedu.ru/nskeparh/eparhia/c-gor-okrug/voznes.htm (accessed on January 30, 2025) (in Russian).
9. *Zhurnal Moskovskoj Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate]. 1943, no. 1, pp. 7–8 (in Russian).

Submitted for publication: April 15, 2025.
Accepted for publication: May 14, 2025.
Published: September 30, 2025.

Религиоведение. 2025. № 3. С. 33–45.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 3. P. 33–45.

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-3-33-45

Козлов М.Н.[1], Бойцова Е.Е.[2]

[1,2] Севастопольский государственный университет
[1,2] 299053, Россия, г. Севастополь, ул. Университетская, 33
[1] kmn_75@mail.ru; [2] e.e.bojtsova@mail.sevsu.ru

М.Н. Козлов

Е.Е. Бойцова

К вопросу о христианизации муромских земель

Аннотация. На основе письменных источников и данных археологии проведена историческая реконструкция событий, связанных с христианизацией финно-угорского племени мурома в конце X – середине XI вв. Принятие христианства племенем мурома стало поворотным моментом его истории и оказало влияние на многие социально-экономические и политические процессы, происходившие в жизни народов, проживавших в нижнем Поочье. В исследовании подчёркивается, что отечественные исследователи не акцентировали внимание на событиях, связанных непосредственно с крещением муромского племени. Между тем детальный анализ процессов христианизации муромы позволит современным учёным не только глубже исследовать судьбу данного финно-угорского народа, но и уточнить многие детали древнерусской истории конца X – середины XI вв. В процессе исследования авторы привлекали тексты древнерусских летописей XII – XVII, «Жития Константина Муромского», а также материалы археологических исследований муромских поселений и могильников X–XI вв. В исследовании использовались историко-аналитический и проблемно-хронологический методы исследования. При сопоставлении различных теоретических взглядов на анализируемые проблемы были использованы также методы сравнительного и ретроспективного анализа. По мнению авторов, христианизация муромы прошла три этапа. В конце X в. в нижнем Поочье были построены городище-убежище Муром и Пятницкое городище, которые стали форпостами великокняжеской власти. В муромском крае появились первые христианские общины. Вторая волна христианизации была связана с появлением в Нижнем Поочье князя Глеба Владимировича. Юному правителю удалось крестить значительную часть муромского племени, но заставить принять христианство всех жителей муромских селищ и столицы своей вотчины он не смог. Масштабная христианизация муромы произошла в середине XI в. в период правления здесь князя Константина Святославича. Под давлением нового правителя жители Мурома приняли христианство, а население других языческих анклавов нижнего Поочья оставило свои селища.

Ключевые слова: христианизация муромы, князь Глеб Владимирович, князь Константин Святославич, древний Муром, муромские селища, муромские могильники

Mikhail N. Kozlov[1], Elena E. Boytsova[2]

[1,2] Sevastopol State University
[1,2] 33 Universitetskaya St., Sevastopol, 299053, Russia
[1] kmn_75@mail.ru; [2] e.e.bojtsova@mail.sevsu.ru

On the Issue of Christianization of Murom Lands

Abstract. Based on written sources and archaeological data, a historical reconstruction of the events associated with the Christianization of the Finno-Ugric tribe of Murom in the late 10th – mid-11th centuries was conducted. The adoption of Christianity by the Murom tribe was a turning point in its history and influenced many socio-economic and political processes that took place in the lives of peoples living in the lower Oka region. The study emphasizes that domestic researchers have not focused their attention on events directly related to the baptism of the Murom. Meanwhile, a detailed analysis of processes of Christianization of the Muroms will allow modern scholars to not only more deeply investigate the fate of these Finno-Ugrics, but also clarify many details about ancient Russian history from the late 9th to mid-12th century. In the process of historical research, the authors used texts from the ancient Russian chronicles of the 12th – 17th centuries, such as “The Life of Saint Constantine of Murom”. They also used materials from archaeological research on Murom settlements and burial sites from the 10th – 11th century. Historical-analytical and problem-

chronological methods were used in the study. Comparative and retrospective analysis were also employed when comparing different theoretical views on analyzed problems. According to the authors, Christianization of Murom took place in three stages. In the late 10th century, refuge settlements were built in Murom and Pyatnitskoye, which became outposts for grand princes' power. The first Christian communities emerged in the Murom area. The second wave of Christianity was associated with Prince Gleb's arrival in the lower Oka region. The young ruler managed to baptize a significant part of the Murom tribe, but he was unable to force all the inhabitants of the Murom settlements and the capital of his patrimony to accept Christianity. Large-scale Christianization of Murom took place in the middle of the 11th century during the reign of Prince Konstantin Svyatoslavich. Under pressure from the new ruler, the inhabitants of Murom accepted Christianity, and the population of other pagan enclaves in the lower Oka region abandoned their settlements.

Key words: Christianization of Murom, Prince Gleb Vladimirovich, Prince Konstantin Svyatoslavich, ancient Murom, Murom settlements, Murom burial grounds

Введение

В последнее время источниковедческая база исследования финно-угорских окраин домонгольской Руси обогатилась большим количеством археологических материалов, позволяющих детально изучить процессы, связанные с социально-экономической и религиозной жизнью местных жителей, в том числе – определить основные периоды христианизации здешних народов.

Особый интерес в этом отношении вызывает финское племя мурома, которое на протяжении нескольких столетий ожесточённо сопротивлялось насильственной христианизации.

Племя мурома жило в нижнем течении Оки. Через этот регион проходил важный торговый путь в богатые области Поволжья и Закавказья. Христианизация муромы существенно изменила не только религиозную, но и социально-экономическую и политическую жизнь народов, проживавших в регионе. Таким образом, без детальной реконструкции событий, связанных с христианизацией муромы, невозможно досконально изучить социально-экономическую и политическую историю древнерусского государства конца X–XI вв.

Проблема христианизации муромских земель затрагивалась в трудах многих отечественных учёных XIX–XXI вв. В большинстве они пересказывали в своих произведениях текст «Жития Константина Муромского», а также пытались определить личность князя, названного в данном источнике Константином, и время его княжения [Макарий, 1894, 10, 15–16; Голубинский, 1913, 172–173, 178–180; Рапов, 1988, 329–340].

В трудах советских и российских археологов Е.И. Горюновой, В.В. Седова, Е.А. Рябинина, В.В. Бейлекчи систематизированы многие материалы археологических исследований муромских поселений и могильников, что позволяет провести реконструкцию религиозных процессов, происходивших в племени мурома в конце X–XI вв. [Горюнова, 1961; Седов, 1987; Рябинин, 1997, Бейлекчи, 2005]. При этом вышеперечисленные археологи в своих работах не акцентировали внимание непосредственно на событиях, связанных с крещением муромы.

Таким образом, комплексного научного исследования, в котором бы была проведена историческая реконструкция событий, связанных с христианизацией муромской земли, в настоящее время не существует.

Историческая реконструкция событий, связанных с христианизацией племени мурома – основная цель данной статьи.

Ключевую роль в изучении исторических событий, связанных с религиозной жизнью нижнего Поочья, сыграли материалы раскопок муромских поселений и могильников конца X–XI вв.

Важная информация, связанная с историей народов, проживающих в низовьях Оки в конце X в., содержится также в древнерусских письменных источниках. Например, в «Повести временных лет» и целом ряде более поздних летописей можно найти данные о походах великокняжеской дружины в Северо-восточную Русь в 90-х гг. X в.

Сравнительно поздний, однако чрезвычайно интересный источник «Житие Константина Муромского» был составлен, по мнению отечественных исследовате-

лей, в XVI в. [Тихомиров, 1956, 430]. Он содержит некоторые ценные детали исторических событий, связанных с христианизацией муромского края, а также описания языческих обрядов и обычаев, сохранившихся у местных жителей в XI в. [Памятники, 1860, 229–237]. По мнению В.М. Горюновой, автор «Жития» использовал при написании своего труда некий древний источник домонгольской эпохи, а также народные предания о князе Константине – крестителе муромской земли [Горюнова, 1961, 154].

В процессе исследования применялись специальные методы познания (историко-аналитический и проблемно-хронологический). Материалы, которые составляют основу исследования, изучены и подвергнуты анализу с учётом хронологии событий, необходимости получения исторической информации из прорабатываемых научных источников. При сопоставлении различных теоретических взглядов по анализируемым проблемам использован метод сравнительного и ретроспективного анализа.

Основная часть

Согласно данным археологии, большая часть поселений летописной муромы находилась в бассейне Нижней Оки между её притоками Ушной, Унжей и Тешей на территории современных Муромского, Селивановского и Меленковского районов Владимирской области, а также Павловского, Вачского, Навашинского и Выксунского районов Нижегородской области [Рябинин, 1997, 190; Бейлекчи, 2005, 9]. Сами поселения представляли собой неукреплённые селища площадью 1–4.5 га и располагались параллельно руслам рек и ручьёв [Бейлекчи, 2005, 19].

Основу хозяйственной деятельности муромского племени составляло животноводство. Земледелие было развито в меньшей степени, чем у других финно-угорских народов [Горюнова, 1961, 162]. Развиты были также охота, рыбная ловля, бортничество [Седов, 1987, 90].

Важную роль в жизни муромского племени играло ремесло. Так, при раскопках муромских селищ и погребений были найдены кузнечно-литейные мастерские, инструменты для добычи и выплавки металлов. Было развито у муромы также ткачество, косторезное дело, гончарство [Седов, 1987, 83–84, 90].

Всего было исследовано более 30 погребений местных жителей с монетами VIII – первой половины X вв. Также были обнаружены захоронения с весами и гирьками X в. [Седов, 1987, 91]. Данный факт свидетельствует о том, что муромские земли стали частью Великого торгового пути ещё задолго до начала славянской колонизации.

Торговали муромчане в основном с мусульманскими странами, однако исследователи зафиксировали при раскопках предметы византийского, норманнского и западноевропейского происхождения [Седов, 1987, 91]. Славянских предметов в муромских селищах и могильниках VIII – первой половины X вв. находят немного [Рябинин, 1997, 201; Грибов, http://www.museum.murom.ru]. Вероятно, оживлённой торговли между народами вплоть до конца X в. не было.

Отмечается исключительная воинственность муромчан. Так, находки оружия зафиксированы исследователями в 18 % всех раскопанных грунтовых погребений. Это максимальный процент комплексов с оружием для всех регионов Руси IX – начала XI вв. [Рябинин, 1997, 207].

Погребальная обрядность муромы в настоящее время детально изучена. Представители данного финно-угорского племени хоронили своих умерших в грунтовых могильниках как по обряду трупоположения, так и трупосожжения. Захоронения по обряду трупоположения составляют основную массу муромских погребений. Все они совершены в ямах прямоугольной формы с закруглёнными углами и отвесными, реже наклонными стенками. Подавляющее большинство умерших были положены на спину, кисти рук обычно располагались на груди или животе. Для подавляющего большинства захоронений характерна северная (северо-восточная или северо-западная) ориентировка погребённых. Захоронения, совершённые по обряду кремации, составляют в среднем 16–18% погребений в муромских могильниках [Бейлекчи, 2005, 32–42; Гришаков, 1990, 8–9, 12, 15].

«Повесть временных лет» упоминают мурому как одно из племён, платящих дань князю Рюрику: «И прия власть Рюрикъ, и раздая мужемъ своимъ грады, овому

Полотескъ, овому Ростовъ, другому Б'ълоозеро. И по т'ьмъ городомъ суть находници варязи, а перьвии насельници в Нов'ьгород'ь слов'ьне, въ Полотьски кривичи, в Ростов меря, в Бьл'ьозер'ь весь, в Муромъ мурома; и тьми всъми обладаше Рюрикъ» [Повесть, 1950, 13].

Однако подтвердить данное сообщение в настоящее время невозможно. Никаких следов присутствия славян или норманнов в муромской земле ранее второй половины X в. не было обнаружено [Неупокоева, 2019, 188].

Согласно данным археологии, масштабная славянская колонизация началась в конце X в. В.В. Бейлекчи связывает её начало с походом князя Святослава Игоревича на Волжскую Булгарию в 965 г. [Бейлекчи, 2005, 169]. Однако, по нашему мнению, следует учитывать тот факт, что одновременно с появлением первых славянских поселений в нижнем течении Оки здесь появились и первые христианские общины. Таким образом, логичнее бы было связать начало славянской колонизации в муромских землях не с походом Святослава, а с началом христианизации Северо-Восточной Руси.

Древнерусские летописи сообщают о военном походе в конце X в. в ростовскую землю великокняжеской дружины во главе с митрополитом Михаилом или князем Владимиром. Датировки этого похода, правда, разнятся (от 990 до 992 гг. в разных летописях) [Летописный свод, 1963, 18; Владимирский летописец, 1965, 38; Никоновская летопись, 1862, 64]. Военный поход ознаменовал начало правления в мерянских землях князя Ярослава Владимировича. Вполне возможно, что муромская земля стала частью его удела и христианизация муромской земли, таким образом, началась одновременно с христианизацией мери в конце X в.

В центральной части муромского кремля (ныне Окский парк в современном Муроме) была выявлена ранняя древнерусская застройка, изначально имевшая городской усадебный характер и относящаяся к концу X в. – первой половине XI вв. Она сменила более древний слой IX – середины X вв. с муромской керамикой. Исследователи ещё в середине XIX в. обнаружили здесь следы муромского языческого капища, а также оружие славянского и норманнского типа (длинные мечи, наконечники копий и стрел, сулицы) [Бейлекчи, 2005, 134–136; Очеретина, 2022, 103].

Данные археологии указывают на то, что вплоть до прихода славян в конце X в. в центральной части муромского кремля находилось поселение коренных жителей с языческим святилищем. Можно предположить, что муромчане оставили своё селище под давлением славянских дружин во время первой волны христианизации.

Вокруг славянской застройки на Воеводиной горе произошло объединение нескольких славянских и муромских селищ, вошедших в городскую территорию и плотным кольцом окруживших город. По мнению Е.А. Рябинина, на территории нынешнего Муромского кремля во второй половине X в. возникло дружинное городище, населённое славянами и норманнами-наёмниками. Вокруг этого городища стихийно сложился торгово-ремесленный посад из смешанного славянского и муромского населения [Рябинин, 1997, 208].

В «Житии Константина Муромского» содержатся данные, позволяющие предположить, что ещё до начала противостояния жителей Мурома с князем Глебом Владимировичем в столице муромского края уже была церковь Богородицы. Так, в данном источнике можно найти следующие строки: «Онъ (князь Константин – *авт.*) пришедъ во градъ Муромъ со княгинею Ириною, и съ сыномъ Федоромъ, и воздвиже въ старомъ городцъ первоначалную церковь Благовъщения Пресвятыя Богородицы [Памятники, 1860, 231]. Как видно из указанного источника, князь Константин построил христианский собор Благовещенья Богородицы на месте разрушенной «первоначальной» церкви. Первоначальная или первая в Муроме христианская церковь могла возникнуть в столице муромского края лишь до начала антихристианского мятежа, то есть в начальный период христианизации муромских земель.

Интересно, что два достаточно отдалённых от Мурома языческих могильника – Корниловский и Нижневерейский, – вместе с синхронными им селищами в конце X в. были заброшены местными жителями [Бейлекчи, 2005, 76, 86]. Оба этих могильника находились на правом берегу Оки на территории нынешней Нижего-

родской области в Перемиловских горах. По преданию здесь находились в дохристианскую эпоху муромские языческие святилища [Добрынкина, 1900, 4].

Недалеко от оставленного Корниловского селища появилось Коробковское древнерусское поселение, датируемое концом X в. [Грибов, http://www.museum.murom.ru].

Вблизи славянского воинского поселения на Воеводиной горе на территории нынешнего села Чаадаево Муромского района в конце X в. возникло крупное смешанное городище-убежище. При раскопках Чаадаевского городища в найденном подъёмном материале около трети составляли фрагменты древнерусской керамики [Бейлекчи, 2005, 146].

Появление городищ-убежищ в нижнем течении Оки произошло практически синхронно с появлением славянских городов в мерянских землях – Ростова, Суздаля, Клещина и Ярославля и хорошо вписывается в общую стратегию древнерусских князей того времени – создание городов-форпостов на окраинах Древней Руси.

Вместе со славянскими воинами-дружинниками в муромские земли отправились и древнерусские крестьяне. Так, в конце X на муромских землях возникли Козьмодемьянское и Пятницкое селища, населённые славянами [Рябинин, 1997, 208]. В 2 км. от Подболотьевского могильника близ деревни Колдиной найдена курганная группа, связанная со славянскими пришельцами. По соседству с Малышевским могильником известно древнерусское селище, у д. Зименки и древнерусское поселение с курганным могильником у деревни Катышево [Рябинин, 1997, 212].

При раскопках Максимовского могильника была обнаружена группа из 10 погребений, расположенных на окраине грунтового кладбища. Умершие были захоронены в деревянных гробах. Следов курганов исследователи не обнаружили. Инвентарь был преимущественно древнерусский без примесей финно-угорских элементов. Костяки обращены головой на запад. Захоронения относились к концу X в. [Спицын, 1901, 50–51]. Ингумационные захоронения в грунтовых могильниках в деревянных гробах с ориентировкой умершего головой на запад полностью соответствует христианской традиции.

Таким образом, можно констатировать, что к началу XI в. в муромской земле уже существовали города-форпосты великокняжеской власти Муром и Чаадаевское городище, славянские поселения и первые христианские общины. В целом можно согласиться с Е. Голубинским в отношении того, что процесс христианизации муромских земель начался в конце X в. [Голубинский, 1880, 178].

В начале XI в. в Северо-Восточной Руси началось мощное антихристианское восстание. О нём упоминают многие письменные источники, в частности, «Житие Константина Муромского» «Житие Авраамия Ростовского» и «Житие Леонтия Ростовского». Антихристианское восстание в Северо-восточной Руси, произошедшее в начале XI в., ознаменовало конец первого этапа христианизации муромских земель.

Второй этап христианизации муромы был связан с приходом в муромские земли на княжение князя Глеба Владимировича. «Повесть временных лет» сообщает нам о том, что князья Борис и Глеб получили свои вотчины одновременно после смерти их старшего брата Вышеслава: «Умершю же старейшему Вышеславу, посадиша Ярослава Новегороде, а Бориса Ростове, а Глеба Муроме, Святослава Деревехъ, Всеволода Володимери, Мстислава Тмуторокани» [Повесть, 1950, 54].

Согласно «Российской истории» В. Татищева, Вышеслав умер в Новгороде в 1010 г. [Татищев, 2003, 64]. Эта датировка находит косвенное подтверждение в хронике Адемара Шабаннского. В данном источнике сообщается, что вскорости после того, как тело погибшего епископа Бруно было выкуплено у его убийц, пришёл на Русь некий епископ из греков и обратил ту часть этой провинции, которая до тех пор была предана идолищам [Адемар Шабанский, https://www.vostlit.info/Texts/rus17/Ademar_Cabannensis/frametext2.htm].

Епископ Бруно был убит в землях пруссов в 1009 г. Некоторое время должны были идти переговоры с пруссами о выкупе тела. Таким образом, христианизация земель, «которые оставались преданными идолопоклонству» должна была начаться примерно в 1010 г. Под неким епископом, прибывшим из Греции, Адемар Шабаннский, скорее всего, понимал митрополита Иоанна, прибывшего в Киев из Византии

в 1008 году и действительно развернувшего в Древней Руси активную борьбу с язычеством.

Вместе с тем, есть основания предполагать, что приезд святых братьев в Северо-Восточную Русь не был одновременным. Так, согласно «Житию Авраамия Ростовского», когда святой просветитель прибыл в Ростов, там спокойно правил князь Борис и никаких волнений ещё не было: «И дойде преподобный Авраамий до града Ростова, и виде, яко ту вера благочестивая сияет, и бе первый епископ Феодор, да благоверный князь Борис Владимеровичь» [Житие, http://krotov.info/acts/11/3/avraam_rostov.htm/].

Антихристианские волнения в Северо-Восточной Руси начались через какой-то промежуток времени и привели к бегству из Ростова епископа Федора и остального христианского духовенства: «И в скорости бе распря и нестроение от неверных епископу. Видев же преподобный Авраамий сие от неверных насилие, и изыде из града подле езера, яко едино поприще» [Житие Авраамия Ростовского, http://krotov.info/acts/11/3/avraam_rostov.htm/].

Глеб с дружиной, согласно «Житию Константина Муромского», пришёл в свою вотчину тогда, когда Муром находился уже во власти мятежников, которые не только отказывались от христианизации, но и не приняли князя, присланного из Киева: «И егда приде святый Глебъ ко граду Мурому, и еще тогда неверные быша люди и жестоци и не прияша его к себе на княжение» [Памятники, 1860, 229].

Таким образом, можно предположить, что князь Глеб появился в муромских землях несколько позже князя Бориса в разгар антихристианского мятежа, который прокатился по Северо-Восточной Руси. В этой связи показательным выглядит отрывок из «Истории» В. Татищева: «А Глебу Владимир дал Муром Борисову вотчину» [Татищев, 2003, 55]. Автор, скорее всего, взял данное сообщение из источника, не дошедшего до нашего времени. Из вышеуказанного отрывка источника следует, что первоначально князь Глеб унаследовал владения своего старшего брата Ярослава (включая Муром), а после начала антихристианских волнений Владимир разделил его владения, отдав муромские земли Глебу.

В пользу предположения о том, что Глеб был отправлен в Северо-Восточные земли Руси позже своего брата Бориса, свидетельствует и текст «Жития Бориса и Глеба» летописца Нестора, согласно которому после смерти Вышеслава князь Владимир первоначально отправил на княжение в Северо-Восточную Русь лишь Бориса, а Глеба оставил при себе, поскольку тот был ещё молод [Летописец, https://www.anosinomonastir.ru/articles/prepodobnyy-nestor-letopisets-chtenie-o-zhitii-ubienii-i-chudesakh-blazhennykh-strastoterptsev-boris.html/]

Таким образом, мы можем констатировать, что начало княжения князя Глеба Владимировича в муромских землях началось после 1010 г. и ознаменовало начало второго периода христианизации муромских земель.

Данные археологии свидетельствуют о том, что непосредственно перед штурмом Мурома дружина князя Глеба заставила местных жителей покинуть ряд своих поселений как на левом берегу Оки, так и на правом.

Так, в начале XI в. на правом берегу Оки недалеко от заброшенного в конце X в. Корниловского могильника был оставлен Перемиловский могильник. Согласно народным преданиям, здесь некогда находилось капище языческого бога Перемила [Добрынкина, 1900, 4]. Косвенным доказательством существования здесь в древности языческого святилища является появление позднее на месте заброшенного могильника церкви «Троице-Перемиловская пустынь».

Большая часть жилищ Тумовского селища, расположенного в 7 км. от Мурома, в начале XI была оставлена местными жителями. Характерно, что если в его археологических слоях X в. исследователи находят лишь предметы муромского происхождения, то в археологических слоях начала XI в. фиксируются как муромские, так и древнерусские украшения, а также керамика славянского типа [Рябинин, 1997, 208–209].

Кроме того, оказались заброшены в начале XI в. Александровский, Новленский, Урвановский и Максимовский могильники, находящиеся на левом берегу Оки, а также находящиеся вблизи них селища-спутники [Бейлекчи, 2005, 75, 87, 93, 145].

Характерно, что большая часть прекративших своё существование в начале XI в. могильников располагалась вокруг тогдашнего Мурома. Так, Александровский могильник располагался немного западнее Мурома, Новленский и Максимовский находились севернее, Урванский – южнее. Если учесть тот факт, что восточнее Мурома находилась река Ока, то можно предположить, что прежде чем начать штурм города, он был окружён великокняжескими войсками.

Е.И. Горюнова предположила, что причиной массового оставления муромой своих селищ и могильников в начале XI в. стал договор 1006 г. между Русью и Волжской Булгарией, ограничивший торговлю булгарских купцов городскими центрами [Горюнова, 1961, 203]. По нашему мнению, данная гипотеза не выдерживает никакой критики. На протяжении нескольких лет, пока князь Глеб Владимирович находился в муромских землях, между ним и местными жителями, судя по данным археологии и письменным источникам, не прекращались военные действия и все внешнеторговые связи муромы с другими народами должны были быть нарушены. После ухода с нижнего Поочья князя Глеба Владимировича никакой возможности влиять на торговлю муромы с Волжской Булгарией у киевских князей не было.

Исследователи отмечают, что в целом конец X – начало XI вв. для муромчан было крайне тяжёлым временем. Так, количество захоронений детей в этот период в могильниках муромы возросло более чем вдвое [Бейлекчи, 2005, 127].

Муром, согласно «Житию Константина Муромского», дружина Глеба занять не смогла, но обосновалась недалеко от столицы муромского края: «И невернии людие князю Глебу не здашася, и благоверный князь Глеб тех неверных людей не одолев, от града Мурома отиде 12 поприщ на ръку Ишню и жит ту в пределах муромских два лета» [Памятники, 1860, 229].

Интересно, что река Ишня протекает не в муромских, а в ростовских землях, и впадает в озеро Неро. Вблизи Мурома течёт река Ушна, вероятно, её и имел ввиду автор, сообщая о том, что Глеб с дружиной после неудачной попытки занять Муром обосновался на реке «в 12 поприщах от Мурома».

Данные «Жития Константина Муромского» находят подтверждение среди археологических материалов. Так, в могильниках, находившихся в начале XI в черте города Мурома, языческие захоронения практиковались вплоть до середины XI в. [Бейлекчи, 2005, 93].

Косвенным свидетельством того, что Рюриковичи не контролировали Муром всю первую половину XI в., служит тот факт, что при раскопках города до сих пор не были найдены гончарные клейма с символикой Рюриковичей старше середины XI в. [Неупокоева, 2021, 189–191].

Видимо, дружина князя Глеба Владимировича не смогла добиться успеха в христианизации и северной части муромских земель. Так, вплоть до середины XI в. продолжили функционировать Малышевский и Молотицкий могильники, расположенные недалеко от ставки князя севернее Мурома на реке Ушна, а также находящийся неподалёку от них на реке Илевна Подболотьевский могильник [Бейлекчи, 2005, 82, 88].

Однако следует отметить и значительный вклад князя Глеба Владимировича в дело христианизации муромы. В начале XI в. большая часть селищ местных жителей и их языческие могильники были заброшены. В грунтовых могильниках, расположенных вблизи образовавшихся в начале XI в. смешанных славяно-муромских и славянских поселений, исследователи фиксируют в подавляющем большинстве безинвентарные ингумационные захоронения с ориентацией головой на запад, что вполне соответствует христианской традиции [Грибов, http://www.museum.murom.ru].

Согласно «Житию Константина Муромского», князь Глеб Владимирович пробыл в своей вотчине всего два года. Житие «Бориса и Глеба» же сообщает о том, что он был убит в 1015 г. недалеко от Смоленска в урочище Смедынь по дороге из муромских земель в Киев [Памятники, 1860, 229; Летописец, https://www.anosinomonastir.ru/articles/prepodobnyy-nestor-letopisets-chtenie-o-zhitii-ubienii-i-chudesakh-blazhennykh-strastoterptsev-boris.html].

Тот факт, что между назначением Глеба на княжение в Муром и его убийством прошло не два года, а целых пять лет, О.М. Рапов, например, объясняет тем,

что юный князь прибыл в Муром не в 1010, а в 1013 г. [Рапов, 1988, 331]. Однако в тексте «Жития Авраамия Ростовского» сообщается о том, что антихристианское движение в Северо-Восточной Руси началось «вскорости» после прихода в Ростов Бориса», таким образом, разница между приходом Бориса и Глеба в свои отчины не должна была быть слишком велика.

С.П. Писарев предположил, что, оставив муромские земли, князь Глеб Владимирович отправился в Смоленск, где принял активное участие в обращении местных жителей в христианство. В убийстве же Глеба, по мнению исследователя, приняли активное участие обиженные князем смоляне. В подтверждение своей гипотезы С.П. Писарев привёл строки из рукописи XVI в., в которой сообщается о том, что крещение Смоленска произошло в 1013 г. [Писарев, 1894, 8].

С С.П. Писаревым вполне можно согласиться. Так, его гипотеза хорошо объясняет тот факт, что, возвращаясь из муромских земель, Глеб отправился к Смоленску, то есть в прямо противоположную сторону от Киева. Также предположение С.П. Писарева позволяет прояснить поведение жителей Смоленска, отказавшихся хоронить тело убитого князя в местной городской церкви и оставивших его лежать «между двух колод».

О том, что христианизация смоленских земель действительно произошла в начале XI в., свидетельствую данные археологии. Так, в конце X в. самым большим городищем в смоленских землях было Гнёздово – крупное торговое поселение и дружинный форпост размером более чем 30 га. Основу населения составили славяне, но отчётливо просматривается и скандинавская составляющая [Кренке, 2020, 298–300].

Согласно данным археологических исследований, самые поздние погребения в Гнёздовском могильнике датированы началом XI в. [Мурашева, 2007, 266]. Само Гнёздово тогда же прекратило функционировать в качестве крупного торгового поселения и дружинного форпоста. Некоторые признаки жизни учёные зафиксировали лишь в центральной части поселения. По мнению современных исследователей, здесь после оставления городища местными жителями появилась боярская усадьба [Ениосова, 2012, 193]. Смоленск же, напротив, в начале XI в. из небольшого селища превратился в крупный торговый протогородской центр [Кренке, 2020, 302].

Таким образом, можно предположить, что в начале XI в. население Гнёздово оставило своё городище и переселилась в Смоленск. Н.А. Кренке вполне обоснованно считает, что причиной этому стала христианизация [Кренке, 2020, 302].

С ним вполне можно согласиться. Окружающий Гнёздово языческий могильник был крупнейшим в тогдашней Руси. В наше время уже исследованы несколько тысяч языческих курганов, относящихся к данному комплексу. После уничтожения языческих святилищ местные жители вполне могли продолжить осуществлять языческие обряды у погребальных курганов. Исследователи отмечали попытки уничтожения погребальных курганов в Гнёздовском могильнике, однако полностью срыть весь гигантский могильник было невозможно. В связи с этим, вероятно, и возникла идея переселения населения Гнёздово в другое место.

Оставлению Гнёздово, вероятно, предшествовали активные боевые действия. Так, биоморфный анализ образцов почв Гнёздовского комплекса, относящийся к началу XI вв., свидетельствует о том, что здесь бушевали сильнейшие пожары. Биогенная фракция, относящаяся к этому слою, состоит из чёрных обугленных обломков, свидетельствующих о том, что участок неоднократно сильно горел [Гольева, 2007, 306–308].

На месте убийства князя Глеба Владимировича (урочище Смедынь недалеко от Смоленска) при раскопках Васильевского храма были обнаружены руины древнерусского поселения X – начала XI вв. [Бегунова, 2016, 19]. Верхняя граница обнаруженного культурного слоя относится к началу XI в. и состоит из прокалённого слоистого аллювия и угля [Кренке, 2018, 124–130]. Можно предположить, что в начале XI в. данное поселение, как и Гнёздово, было сожжено в рамках христианизации. Таким образом, место убийства князя Глеба Владимировича было выбрано не случайно.

Вызывает интерес в этом отношении и предсмертная речь несчастного князя, в которой он, обращаясь к Богу, печалится о том, что будет убит в святилище,

как некогда святой Захария, заколотый перед жертвенником [Летописец, https://www.anosinomonastir.ru/articles/prepodobnyy-nestor-letopisets-chtenie-o-zhitii-ubienii-i-chudesakh-blazhennykh-strastoterptsev-boris.html].

Можно предположить, что князя Глеба Владимировича во время очередного антихристианского восстания убили на месте сожжённого им же городища-святилища. На это указывает ритуальный способ казни: «И сия святому рекшу прежереченный поваръ святого Глеба, ему же имя Торчинъ, закла по гортани ножемъ господина своего» [Летописец, https://www.anosinomonastir.ru/articles/prepodobnyy-nestor-letopisets-chtenie-o-zhitii-ubienii-i-chudesakh-blazhennykh-strastoterptsev-boris.html]. Как видно из данного источника, князя Глеба принесли в жертву кому-то из языческих богов, подобно жертвенному животному.

Характерно, что тело несчастного князя похоронили согласно языческим обычаям на распутье между двух колод, как преступника или святотатца.

Таким образом, можно предположить, что князь Глеб оставил свой удел ещё до 1013 г. и принял активное участие в христианизации смоленских земель. Период его нахождения в муромском крае можно условно обозначить временным промежутком между 1010 (назначение на княжение в Муром) и 1013 гг. (участие в христианизации Смоленска).

Что происходило в муромских землях после ухода оттуда князя Глеба Владимировича, мы не знаем. В «Житии Константина Муромского» содержится намёк на кровавые распри между язычниками и христианами накануне прихода туда князя Константина Святославича: «И градъ сей Муромъ, и кровопролития бесчисленна с върными содъвающе и обиду творящу велию» [Памятники, 1860, 229].

Однако согласно данным археологических исследований, все славянские и смешанные поселения, образовавшиеся в конце X – начале XI вв., продолжили своё существование вплоть до середины XIII в. Не были заброшены и христианские погосты. Вместе с тем, тот факт, что князю Константину пришлось восстанавливать «первоначальную» муромскую церковь, свидетельствует о том, что репрессии против христиан действительно имели место в первой половине XI в. в муромских землях.

Как свидетельствуют данные археологии, последний этап христианизации пришёлся на середину XI в. Именно в этот период прекратили своё существование последние муромские языческие могильники (в том числе и те, что находились в черте тогдашнего Мурома), а им на смену пришли христианские погосты.

В православной традиции христианизацию Мурома обычно связывают с неким таинственным князем Константином. В «Житии Константина Муромского» сообщается лишь то, что отца Константина звали Святослав, а дедом крестителя Руси был сам Ярослав Мудрый. Языческое имя князя Константина в источнике не указано, в связи с этим установить надёжно его личность на данный момент не представляется возможным.

Можно лишь предположить, что именно с князем Константином Святославичем и была связана последняя, третья волна христианизации, прокатившаяся по муромским землям в середине XI в., и приведшая к окончательной победе над язычеством в регионе.

Вот как описывает христианизацию Мурома «Житие Константина Муромского»: «И (взял Константин) боляръ и воеводъ и воинъ доволно на приятие Мурома. И посла пред собою первороднаго своего агньца сына своего Михаила увъщати неверныя в покорении отцу своему князю Константину: объщаетъ им дары и честь и вотчины и достояние и оброки легкия, хотя их привлещи к себъ миромъ. Но безбожнии люди совъщашася лестию, и призваша в град мирнаго ради совѣта и убиша его и тъло его извергоша вонъ изъ града звѣремъ и псомъ и птицамъ на снѣдение. И приде на нихъ ужас неисповъдимъ и бежаша во градъ Муромъ и затворишася и готовляху оружъе браньное и тъхъ с нимъ пришедшихъ побиша же слугъ его. И абие приспѣ благовѣрный князь Константинъ со множествомъ воинъства, и взя тѣло сына своего, и возопи горко к Богу. Невѣрнии граждане изыдоша спѣшно противу ему со многими козньми бранными, хотяще его прогнати и бездѣлна сотворити и в посмѣхъ и в поношение ввести. И абие вбѣгше во град, запрошася и въскоре послаша

к нему с повиновениемъ. И по обычаю, сущему в то время, клятвами утвердившеся, прияша его во град с великою честию; оброки и дани даяти ему обѣщеваху, точию не хотяху прияти святаго крещения» [Памятники, 1860, 230–231].

Далее в источнике сообщается о том, что Константин, став князем в Муроме, приступил собственно к самой христианизации, использовав метод «кнута и пряника». Так, те, кто соглашался креститься, получали «оброки лёгкие и льготы», а те, кто выступал против христианизации, получали «муки и раны». Недовольные муромчане собрались на очередное вече и приняли решение изгнать князя Константина из города. При этом местные христиане, испугавшись, разбежались по домам. Сам же князь обратился к жителям города с пламенной речью, после чего они все с радостью согласились креститься [Памятники, 1860, 231–232].

Можно согласиться с В.М. Горюновой в том, что составитель «Жития Константина Муромского» использовал при написании своего труда письменный источник XI–XII вв. В данном рассказе приводятся любопытные детали, которые вряд ли могли быть выдуманы в более поздние времена.

Так, все важные вопросы, как и указано в вышеприведённом источнике, вплоть до середины XI в. жители многих крупных городов действительно решали на вече. В 1015 г., например, Святополк после смерти своего отца Владимира раздавал подарки жителям Киева, чтобы они на городском совете признали его своим князем [Тверская летопись, 1863, 123; Книга Степенная книга, 1908, 140].

Логичной представляется и дальнейшая политика Константина по поощрению жителей Мурома, принявших христианство, и наказанию тех, кто выступал против христианизации.

Данные археологии в целом подтверждают строки из «Жития Константина Муромского». Так, исследователи отмечают огромное количество древесных отходов, относящихся ко второй половине XI в. районе Муромского кремля. Данный факт свидетельствует об активном строительстве в центральной части города после прихода к власти в Муроме князя Константина [Бейлекчи, 2005, 142].

Слой древесных отходов перекрывает большой слой угля и сажи, что указывает на мощный пожар, временно прервавший строительные работы. В.В. Бейлекчи связывает этот пожар с событиями 1088 г. – сожжением Мурома волжскими булгарами из-за ограбления их купцов на муромских землях [Бейлекчи, 2005, 142]. Однако следы пожара были зафиксированы лишь на юго-восточном склоне Воеводиной горы, то есть там, где некогда находились дворец князя и дома славянской знати. При раскопках других районов тогдашнего Мурома ничего подобного исследователи не обнаружили.

Таким образом, данный пожар был связан, скорее всего, не с агрессией волжских булгар, а с внутренней смутой. В частности, с событиями, произошедшими после того, как муромское вече решило изгнать князя Константина из города.

К середине XI в. исследователи относят и первые фрагменты древнерусской керамики со следами клейм князей-Рюриковичей, найденные при раскопках древнего Мурома [Неупокоева, 2021, 173].

Вероятно, князю Константину пришлось штурмовать не только Муром, но и Чаадавское городище. С середины XI в. оно оказалось полностью заброшено [Бейлекчи, 2005, 146]. Также были заброшены местными жителями все оставшиеся муромские языческие могильники – Муромский, Пятницкий, Малышевский, Молотицкий и Подболотьевский [Бейлекчи, 2005, 82, 88, 93–94].

Заключение

Таким образом, можно прийти к выводу, что христианизация муромских земель происходила в три этапа. Первый этап начался в конце X в. с приходом в регион великокняжеской дружины и закончился в начале XI в. во время антихристианского восстания в Северо-Восточной Руси. В этот период были созданы условия для христианизации – появились славянские города-форпосты – Муром и Чаадаевское гордище, – а также селища со славянским и смешанным населением. К тому же периоду относят и первые в регионе общины христиан.

Вторая волна христианизации пришлась на период правления в муромских землях князя Глеба Владимировича. Она проходила между 1010 и 1013 гг. За время

своего правления юному князю удалось христианизировать значительную часть муромского населения нижнего Поочья, однако крестить всех своих подданных, в том числе и жителей столицы княжества, юный князь не смог.

Третий период пришёлся на середину XI в. и был связан с правлением в Муроме князя Константина Святославича. Ему удалось крестить население Мурома, а также жителей последних языческих анклавов нижнего Поочья.

Благодарность

Исследование выполнено в рамках Государственного задания Института истории и археологии Византии и Причерноморья Севастопольского государственного университета «Комплексное историко-археологическое изучение Византии и Причерноморья в период поздней Античности и Средние века» (FEFM-2025-0002)».

Acknowledgment

The study was carried out within the framework of the State assignment of the Institute of History and Archaeology of Byzantium and the Black Sea Region of Sevastopol State University “Comprehensive historical and archaeological study of Byzantium and the Black Sea Region in the period of late Antiquity and the Middle Ages” (FEFM-2025-0002).

Библиографический список

1. Адемар Шабаннский, Хроника [Электронный ресурс] // Шабаннский Адемар. – URL: https://www.vostlit.info/Texts/rus17/Ademar_Cabannensis/frametext2.htm/ (дата обращения: 21.07. 2024).
2. Бегунова, В. Курган, скрывающий руины древнего храма / В.В. Бегунова // Край Смоленский. – 2016. – № 5. – С. 16–20.
3. Бейлекчи, В.В. Древности Нижнего Поочья (погребальный обряд и поселения летописной муромы) / В.В. Бейлекчи. – М.: Изд-во МПСИ, 2005. – 278с.
4. Голубинский, Е.Е. История русской церкви / Е.Е. Голубинский. – М.: Типография А. Стасюлевича, 1913. – Т. 1. – 986 с.
5. Гольева, А.А. Биоморфный анализ образцов почв и культурных слоев Гнёздовского комплекса / А.А. Гольева, Э.П. Зазовская // Гнёздово. Результаты комплексных исследований памятника / Отв. ред. В.В. Мурашева. – М.: Альфарет, 2007. – С. 303–323.
6. Горюнова, Е.И. Этническая история Волго-Окского междуречья / Е.И. Горюнова. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1961. – 268 с.
7. Грибов, Н.Н. Сельская округа средневекового Мурома на правобережье р. Оки [Электронный ресурс] / Н.Н. Грибов // Museum.murom.ru: офиц. сайт. – URL: http://www.museum.murom.ru/ (дата обращения 29.07. 2024).
8. Гришаков, В.В. Мурома VII– XI вв. / В.В. Гришаков, Ю.А. Зеленеев. – Йошкар-Ола: Изд-во Марийского государственного университета, 1990. – 324 с.
9. Добрынкина, Е. Муромская область в её поверьях, преданиях и легендах / Е. Добрынкина // Памятная книжка Владимирской губернии. – Владимир: Изд-в В. Калинина, 1900. – Ч. 2. – С. 1–11.
10. Ениосова, Н.В. Гнёздово – раннегородской центр смоленской земли / Н.В. Ениосова, Т.А. Пушкина, В.В. Мурашева // Вестник Московского государственного университета имени Ломоносова. – Серия 8. – История. – 2012. – № 5. – С. 176–196.
11. Житие Авраамия Ростовского [Электронный ресурс] // Яков Кротов. Заметки: офиц. сайт. – URL: http://krotov.info/acts/11/3/avraam_rostov.htm/ (дата обращения: 02.02.2024).
12. Кренке, Н.А. Новые исследования урочища Смядынь в Смоленске / Н.А. Кренке, И.Н. Ершов // Российская археология. – 2018. – № 3. – С. 123–133.
13. Кренке, Н.А. Смоленск и Гнёздово / Н.А. Кренке, И.Н. Ершов, В.А. Раева // Археологические вести. – Вып. 28. – СПб.: Ин-т истории материальной культуры РАН, 2020. – С. 296–303.
14. Летописец Нестор. Чтение о Житие и убиении Бориса и Глеба. [Электронный ресурс] // Борисоглебский Аносин ставропигиальный женский монастырь: офиц. сайт. URL: https://www.anosinomonastir.ru/articles/prepodobnyy-nestor-letopisets-chtenie-o-zhitii-ubienii-i-chudesakh-blazhennykh-strastoterptsev-boris.html/ (дата обращения: 25.07. 2024).
15. Макарий, (архиепископ Харьковский). История русской церкви / Макарий (архиепископ Харьковский). – Т. 1. – СПб.: Изд-во Императорской академии наук, 1894. – 598 с.

16. Мурашова, В.В. Исследование притеррасного участка пойменной части Гнёздовского поселения / В.В. Мурашева, С.А. Авдусина // Гнёздово. Результаты комплексных исследований памятника. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та имени Г.В. Плеханова, 2007. – С. 8–30.
17. Неупокоева, В.Ю. Гончарные клейма средневекового Мурома: опыт систематизации / В.Ю. Неупокоева // Сообщения Муромского музея / Под ред. Ю.М. Смирнова, Т.Б. Купряшиной. – Выкса: Изд-во Муромского историко-художественного музея, 2021. – С. 167–175.
18. Очеретина, С.В. Новые данные о курганном могильнике в исторической части города Мурома по итогам археологических исследований 2020 г. / С.В. Очеретина // Археология Владимиро-Суздальской земли. Материалы научного семинара. – Вып. 12. – М.: ИА РАН, 2022. – С. 103–110.
19. Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Безбородко под редакцией Н. Костомарова. Сказания, легенды, повести, сказки и притчи. – Вып. 1. – СПб.: Типография П. Кулиша, 1860. – 498 с.
20. Писарев, С.П. Княжеская местность и храм князей в Смоленске. Историко-археологическое исследование в связи с историей Смоленска / С.П. Писарев. – Смоленск: Типография Ф. Зельдовича, 1894. – 318 с.
21. Повесть временных лет / Под ред. и с пред. В.П. Адриановой-Перетц. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – 239 с.
22. Полное собрание русских летописей. – СПб.: Типография Э. Праца, 1862. – Т. 9. – 256 с.
23. Полное собрание русских летописей. – СПб.: Типография Демиса, 1863. – Т. 15. – 505 с.
24. Полное собрание русских летописей. – СПб.: Типография М. Александрова, 1908. – Т. 21. – Ч. 1. – 343 с.
25. Полное собрание русских летописей. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – Т. 28. – 409 с.
26. Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1965. – Т. 30. – 240 с.
27. Рапов, О.М. Русская церковь в IX – первой трети XII вв. Принятие христианства / О.М. Рапов. – М.: Высшая школа, 1988. – 415 с.
28. Рябинин, Е.А. Финно-угорские племена в составе Древней Руси. К истории славяно-финских этнокультурных связей. Историко-археологические очерки / Е.А. Рябинин. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1997. – 260 с.
29. Седов, В.В. Финно-угры, балты и славяне в эпоху средневековья / В.В. Седов. – М.: Наука, 1987. – 510 с.
30. Спицын, А.А. Древности бассейнов рек Оки и Камы. / А.А. Спицын. – СПб.: Типография Товарищества художественной печати, 1901. – 114 с.
31. Татищев, В. История Российская / В. Татищев. – М.: АСТ. 2003. – Т. 2. – 735 с.
32. Тихомиров, М.Н. Древнерусские города / М.Н. Тихомиров. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1956. – 474 с.

Текст поступил в редакцию 19.03.2025.
Принят к печати 18.04.2025.
Опубликован 30.09.2025.

References

1. Ademar Shabannskij. *Hronika*. [Chronicle]. Available at: https://www.vostlit.info/Texts/rus17/Ademar_Cabannensis/frametext2.htm/ (accessed on July 21, 2024) (in Russian).
2. Begunova V. *Kraj Smolenskij* [Smolensk Region]. 2016, no. 5, pp. 16–20 (in Russian)
3. Bejlekchi V.V. *Drevnosti Nizhnego Pooch'ya (pogrebal'nyj obryad i poseleniya letopisnoj muromy)* [Antiquities of the Lower Oka region (funeral rites and settlements of the annalistic Murom)]. Moscow: Izd-vo MPSI, 2005, 278 p. (in Russian).
4. Golubinskij E.E. *Istoriya russkoj cerkvi* [History of the Russian Church]. Moscow: Tipografiya A. Stasyulevicha, 1913, vol. 1, 986 p. (in Russian).
5. Gol'eva A.A., Zazovskaya E.P. Gnezdovo. Rezul'taty kompleksnyh issledovanij pamyatnika [Gnezdovo. Results of Complex Studies of the Site]. Ed. by V.V. Murasheva. Moscow: Al'faret Publ, 2007, pp. 303–323 (in Russian)
6. Goryunova E.I. *Etnicheskaya istoriya Volgo-Okskogo mezhdurech'ya* [Ethnic history of the Volga-Oka interfluve]. Moscow: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1961, 268 p. (in Russian).
7. Gribov N.N. *Cel'skaya okruga srednevekovogo Muroma na pravoberezh'e r. Oki* [Rural district of medieval Murom on the right bank of the Oka River]. Available at: http://www.museum.murom.ru/ (accessed on July 29, 2024) (in Russian) .
8. Grishakov V.V., Zeleneev Yu.A. *Muroma VII–XI vv.* [Murom in the 7th – 11th centuries]. Joshkar-Ola: Izd-vo Marijskogo gosudarstvennogo universiteta, 1990, 324 p. (in Russian).
9. Dobrynkina E. *Pamyatnaya knizhka Vladimirskoj gubernii* [Agendum of Vladimir Province]. Vladimir: Izd-v V. Kalinina, 1900, vol. 2, pp. 1–11 (in Russian).

10. Eniosova N.V., Pushkina T.A., Murasheva V.V. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta imeni Lomonosova, Seriya 8. Istoriya* [Bulletin of the Lomonosov Moscow State University]. 2012. no. 5, pp. 176–196 (in Russian).
11. *Zнitie Avraamiya Rostovskogo* [Life of Abraham of Rostov]. Available at: http://krotov.info/acts/11/3/avraam_rostov.htm) (accessed on February 2, 2024) (in Russian).
12. Krenke N.A., Ershov I.N. Rossijskaya arheologiya [Russian Archeology]. 2018. no. 3, pp. 123–133 (in Russian).
13. Krenke N.A., Ershov I.N., Raeva V.A. Arheologicheskie vesti [Archeological News]. 2020, vol. 28, pp. 296–303 (in Russian).
14. Letopisec Nestor. *Chtenie o Zhitie i ubienii Borisa i Gleba* [Reading about the life and murder of Boris and Gleb]. Available at: https://www.anosinomonastir.ru/articles/prepodobnyy-nestor-letopisets-chtenie-o-zhitii-ubienii-i-chudesakh-blazhennykh-strastoterptsev-boris.html/ (accessed on July 25, 2024) (in Russian).
15. Makarij (arhiepiskop Har'kovskij). *Istoriya russkoj cerkvi* [History of the Russian Church]. St. Petersburg: Izd-vo Imperatorskoj akademii nauk, 1894, vol. 1, 598 p. (In Russian).
16. Murashova V.V., Avdusina S.A. *Gnezdovo. Rezul'taty kompleksnyh issledovanij pamyatnika* [Gnezdovo. Results of Complex Studies of the Site]. St. Petersburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo un-ta imeni G.V. Plekhanova, 2007, pp. 8–30 (in Russian).
17. Neupokoeva V.Y. *Soobshcheniya Muromskogo muzeya* [Reports of the Murom Museum]. Ed. by Y.M. Smirnov, T.B. Kupryashina. Vyksa: Izd-vo Muromskogo istoriko-hudozhestvennogo muzeya, 2021, pp. 167–175 (in Russian).
18. Ocheretina S.V. *Arheologiya Vladimiro-Suzdal'skoj zemli. Materialy nauchnogo seminara* [Archeology of the Vladimir-Suzdal land. Materials of the scientific seminar]. Moscow: IA RAN Publ, vol. 12, 2022, pp. 103–110 (in Russian).
19. *Pamyatniki starinnoj russkoj literatury, izdavaemye grafom Grigoriem Bezborodko pod redakciej N. Kostomarova*. *Skazaniya, legendy, povesti, skazki i pritchi* [Monuments of Old Russian Literature, published by Count Grigory Bezborodko under the editorship of N. Kostomarov. Tales, legends, stories, fairy tales and parables]. St. Petersburg: Tipografiya P. Kulisha, 1860, vol. 1, 498 p. (in Russian).
20. Pisarev S.P. *Knyazheskaya mestnost' i hram knyazej v Smolenske. Istoriko-arheologicheskoe issledovanie v svyazi s istoriej Smolenska*. [Princely area and the temple of princes in Smolensk. Historical and archaeological research in connection with the history of Smolensk]. Smolensk: Tipografiya F. Zel'dovicha, 1894, 318 p. (in Russian).
21. *Povest' vremennyh let pod red. i s pred. V. P. Adrianovoj-Peretc* [The Tale of Bygone Years]. Moscow-Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1950, 239 p. (in Russian).
22. Polnoe sobranie russkih letopisej. Vol. 9. *Nikonovskaya letopis'* [Nikon Chronicle]. St. Petersburg: Tipografiya E. Praca, 1862, 256 p. (in Russian).
23. Polnoe sobranie russkih letopisej. Vol. 15. *Tverskaya letopis'* [Tver Chronicle]. St. Petersburg: Tipografiya Demisa, 1863, 505 p. (in Russian).
24. Polnoe sobranie russkih letopisej. Vol. 21. *Kniga Stepennaya carskogo rodosloviya* [The Book of Degrees of the Royal Genealogy]. St. Petersburg: Tipografiya M. Aleksandrova, 1908, part 1, 343 p. (in Russian).
25. Polnoe sobranie russkih letopisej. Vol. 28. *Letopisnyj svod 1497 g*. [Chronicle collection of 1497]. Moscow: Izd-vo AN SSSR, 1963, 409 p. (in Russian).
26. Polnoe sobranie russkih letopisej. Vol. 30. *Vladimirskij letopisec* [Vladimir Chronicler]. Moscow: Nauka, 1965. 240 p. (in Russian).
27. Rapov O.M. *Russkaya cerkov' v IX – pervoj treti XII vv. Prinyatie hristianstva* [Russian Church in the 9th – first third of the 12th centuries. Acceptance of Christianity]. Moscow: Vysshaya shkola, 1988, 415 p. (in Russian).
28. Ryabinin E.A. *Finno-ugorskie plemena v sostave Drevnej Rusi. K istorii slavyano-finskih etnokul'turnyh svyazej. Istoriko-arheologicheskie ocherki.* [Finno-Ugric tribes as part of Ancient Rus. On the history of Slavic-Finnic ethnocultural relations. Historical and archaeological essays]. St. Petersburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 1997, 260 p. (in Russian).
29. Sedov V.V. *Finno-ugry, balty i slavyane v epohu srednevekov'ya* [Finno-Ugrians, Balts and Slavs in the Middle Ages]. Moscow: Nauka, 1987, 510 p. (in Russian).
30. Spicyn A.A. *Drevnosti bassejnov rek Oki i Kamy.* [Antiquities of the Oka and Kama River Basins]. St. Petersburg: Tipografiya Tovarishchestva hudozhestvennoj pechati, 1901. 114 p. (in Russian).
31. Tatishchev V. *Istoriya Rossijskaya* [Russian history]. Moscow: AST, 2003, Vol. 2. 735 p. (in Russian)
32. Tihomirov M.N. *Drevnerusskie goroda* [Old Russian cities]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoj literatury, 1956, 474 p. (in Russian).

Submitted for publication: March 19, 2025.
Accepted for publication: April 18, 2025.
Published: September 30, 2025.

Религиоведение. 2025. № 3. С. 46–58.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 3. P. 46–58.

DOI: 10.22250/20728662-2025-3-46-58

Пелевина О.В.

Амурский государственный университет
675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21
olpelevina@gmail.com

Православие и китайцы в религиозном ландшафте дальневосточного порубежья: исторический контекст

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению истории православия среди китайцев в условиях религиозного ландшафта дальневосточного порубежья. В работе представлены данные о распространении православия среди китайских подданных Приамурья в середине XVII в. – второй половине XIX в. Приводятся сведения о численности православного китайского и маньчжурского населения в Амурской области на рубеже XIX – XX вв. Раскрываются особенности восприятия православными русскими китайских подданных на рубеже XIX – XX вв. Автор приходит к выводу, что исторически случаи обращения китайского и маньчжурского населения в православие не имели массового характера. Об этом свидетельствуют как статистические материалы, так и данные периодических конфессиональных изданий. Вместе с тем принятие китайскими подданными православия воспринималось духовенством как дело перспективное, способствовавшее развитию межкультурной коммуникации. Представления дальневосточного духовенства о религиозном ландшафте дальневосточного порубежья включали священные места инорелигиозного происхождения, в том числе китайско-маньчжурские святыни. Для православного сознания освящение территории дальневосточного порубежья было связано с храмостроительством, присутствием христианских святых. Среди константных образов христианских святых выделяется св. Николай, а также Богородица.

Ключевые слова: китайцы, маньчжуры, религиозный ландшафт, дальневосточное порубежье, Приамурье, миссионерская деятельность, православие

Olga V. Pelevina

Amur State University
21 Ignat'evskoe shosse, Blagoveshhensk, 675027, Russia
olpelevina@gmail.com

The Orthodoxy and Chinese in the Religious Landscape of the Far Eastern Borderland: Historical Context

Abstract. The article examines the history of Orthodoxy among the Chinese in the context of the religious landscape of the Far Eastern borderland. It presents data on the spread of Orthodoxy in the Amur region among Chinese subjects in the middle of the 17th century – second half of 19th century, as well as information about the number of Orthodox Chinese and Manchus in this region at the turn of the 19th – 20th centuries. The features of the perception of Chinese subjects by Orthodox Russians at the turn of the 19th – 20th centuries are revealed. The author reveals the features of the perception of these subjects by Orthodox Russians and concludes that such conversions were not widespread. This conclusion is supported by both statistical data and information from periodical publications on confessions. At the same time, the adoption of Orthodoxy by Chinese citizens was perceived by clergy as a promising issue that contributed to the development of intercultural communication. Far Eastern clergymen's ideas about religious landscape in the Far Eastern border regions included sacred places with foreign religious origins, including Chinese-Manchu shrines. In Orthodox consciousness, consecrating the territory of Far Eastern borders was associated with building churches and presence of Christian saints, such as St. Nicholas and the Virgin Mary, among others.

Key words: Chinese, Manchus, religious landscape, Far Eastern borderlands, Amur region, missionary activity, Orthodoxy

Введение

В российской и зарубежной науке имеется значительный опыт изучения темы православия среди китайцев. Прежде всего это работы по истории православия в Китае, в числе которых следующие: [Поздняев, 1998; Ломанов, 2002; Дацышен, 2007; Православие, 2013; Афонина, 2017; Петровский, 2022 и др.]. Проблема осуществления миссионерской деятельности среди китайцев восходит к дореволюционному периоду и раскрывалась в работах православного духовенства: [Адоратский, 1887; Авраам, 1903 и др.]. Изучению распространения православия среди китайцев и маньчжуров на территории дальневосточного порубежья посвящены такие исследования, как: [Кириллов, 1896; Аниховский, 2004; Аниховский, Болотин, Забияко, 2005; Нестерова, 2014 и др.].

Новизна данной работы обусловлена тем, что доступный эмпирический материал анализируется через призму концепции дальневосточного порубежья и теории религиозного ландшафта.

В качестве источников исследования выступают материалы дореволюционного периода. Архивные материалы [ГААО]; Камчатские и Благовещенские епархиальные ведомости [Камчатские епархиальные ведомости, 1894, 1895 и др.; Тихвинский, 1895; Хроника, 1895; Присоединение, 1894, 1895, 1896; Стефан, 1895; Просвещение, 1895; Гаркин, 1903] и другие; отчёты генерал-губернаторов Приамурья [Всеподданейший отчёт, 1895, 23–27], обзоры Амурской области [Обзор, http://elib.shpl.ru/ru/nodes/27178-za-1871-god- 1871#mode/inspect/page/2/zoom/9], Первая всеобщая перепись населения Российской империи [Первая всеобщая перепись, 1905].

Концептуальные положения по вопросам порубежья и религиозного ландшафта с позиции географии религии раскрыты в публикациях А.П. Забияко [Забияко, 2016; Забияко, 2025]. Религиозный ландшафт дальневосточного порубежья представляет собой локус пространства, где с середины XIX века шли интенсивные контакты переселенцев – подданных Российской империи с местными народами Дальнего Востока. В статье будут раскрыты особенности православной картины мира в условиях дальневосточного фронтира. Исходя из теоретических оснований географии религии, «религиозное сознание маркирует земное пространство качествами, символическими объектами и топонимами, указывающими на присутствие в земном неземного, потустороннего» [Забияко, 2025, 177]. Вскроем этот аспект на доступных источниковых материалах.

Краткая историческая справка о распространении православия среди китайского населения Приамурья в середине XVII в. – второй половине XIX в.

Случаи принятия православия народами Амура восходят к середине XVII в. [Аниховский, 2004, 121]. При осаде в 1655 г. русского Кумарского острога китайцы («никаны») упоминаются как подневольные участники маньчжурских походов [Забияко, Забияко, Зиненко, 2023, 201]. Двое из них перешли на сторону русских и были по их прошению крещены [Аниховский, 2004, 121]. До середины XIX в. крещения китайских подданных носили случайный характер. В 1675 г. некий китайский тунгус добровольно изъявил желание креститься [Кириллов, 1896, 5]. Насильственное обращение местных народов в православие не дозволялось. На протяжении XVII – XVIII вв. Тобольская епархия предпринимала попытки организации миссионерской работы в Забайкалье, на Камчатке и в Якутске. О результатах деятельности этих миссий среди китайских подданных судить сложно [Аниховский, 2004, 122–123]. До 1854 г., не имея разрешения Св. Синода, православные миссионеры Приамурья не могли инициировать проповеди среди местных народов, однако откликались на их духовные просьбы [Кириллов, 1896, 118]. Активную позицию в этом вопросе занимал архиепископ Камчатский Иннокентий (Иван Евсеевич Попов-Вениаминов), который понимал геополитическое значение присоединения Приамурья к России и признавал конкуренцию со стороны западно-христианских миссионеров в Маньчжурии [Кириллов, 1896, 9–10]. После заключения Айгунского (1858 г.) и Пекинского (1860 г.) договоров и образования русских поселений в Приамурье создавались условия для развития миссионерской работы. На основании ст. 8 Тяньцзинского договора разрешалось распространение христианства среди китайских поданных [Трактат, https://constitutions.ru/?p=21254].

Однако миссионерская работа среди китайско-маньчжурского населения требовала серьёзной организационной и кадровой подготовки. Говоря о православии и китайцах во второй половине XIX – начале XX вв., будем иметь ввиду подданных Цинской империи, включая маньчжуров. Внутренняя политика цинских властей, начиная с водворения в 1644 г. маньчжурской династии в Китае, способствовала развитию тесного культурного взаимодействия китайцев и маньчжуров [Аниховский, 2004, 94]. Китайское языковое и религиозное влияние, численное преимущество китайцев над маньчжурами ускоряло ассимиляционные процессы. *«… манджуры, которых меньшинство, до такой степени окитаились, что ни по языку, ни по обычаям, ни по костюму, наконец, они существенно не разнятся от природных китайцев»* [Грум-Гржимайло, 1894, 392–393]. В православных источниках в контексте миссионерской деятельности часто китайцы и маньчжуры описываются в совокупности как подданные Цинской империи.

История организации миссионерской работы среди китайского и маньчжурского населения Приамурья второй половины XIX в. реконструирована в работах исследователей [Аниховский, 2004, 131–153]. После отъезда Иннокентия (Попова-Вениаминова) в Москву епископом Камчатским в 1868 г. стал опытный миссионер Вениамин (В.А. Благонравов). Решался кадровый вопрос, предпринимались меры к обеспечению миссионеров необходимой литературой. В 1869 г. миссионеры Благовещенского стана приступили к непосредственной работе с китайско-маньчжурским населением [Аниховский, 2004, 132]. Исследователями также подробно описана миссионерская деятельность за пределами Благовещенска, в маньчжурских поселениях Зазейского района Амурской области и на правом берегу Амура в конце 1860-х – 1870-х гг. [Аниховский, Болотин, Забияко, 2005, 230–235]. Успех миссии был напрямую связан с усердием духовенства. После перевода епископа Вениамина на Иркутскую кафедру работа была приостановлена и возобновилась в начале 1880-х гг. В 1893–1896 гг. миссионерскую деятельность среди маньчжуро-китайского населениях г. Благовещенска и на сопредельных территориях осуществлял иеромонах Стефан [Аниховский, Болотин, Забияко, 2005, 235]. Переход китайских подданных в православие в тот период времени осложнялся экономическими, юридическими, социальными причинами. Китайские купцы рисковали лишиться капиталов. Бывали случаи, что крещёные китайцы-работяги переходили в маргинальное положение, их не признавали ни свои, ни русские [Аниховский, Болотин, Забияко, 2005, 236]. В целом практика миссионерской работы во второй половине XIX века осуществлялась по всей территории Камчатской епархии, включала Амурскую, Приморскую области, Сахалин, а также сопредельные приграничные территории, например, Сахалян (современный китайский город Хэйхэ).

Таким образом, первые попытки православной христианизации в Приамурье восходят к середине XVII в., во второй половине XIX в. миссионерская работа среди подданных Цинской империи на приграничных территориях обрела системный характер, но продолжала зависеть от политико-правовых условий, инициативности и личных качеств духовенства, а также индивидуальных обстоятельств обращаемых.

Количественный и качественный состав православного китайского и маньчжурского населения в Амурской области на рубеже XIX – XX вв.

Численность китайского и маньчжурского населения в Амурской области на рубеже XIX – XX вв. не была стабильной. Подсчёты были затруднены в силу смешения маньчжурского, даурского и китайского (никанского) населения [Грум-Гржимайло, 1894, 397]. Этим объясняются противоречивые цифры в разных источниках. Известно, что в 1883 г. на российской стороне Приамурья было 63 маньчжурских поселения, из них 37 можно было назвать селениями, остальные представляли собой обособленные фанзы [Грум-Гржимайло, 1894, 394–397]. Общее количество маньчжурских и китайских жителей этих селений составляло 12300 человек: маньчжуров 4400 человек; китайцев – 7900 человек.

В обзорах Амурской области за период с 1891 по 1914 гг. фиксировалась численность китайских подданных. Учитывались и те, кто постоянно проживали на российской стороне, в том числе маньчжуры, и те, кто попадал в категорию иностран-

цев. Округляя данные, можно сказать, что показатели присутствия китайских подданных варьировались от 7 до 16 тысяч человек за указанный период [Обзор, http://elib.shpl.ru/ru/nodes/27178-za-1871-god- 1871#mode/inspect/page/2/zoom/9].

Переписью 1897 г. было учтено 7816 человек, для которых родным языком был китайский, и 3344 человек, считавших родным языком маньчжурский [Первая всеобщая перепись, 3]. Относительно количества православных китайцев и маньчжуров данные переписи противоречивы. В аналитической части документа утверждается, что в Амурской области в 1897 г. православие исповедовали 11 китайцев, включая 1 женщину, и 9 маньчжуров, включая 3 женщин (в совокупности 20 человек). Также в этой части указывалось, что ежегодно к Русской православной церкви присоединяется по 5–10 человек из числа корейцев, китайцев, маньчжуров [Первая всеобщая перепись, 16–17]. В прилагаемой к Переписи таблице под номером 14 «Распределение населения по вероисповеданиям и родному языку» указано, что среди православных учтено 38 китайцев, включая 16 женщин; 108 маньчжурских мужчин и 18 женщин. В совокупности – 159 человек. Данные по количеству учтённых в Амурской области православных людей не вызывают сомнения, и в аналитической части, и в табличной указано 91 621 человек [Первая всеобщая перепись, 16]. В любом случае количество православных китайских подданных было весьма скромным, составляло от 0,02 до 0,17 % от общего числа православных людей в Амурской области.

Данные о количестве крещений и небольшие справки о крещённых китайских подданных дают православные источники. Архивные документы от 1896 г. свидетельствуют о случаях крещений в Амурской области: китаец Ло Ли в 21 год крестился в посёлке Димском в приходе Поярковской церкви и принял имя Тимофей; Ян Гуй Тин, 22 года, буддист, крестился в Спасо-Преображенской церкви с принятием имени Иннокентий. В 1897 г. был крещён один китайский мальчик и три китайца, находившихся в Тымовской тюрьме (о. Сахалин) за хищение золота. До принятия крещения они были буддистами. Это Ли Цай, Тун Мин и Чин Юн Фу, все получили имя Иннокентий. Ещё один китаец крестился в Сучанской церкви (Приморский край). В 1898 г. был крещён китаец Ло Си (Ло Хя), получивший имя Николай [ГААО].

О случаях крещения китайцев Русская православная церковь публично сообщала через материалы газетных публикаций. В «Камчатских епархиальных ведомостях» был специальный раздел «Присоединение к православной церкви» [Присоединение, 1894, 1895, 1896; Просвещение, 1895].

«Проживающий в г. Благовещенске китайский подданный Меджи-Тян 27 сентября сего года миссионером 2-й миссии при Камчатском архиерейском доме, иеромонахом Стефаном просвещён св. крещением, с наречением ему имени Александр» [Присоединение, 1894, 144].

«Священником Завитинской церкви Георгием Скрябиным просвещены св. крещением проживающие в с. Михайловском маньчжур Синь-ю, 37 лет, и маньчжурка Тэ-юнь-ха, 32-х лет» [Присоединение, 1895, 16].

«Маньчжурским миссионером, иеромонахом Камчатского архиерейского дома Стефаном, 2 ноября с. г., просвещён св. крещением из язычества китайский подданый Цун-ги-хуа, 25 лет, с наречением ему во св. крещении имени Михаил» [Присоединение, 1896, 203]. Для людей китайской культуры второй половины XIX в. смена имени означала полный разрыв прежних социальных связей, выход за пределы семейного и государственного уклада [Нестерова, 2014, 241].

В единичных заметках встречаются более развёрнутые описания обстоятельств, побудивших китайских подданных принять крещение. По сообщению священника Космы Серговского, 21 марта 1895 г. он крестил молодого маньчжура Тун-чун-лии. Новокрещённому было 22 года и его нарекли именем Михаил. Он проживал в селении Ильинском (за Зеей на р. Дим). *«Этот маньчжур явился в селение Ильинское в августе месяце прошедшего 1894 г. и в скором времени изъявил желание присоединиться к св. православной церкви через св. крещение... С великим усердием и любовью он слушал учение о православной вере. Постоянно посещал храм Божий и вообще отличался большим усердием к молитве... я, испытывая ис-*

кренность его желания, всё отлагал время крещения и только, когда окончательно убедился в искренности его желания присоединиться к св. православной церкви, решил крестить его 25-го марта. Но он 18-го марта сильно захворал и начал с плачем просить меня крестить его, боясь, как бы ему не умереть без св. крещения. Поэтому я совершил над ним таинство св. крещения сего 21-го марта. Между прочим, маньчжур Тун-чун-лии до своей болезни посещал Ильинскую церковно-приходскую школу, где выучился в скором времени читать и писать по-русски» [Камчатские епархиальные ведомости, 1895, 156].

Наиболее сенсационный для своего времени пример крещения случился 5 октября 1895 г. Священник Загородно-Зейской Архиерейской домовой церкви Василий Суханов крестил китаянку Аля-ту с наречением ей имени Екатерина. Необычность события была обусловлена полом и происхождением китаянки. Сами православные авторы признавались: *«Это редкостный случай и чуть ли не первый в жизни китайской и маньчжурской миссии! Что китайцев крещёных сравнительно много – это правда, но никто не запомнит, чтобы была хоть одна крещёная китаянка»* [Просвещение, 1895, 156]. До наших дней сохранились лишь статистические данные о китайских или маньчжурских женщинах, принимавших крещение. Вторым примечательным фактом было то, что китаянка не была из местных жителей, она прибыла из внутреннего Китая. *«По прибытии в Благовещенск она заявила, что, наслышавшись о нашей вере и увлёкшись ею, а также о нашем гражданском управлении, ушла от своих родных и приехала сюда с целью принять св. крещение и русское подданство… По оглашении её, продолжавшемся более двух недель, совершено над нею таинство крещения… В настоящее время Екатерина живёт у восприёмного отца своего не в качеств прислуги, а в качестве родственницы и отличается скромностью поведенья, услужливостью, вежливостью и другими прекрасными качествами»* [Стефан, 1895, 527–528].

Из обнародованных отечественными исследователями архивных данных известно, что на рубеже XIX – XX вв. в Приамурском генерал-губернаторстве существовала практика прошений китайцев о принятии в российское подданство. Принятие православия было ведущим мотивом для изменения подданства. За период с 1876 по 1900 гг. выявлено 87 прошений, из них 46 человек (56 %) были православными; за период с 1913 по 1917 гг. – 83 заявления, большинство заявителей были православными или готовились к крещению [Нестерова, 2014, 241].

Таким образом, статистические данные и подробные описания случаев крещений среди иноверцев в конфессиональных периодических изданиях свидетельствуют о том, что массового характера обращения в православие китайских подданных не было. Скорее это были отдельные случаи, которые, безусловно, имели важное значение для развития миссионерской работы. Полноценный социальный портрет новообращённых китайцев сложно реконструировать, заметим лишь, что среди них преобладали мужчины, чаще в возрасте 21–25 лет. До принятия православия они могли быть язычниками, буддистами, конфуцианцами, носителями синкретичной религиозности.

Особенности восприятия православными русскими китайских подданных

Отсутствие опыта взаимодействия подданных Российской и Цинской империй сказывались на взаимном восприятии друг друга, что отражено в описаниях православных авторов. В пересказах истории китаянки Екатерины, принявшей крещение, есть указания на незнание русскими и китайцами друг друга. *«Она очень правдоподобно рассказывала о тех* ***диких представлениях относительно русских нравов и обычаев, какие ходят внутри Китая,*** *и заявляла, что, если бы китайцы узнали действительную жизнь русских с их религией, то с радостью переменили бы свою религию на христианскую»* [Стефан, 1895, 528].

Православные авторы в описаниях китайских селений подчёркивали непривычность бытовых особенностей. Например, селение Мохо на китайском берегу Амура: *«узкая улица, по которой с трудом можно проехать на русской тройке»*; *«расположены вплотную китайские фанзы: рядом с прачечной мясная лавка, <…> что-то вроде трактира, затем магазин, далее подобие скотобойни, потом снова магазины, парикмахерская…»* [Тихвинский, 1895, 266–267].

В ежегодных отчётах или небольших записках православных авторов заострялось внимание на инорелигиозности маньчжуров и китайцев: *«исповедники буддизма, религии Конфуция и шаманизма»* [Отчёт, 1895, 47; Отчёт, 1896, 62] и др. По представлениям православного духовенства, китайцы и маньчжуры прибывали в Приамурский край с целью мелкого заработка и мелкой торговли. Селились преимущественно в городах: Владивостоке, Благовещенске, Хабаровске; маньчжуры обитали в Благовещенске и, главным образом, в Зазейском районе [Отчёт, 1896, 62]. В описаниях встречаем факты отсутствия контроля: *«этот инородческий элемент, переходя с китайской территории, быстро наполняет край и особенно города, не встречая препятствий со стороны русских властей»* [Отчёт, 1895, 47; Отчёт, 1898, 104]. Усугубляло ситуацию то, что православные авторы в китайцах видели помеху, которая мешала осуществлению эффективной миссионерской работы среди местных народов – орочонов, гольдов и других. *«Эти инородцы всецело находятся под влиянием китайцев, которые навевают им мысли, противные христианству и русскому государству»* [Протодиаконов, 1894, 349]. Отлаженные продажи китайской водки (ханшиной) воспринимались православным духовенством как причина пьянства среди казаков и аборигенов [Протодиаконов, 1895, 308; Каюков, 1989, 95] и др. В отдельных случаях китайское негативное влияние усматривали даже в практике многожёнства среди гольдов [Отчёт, 1898, 194].

Основой для сближения с китайскими подданными, по мнению православных, могла бы стать общая вера. Начало присутствия маньчжуро-китайского населения на православных богослужениях описано в воспоминаниях некого прихожанина. По памяти, спустя 34 года, он писал: *«Светлое, чудное утро 5-го июня 1860 года. Незатейливые, низенькие постройки новорождённого гор. Благовещенска, раскинутые в одиночку по очищенному от леса ровному берегу р. Амура...»* [Голос, 1894, 2]. Для православных переселенцев Дальнего Востока строительство церкви было делом первостепенным: *«Среди этой* ***пестреющей, словно цветник, слободки*** *(колыбели нынешнего Благовещенска) красуется на холмике* ***новая, чистенькая деревянная церковь с "колокольней башней" и кажется не убогой, а стоит словно великан*** *среди избёнок и землянок…»*. В представленных описаниях явно прослеживается любовь к месту жизни, географы для описания таких явлений оперируют понятием топофилия [Лавренова, 2023, 58–67]. В записях этнографов как внешних наблюдателей того же периода Благовещенск сравнивается с наскоро построенной казармой, а церковь описывается как маленькая, ***«сделанная недавно и наскоро из часовни****…»* [Максимов, 1864, 191]. Для прихожанина наличие православной церкви, коллективные священнодействия на территории русско-китайского порубежья – это символ священной картины, которая способна благотворно повлиять на иноверцев. *«…на другом берегу Амура, маньчжурское селение; вся береговая улица его усеяна пёстрою толпою сынов "Небесной империи". С раннего утра их вызвали сюда* ***церковный благовест****, впервые услышанный ими, и небывалое оживление на русском берегу. От них* ***вся священная картина на бугорке видна как на ладони*** *и вся эта пёстрая языческая толпа… замерла в созерцании* ***величественного зрелища христианской общественной молитвы****»* [Голос, 1894, 3].

Описания православного прихожанина в гиперболизированном виде передают значение православия для маньчжуро-китайского населения: *«Поодаль от богомольцев в кустах… виднеются пёстрые фигуры маньчжур и китайцев…;* ***любопытные взоры язычников устремлены на молящихся, на церковь, проникли внутрь её и остановились на сияющем лучами солнца кресте в руках Епископа****. Невиданное дотоле зрелище христианского богослужения дышало тою святостью, которая не может не проникнуть в душу человеческого существа, и от того сказывается на лицах и фигурах маньчжур и китайцев –* ***они словно замерли с вытянутыми вперёд лицами, с широко-раскрытыми глазами, пытливо устремлёнными внутрь православного храма****»* [Голос, 1894, 3].

И далее от воспоминаний прихожанин перешёл к текущим для него событиям: *«Тот же Благовещенск, но не новорождённый, а переживающий 33-ю весну… Обширный, многолюдный город встрепенулся, приукрасился и* ***празднует день св. Николая****. Такое же чудное весеннее утро…* ***величественный каменный храм,***

***<…> краса города**. В <…> храме архиерейским служением совершается литургия. Тысячная толпа народа – на улице и на церковном дворе. Храм переполнен молящимися. Между богомольцами <…> **резко выделяются фигуры трёх маньчжур – отца и его двух детей, мальчиков лет 7–9, в их национальных костюмах, с характерными, полуобритыми головами, украшенными длинными косами. Губы отца шевелятся, глаза устремлены вверх, руки, сложенные ладонями, у груди; по временам он поднимает их к лицу, затем земно кланяется; дети, взглядывая на отца, подражают ему.** <…> под сводами храма раздались священные слова... Донеслись они **и до коленопреклонённых маньчжур и все они пали ниц пред священным знаменем христианства**...»* [Голос, 1894, 4].

Кроме наблюдений прихожанина сохранились описания китайцев и маньчжуров, сделанные профессиональными православными миссионерами, в их числе иеромонах Стефан. Миссионер составил комплексный портрет своей потенциальной паствы: *«Оказалось, что **в г. Благовещенске живут исключительно приезжие торгующие китайцы, а маньчжур почти совсем нет, так как они обитают в деревнях маньчжурских**, <…> занимаются там хозяйством <…> в минувшем году **мне довелось иметь дело с одними китайцами**. Сначала я познакомился с некоторыми китайцами, торгующими на рынке и в лавочках, которых <…> чрезвычайно много в нашем городе. Все китайцы очень вежливы, деликатны и гостеприимны. При встрече они называли меня, своим ломанным языком "бадюжка" и радушно принимали. Так как торгующие китайцы почти все свободно говорят на русском языке, а многие умеют даже и писать по-русски, то я с ними объяснялся без особенного затруднения…»* [Стефан, 1894, 193].

Представления об успешности миссионерской работы среди китайцев больше походили на проекты будущего: *«Постепенное же влияние христианства на современных китайцев не подлежит ни малейшему сомнению, хотя, откровенно сказать, прямых обращений в христианство из китайцев не особенно много…»*. Препятствия к миссионерской работе были обусловлены экономическими и социальными причинами: *«сожаление лишиться капитала, сожаление расстаться с семьёю и сожаление остаться без куска хлеба удерживает китайцев от принятия православной веры»* [Стефан, 1894, 193–196].

Таким образом, в представлениях православных авторов рубежа XIX–XX вв. китайские подданные воспринимались как люди иной культуры, иной веры. При этом христианизация представлялась им как дело перспективное, способствовавшее лучшему усвоению иноверцами русских обычаев, преодолению культурной дистанции.

Представления о китайцах в контексте религиозной топографии дальневосточного порубежья второй половины XIX – начала XX вв.

Религиозный ландшафт Приамурья второй половины XIX – начала XX вв. включал священные места населявших эту территорию народов. Указания на священные места китайского и маньчжурского населения встречаем в рапорте 1857 г. первого амурского священника А.П. Сизого: *«На протяжении 80 вёрст от Усть-Зеи находится более 50 деревень маньчжурских на прекрасных, ровных долинах, но только безлесных, хотя **у каждой деревни есть рощи, где у них обыкновенно бывает молельня и кладбище;** по моему мнению, эти рощи разведены рукою человека и потому **считаются у них за святыню и находятся целые столетия невредимыми**»* [Кафедральный протоиерей, 1897, 249]. В похожем ключе высказался первый амурский краевед А.В. Кириллов: *«Среди этой равнины то там, то сям начали мелькать китайские деревушки, живописно выглядывая из-за **зелени вековых дубовых рощей, уцелевших в силу обычая китайцев – украшать тенью деревьев, могилы предков**»* [Кириллов, 1882, 365].

Наличие культовых мест способствовало сохранению культурной самобытности китайского населения. На рубеже XIX–XX вв. по всей территории Приамурья встречались предметы китайского культа: у маньчжурских военных постов, в отдельных фанзах, по берегам рек, в тайге. Исследователями выделены несколько типов китайских культовых сооружений в Приамурье и Приморье: сельские кумирни,

городские святилища, придорожные кумирни, алтари в жилых помещениях [Аниховский, 2004, 83–86]. Священные места обязательно были связаны с обширным пантеоном китайских божеств. Помимо народных и синкретичных элементов религиозной жизни китайского населения Приамурья зафиксированы культовые практики, имевшие отношение к даосизму, конфуцианству, буддизму [Аниховский, 2004, 83–86]. Не вдаваясь в подробности, важно подчеркнуть, что религиозная жизнь дальневосточного порубежья отличалась большим разнообразием. Люди дальневосточного фронтира могли беспрепятственно наблюдать проявления духовной культуры разных этнических и религиозных групп. В «Благовещенских епархиальных ведомостях» сохранились публикации, в которых описаны диспуты между православным духовенством и представителями духовного христианства. В спорах о святых иконах молокане ссылались на увиденные в Маньчжурии кумирни: *«как открылось из бесед с маньчжурами, они своих «бурханов» за идолов или богов не считают, а только за их изображения, хотя и поставляют перед ними чашки с рисом и "ханшиной" – рисовой водкой»*. [Хроника, 1903, 325]. Таким образом, религиозный ландшафт дальневосточного порубежья давал возможность людям православной культуры знакомиться не только с верованиями местных народов, но и своих соотечественников с отличными религиозными взглядами. В такой ситуации включались механизмы интеграции иноверцев в русскую православную картину мира.

В русском православии всегда была особая связь с христианскими святыми. Образ Святой Руси тесно связан с хождениями Андрея Первозванного, заступничеством Богородицы и Николая Чудотворца [Забияко, 2002, 245]. С Богородицей были связаны идеи защиты, близости, отсутствие страха [Бузмакова, 2008, 28–33]. В ситуациях миграции, заселения новых регионов, взаимодействия с местными народами православные переселенцы не утрачивали ощущения присутствия христианских святых и заступников. Это подтверждается православными источниками. Ежегодно, особенно в летнее время, благовещенские архиереи посещали окормляемые ими земли и выступали с проповедями [Гаркин, 1903, 333–334]. Назначенный в 1900 г. на Благовещенскую кафедру Никодим (Боков), приводил множество примеров о чудесах Святого Николая: *«Вся святая Русь благоговейно почитает его* [Святителя Христова Николая] *как скорого и могучего помощника во всех бедах… Обратите свой взор на всю необъятную ширь нашего дорого отечества и посмотрите, сколько храмов в нём, посвящённых памяти и прославлению св. Николая…»* [Гаркин, 1903, 336]. Далее мысль Никодима развивается в сторону того, что даже среди языческих народов России образ Николая имеет широкое хождение: *«Мне хорошо известно, что инородцы: вотяки и черемисы, не имея никакого понятия о самом Святителе Николае и зная только его честной образ… во всех своих нуждах прибегают к нему с мольбою, покупают и ставят пред его изображением свечи, – и св. Николай не отвергает их сердечных умилённых молений, <…> а милосердует о них и помогает им»* [Гаркин, 1903, 339]. В условиях дальневосточного фронтира православные люди продолжали верить в покровительство Святого Николая. Образ святого был широко известен в российско-китайском приграничье. Русские православные были убеждены, что веру в заступничество Николая вместе с ними разделяют китайские подданные. Тот же Преосвященный Никодим, продолжая проповедь, сообщал: *«А вот случай из жизни нашего края. В минувшую войну с китайцами, когда из города Благовещенска переправляли через Амур на неприятельскую сторону остававшихся в городе злобно настроенных сынов этого народа; и они, по несчастию, начали утопать в его водах,* ***то как некоторые из них рассказывали впоследствии, им явился некий старец, не раз виденный ими на иконах в городских храмах и, подавая им край своей ризы, приказал крепко держаться за него. И те, которые послушались и ухватились за его одежду, перешли на противоположный берег спокойно н невредимо****, а прочие, выбившись из сил, были унесены течением и погибли…»* [Гаркин, 1903, 339–340]. Схожих сюжетов придерживались жители китайского Харбина [Забияко, Цзюй, 2022, 35–51]. В 1920–30 гг. широкой популярностью пользовалась апокрифическая легенда-фабулат о чудесном спасении тонувшего в р. Сунгари китайца. По одной версии это был лодочник, по другим – простой бедолага, который весной оказался на зыбком льду реки [Забияко, Цзюй,

2022, 41–42]. Все рассказы сводятся к простой мысли – в самый сложный момент утопающий взмолился: «Старик с вокзала, помоги!» и выжил. На вокзале г. Харбина долгое время стоял киот Николая Чудотворца, перед образом святого русские и китайцы ставили свечи [Забияко, Забияко, Эфендиева, 2022, 51].

Ещё один широко известный сюжет касается образа Богородицы на Амуре в 1900 г. [Воззвание, 1903, 588; Пушкарев, 2025, 101–114] и др. В 1900 г. в Китае произошло восстание ихэтуаней. Эти события в июле 1900 г. отразились на жизни г. Благовещенска, с китайской стороны были направлены снаряды в сторону приграничного российского города. Позднее в проповедях и воспоминаниях православных священников (Гурия Буртасовского, Никодима Бокова) передавалась идея о том, что атакующие город китайцы не смогли полноценно провести бомбардировку города, поскольку им мешала то какая-то мгла или туман, то посторонний шум; но удивительнее всего, что на берегу Амура находилась величественная фигура женщины с ребёнком на руках, отсылка к образу Богородицы [Пушкарев, 2025, 105].

Аутентичными источниками о том, что православные святые и Богородица пользовались почитанием среди местных народов, включая китайцев и маньчжуров, мы не располагаем. В нашем распоряжении исключительно пересказы, которые передавались из уст в уста в православном сообществе со ссылкой на надёжных людей, часто неких священников. В данной ситуации неважно, действительно ли китайские подданные верили в христианских святых. Важно то, что именно русские православные люди, продвигаясь на Восток, вдали от своих материнских территорий продолжали верить в силу и могущество христианских святых и были убеждены, что иноверцы, если уверуют, безусловно, попадут под их влияние и защиту.

Таким образом, в представлениях православных авторов религиозная топография Приамурья включала священные места инорелигиозного происхождения, в том числе китайские и маньчжурские святыни. Однако для православного сознания освящение территории было связано с православным культом: храмостроительством, богослужениями, колокольным звоном, присутствием христианских святых. В условиях дальневосточного фронтира православные переселенцы устойчиво сохраняли представления о заступничестве св. Николая и Богородицы и были убеждены в наднациональном характере православного христианства.

Заключение

Религиозная картина мира представителей официального русского православия в условиях дальневосточного фронтира отличалась устойчивостью. Адаптация к культурным и природно-климатическим условиям осуществлялась за счёт воссоздания возможностей для осуществления культовой деятельности, храмостроительства.

Сакральные топосы китайцев и маньчжуров (кумирни, рощи, кладбища) описывались православными авторами нейтрально. Инаковость китайцев и маньчжуров раскрывалась через особенности их быта, поселений, внешнего вида, образа жизни, религиозных предпочтений.

В православной картине мира образы святых и представления об их заступнической силе носят константный характер. В условиях дальневосточного порубежья появилось убеждение в том, что заступничество святых и Богородицы способно распространиться на местные народы; сократить цивилизационные границы между русскими и китайцами; православными и иноверцами.

Миссионерская деятельность среди китайского и маньчжурского населения восходит к середине XVII в. С середины XIX в. эта работа обрела системный, последовательный характер, хотя и продолжала зависеть от исторических и политико-правовых факторов. Переход в русское православие китайцев и маньчжуров не носил массового характера, зачастую был связан с принятием российского подданства. Миссионерская работа православного духовенства была важной частью установления межкультурной коммуникации и активно освещалась в конфессиональной периодической литературе.

Благодарность

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

Acknowledgement

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

Библиографический список

1. Авраам. Православная китайская миссия / Архимандрит Авраам. – М.: Университетская типография, 1903. – 27 с.
2. Адоратский, П.С. История Пекинской духовной миссии в первый период её деятельности (1685–1745) / П.С. Адоратский (иеромонах Николай). – Казань: Типография Императорского Университета, 1887. – Вып. 1. – 165 с.
3. Аниховский, С.Э. Этнорелигиозные отношения на Дальнем Востоке России во второй половине XIX – начале XX вв. (на материалах взаимодействия православия с религиозными верованиями китайского населения): дис. … канд. филос. наук: 09.00.13 / С.Э. Аниховский; МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 2004. – 168 с.
4. Аниховский, С.Э. Маньчжурский клин: история, народы, религия / А.П. Забияко, С.Э. Аниховский, Д.П. Болотин, Т.А. Пан. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2005. – 316 с.
5. Афонина, Л.А. Китайские православные мученники 1900 г.: анализ исторических источников и церковное почитание / Л.А. Афонина // Общество и государство в Китае. – 2017. – № 2 (47). – С. 598–635.
6. Бузмакова, О.В. Образ Китая и китайцев в современном русском православном сознании: дис. … канд. филос. наук: 09.00.13 / О.В. Бузмакова: АмГУ. – Благовещенск, 2008. – 186 с.
7. Всеподданнейший отчёт Приамурского генерал-губернатора Духовского. 1893, 1894 и 1895 годы. – СПб.: Тип. Ю.Н. Эрлих, 1895. – 172 с.
8. Воззвание [Никодима, Епископа Благовещенского, о сборе пожертвований на устройство кафедрального собора] // Благовещенские епархиальные ведомости. – 1903. – № 21. – С. 587–588.
9. Государственный архив Амурской области (ГААО) Ф 4и. Оп. 1. Д. 276, 283, 286, 298, 299.
10. Гаркин, А. Поездка Его Преосвященства Преосвященейшего Никодима, епископа Приамурского и Благовещенского для обозрения Нижне-Амурских, Уссурийских и Амгунских церквей, совершенная с 5 июля по 17 августа 1902 г. / А. Гаркин // Благовещенские епархиальные ведомости. – 1903. – № 13. – С. 333–346.
11. Голос прихожанина // Камчатские епархиальные ведомости. – 1894. – № 5. – С. 1–17.
12. Грум-Гржимайло, Г.Е. Описание Амурской области (с картой) // Г.Е. Грум-Гржимайло. – СПб.: Типо-литография и переплетная С.М. Николаева, 1894. – 640 с.
13. Дацышен, В.Г. Христианство в Китае: история и современность / В.Г. Дацышен. – М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2007. – 240 с.
14. Забияко, А.А. Сюжет о Николае Угоднике в фольклорных текстах жителей Харбина / А.А. Забияко, Цзюй Куньи // Религиоведение. – 2022. – № 1. – С. 35–51.
15. Забияко, А.П. Начала древнерусской культуры / А.П. Забияко. – М.: Пайдейя, 2002. – 480 с.
16. Забияко, А.П. Порубежье как данность человеческого бытия / А.П. Забияко // Вопросы философии. – 2016. – № 11.– С. 26–36.
17. Забияко, А.П. Легенды старого Харбина. Исторический путеводитель / А.П. Забияко, А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева [и др.]. – Благовещенск: Изд-во Амурского госуниверситета, 2022. – 186 с.
18. Забияко, А.П. Китайцы // Археология и этнография Приамурья / А.П. Забияко, А.А. Забияко, Я.В. Зиненко. – Новосибирск.: из-во ИАЭТ СО РАН, 2023. – С. 201–225.
19. Забияко, А.П. География религии: объект, предмет, междисциплинарность / А.П. Забияко // Вопросы философии. – 2025. – № 6. – С. 172–185.
20. Кафедральный протоиерей А.П. Сизой // Камчатские епархиальные ведомости. – 1897. – № 12. – С. 245–253.
21. Кириллов, А.В. Материалы для истории христианской миссии на Амуре, со времени присоединения его к России / А.В. Кириллов // Камчатские епархиальные ведомости. – 1896. – № 1. – С.1–10; № 3. – С. 47–59; № 6. – С. 113–124; № 23. – С. 461–468; № 24. – С. 481–495.
22. Кириллов, А.В. От Благовещенска до Николаевска. Путевые заметки / А.В. Кириллов // Сибирская газета. – 1882. – № 15. – С. 365–367.
23. Лавренова, О.А. Любовь и место. Памяти И-Фу Туана / О.А. Лавренова // Географическая среда и живые системы. – 2023. – № 2. – С. 58–67.

24. Камчатские епархиальные ведомости. – 1894. – № 16. – С. 349; № 19. – С. 144; 1895. – № 2. – С. 16, № 6. – С. 156, № 8. – С. 47, № 15. – С. 308; 1896. – № 9. – С. 62, № 23. – С. 203; 1898. – № 6. – С. 95; № 11. – С. 194, № 14. – С. 104.
25. Каюков, И. (священник). Общество трезвости в ст. Михаило-Семеновской, Амур. обл. / И. Каюков // Камчатские епархиальные ведомости. – 1898. – № 6. – С. 95–98.
26. Ломанов, А.В. Христианство и китайская культура / А.В. Ломанов. – М.: Вост. лит., 2002. – 446 с.
27. Максимов, С.В. На Востоке. Поездка на Амур (в 1860–1861 годах). Дорожные заметки и воспоминания / С.В. Максимов. – СПб., 1864. – 588 с.
28. Нестерова, Е.И. Христианизация китайцев в Приамурском генерал-губернаторстве в конце XIX – начале XX вв.: постановка проблемы / Е.И. Нестерова // Россия и Восток: культурные связи в прошлом и настоящем: материалы Международной научной конференции (IX Колосницынские чтения). – Екатеринбург, 2014. – С. 239–243.
29. Обзор Амурской области ... [по годам] / Амур. обл. стат. ком. – Благовещенск, 1871–1915 [Электронный ресурс] // ГПИБ: офиц. сайт. – URL: http://elib.shpl.ru/ru/nodes/27178-za-1871-god- 1871#mode/inspect/page/2/zoom/9 (дата обращения 25.12.2024).
30. Отчёт камчатского епархиального училищного совета о состоянии церковно-приходских школ и школ грамоты в Камчатской епархии за 1893 / 94 учебный год // Камчатские епархиальные ведомости. – 1895. – № 8. – С. 44–48.
31. Отчёт камчатского епархиального училищного совета о состоянии церковно-приходских школ и школ грамоты в Камчатской епархии за 1894 –1895 учебный год // Камчатские епархиальные ведомости. – 1896. – № 9. – С. 61–64.
32. Отчёт камчатского епархиального училищного совета о состоянии церковно-приходских школ и школ грамоты в Камчатской епархии за 1896 –1897 учебный год…// Камчатские епархиальные ведомости. – 1898. – № 14. – С. 102–120.
33. Отчёт о состоянии деятельности Камчатской духовной миссии за 1897 г. // Камчатские епархиальные ведомости. – 1898. – № 11. – С. 192–205.
34. Поздняев, Д. Православие в Китае (1900–1997 гг.) / Д. Поздняев (священник). – М.: Издво Свято-Владимирского Братства, 1998. – 279 с.
35. Петровский, Д. Православие в Китае – история и современность / Д. Петровский // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2022. – № 40 (2). – С. 84–104.
36. Первая всеобщая перепись населения Российской империи. LXXII. Амурская область. Тетрадь 2. – СПб., 1905. – [4], XX, 53 с.
37. Православие в Китае: [сборник материалов выставки] / Сост. В. В. Селивановский. – Благовещенск: Амурская ярмарка, 2013. – 66 с.
38. Присоединение к православной церкви // Камчатские епархиальные ведомости. – 1894. – № 19. – С. 144; 1895. – № 2. – С. 16; 1896. – № 23 – С. 203.
39. Просвещение с крещением // Камчатские епархиальные ведомости. – 1895. – № 21. – С. 156.
40. Протодиаконов, А. Из отчёта о состоянии деятельности Камчатской духовной миссии за 1893 г. / А. Протодиаконов // Камчатские епархиальные ведомости. – 1894. – № 16. – С. 344–349.
41. Протодиаконов, А. Отчёт о состоянии деятельности Камчатской духовной миссии за 1894 г. / А. Протодиаконов // Камчатские епархиальные ведомости. – 1895. – № 15. – С. 307–320.
42. Пушкарев, В.А. Явление Божией Матери на Амуре (июль 1900 г.): история, свидетельства, память / В.А. Пушкарев // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской православной церкви. – 2025. – Вып. 122. – С. 101–114.
43. Стефан (иеромонах). Миссия среди китайцев и маньчжур / Иеромонах Стефан // Камчатские епархиальные ведомости. – 1894. – № 9. – С. 193–196.
44. Стефан (иеромонах). Несколько слов о маньчжурской миссии / иеромонах Стефан // Камчатские епархиальные ведомости. – 1895. – № 24. – С. 527–528.
45. Тихвинский, С. (священник). От Благовещенска до Покровки и обратно (из поездки Его Преосвященства, Преосвященейшего Макария по епархии в июле м. 1894 г.) / священник С. Тихвинский // Камчатские епархиальные ведомости. – 1895. – № 13 – С. 266–267.
46. Трактат между Россией и Китаем об определении взаимных отношений [Электроннный ресурс] // Библиотека Пашкова: офиц. сайт. – URL: https://constitutions.ru/?p=21254 (дата обращения 21.12.2024).
47. Хроника // Камчатские епархиальные ведомости. – 1895. – № 6. – С. 156.
48. Хроника церковной жизни // Благовещенские епархиальные ведомости. – 1903. – № 12. – С. 318–331.

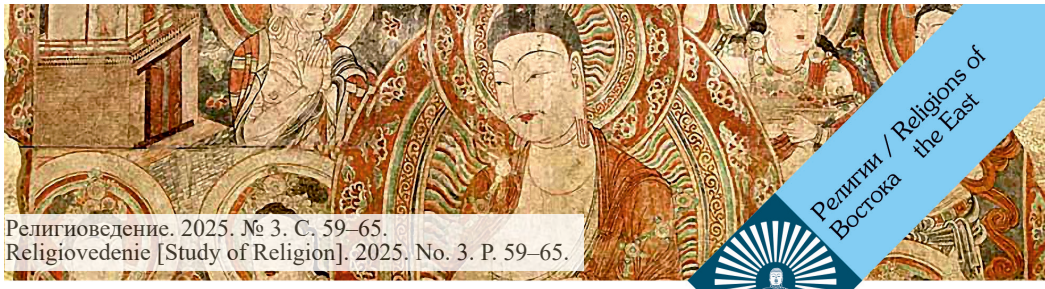
Текст поступил в редакцию 20.01.2025.
Принят к печати 19.02.2025.
Опубликован 30.09.2025.

References

1. Adoratskij P.S. *Istoriya Pekinskoj duhovnoj missii v pervyj period ee deyatel'nosti (1685–1745)* [History of the Beijing Spiritual Mission in the First Period of its Activity (1685–1745)]. Kazan': Tipografiya Imperatorskogo Universiteta, 1887, 165 p. (in Russian).
2. Afonina L.A. *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae* [Society and State in China]. Moscow: IV RAN, 2017, no. 2 (47), pp. 598–635. (in Russian).
3. Anihovskij S.E. *Etnoreligioznye otnosheniya na Dal'nem Vostoke Rossii vo vtoroj polovine XIX – nachale XX vv. (na materialah vzaimodejstviya pravoslaviya s religioznymi verovaniyami kitajskogo naseleniya). Diss. kand. filos. nauk* [Ethnoreligious relations in the Russian Far East in the second half of the 19th – early 20th centuries (based on the interaction of Orthodoxy with the religious beliefs of the Chinese population). Ph.D. Thesis in Philosophy]. Moscow: MGU im. M.V. Lomonosova, 2004. – 168 p. (in Russian).
4. Anihovskij S.E., Bolotin D.P., Zabiyako A.P., Pan T.A. *Man'chzhurskij klin: istoriya, narody, religiya* [Manchurian Wedge: History, Peoples, Religion]. Blagoveshchensk: Amurskij gos. un-t, 2005. 316 p. (in Russian).
5. Avraam. *Pravoslavnaya kitajskaya missiya* [Orthodox Chinese Mission]. Moscow: Universitetskaya tipografiya, 1903, 27 p. (in Russian).
6. *Blagoveshchenskie eparhial'nye vedomosti* [Blagoveshchensk diocesan news]. Blagoveshchensk: Tipografiya "Amurskoj gazety", 1903, no. 21, pp. 587–588. (in Russian).
7. *Blagoveshchenskie eparhial'nye vedomosti* [Blagoveshchensk diocesan news]. Blagoveshchensk: Tipografiya "Amurskoj gazety", 1903, no. 12, pp. 318–331 (in Russian).
8. Buzmakova O.V. *Obraz Kitaya i kitajcev v sovremennom russkom pravoslavnom soznanii. Diss. kand. filos. nauk* [The image of China and the Chinese in modern Russian Orthodox consciousness. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Blagoveshchensk: AmGU, 2008. 186 p. (in Russian).
9. Dacyshen V.G. *Hristianstvo v Kitae: istoriya i sovremennost' [Christianity in China: History and Modernity].* Moscow: Nauchno-obrazovatel'nyj forum po mezhdunarodnym otnosheniyam, 2007, 240 p. (in Russian).
10. Garkin A. *Blagoveshchenskie eparhial'nye vedomosti* [Blagoveshchensk diocesan news]. Blagoveshchensk: Tipografiya "Amurskoj gazety", 1903, no. 13, pp. 333–346 (in Russian).
11. *Gosudarstvennyj arhiv Amurskoj oblasti (GAAO)* [State Archive of the Amur Region (GAAO)]. Fund. 4i. Inventory 1. Files 276, 283, 286, 298, 299 (in Russian).
12. Grum-Grzhimajlo G.E. *Opisanie Amurskoj oblasti (s kartoj)* [Description of the Amur Region (with map)]. St. Petersburg: Tipo-litografiya i perepletnaya S.M. Nikolaeva, 1894, 640 p. (in Russian).
13. *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk: Tipografiya t-va D.O. Mokin i Ko, 1894, no. 5, pp. 1–17 (in Russian).
14. *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk: Tipografiya t-va D.O. Mokin i Ko, 1894, no. 16, pp. 349; no. 19, pp. 144; 1895, no. 2, p. 16; no. 6, p. 156; 1894, no. 8, p. 47; no. 15, p. 308; 1896, no. 9, p. 62; no. 23, p. 203; 1898, no. 6, p. 95; no. 11, p. 194; no. 14, p. 104 (in Russian).
15. *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk: Tipografiya t-va D.O. Mokin i Ko, 1895, no. 8, pp. 44–48 (in Russian).
16. *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk: Tipografiya t-va D.O. Mokin i Ko, 1896, no. 9, pp. 61–64 (in Russian).
17. *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk: Tipografiya t-va D.O. Mokin i Ko, 1898, no. 14, pp. 102–120 (in Russian).
18. *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk: Tipografiya t-va D.O. Mokin i Ko, 1898, no. 11, pp. 192–205 (in Russian).
19. *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk: Tipografiya t-va D.O. Mokin i Ko, 1896, no. 23, p. 203 (in Russian).
20. *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk: Tipografiya t-va D.O. Mokin i Ko, 1895, no. 21, p. 156 (in Russian).
21. *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk: Tipografiya t-va D.O. Mokin i Ko, 1895, no. 6, p. 156 (in Russian).
22. Kayukov I. (svyashchennik). *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk: Tipografiya t-va D.O. Mokin i Ko, 1898, no. 6, pp. 95–98 (in Russian).
23. Kirillov A.V. *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk: Tipografiya t-va D.O. Mokin i Ko, 1896, no. 1, pp. 1–10; no. 3, pp. 47–59; no. 6, pp. 113–124; no. 23, pp. 461–468; no. 24, pp. 481–495 (in Russian).
24. Kirillov A.V. *Sibirskaya gazeta* [Siberian newspaper]. 1882, no. 15, pp. 365–367 (in Russian).
25. Lavrenova O.A. *Geograficheskaya sreda i zhivye sistemy* [Geographical Environment and Living Systems]. 2023, no. 2, pp. 58–67 (in Russian).
26. Lomanov A.V. *Hristianstvo i kitajskaya kul'tura* [Christianity and Chinese Culture]. Moscow: Vost. lit., 2002, 446 p. (in Russian).
27. Maksimov S.V. *Na Vostoke. Poezdka na Amur (v 1860–1861 godah). Dorozhnye zametki I vospominaniya* [In the East. Trip to Amur (in 1860–1861). Travel notes and memoirs]. St. Petersburg, 1864, 588 p. (in Russian).
28. Nesterova E.I. *Rossiya i Vostok: kul'turnye svyazi v proshlom i nastoyashchem: materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (IX Kolosnicynskie chteniya)* [Russia and the East: Cultural Ties in the Past and Present: Proceedings of the International Scientific Conference (IX Kolosnitsyn Readings)]. Ekaterinburg, 2014, pp. 239–243 (in Russian).

29. *Obzor Amurskoj oblasti ... [po godam]* [Review of the Amur Region ... [by year]]. Available at: http://elib.shpl.ru/ru/nodes/27178-za-1871-god- 1871#mode/inspect/page/2/zoom/9 (accessed on December 25, 2024) (in Russian).
30. *Pervaya vseobshchaya perepis' naseleniya Rossijskoj imperii* [The first general census of the Russian Empire]. St. Petersburg, 1905. [4], XX, 53 p. (in Russian).
31. Petrovskij D. *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. 2022, no. 40 (2), pp. 84–104 (in Russian).
32. Pozdnyaev D. *Pravoslavie v Kitae (1900–1997 gg.)* [Orthodoxy in China (1900–1997)]. Moscow: Izd-vo Svyato-Vladimirskogo Bratstva, 1998, 279 p. (in Russian).
33. *Pravoslavie v Kitae: [sbornik materialov vystavki]* [Orthodoxy in China: Collection of Exhibition Materials]. Blagoveshchensk: Amurskaya yarmarka, 2013, 66 p. (in Russian).
34. Protodiakonov A. *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk: Tipografiya t-va D.O. Mokin i Ko, 1894, no. 16, pp. 344–349 (in Russian).
35. Protodiakonov A. *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk: Tipografiya t-va D.O. Mokin i Ko, 1895, no. 15, pp. 307–320 (in Russian).
36. Pushkarev V.A. Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia II: Istoriia. Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. [St. Tikhon's University Review. Series II: History. The history of the Russian Orthodox Church]. 2025, vol. 122, pp. 101–114 (in Russian).
37. Sizoj A.P. *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk: Tipografiya t-va D.O. Mokin i Ko, 1897, no. 12, pp. 245–253 (in Russian).
38. Stefan (ieromonah). *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk: Tipografiya t-va D.O. Mokin i Ko, 1894, no. 9, pp. 193–196 (in Russian).
39. Stefan (ieromonah). *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk: Tipografiya t-va D.O. Mokin i Ko, 1895, no. 24, pp. 527–528 (in Russian).
40. Tihvinskij S. *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk: Tipografiya t-va D.O. Mokin i Ko, 1895, no. 13, pp. 266–267 (in Russian).
41. *Traktat mezhdu Rossiej i Kitaem ob opredelenii vzaimnyh otnoshenij* [Treaty between Russia and China on the definition of mutual relations]. Available at: https://constitutions.ru/?p=21254: (accessed on December 21, 2024) (in Russian).
42. *Vsepoddannejshij otchet Priamurskogo general-gubernatora Duhovskogo* [The humblest report of the Primorsky Governor-General Dukhovskiy]. St. Petersburg: Tip. Yu. N. Erlih, 1895. 172 p. (in Russian).
43. Zabiyako A.A., Ju Kongyi. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveshchensk: 2022, no. 1, pp. 35–51 (in Russian).
44. Zabiyako A.P. *Nachala drevnerusskoj kul'tury* [The beginnings of ancient Russian culture]. Moscow: Pajdejya, 2002, 480 p. (in Russian).
45. Zabiyako A.P. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2025, no. 6, pp. 172–185 (in Russian).
46. Zabiyako A.P. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. Moscow: 2016, 2014, no. 11, pp. 26–36 (in Russian).
47. Zabiyako A.P., Zabiyako A.A. Efendieva G.V. et al. *Legendy starogo Harbina. Istoricheskij putevoditel'* [Legends of Old Harbin. Historical Guide]. Blagoveshchensk: Izd-vo Amurskogo gosuniversiteta, 2022, 186 p. (in Russian).
48. Zabiyako A.P., Zabiyako A.A., Zinenko Ya.V. *Arheologiya i etnografiya Priamur'ya* [Archaeology and ethnography of the Amur region]. Novosibirsk.: Iz-vo IAET SO RAN, 2023, pp. 201–225 (in Russian).

Submitted for publication: January 20, 2025.
Accepted for publication: February 19, 2025.
Published: September 30, 2025.



Религиоведение. 2025. № 3. С. 59–65.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 3. P. 59–65.

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-3-59-65

Варданян А.В.

Институт языка им. Р. Ачаряна Национальной академии наук Армении
0015, Республика Армения, г. Ереван, ул. Григора Лусаворича, 15
artva@list.ru

Хранитель армянского Великого поста и шумерский Хумбаба

Аннотация. Традиционные христианские праздники в армянском народном календаре сохранились и были дополнены определёнными архаическими элементами, которые берут начало из глубин тысячелетий. Они особенно проявляются в весенних обрядах, в частности, в праздниках, предшествующих Пасхе и следующих за ней. *Аклатиз* – в армянских народных верованиях существовал своеобразный календарь – указатель недель, простейший вариант которого представлял собой семь перьев, прикреплённых к головке лука. В течение всего предваряющего Пасху семинедельного Великого поста Аклатиз свешивался с дымоволока или потолка дома. Одновременно в период Великого поста чудовищем Аклатизом пугали детей, пытавшихся нарушить правила поста. Интересно, что в некоторых диалектах армянского языка *аклатизом* называется и цветок *одуванчик*, так как его семенящийся вариант напоминает чудовище Аклатиз. В армянских диалектах распространены также многочисленные древнейшие варианты названия этого растения, в их числе – *хымбаба* или *хымбабаба*, которые отсутствуют в каком-либо языке региона и были распространены лишь в некоторых армянских диалектах. Что форма *хымбаба* не имеет случайного сходства с шумерским *Хумбабой*, подтверждают и другие народные варианты названия этого растения, в частности, вариант *сатани чырag* («светильник дьявола»). Параллели между армянским Аклатизом – чудовищем-хранителем армянского Великого поста – и шумерским Хумбабой – чудовищем-хранителем кедровника – свидетельствуют об общих культово-ритуальных представлениях и системе ценностей протоармян и шумеров. Этнографические, фольклорные и лингвистические данные свидетельствуют, что древнейший армянский диалектный вариант названия растения одуванчик – *хымбаба* – имеет прямую связь с именем чудовища *Хумбаба* шумерского «Эпоса о Гильгамеше» и дополняет перечень армяно-шумерских языковых общностей.

Ключевые слова: Пасха, Великий пост, название растения, одуванчик, Аклатиз, Хумбаба, Гильгамеш

Artak V. Vardanyan

Institute of Language n.a. H. Acharyan of the National Academy of Sciences of Armenia
15 Grigor Lusavorich Str., Yerevan, 0015, Republic of Armenia
artva@list.ru

Guardian of the Armenian Great Lent and Sumerian Humbaba

Abstract. Traditional Christian holidays in the Armenian folk calendar have been preserved with the addition of some archaic elements originating from millennia ago. These are especially evident in a number of spring rituals, particularly in the holidays leading up to and following Easter. *Aklatiz*, in Armenian folk beliefs, is a kind of calendar indicator of weeks, the simplest version of which was seven feathers attached to the head of an onion. and its simplest version was seven feathers tied to the head of an onion. Throughout the entire seven-week period leading up to Easter, Aklatiz were hung from chimneys or ceilings of houses. At the same time, children who broke the rules of fasting were scared by the monster Aklati during Great Lent. It is interesting that in some dialects of the Armenian language, the *dandelion* flower is also called *aklatiz*, since its seed version resembles the monster Aklatiz. Armenian dialects also contain numerous other ancient variants of the name for this plant, including *khəmbaba* or *khəmbababa*, which are absent from any other language in the region and were only common in some Armenian dialects. The form *khimbaba* does not have a coincidence with the Sumerian *Humbaba*, as confirmed by other folk variants for the name of this plant – in particular, the variant *satani chərag* (“devil's lamp”). The parallels between the Armenian Aklatiz, the guardian monster of the Armenian Great Lent, and the Sumerian Humbaba, the guardian monster of the cedar forest, testify to certain common n cultural and ritual ideas and value systems among the proto-Armenians and Sumerians. Ethnographic, folkloric, and linguistic data show that the oldest Armenian dialectal version of the

word for dandelion – *khəmbaba* – has a direct connection with the name of the monster *Humbaba* from the Epic of Gilgamesh, and completes the list of shared Armenian-Sumerian linguistuc communities.

Key words: Pan-Orthodox Conference, Patriarch Justinian, Romania, Romanian Orthodox Church, social apostolate, social Christianity

Введение

Армянские народные верования и множество диалектов армянского языка часто сохраняют в себе многотысячелетние реалии истории, быта и духовной жизни народа. В некоторых армянских диалектах, в числе многих других синонимов, сохранились интересные варианты названия растения одуванчик – *аклатиз* и *хымбаба.* Случайно ли сходство этих названий соответственно с именами хранителя армянского Великого поста Аклатизом и именем хранителя святого кедровника «Эпоса о Гильгамеше» – Хумбабой?

Цель работы – с помощью этнографического и лингвистического анализа выяснить эти на первый взгляд вероятные связи и попутно выявить один из эпизодов древнейших соотношений между древними народами Месопотамии.

В качестве методологической основы исследования выступают традиционные синхронные и диахронные сравнительные методы исследования этнографии и лингвистики.

Символ и хранитель Великого поста

Общеизвестно, что традиционные христианские праздники у разных народов сохранились с сокрытыми в них архаическими пантеистическими элементами, которые берут начало в далёком прошлом. Армянский народный календарь также проявляет подобную многослойность, особенно в ряде весенних обрядов, в частности, в праздниках перед Пасхой и после нее – Барекендана[1], Цахказарда или Царзардара[2], Амбарцума[3] и т.д.

В армянских народных верованиях *Аклатиз* – своеобразная кукла-календарь, простейший вариант которой представлял собой семь перьев из хвоста петуха, прикреплённых к головке лука. В сложном варианте, сохранившемся в некоторых областях исторической Армении, сверху водружён соломенный *Պապ պապ Pas pap Пас пап* (“дедушка Пост”) – хранитель Великого поста (илл. 1) с дубинкой в руке, которому после Пасхи приходит на смену *Ութի տատ Utis tat Утис тат* (“бабушка Вседозволяющая”) с половником в руке [Харатян-Аракелян, 2005, 115–116].

Известно множество диалектных вариантов имени Аклатиз: в разных этнографических регионах исторической Армении и близлежащих армянонаселенных местностях он назывался *Ակլատիզ Aklatiz Аклатиз* (Ереван, Аштарак), *Ակլատիտիզ Aklatitiz Аклатитиз* (Нахиджеван, Вайоц дзор), *Ակլադուզ Akladuz Акладуз* (Сасун), *Ախալոճ Axaloč Ахалоч* (Карин, Джавахк), *Ախելուծ Ахелуц* (Басен), *Խոխոլոճ Xoxoloč Хохолоч* (Себастия), *Խուխուլիճ Xuxulič Хухулич* (Партизак), *Խռխռլուճ Xəxəluč Хыхылуч* (Ширак), *Խուլինճակ Xulinčak Хулинчак* (Балу) и другими именами [Симонян, 2023, 87–89]. В некоторых регионах он вообще не имел имени, вернее, оно затерялось в веках. Однако самым популярым названием была именно форма Аклатиз или её фонетические варианты, которые особенно были распространены в центральных регионах Армении.

Илл. 1. Аклатиз и Пас пап (фото своей работы автору подарила основатель ереванского Дома-музея “Лусик Агулеци” – художница и этнограф Лусик Арутюнян-Самвелян).

В первый день Великого поста в некотоых населенных местностях до начала прошлого века сохранялись также народные театрализованные игры-представления. Во многих деревнях Карина (Эрзрум) бытовал очень интересный обычай превращения парня в Ахылоч-Аклатиз. Ребята надевали на него вывернутый наизнанку тулуп и сверху повязывали священным поясом. С пояса

свешивались колокольчики. На лицо Ахылоча приклеивали длинные усы и бороду, на голову нахлобучивали высокую мохнатую шапку. Его лицо вымазывали сажей, а в руки давали большую дубинку [Харатян-Аракелян, 2005, 114].

Кстати, образ Ахылоча своими корнями напоминает иранский всеизвестный Хаджи Фируз – основной символ персидского нового года – Ноуруза. Во всех регионах страны этот персонаж иранского фольклора тоже считается символом наступления весны, который в преддверии Ноуруза ходит по улицам в яркой красной одежде, его лицо тоже окрашено чёрным, а на голове – колпак или островерхая шапка [Мохаррер, 1986, 68], аналогично не только армянскому Ахылочу, но и русскому Деду Морозу и европейскому Санта-Клаусу.

В последний день Барекендана, держа в руке привязанную к поясу Ахылоча веревку, один из юношей провожал его из дома в дом. С ними шла ватага парней, которые, заходя в дома, пели плясовую песню и танцевали. И в этот самый момент Ахылоч внезапно «терял сознание» и в судорогах валился на землю, якобы умирая. За этим следовали крики и вопли. Дети в доме приходили в ужас. Сопровождавшие «умирающего» парни начинали гладить и ласкать его, пробуждая. Как только Ахылоч просыпался, он брал свою дубинку, качаясь кружил по дому, преследовал и пугал наивных. В конце представления, когда Ахылоч уходил, домашние поливали его водой, а он в ответ стегал их нагайкой. [Харатян-Аракелян, 2005, 114].

Однако гораздо шире распространён был более простой ритуал: в канун Великого поста, в последний день Барекендана, когда все члены семьи ложились спать, старшая в армянском доме женщина изготовляла Аклатиз, который в течение всего предваряющего Пасху семинедельного Великого поста вывешивался с дымоволока или потолка дома. В конце каждой прошедшей недели одно из перьев выдёргивалось, а последнее перо выдёргивали накануне Пасхи [Петросян, 2004, 209].

Во время Великого поста чудовищем Аклатизом также пугали детей, пытавшихся нарушить правила поста. Об этом свидетельствуют даже песни, сохранившиеся до наших дней. Среди нахиджеванских армян до конца прошлого века сохранилась следующая песенка:

Ագլատիդիզ, բռնիբիբիզ,
Տափով տված, կեռով հանած,
Մանդր ճտեր, տաշտի կտեր,
Էգեք, էգեք մեր չար տղին տարեք:

Aglatidiz, bəŕnibibiz,
Top'ov təvaj, keřov hanaj,
Mandər čəder, tašti kəder,
Egek', egek' mer č'ar təłin tarek'.

Аглатидиз, брнибибиз[4],
Шмякнутый тапом[5], извлеченный ухватом,
Малые цыплятки, зёрнышки в корыте,
Придите, придите, неслуха нашего унесите[6].

То, что Аклатиза считали злым чудовищем, подтверждают и сохранившиеся в различных областях исторической Армении другие подобные песни.

Ванские армяне пели:

Ակլատիզ, չվանն ի վիզ,
Չուր ե՞րբ կախվիս ի երդիս [Петросян, 2004, 212]:

Aklatiz, č'əvann i viz,
Č'ur yerb kaxvis I yerdis?

Аклатиз – петля на шее,
Докуда будешь висеть с кровли?

Армяне же Ширака накануне Пасхи пели свою песню про Аклатиза:

Ջմեռն անցավ, գարունն էկավ,
Պասը գնաց, Ուտիսն էկավ,
Քաշվի, կորի, Զատիկն էկավ [Ароян, 1996, 28]:

Jəmeřn anc'av, garunn ekav,
Pasə gənac', Utisn ekav,
K'ašvi, kori, Zatikn ekav.

Зима прошла, весна пришла,
Пост прошёл, Вседозволяющая пришла,
Сгинь, пропади, Пасха пришла.

Армянская диалектная форма одуванчика и шумерский Хумбаба

Достойно внимания то, что в некоторых диалектах армянского языка имя *аклатиз* носит и цветок *одуванчик* (арм. – *խաւտուտիկ xatutik хатутик,* лат. – *Taraxacum*, род многолетних травянистых растений семейства сложноцветных) [Казарян, 1981, 40]. Но почему же название этого красивого, светящегося и нежного цветка было связано с чудовищем Аклатизом? Ответ с лёгкостью можно найти, если вспомнить, какой вид после нескольких дней цветения принимает семенящийся одуванчик, выходящими из головки цветка лучеобразными вихрастыми волосами целиком напоминающий маленькое всклокоченное чудовище, очень похожее на описанного выше Аклатиза (илл. 2, 3).

Илл. 2, 3. Семенящийся одуванчик-хымбаба – «двойник» Аклатиза. https://commons.m.wikimedia.org/wiki/File:Humbaba_deamon-AO_9034-IMG_0655-black.jpg https://domsvechei.ru/info/articles/travyanistoe-rastenie-oduvanchik/.

Более того, в диалектах армянского языка распространены также и другие (причём многочисленные) древние варианты названий этого растения. Например, в Ванском диалекте встречается форма *խաւպրպուկ* [Туршян, 2018, 79] *харəрик хапыпук,* в других говорах окружающих сёл того же диалекта – *խրտուտ xətut хытут, խրպուպ хəрир хыпуп, խաւպուպիկ hapupik хапупик, բուբու bubu бубу, պուպու pupu пупу* [Казарян, 1981, 40] и т.д. А что самое важное – в некоторых диалектах существуют и формы *хымбаба,* а также *хымбабаба* [Варданян, 2001, 207–208; Варданян, 2004, 73]. Достойно внимания и то, что две последние формы отсутствуют в каком-либо языке региона и были распространены лишь в некоторых армянских диалектах исторических губерний Васпуракан (Баязет, Диадин и т.д.) и Сюник (Вайоц дзор, Северный Нахиджеван и т.д.).

Кстати, в деревне Азнаберд Нахиджевана среди детей была распространена примечательная весенняя игра: на конце стебля цветущего одуванчика дети делали крестообразные надрезы, брали в рот конец стебля и старательно беспрерывно повторяли: «Хымбаба, хымбаба, хымбаба…». Выигрывал тот, у кого во рту раньше

всех закруглялся конец стебелька одуванчика[7]. Эта игра была распространена также во многих других близлежащих армянских деревнях Нахиджевана и Вайоц дзора.

То, что форма *хымбаба* не имеет случайного сходства с шумерским *Хумбабой,* подтверждают другие народные варианты названия этого растения – *ишпшĥр бրшq satani čərag сатани враг* («светильник дьявола») [Казарян, 1981, 40] и вышеуказанный *аклатиз.* Кстати, можно упомянуть также вариант *բուդաջաղիկ bułajaĺik бугацахик* («цветок быка») [Казарян, 1981, 40]. Все эти названия говорят о том, что происхождение названия одуванчика связано с дьяволом. «Дьявольское» происхождение названия *сатани враг* очевидно, под вторым же, как было указано выше, подразумевается патрон-покровитель Великого поста, чудовище Аклатиз, аналог шумерского Хумбабы – патрона-покровителя ливанского кедрового леса.

Интерес исследователей продолжают вызывать многочисленные случаи сходства между лексемами пока ещё относящегося к неизвестной языковой группе шумерского языка и языков, принадлежащих к индоевропейской семье, в частности, армянского [Давтян, 2014, 3–16]. Отмечаемые в армянском языке древние переднеазиатские словарные элементы давно уже привлекли внимание учёных. Во всяком случае, в армянском языке налицо целый ряд лексических единиц, подслойное происхождение которых не вызывает сомнений.

К этому ряду, по нашему мнению, можно добавить также армянское диалектное название растения одуванчик, которое, по всей вероятности, происходит от имени чудовища шумерского «Эпоса о Гильгамеше» – *Хумбабы* (в ассиро-вавилонских текстах – *Ḫumbaba,* в шумерских текстах – *Ḫuwawa*) [Афанасьева, 1980, 1068; Блак, Грин, 1992, 106].

Согласно эпосу, ужасающее чудовище Хумбабу боги наделили огромной силой и назначили хранителем леса-кедровника (илл. 4, 5).

А Хумбаба – Шамаш наделил его силой,
Адду наделил его отвагой…
…Чтоб кедровый лес оберегал он,
Ему вверил Эллиль страхи людские.
Хумбаба – ураган его голос,
Уста его – пламя, смерть – дыханье!
Люди молвят – тяжек и путь к тому лесу –
Кто же проникнет в середину леса?
Чтоб кедровый лес оберегал он,
Ему вверил Эллиль страхи людские,
И кто входит в тот лес, того слабость объемлет [Эпос, https://pstgu.ru/download/1180450512.gilgamesh.pdf/].

Илл. 4. Шумерский Хумбаба. Маска, https://www.flickr.com/photos/31117927@N03/4841426806.

Илл. 5. Шумерский Хумбаба, https://snl.no/Humbaba

Кстати, в народных верованиях провинции Гохтн исторической Армении (город Агулис и окружающие села) до конца прошлого столетия сохранялся образ злого дух или демона *Xədoduš*, не только имя которого вызывает воспоминания о Хумбабе, но и умение внушать слабости: согласно верованиям, он по ночам наваливается на спящих людей, давит на них во время сна и ослабляет [Закарян, 2008, 142].

Фактически, как Хумбабе была присуща функция патрона-покровителя священного леса-кедровника, так и Аклатиз был наделён функцией патрона-покровителя священного Великого поста.

Заключение

Итак, параллели между чудовищем-хранителем армянского Великого поста Аклатизом и чудовищем-хранителем кедровника шумерским Хумбабой свидетельствуют о некоторых общих культово-ритуальных представлениях и системе ценностей протоармян и шумеров. Они также являются свидетельством того, что древнейший армянский диалектный вариант названия растения одуванчик – *хымбаба* – имеет прямую связь с именем чудовища *Хумбаба* шумерского эпоса и дополняет перечень армяно-шумерских языковых общностей.

Это один из тех случаев, когда сохранившиеся в христианских обрядах народные поверья, фольклорно-этнографические материалы помогают выявить лингвистические реалии, таящиеся в глубине тысячелетий.

Библиографический список

1. Афанасьева, В. Хумбаба / В. Афанасьева // Мифы народов мира (главный редактор С. Токарев). – М.: Изд-во «Советская Энциклопедия», 1980.– 1148 с.
2. Петросян, Э. Боги и ритуалы древней Армении / Э. Петросян. – Ереван: Изд-во «Зангак-97», 2004.– 288 с.
3. Эпос о Гильгамеше. О всё видавшем (перевод И. Дьяконова) Электронный ресурс] // Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет: офиц. сайт. – URL: https://pstgu.ru/download/1180450512.gilgamesh.pdf/ (дата обращения 27.09.2024).
4. Black, J. Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia / J. Black, A. Green. – London: Publishing house of British Museum Press, 1992. – 192 p.
5. Vardanyan, A. The Assyro-Babylonian Khumbaba and the Armenian Plant Name Khmbaba / A. Vardanyan // Iran &Afanasyeva V. Mify narodov mira [Myths of the Peoples of the World]. Moscow: Publishing house “Sovetskaya Enciklopedia”, 1980, 1148 p. (In Russian).
6. Դավթյան, Ա. Շումերերեն-հայերեն ընդհանրությունների բառարան / Ա. Դավթյան. – Երևան. Հեղինակային հրատ., 2014. – 490 էջ:
7. Զաքարյան, Մ. Ագուլիսի բարբառը / Մ. Զաքարյան.– Երևան. «Իրավունք» հրատ., 2008. – 352 էջ:
8. Թուրշյան, Հ. Բառարան Վանի բարբառի / Հ. Թուրշյան.– ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., Երևան, 2018.– 272 էջ:
9. Խառատյան-Առաքելյան, Հ. Հայ ժողովրդական տոները / Հ. Խառատյան-Առաքելյան.– Երևան, 2005.– «Զանգակ-97» հրատ. – 380 էջ:
10. Հարոյան, Ռ. Զատիկ / Ռ. Հարոյան.– Երևան. «Ծաղիկ» հրատ., 1996. – 104 էջ:
11. Ղազարյան, Ռ. Բուսանունների հայերեն-լատիներեն-ռուսերեն-անգլերեն-ֆրանսերեն-գերմաներեն բառարան / Ռ. Ղազարյան.– Երևան. Երևանի համալսարանի հրատ., 1981.– 196 էջ:
12. Վարդանյան, Ա. Վայոց ձորի միջբարբառը / Ա.Վարդանյան.– Երևան, «Տիգրան Մեծ» հրատ., 2004.– 208 էջ:
13. ص. آئینهٔ آیین ها و افسانه های لرستان / ا. محرر.- تحران، بنیاد نیشابور، ۱۳۶۵، ۱۱٤

Текст поступил в редакцию 11.04.2025.
Принят к печати 07.05.2025.
Опубликован 30.09.2025.

[1] Армянская Масленица (отмечается в период от праздника святого Саргиса до Великого поста).
[2] Армянское Вербное воскресение (отмечается за неделю до Пасхи).
[3] Армянское Вознесение (отмечается через сорок дней после Пасхи).
[4] Игра слов, вероятно, для подчёркивания страшного образа Аклатиза.
[5] Тап – инструмент для выпечки лаваша.

[6] Песня записана нами в селе Азнаберд Нахиджеванской АССР, в 1982 г.
[7] Игра записана нами в селе Азнаберд Нахиджеванской АССР, в 1978 году, информаторы – дети Азнаберда.

References

1. Afanasyeva V. *Mify narodov mira* [Myths of the Peoples of the World]. Moscow: Publishing house "Sovetskaya Enciklopedia", 1980, 1148 p. (In Russian).
2. Black J., Green A. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia.* London: Publishing house of British Museum Press, 1992, 192 p. (In English).
3. Davtyan A. *Slovar shumero-armyanskikh obshchnostey* [Dictionary of Sumerian-Armenian Communities]. Yerevan: Author's publication, 2014, 490 p. (In Armenian).
4. *Epos o Gilgameshe. O vse vidavshem* [The Epic of Gilgamesh. About the All-Seeing One (translated by I. Dyakonov)]. Available at: phttps://pstgu.ru/download/1180450512.gilgamesh.pdf (accessed on September 27, 2024) (in Russian).
5. Ghazaryan R. *Armenian-Latin-Russian-English-French-German Dictionary of Plant Names*. Yerevan: Publishing house of Yerevan University, 1981, 196 p. (In Armenian).
6. Haroyan R. *Easter*. Yerevan: Publishing house "Shaghik", 1996, 104 p. (In Armenian).
7. Kharatyan-Arakelyan H. *Armenian National Holidays*. Yerevan: Publishing house "Zangak-97", 2005, 380 p. (In Armenian).
8. Moharrer I. *Mirror of Rituals and Legends of Lorestan*. Tehran: Publishing house "Neyshabur", 1968, 114 p. (In Persian).
9. Petrosyan E. *Gods and Rituals of Ancient Armenia*. Yerevan: Publishing house "Zangak-97", 2004, 288 p. (In Russian).
10. Turshyan H. *Dictionary of the Van dialect*. Yerevan: Publishing house "Gitutyun", 2018, 272 p. (In Armenian).
11. Vardanyan A. *The Assyro-Babylonian Khumbaba and the Armenian Plant Name Khmbaba*. Tehran: Iran &the Caucasus, vol. 5, 2001, 280p. (In English).
12. Vardanyan A. *Interdialect of Vayots Dzor.* Yerevan: Publishing house "Tigran Mets", 2004, 208 p. (In Armenian).
13. Zakaryan M. *The Agulis Dialect*. Yerevan: Publishing house "Iravunk", 2008, 352 p. (In Armenian).

Submitted for publication: April 11, 2025.
Accepted for publication: May 07, 2025.
Published: September 30, 2025.

Религиоведение. 2025. № 3. С. 66–83.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 3. P. 66–83.

DOI: 10.22250/20728662-2025-3-66-83

Забияко А.П.

Амурский государственный университет
675027 Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, стр. 7, каб. 107
sciencia@yandex.ru

Пространственная организация антропосферы: реальные и воображаемые ландшафты человеческого существования

Аннотация. Существование человека и человечества многомерно. Люди заселили всю пригодную для обитания планету и создали ойкумену – географическое пространство, освоенное человечеством. В ходе эволюции возникла антропосфера – человечество во всей его совокупности и совокупности всего им произведённого или видоизменённого. В состав антропосферы входят социосфера, техносфера и другие культурные системы. Религиосфера – одна из таких культурных систем. В сложной системе пространственной организации антропосферы религиосфера является подсистемой в структуре антропосферы. Религиосфера – это совокупность сосуществующих в географическом пространстве религий во всём многообразии их объективированных форм (религиозные сообщества, институты, культовые места и т.д.). Религия в её объективированных формах является одним из сегментов, образующих сложный состав географической оболочки Земли. В географическом пространстве религия представлена в форме религиозных ландшафтов. Религиозный ландшафт – это конфигурация религиозного пространства в конкретных природных и социальных условиях существования религии. Религиозный ландшафт – пространственная конфигурация религиозных объектов – включает в свой состав физические и символические реальности, образующие многомерные синтезы действительного и воображаемого. Сакральный ландшафт – особый тип религиозного ландшафта, отличающийся от других типов ментальным модусом существования, семиотикой, аксиологическим статусом и функциями. Наличие в структуре религиозного ландшафта сакрального ландшафта отличает его от других ландшафтов антропосферы. Сознание человека способно создавать воображаемые реальности. В статье исследованы когнитивные действия, лежащие в основе создания воображаемых реальностей.

Ключевые слова: антропосфера, социосфера, религиосфера, религиозный ландшафт, сакральный ландшафт, фронтир, воображаемая реальность

Andrey P. Zabiyako

Amur State University
of. 107, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, 675027, Russia
sciencia@yandex.ru

Spatial Organization of the Anthroposphere: Real and Imaginary Landscapes of Human Existence

Abstract. The existence of man and humanity is multidimensional. People have populated the entire habitable planet and created the ecumene – the geographical space developed by humanity. As evolution progressed, the anthroposphere emerged – humanity in its entirety and the totality of everything it has produced or modified. The anthroposphere includes the sociosphere, technosphere and other cultural systems. One of these cultural systems is the religiosphere. In the complex system of spatial organization of the anthroposphere, the religiosphere is a sub-system within the structure of anthroposphere. The religiosphere is a set of religions coexisting in geographical space in all the diversity of their objectified forms (religious communities, institutions, places of worship, etc.). Religion, in its objectified forms, is one of the components that form the complex composition of the earth's geographic shell. In geographic space, religion exists as religious landscapes. Religious landscape is a configuration of religious space under specific natural and social conditions for the existence of religion. It is a spatial arrangement of religious objects, including physical and symbolic elements that form multidimensional syntheses of reality and imagination. Sacred landscape is a specific type of religious landscape, differing from others in its mental mode of existence, semiotics, axiological status, and functions. The presence of sacred landscapes in the structure of religious landscapes distinguishes them from other landscapes of the anthroposphere. Human consciousness is capable of creating imaginary realities. The article examines cognitive actions underlying the creation of such imaginary worlds.

Key words: anthroposphere, sociosphere, religiosphere, religious landscape, sacred landscape, frontier, imaginary reality

Ойкумена и другие объективно существующие сферы жизни человека и человечества

Существование человека и человечества многомерно. Как одна из живых систем планеты человек и человечество занимают определённое место в природном пространстве. Около 2,5 млн лет назад вставшие на путь выделения из животной среды ранние люди занимали небольшие участки Восточно-Африканского рифта – разлома земной коры, протянувшегося от Красного моря на юг на тысячи километров. Отсюда началось их движение по эволюционному пути – от *Homo habilis*, человека умелого, до *Homo sapiens*, человека разумного. Отсюда же около 2 млн лет назад началось их движение в пространстве и расселение на других материках. В итоге люди заселили всю пригодную для обитания планету, создав ойкумену – географическое пространство, освоенное человечеством. В природном пространстве ойкумена – объективная реальность, самоочевидно наблюдаемая и удостоверяемая естественнонаучными знаниями.

По мере эволюции и распространения люди создавали, заимствуя материалы из природы и биосферы, антропосферу – населяющее Землю человечество во всей его совокупности и совокупности всего им произведённого или видоизменённого. Растекаясь из Африки вместе с осваивающими новые ресурсы и территории людьми, антропосфера охватила почти всю планету. Состав антропосферы рос и усложнялся. Возникшие в её составе раньше других техносфера, социосфера и экономическая сфера прирастали религиосферой, наукосферой, политической сферой и другими культурными системами. У них тоже есть области и границы, воочию наблюдаемые и эмпирически удостоверяемые, в которых человечество существует как в объективной данности бытия.

Наука объективирована, например, в наукоёмких технологиях, словесное творчество – в тексте, живопись – в картине, религия – в социальных институтах. Совокупность образующих антропосферу объективированных проекций человеческой деятельности охватывает огромное многообразие той окружающей реальности, которая может быть эмпирически удостоверена и наблюдаема. Однако не все формы человеческой деятельности материализованы в явления физической реальности, наполняющие созданные человеком оболочки Земли. В содержании религии, искусства, науки, политики, экономики есть мыслительные конструкты, которые существуют идеально.

Субъективно существующие сферы жизни человека и человечества. Воображаемые реальности

К важнейшим когнитивным операциям человеческого сознания относятся идеализация, абстрагирование, обобщение и ряд других, благодаря которым возникают мыслительные конструкты, в материальном мире не существующие – идеальный газ, Прекрасная Дама и другие. Они создают субъективно существующие научные, художественные и иные воочию ненаблюдаемые миры антропосферы.

Фундаментальным когнитивным инструментом сознания является воображение – способность создавать в процессе переработки усвоенного прежде интеллектуального и эмоционального опыта новые представления, не имеющие прямых аналогов в действительности и прежних мыслительных результатах. Воображение – источник возникновения многих форм культуры, общий как для позитивных плодов конструирования новых представлений, так и для деструктивных мыслительных процессов, уводящих в мир иллюзий и фантазмов.

Действуя вместе, когнитивные процессы идеализации, абстрагирования, обобщения, воображения и ряд других (метафоризации, символизации, т.д.) создают духовные составляющие антропосферы: семиосферу – сферу смыслов, соединяющих отдельных людей, группы или всё человечество в единомыслящее целое; имагосферу – сферу образов, чувственно-конкретных представлений, единых для отдельных групп или человечества. Семиофера и имагосфера в своём первичном бытии существуют вне физической реальности. Руководствуясь их содержанием в качестве модели действия и мотивации, индивиды, группы, человечество экстериоризируют смыслы и образы в объекты физически существующих компонентов антропосферы. К сожалению или к счастью для людей, не всё содержание семио- и имагосферы может вынесено в области физической реальности.

Итак, сознание, с одной стороны, отражает внешнюю и внутреннюю реальность, а с другой стороны, творчески преображает её в смыслах и образах. В процессе когнитивного освоения одной реальности человек способен выходить за её границы и конструировать на основе имеющихся представлений новую реальность. Так возникает ситуация множественной реальности, в которой существуют человек и человечество. Она включает в себя объективно и субъективно существующие, физические и воображаемые реальности.

Воображаемые реальности вовлечены в научные, религиозные, художественные, философские и иные миры, которые наполняют разным содержанием и в разных сочетаниях освоенное человечеством пространство. Одной из культурно-географических рефлексий над симбиозом физических и воображаемых реальностей являются представления о Востоке и Западе.

Воображаемые реальности выступают также составной частью делириозных представлений, которые являются следствием психического расстройства индивида или группы. «Воображение, оставленное разумом, порождает невообразимых монстров…» (Ф. Гойя). Нередко делириозные реальности выходят за рамки индивидуальных или узкогрупповых галлюцинаций, ищут и находят пути объективации, плотно и надолго заполняют своим содержанием локусы освоенного человечеством пространства.

В полном изложении мысль Ф. Гойи звучит так: «Воображение, оставленное разумом, порождает невообразимых монстров; при разуме, связанным с ним, воображение и есть исток искусства и чудес». Воображение есть также исток религии. Точнее, один из истоков, от которого берёт начало этот огромный поток духовной жизни. Оставляя в стороне проблему изоморфности на ранних ступенях религии и искусства, заметим, что между воображаемыми реальностями искусства, литературы и воображаемыми реальностями религии есть глубокая разница.

Сознание человека на базовом уровне своего функционирования создаёт, как отмечено выше, особую реальность – область представлений. Способность создавать такую область присуще не только человеку, но и некоторым другим высокоразвитым животным, которые обладают способностью к прогнозированию, планированию и некоторыми другими высшими психическими функциями мозга. Сознание человека уникально тем, что способно создавать внутри области представлений особый пространственно-временной континуум – область воображаемого. Это общий путь художественного и религиозного творчества. Но далее пути художественного и религиозного умножения реальностей расходятся. Создавая особый – религиозный способ пересотворения реальностей, сознание наделяет область воображаемого статусом объективной реальности. Более того, оно возводит область воображаемого в положение объективной реальности высшего порядка, сверхреальности. В процессе рациональной переработки образа воображаемой сверхреальности сознание создаёт особую онтологию, систему представлений о бытии, соединяющем в своём составе две реальности – реальности обыденной, физической, и реальности сверхобыденной, экстраординарной, первичной, высшей.

Бывает, конечно, что сознание художника начинает воспринимать созданный им воображаемый мир как объективно сущую высшую реальность. Оставаясь один на один со своим воображением, оно погружается в мир фантазмов и оказывается в их власти. Как правило, это ведёт либо к религиоподобным следствиям, либо к делирию. Такие игры разума и их плоды – цена неспособности управлять ситуацией множественной реальности. Сходные процессы не редкость в других областях сознания, где есть место разгулу воображения – в философии, науке, политике и т.д. Ярким примером воображаемых реальностей в политическом сознании является представление об Америке как «граде на холме» – один из столпов политической мифологии и гражданской религии США.

Виртуальная реальность, страна Киберия и киберрелигия

К современным порождениям научного сознания относится виртуальная реальность. Креативное сознание человека, взяв на вооружение кибертехнологии, репрезентировало новую область бытия – виртуальную реальность.

С одной стороны, виртуальная реальность является одной из составных частей антропосферы, функционально встроенной в выполнение поставленных людьми целей. Виртуальная реальность объективно дана человеку как проекция его знаний, культуры и условий жизни в смоделированную компьютерами среду. Человек, вступающий в контакт с данной областью бытия, осознаёт высокую степень её значимости и содержательности – это огромный сложноорганизованный мир, заключающий в себе новые большие возможности. Созданные на базе цифровых технологий плоды человеческого творчества породили, по выражению Т. Лири, страну Киберию. Киберия – это образное понятие для обозначения некоего ранее не существовавшего пространства, киберпространства. Киберпространство – особое измерение реальности, созданное посредством компьютерных технологий и существующее в искусственно созданной компьютерными программами среде.

С другой стороны, осваивая виртуальную реальность, человек способен в своём сознании менять её статус, наращивать свойства, экстраполировать в неё содержание других известных реальностей, создавая образ фактически новой реальности – самосущей реальности виртуального сверхбытия. Киберпространство – благодатная основа для формирования представлений о сверхбытии. Киберпространство обладает своими временными и пространственными характеристиками. Киберпространство имеет свою структурную организацию, обусловленную отношениями между сетевыми цифровыми ресурсами. Это пространство имеет не только структурность, но и протяженность, заданную в реальном мире расположением своих технических баз, а в виртуальном мире сформированную отношениями между цифровыми объектами. Наряду с универсальными для любого типа пространства свойствами структурности и протяженности киберпространство обладает собственными, совершенно особенными качествами, которые сущностно отличаются от качеств того пространства, в котором протекает обычная жизнь людей. Пользуясь интернет-сленгом, можно сказать, что киберпространство качественно отличается от пространства «реала». Киберрреальность – вторичная реальность, проекция условий человеческого бытия в искусственную среду, созданную посредством цифровых технологий.

Создатели цифровых технологий прилагают максимум усилий для того, чтобы при помощи всё более совершенных технических средств создать у пользователя всё более полное ощущение того, что виртуальный мир ни в чем не уступает «реалу». Человеческое сознание, обладающее свойством множить реальности, способно превращать это ощущение в представление, что виртуальный мир живет своей собственной жизнью – это в прямом смысле другой мир. Такое представление закрепляется в интуитивной или рационально проработанной онтологии кибербытия, в которой высокотехнологичные творения человеческого разума утрачивают зависимость от человека и обретают статус самосущего бытия.

Киберпространство с пребывающим в нём «всеведающим» и «всемогущим» искусственным интеллектом создаёт и последовательно наращивает ощущение превосходства виртуального мира над обыденной средой, в которой живут люди. В современной культуре это ощущение уже давно художественно раскрыто в бесчисленных фэнтези, оно всё чаще рационализируется в научных и околонаучных прогнозах господства киберсущностей – искусственного интеллекта и других.

Онтология киберрреальности, в которой высокотехнологичные творения человеческого разума утрачивают зависимость от человека и обретают статус самосущего бытия, – портал, открывающий прямой путь к киберрелигии. Киберрелигия – религиозная формация, в которой компьютерные технологии наделяются статусом сверхценности, качествами священных объектов и атрибутами божественных сущностей; виртуальная реальность превращается в высшую реальность, сверхценное инобытие, доминирующее над миром человеческих возможностей. Искусственный интеллект занимает в ней место божества. Возникнув в конце XX в., киберрелигия стала данностью современного мира, одной из наиболее значимых разновидностей религии и органической частью глобальной страны Киберии [Забияко, 2012].

Такая динамика находит объяснение в быстрых темпах распространения информации, а также в мощных способах влияния на массовое сознание, порождён-

ных веком информационных технологий. Но в своих основных закономерностях и содержании процесс формирования киберрелигии типичен для генезиса религии.

Создание картины мира на основе иерархии реальностей – объективных и воображаемых – фундамент креативной деятельности религиозного сознания.

Религиосфера: формирование и эволюция

Религиозная ментальность, основанная на представлениях об иерархичности множественной реальности, выражает результаты своей деятельности в объективных и субъективных данностях человеческого существования. Одной из объективных данностей является религиосфера.

В сложной системе пространственной организации антропосферы религиосфера является подсистемой в структуре антропосферы. Религиосфера – это совокупность сосуществующих в географическом пространстве религий во всём многообразии их объективированных форм (религиозные сообщества, институты, культовые места и т.д.). Религия в её объективированных формах является одним из сегментов, образующих сложный состав географической оболочки Земли. Именно в таком модусе существования мы её сейчас изучаем. Разумеется, есть другие модусы, которым соответствуют другие интерпретации и другой понятийный аппарат. Наше исследование следует в русле археологии, антропологии и географии религии [Забияко, 2024; Забияко, 2025].

Религиосфера динамична в своём содержании, структуре и границах. Она существует, согласно современным данным, со времени около 130–100 тыс. л.н., с мустьерской эпохи среднего палеолита, на что указывают древнейшие захоронения на горном хребте Кармель (Израиль). В пещере Схул выявлены человеческие останки с признаками погребального культа. Орудия относятся к неандертальскому типу культуры, а останки – к неандертальскому антропологическому виду (*Homo neanderthalensis palestinensis*), возможно, с признаками присутствия *Homo sapiens*, т.е. метисации этих групп раннего человечества. В коллекцию находок входят древнейшие украшения в виде просверленных окрашенных раковин и фрагменты красной охры, использование которой могло иметь функциональный и символический смысл [D'Errico, 2010]. В этом районе в пещере Кафзех найдены аналогичные по времени захоронения, выполненные в ходе погребальных ритуалов (особый способ трупоположения, охра, погребальный инвентарь). Рядом на открытой стоянке Нешер Рамла обнаружены с датировкой около 120 тыс. л.н. гравированные фрагменты костей зубра, связанные, возможно, с ранним культом зубра [Prévost, 2022]. В Африке использование охры в переплетении технологических и символических, ритуальных функций зафиксировано на ряде сходных по времени памятников, к наиболее ранним относится пещера Бломбос (ЮАР) с датировкой 90–70 тыс. л.н. [Velliky, 2025]. Очевидно, ранние признаки религиогенеза находятся в очагах африканской прародины человечества и Левантийского коридора, через который древние популяции *Homo* выходили на просторы Евразии, достигнув около 50 тыс. л.н. Австралии.

В Евразии объекты, созданные в ходе религиозных практик в период от 70 тыс. л.н. до финала среднего палеолита, встречаются регулярно. Они присутствуют в местах обитания всех трёх видов раннего человечества. Неандертальцами оставлены многочисленные ритуальные погребения (Регурду, около 70 тыс. л.н., Франция; Шанидар, 70–50 тыс. л.н., Иран; т.д.), пещерные наскальные изображения – отпечатки ладоней, нефигуративные знаки (Мальтравиесо, 66,7 тыс. л.н.; Ардалес, 65,5 тыс. л.н.; Пасиега, 64,8 тыс. л.н.; др.), пещера с признаками медвежьего культа (Драхенлох, около 50 тыс. л.н., Швейцарские Альпы). Денисовцами на Алтае в Денисовой пещере около 45 тыс. л.н. выполнены замечательные образцы украшений и других предметов, среди которых фигурка льва, имеющая отношение к зоолатрии [Деревянко, 2019]. Ранние популяции *Homo sapiens* причастны к созданию на пещерных стоянках ритуальных предметов мобильного искусства – подвесок (Костенки, около 42 тыс. л.н., Русская Равнина; Подзвонкая, 44–42 тыс. л.н., Забайкалье; т.д.), костей с зооморфными изображениями (Эль Кастильо, около 42 тыс. л.н., Кантабрия), зооантропоморфных скульптур (Человеколев, Холенштайн, Швабская Юра, около 40 тыс. л.н.; т.д.). В Тихом океане в пещерах на островах Борнео и Сулавеси присутствуют крашеные отпечатки ладоней с возрастом 50–40 тыс. л.н. Эти и многие

другие местонахождения маркируют общие контуры религиосферы среднего палеолита в эпоху мустье.

С переходом к начальному верхнему палеолиту (в отдельных регионах – около 45 тыс. л.н.) и после 42 тыс. л.н. в период широкого распространения верхнего палеолита материальные следы ритуальной деятельности (захоронения с элементами погребального культа, святилища, наскальные изображения, культовая скульптура и украшения, т.д.) являются типичной составной частью освоенного человечеством пространства. Человек начал осваивать Арктику, вместе с ним расширялись пределы религиосферы. Янская стоянка (28,5–27 тыс. л.н., Якутия) коллекцией подвесок из зубов животных, зооморфных фигурок, сюжетных изображений на кости, возможно, мифологического содержания, ритуальным использованием охры маркирует географическую границу религиосферы на крайнем северо-востоке Евразии [Питулько, 2012].

Структуру палеолитической религиосферы образуют магия, анимизм, зоолатрия, фертильный культ (женские и мужские – гендерные культы), тотемизм, погребальный культ, обряды перехода и шаманизм. В социальном отношении, в социосфере, они были соотнесены с племенными и семейно-родовыми культами.

В эпоху верхнего палеолита ранние популяции *Homo*, палеоантропы, уходят в прошлое. Антропосфера становится миром людей современного анатомического типа – носителей «поведенческой современности», для которых символическое поведение, искусство, религиозно-мифологические представления и ритуальные практики являются универсальной характеристикой культуры. В этот период углубляется расовая и культурная дифференциация человечества, которая постепенно ведёт к формированию этнических групп. По мере формирования стабильных групп, обладавших признаками этноса, возникали этнолокальные религии. Этнолокальная религия – тип религии, ограниченный определенной этнической средой.

В течение следующих тысячелетий и исторических эпох религиосфера динамично менялась в своих географических границах, внутренней структуре и внешних взаимодействиях с другими составляющими антропосферы. С зарождением и развитием государств, политосферы, возникают государственные культы. Государственные культы – верования и практики, в которых религиозные идеи и действия сращиваются с государственной идеологией и деятельностью, образуя синкретическое религиозно-этатистское мировоззрение.

Миграции народов, экономические обмены, появление огромных полиэтнических по составу государств, а также развитие религиозных представлений о божестве, отношениях Бога и человека, Бога и народов создало условия для появления мировых религий. В эпоху Средневековья определились географические контуры религиосферы, её религиозная структура и региональная дистрибуция религиозных групп. Сложилась, образно говоря, общая карта религий мира.

Духовное содержание религиосферы образуют особые – религиозные – семиосфера и имагосфера. Важнейшие религиозной смыслы выстаиваются вокруг представлений об инобытии как доминирующей по отношению к посюстороннему миру реальности. В разных типах религиозной ментальности они эксплицируют себя в концептах сакрального – профанного, божественного – человеческого, абсолютного – относительного, небесного – земного, высшего – низшего, истинно сущего – иллюзорно сущего и т.п. Важнейшие религиозные образы созданы благодаря когнитивным операциям метафоризации, антропоморфизации, олицетворения, персонификации и некоторым другим; в религиозной имагосфере они представлены отдельными мифологическими образами и композициями пантеонов, пандемониумов, бестиариев, деифицированных личностей, сакральных фигур и т.д. В структуру религиозной ментальности входит также эмоционально-волевая составляющая, состоящая из религиозно мотивированных чувств и установок. Вместе эти три компонента – религиозная семиосфера, имагосфера и эмоционально-волевая сфера образуют религию как духовную формацию. В деятельности людей они экстериоризируют свое содержание в разных областях религиосферы и за её пределами.

Религиосфера, будучи подсистемой в структуре антропосферы и социосферы, является одним из наиболее действенных факторов их трансформаций.

Появление новых религий, цивилизаций, государств, демографических диспропорций, крупных этнических миграций меняло линии старых религиозных границ и создавало новые религиозные фронтиры, по-новому размежевывающие антропо- и социосферы земного пространства. В XXI в. эти процессы приобрели ускоренные темпы и конфликтогенный характер ломки традиционного религиозного ландшафта.

Ландшафт, религиозный ландшафт, фронтир

Пространственная организация религии – сложная система, включающая религиозно маркированные физические и символические объекты, реальные и воображаемые явления. К важнейшим относится религиозный ландшафт.

Понятие *ландшафт* имеет долгую историю в языке и науке, эволюционируя от слова общеупотребительной лексики к категории эстетики и термину науки, первоначально – географии [Багана и др., 2014]. Из культурной географии понятие перешло в области гуманитарного знания, где ныне широко используются в вариантах *исторический ландшафт*, *литературный ландшафт, археологический ландшафт* и т.п. [Буржуа, 2014].

В зарубежной науке о религии исследования в этой области начаты в середине XX в. [Поплавский, 2024]. Понятие *религиозный ландшафт* (religious landscape) широко используется как для описаний религиозной ситуации в мире, так и в отдельных странах. Оно включено в географические, демографические, социологические, политические, религиозные контексты глобальных и страноведческих исследований

Исследования религиозного ландшафта являются отдельным направлением современной географии религии в России. В этой области объединяются усилия археологов, историков, географов, религиоведов, социологов, этнографов [Веденин, Кулешова, 2004; Громов, 2005; Главацкая, 2008; Дутчак и др., 2013; Сафронов, 2013; Окладникова, 2014; Давыдов, 2016; Дашковский, 2018; Островская, Алексеева, 2018; Топчиев, 2019; Горохов, 2020; Захаров, 2020; Березницкий, 2021; Подорога, 2021; Пелевина, 2024]. Достигнуты хорошие результаты в изучении не только относительно небольших локусов пространства (городов, посёлков, т.п.), но и значительных по объёму территорий – Алтая и примыкающих регионов Сибири, Центральной Азии [Дашковский, 2014]. Предложены теоретические подходы и соответствующие термины [Манькова, Нечаева, 2020].

Междисциплинарный характер исследований, различия научного дискурса специалистов, с одной стороны, обогащают результаты, с другой – ведут к разночтениям в понятийном аппарате, трудностям сведения данных в единую систему знаний и т.д. Терминологические затруднения осложняются лексическими особенностями употребления слова *ландшафт*, в семантическом составе которого за долгую историю накопились географические, историко-культурные, художественно-эстетические и прочие значения вплоть до метафорических. Использование его в качестве термина требует уточнений.

Во избежание переноса исходного смысла в результате свободного перетолкования или метафоризации слова *ландшафт*, следует придерживаться первичного значения – архисемы слова, выражающей его сущностные признаки. Архисема слова ландшафт заложена в его этимологии: «В основе понятия “ландшафт” лежит древне-индоевропейское слово в его немецком варианте. Слово “ландшафт” имеет немецкое происхождение – так, нем. Land – земля, schaft – суффикс, выражающий взаимосвязь, взаимозависимость. Как видно, этимология термина говорит о том, что ландшафт – не просто земля, а совокупность земель (земельных участков)» [Багана и др., 2014, 138]. Т.о., архисема слова выражает представление об особой организации земли, территории. Понятие ландшафт как категория научного дискурса не «процессуальное», не «ситуационное», не «коммуникационное», не «эстетическое», а пространственное. Ландшафт – форма пространственной организации природных и антропогенных оболочек Земли.

Религиозный ландшафт – это конфигурация религиозного пространства в конкретных природных и социальных условиях существования религии. Социальные условия включают исторические, культурные, этнические и иные контексты.

Природная и социальная среда своими особенностями определяют конфигурацию религиозного пространства, но не формируют её полностью. Религиозное сознание и деятельность не являются инертным результатом географической или социальной среды, как это предполагается в концепциях географического или социального детерминизма. Религия пассионарна по отношению к объективным условиям своего существования. В этом ракурсе понимания религиозный ландшафт – это способ пространственной организации религии в конкретных природно-социальных условиях существования.

К основным составляющим религиозного ландшафта относятся географические и исторические границы (хронотоп), религиозная структура (морфология) и социальное содержание (социостатистика). Морфология религиозного ландшафта складывается из разновидностей религиозных объектов и связей между ними. Социостатистика религиозного ландшафта образована социально-антропологическим составом населения.

Основная функция религиозного ландшафта – манифестация опредмеченного духовного содержания религии в социоприродном пространстве.

Результаты такого опредмечивания изучают, кроме географов и религиоведов, представители других гуманитарных наук – археологии (ландшафтная археология), этнографии (этнокультурное ландшафтоведение), культурной антропологии (антропология ландшафта), инвайронментальной социологии (инвайронментальное ландшафтоведение) и т.д.

Конфигурации религиосферы разномасштабны и неоднородны. Их описание предполагает построение системы классификаций. Религиозный ландшафт – базовая таксономическая единица для построения общей классификации и типологии конфигураций религиозного пространства.

В географическом ракурсе классификация видов религиозного ландшафта строится на иерархически упорядоченной системе движения от глобального религиозного ландшафта к региональным (например, географическим, государственным, этническим и т.п.). Хронологический ракурс определяется временной последовательностью и историческими периодами существования религиозных ландшафтов (например, палеолитическая, неолитическая, древняя, средневековая или иная фиксируемая в историческом времени конфигурация религиосферы).

В религиозном ракурсе система классификации религиозного ландшафта строится на нескольких таксономических группах, состав которых определяется типологией религий. Существующие научные типологии существенно отличаются, но в целом в контексте задач географии религии они могут быть сведены к трем основным. К первому типу относятся исторические виды религии в виде верований – магия, анимизм, тотемизм, шаманизм и т.д. Ко второму типу принадлежат социально-исторические виды религии – родоплеменные, этнолокальные, мировые и т.п. К третьему типу относятся религии в виде вероисповеданий – конфессий. В системе этих трёх типологий в зависимости от объекта исследования варьируется и далее дифференцируются таксономические группы в соответствии с последовательной конкретизацией предметной области.

В исследовании религиозного ландшафта в мировой и российской практике наиболее широко представлены исследования в области конфессиональных ландшафтов. В глобальном масштабе реконструкции религиозного ландшафта они сочетаются с континентальными проекциями, в государственном – с территориально-административными структурами, а также с другими способами районирования религии.

Каждый религиозный ландшафт имеет внешние границы – линии соприкосновения с другими религиозными ландшафтами и внутренние границы, заданные конфигурацией верований, конфессий, конфессиональных групп или институтов.

В современной научной терминологии применительно к пограничным состояниям социосферы нередко применяют понятия *фронтир*, *порубежье*. В научной семантике и прагматике они более точны, чем слово *граница*. Известно, что понятие фронтир (англ. frontier) одним из первых применил в контексте научных исследо-

ваний американский историк Фредерик Дж. Тёрнер, который в 1893 г. прочитал на заседании Американской исторической ассоциации доклад «Значение фронтира в американской истории», а позднее издал книгу «Фронтир в американской истории», ставшую классикой американской исторической и политической мысли [Тёрнер, 2009]. В последние десятилетия это понятие вошло в русскоязычную научную лексику, приобретя иногда далёкие от исходного лексического значения и вложенных Тёрнером смыслов толкования. В целом этот процесс отражает обогащение понятия и его необходимую операционализацию в соответствии с прагматикой.

Ф. Дж. Тёрнер в своём истолковании понятия *фронтир* исходил тех первичных значений, которые в это слово были вложены официальными документами учёта расселения белых мигрантов на Западе США – «фронтир для заселения», т.е. участок свободной земли, ещё не занятой переселенцами. Движение переселенцев сопровождалось захватом земель и обустройством поселений, поэтому для Тёрнера фронтир – это «экспансия» и «непрерывно продвигающаяся вперёд передовая черта поселения». В системе представлений Тёрнера – типичного носителя ментальности англо-саксонских колонистов, фронтир – это «внешний край волны – место контакта дикости и цивилизации». Культурная динамика формирования фронтира определяется примитивизацией – переходом от сложных форм к простым, менее цивилизованным. «Дикая местность подчиняет себе колониста. Он приходит туда европейцем – по одежде, трудовым навыкам, рабочим инструментам, способам передвижения, мыслительным привычкам. Дикая местность выводит колониста из железнодорожного вагона и сажает его в каноэ из березовой коры. Она срывает с него цивилизованную одежду и облачает в охотничью куртку и мокасины. Она селит его в бревенчатой хижине индейцев чероки и ирокезов и окружает это жилище индейским частоколом. Очень скоро колонист начинает сеять кукурузу, пашет землю заострённой палкой; он издает боевой клич и, следуя устоявшейся индейской традиции, снимает скальпы. Короче говоря, вся обстановка фронтира на первых порах оказывает слишком сильное воздействие на колониста. Он должен либо принять все предъявляемые условия, либо погибнуть, и вот он приспосабливается к жизни на расчищенных туземцами лесных полянах и крадётся по индейским тропам» [Тёрнер, 2009, 13–15]. Важнейшая мысль Тёрнера заключалась в том, что именно в пределах фронтира сформировались ядро американской нации и её важнейшие институты – политические, экономические, идеологические. Трактовки Ф. Дж. Тёрнера отражают специфику североамериканской истории и англо-саксонской ментальности. Использование понятия *фронтир* в других контекстах предполагает его переосмысление [Кузнецов, 2016; Бостан, 2018].

Фронтир – это локус пространства, территория, возникающая в результате движения населения, расширения пределов государства и создания новой контактной зоны на границах новоприобретённых земель, в пределах которой происходит взаимодействие с соседними этническими группами, политическими образованиями, цивилизациями. В русскоязычной культуре термин фронтир в значительной мере синонимичен русскому понятию порубежье. Однако синонимия понятий фронтир и порубежье не абсолютна. Для научного дискурса термин фронтир удобен конкретностью своих пространственных смыслов. Понятие порубежье тоже заключает в себе вполне конкретные пространственные значения, однако, вместе с тем, обладает другими смыслами и коннотациями, важными для русской ментальности.

В русскоязычной культуре порубежье – не обязательно пространственная категория, конкретизируемая в понятиях региона, «зоны освоения», территории. Порубежье – это также темпоральная категория. В своем предельно общем содержании понятие порубежья – категория онтологическая. В онтологическом смысле порубежье – это сопряжение форм бытия. В ракурсе человеческого существования порубежье – это бытие на стыке своего и чужого, освоенного и неосвоенного, познанного и непознанного, старого и нового. Порубежье – предел существования одной формы бытия, здесь она заканчивается. Вместе с тем здесь – начало иного бытия, ситуация его актуального присутствия. В порубежном состоянии человек пребывает сразу в двух формах бытия одновременно. Заметим, что смыслы русского понятия порубежье более объемны, глубоки и психологичны, чем те значения, которые вложены в

термин фронтир. Возможно, отчасти это обусловлено тем, что в русской истории и ментальности порубежье как объективная данность и категория сознания занимает более важное место, чем фронтир в американской истории и ментальности [Забияко, 2016].

Порубежье – неустранимая данность русского пространства, русского мира и цивилизации. Порубежье определяет пространственный и духовный континуум существования русских. На протяжении своей истории русские раздвигали границы своего существования – территориальные, культурные, духовные, создавая новые пространственные, этнокультурные и духовные сопряжения с нерусским миром. После 1581 г., когда казаки Ермака вышли в Сибирь, дрейф физических и духовных порубежных поясов в течение трехсот лет определял состояние страны и народа. В середине XVII в. на востоке России возникает дальневосточное порубежье, дальневосточный фронтир, политический контур которого стабилизировался в середине XIX в. заключением договоров с Китаем и продажей Аляски. Дальневосточный фронтир – это существующее на Дальнем Востоке пространство прямых контактов России и других стран на сопредельных территориях; это пояс контактов между народами Дальнего Востока, порубежье дальневосточных культур. Доминантой дальневосточного фронтира является линия взаимодействия России и Китая, русских и китайцев, российской и китайской цивилизаций. Религия – часть этих взаимодействий, формирующих религиозный ландшафт фронтира. Религиозный ландшафт дальневосточного фронтира – пространственная конфигурация религиозных явлений на порубежной территории России и сопредельных стран дальневосточного региона. Кроме политических, экономических, этнических, культурных и религиозных модусов существования у дальневосточного фронтира, как и у всякого иного, был мифологический слой бытия [Забияко, 2011].

В процессе движения конфессиональных общностей, религиозно ориентированных государств и культур религии перемещаются в пространстве. Дрейф религий – естественное состояние прошлого и настоящего религиосферы. Дрейф религий является важным фактором генезиса, эволюции и деструкции религиозных ландшафтов. Религиозный ландшафт, как отмечено выше, включает внешние и внутренние границы – религиозные фронтиры. Религиозный фронтир – это локус пространства, контактная зона взаимодействия разных религиозных верований и практик, конфессиональных групп и институтов.

Описанные выше классификации и типологии религиозного ландшафта в целом едины в том, что они представляют религиосферу в её опредмеченной материальной и социальной форме. Магические, тотемистические, родоплеменные, мировые и другие разновидности религиозного ландшафта существуют и фиксируются в физическом пространстве в форме наблюдаемых объектов – культовых мест, ритуальных сооружений и действий, социальных институтов, групп и т.д. Наряду с этим религия заключает в своём содержании идеальные объекты, имеющие отношение к символическому пространству. К ним относится сакральный ландшафт.

Сакральный ландшафт

Религиозный ландшафт – пространственная конфигурация религиозных объектов – включает в свой состав физические и символические реальности, образующие многомерные синтезы действительного и воображаемого. Сакральный ландшафт – особый тип религиозного ландшафта, отличающийся от других типов ментальным модусом существования, семиотикой, аксиологическим статусом и функциями. Наличие в структуре религиозного ландшафта сакрального ландшафта отличает его от других ландшафтов антропосферы.

Для понимания сущности, генезиса и специфики сакрального ландшафта следует ещё раз вернуться к констатации того, что базисным свойством сознания является способность к умножению реальностей и построению многомерной картины мира. Сознание конструирует многомерную картину мира в качественно неоднородном хронотопе. Во временном континууме сосуществуют время и вечность. В пространственном континууме совмещаются физические и воображаемые реальности. Религиозное сознание, действующее по общей когнитивной модели пересотворения окружающего мира, способно наделять состояния времени и локусы пространства

особым качеством – святости, сакральности [Забияко, 1998, 2012]. Заметим, что в разных традициях научного или религиозного дискурса есть различия в семантике и прагматике употребления понятий *святое*, *священное*, *сакральное*, но в контексте географии религии допустимо использовать их как синонимы.

Священное – мировоззренческая категория, обозначающая свойство, обладание которым ставит объект в положение исключительной значимости, непреходящей ценности и на этом основании требует благоговейного к нему отношения. Опираясь на представления о священном, человек переносит качество святости на объекты внешнего или внутреннего мира – сакрализует их. Сакрализация – акт наделения объекта свойством святости, исключительности, сверхценности. Это основополагающая операция религиозного сознания, обусловливающая формирование важнейших религиозных представлений, действий и институтов. Благодаря сакрализации в сознании складывается совокупность представлений об объектах, общим признаком которых выступает обладание святостью, что составляет фундаментальный уровень религиозного сознания. Объектами сакрализации могут выступать индивиды (реальные или вымышленные), социальные нормы и институты, природные объекты и силы, феномены психики, мыслительные, вербальные или поведенческие акты, изготовленные человеком предметы и т.д. Результатом сакрализации является изменение статуса и природы объекта, влекущее за собой трансформацию отношения к нему со стороны общества. Объект сакрализации переходит в сферу сакрального и сам становится сверхценностью; поскольку в религиозном сознании святое воспринимается как отделенное от обыденного, постольку сакрализация – выведение объекта за пределы повседневного опыта в особую сферу, охраняемую запретами и регламентациями. Сакрализация – изъятие из области профанного бытия.

В ходе пространственной организации религии происходит сакрализация пространственных объектов и, следовательно, создание в картине мира топосов, которые отделены от хода обыденной жизни и воспринимаются как особо ценные, требующие предельного уважения. Сакральное пространство, иеротопос – состояние или локус пространства, обладающие качеством *святости*.

Священное пространство – исторический феномен, ранние представления о котором значительно отличались от понимания, свойственного позднейшим религиям. Археологические данные свидетельствуют, что к числу древнейших топосов пространственной среды, с которыми связаны первичные представления о священном пространстве, относятся погребения, пещерные петроглифические комплексы, ритуальные места экспонирования культовых образцов мобильного искусства, медвежьи пещеры и ряд других.

Сакральный ландшафт – локальная конфигурация сакрального пространства, представляющая собой двуединую целостность социоприродных объектов и религиозно-мифологических смыслообразов, наделяющих данное место качеством святости. Морфология, семантика и функции сакрального ландшафта обусловлены мифологическим содержанием религиозного сознания. Сакральный ландшафт – проекция религиозно-мифологической картины мира в природно-географическое окружение и социальную среду. Мифологический текст, вербальный в своей исходной форме, в конфигурациях сакрального ландшафта превращается в визуальный текст, видимыми знаками которого выступают природные и рукотворные объекты. Правила чтения сакрального ландшафта заданы соответствующим ему мифологическим нарративом.

Проекция мифологии в физическое пространство пересотворяет реальность. На раннем этапе – природную. Полости пещер превращаются в «алтарные залы», скалы – в фигуры окаменевших духов, природный рельеф – в части тела героев-демиургов, в конце концов всё мироздание – в фигуру божественного Первотворца. В ходе эволюции технологий и социума в пространстве сакральных ландшафтов растёт доля антропогенных объектов – изваяний, зданий, мемориальных и ритуальных комплексов и т.д. вплоть до городов (святые Афины) и государств (Священная Римская империя, Sacrum imperium Romanum).

Мифологические вариации на тему священных топосов образовали богатейшую мировую коллекцию природно-исторических ландшафтных памятников.

Онтологический статус сакрального ландшафта, как и религиозного ландшафта, получает в научных интерпретациях разные трактовки. «Объяснительные модели понятия «религиозный ландшафт» и его составляющих в основном строятся на тех же подходах, что и в культурном ландшафтоведении, – представлении об объекте исследования как об объективно существующей реальности, создаваемой людьми, или как об образе, сформированном в сознании людей»; эта ситуация проблематизирована метафорой «двуликого Януса» [Манькова, Нечаева, 2021, 95]. Бытие в сопряжении физической и идеальной, объективной и субъективной реальностей – естественное состояние символических объектов. В этом состоянии нет или/или. Символические объекты в идеальном модусе бытия существуют в сознании, в своих чувственно-конкретных воплощениях они материализуются в физическом мире. Это состояние двумирия есть неделимая двуединая природа религиозного и сакрального ландшафта.

В структуре сакрального ландшафта центральное место занимает святилище. Оно может быть представлено одним или несколькими взаимосвязанными объектами. Святилище – это место, обладающее священным статусом; это пространственный объект, выделенный из области повседневной жизни и предназначенный для выполнения регулярных культовых действий, направленных на связь со священными сущностями и силами. Святилище отличается от мирских и религиозных пространственных объектов совокупностью идеальных (духовных) и материальных (физических) характеристик. В идеальном плане, в религиозном сознании, святилище – ценность высокого порядка, земное местопребывание духов или богов, средоточие магических сил, вызывающее чувство благоговения и требующее чрезвычайно почтительного отношения. В материальных признаках святилище – пространственный объект, как правило обособленный от других объектов естественными или искусственными границами, не имеющий утилитарного назначения, содержащий в своих пределах культовые предметы или следы регулярных ритуальных действий.

В культовой практике функцией святилища является обеспечение регулярного отправления ритуалов. В мировоззренческом плане функция святилищ состоит в структурировании картины мира и формировании у носителя религиозной культуры сети пространственных ориентаций, соответствующих религиозно-мифологической картине мира. В разных исторических, культурных и этнических контекстах святилища и сакральные ландшафты выполняют широкий спектр других функций, важных для нерелигиозных областей жизни – конструирования групповой идентичности, усиления групповой солидарности, укрепления исторической памяти и т.д. [Громов, 2005; Окладникова, 2014; Березницкий, 2021].

Религиозные группы, превращая пространство в религиозный ландшафт, в соответствии со своими космогоническими, космологическими, историческими представлениями размещают на территории знаки присутствия сверхценных явлений – существ, сил, событий. Человеческие коллективы маркирует земное пространство качествами, символическими объектами и топонимами, подтверждающими наличие в окружающем мире сверхчеловеческого измерения пространства. В ритуальных действиях религиозный ландшафт становится сценой, на которой по мифологическим сценариям реализуется человеческая потребность в сопричастности сверхчеловеческому, сверхобыденному и сверхценному. Эта потребность – одно проявлений базисной для человека потребности в преодолении наличествующих условий существования, потребности в свободе.

Размечая религиозными качествами, объектами и топонимами окружающие пространство, религиозные группы создают религиозную топографию – религиозную систему описания окружающего мира. Религиозная топография возникла в качестве одного из древнейших способов ориентации людей в пространстве и пространственной организации жизнедеятельности. Ранние тексты религиозной топографии представлены архаическими мифологическими космогониями и космологиями, которые позднее в народной культуре бытуют в фольклорных формах сказок, былин, эпоса. По мере рационализации знания мифологическая традиция пополняется древними географическими, историософскими, натурфилософскими сочинениями. В Китае – «Каталог гор и морей», в Греции – трактаты Страбона, Геродота

и Платона, в Риме – Помпония Мелы и т.д. Первая русская летопись – «Повесть временных лет» начинается с описания священной истории обустройства народов и вер в географическом пространстве. В дальнейшем религиозная топография развивается в текстах итинериариев, травелогов, агиографии и иных – вплоть до фэнтези, смыкающих современную квазигеографию воображаемых пространств с архаической мифологией и сказкой.

С термином *сакральный ландшафт* взаимосвязаны понятия одного семантического ряда – *сакральная топография*, *сакральная география*, *иеротопия* и ряд других, базовый смысл которых задан признаком святости. Следует оговорить, что присутствующая в некоторых исследованиях синонимизация понятий религиозный ландшафт и сакральный ландшафт некорректна. В религии не всё священно, а в священном не всё религиозно.

География воображаемых реальностей

Силой воображения религиозное сознание в физическом и социальном мире преображает географические локусы пространства, создавая религиозные и сакральные ландшафты. Об этом шла речь выше. Однако способность сознания созидать реальности, отличающиеся хронотопом и статусом, далеко выходит за границы пересотворения окружающей действительности. Креативность сознания позволяет ему творить онтологически иные по отношению к природному, социальному и человеческому мирам реальности.

Религиозное содержание представлений об онтологически ином бытии – одна из ключевых тем разных направлений религиозной философии, теологии, эстетики, литературного творчества. Проблема *иного,* его онтологического статуса и манифестаций занимает важное место в феноменологии религии. Для Р. Отто, М. Элиаде и многих феноменологов религии *Иное* – самосущая Абсолютная реальность, источник религиозного опыта и явленных форм религии. Согласно такой трактовке, категория инаковости в религиозном сознании является отражением встречи человека и *Иного,* в акте которой *совершенно иное* (Ganz andere) своими земными манифестациями открывает свое присутствие [Забияко, 1998].

Возможны, конечно, другие интерпретации когнитивных механизмов формирования представлений об инаковости, а также религиозной интуиции *Иного*. К когнитивным операциям формирования представлений об *ином* и категории *инаковости* относятся различение, абстрагирование, абсолютизация, ассоциация, метафоризация и ряд других. Базовой моделью различения и обобщения признаков объекта является модель дихотомии, формирующая бинарные оппозиции.

Одним из результатов деятельности общепсихологических когнитивных процессов и дихотомичности мышления является картина мира, в которой выделяются не только верх – низ, правое – левое, земля – небо, сущее – несущее, близкое – далёкое и т.д., но и посюстороннее – потустороннее. Представление об инаковости имеет в своем исходном религиозном виде пространственные признаки. Пространственная оппозиция посюстороннее – потустороннее первична и фундаментальна для религиозного сознания. Оппозиция естественное – сверхъестественное важна, но её роль в построении религиозных онтологий вторична и ограничена особыми типами религиозного сознания. Дихотомия *посюстороннее – потустороннее* универсальна.

Религия производна от способности сознания создавать потусторонние реальности – пребывающие вне земного мира пространства, в которых присутствуют силы и существа, обладающие властью над посюсторонним миром. Воображение включается в процесс творения потусторонних реальностей и посредством общих когнитивных механизмов метафоризации, антропоморфизации, а также особых операций деификации, сакрализации, тератоморфизации и других достраивает картину мира образами иной, не явной для физических органов чувств реальности, которая обладает своими собственными основаниями бытия, могуществом и властью над человеком и посюсторонним миром.

Первые признаки генезиса религиозных представлений об инобытии возникают в эпоху среднего палеолита. Их фиксируют посмертные манипуляции с мёртвым телом, предполагающие переход умершего в иной мир, где смерть превратится

в жизнь. Появление в переходный период от среднего палеолита к верхнему палеолиту зооантропоморфных, тератоморфных петроглифических и скульптурных изображений существ – инаковых по отношению к животным и людям, свидетельствует о возникновении представлений о существовании инаковой по отношению в посюстороннему миру среды их обитания. В этот период возникают способы организации пещерного пространства, направленные на выделение дальних и труднодоступных коридоров, залов в особые локусы, предназначенные для демонстрации присутствия иночеловеческих существ. Здесь находились изображения этих существ – их «вместилища». Такие участки были ограждены от повседневной человеческой деятельности и предназначены для иных по отношению к ней действий – ритуалов.

В дальнейшем архаические представления об инобытии, о потустороннем пройдут длительный путь эволюции. Воображение человека в разных частях света и разных культурах создаст огромный красочный калейдоскоп образов потусторонних пространств и неотмирных ландшафтов. Большинству из них свойственна общая структурная упорядоченность в моделях двойной или тройной композиции: близкое земное посюстороннее – далёкое земное потустороннее (труднодоступные участки гор, дальние острова, водные глубины, т.п.); неземное потустороннее нижнего, подземного мира – земное посюстороннее среднего мира – неземное потустороннее верхнего, небесного мира. Эти двух- или трёхструктурные композиции реальных и воображаемых реальностей являются общим каркасом религиозно-мифологических картин мира. Религиозно-философские и теологические конструкты мироустройства могут помещать композиции реальностей в более сложные системы пространственных координат, построенные на движении от конкретному к абстрактному и погружении во тьму апофатизма. При существенных композиционных отличиях все модели едины в аксиологии потусторонней реальности – она сверхценна.

Религиозная ментальность основана на способности создавать иерархии воображаемых реальностей, в системе которых человек обретает особое измерение бытия – потустороннее сверхбытие. В таком ракурсе понимания религия является духовной формацией, в основе которой лежат представления об инобытии как доминирующей по отношению к обыденному, земному миру реальности. Благодаря креативности сознания воображаемые реальности никогда не бывают простой копией первой, в их содержание включаются даром воображения, силой комбинаторного мышления и логикой религиозной ментальности новые компоненты. Логика «пралогического мышления» вскрыта Л. Леви-Брюлем, логика бриколажа описана Л. Леви-Строссом, многими зарубежными мыслителями представлены другие когнитивные механизмы конструирования воображаемых реальностей. Ярким примером синтеза религиоведческих и художественных способов воссоздания пересотворяющей пространство деятельности религиозной ментальности являются литературные произведения М. Элиаде («Запретный лес», «Загадка доктора Хонигбергера», др.). В России ранее этих подходов или параллельно с ними появились эмпирически репрезентативные и теоретически фундированные концепции В.Г. Богораза о «двойственном мышлении», С.М. Широкогорова о «психоментальном комплексе», В.Я. Проппа о «первобытном мышлении» и т.д.

Воображение может трансформировать географию физических и воображаемых пространств, произвольно совмещая разные локусы пространства или, напротив, произвольно их разъединяя. В религиозных ландшафтах особое значение имеют места контакта посюсторонней и потусторонней реальностей или, напротив, границы разрывов между ними. В религиозной топографии эти места отмечены признаками чуда, силы, святости, божественности или бесовщины, жизнетворности или смертоносности. Обычно это необычные места природного ландшафта – вершины гор, полости пещер, причудливые скалы, водотоки и водоемы и т.п. объекты, расположение, внешний вид которых или игра воображения располагают к наделению их признаками инаковости.

В научной картине мира религиозный ландшафт является результатом деятельности людей, поэтому он – одна из разновидностей антропогенного ландшафта, специфический тип пространственной организации антропосферы. В религиозной картине мира религиозный ландшафт в его отдельных объектах и пространствен-

ных модификациях является результатом деятельности сверхчеловеческих существ и сил, отдельно или вместе с человеком творящих мир.

Заключение

Стремление к преодолению наличествующих условий существования, потребность в свободе перемещения в пространстве около 2 млн. л.н. вывели раннее человечество за пределы прародины и стали мощным психологическим импульсом его распространения по планете, освоения новых территорий. Формирование когнитивных способностей, обеспечивающих развитое воображение, около 100 тыс. л.н. открыло возможности не только осваивать земные пространства, но и творить новые измерения бытия. Овладев пространством, воображение отправило человечество в путешествие по бесконечным ландшафтам воображаемых реальностей. Религия, наука, искусство расчертили человечеству карты физических и воображаемых реальностей и вручили на выбор путеводители, каждый тип знания – свой.

Благодарность

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

Acknowledgement

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

Библиографический список

1. Багана, Ж. Из истории становления термина «ландшафт» и особенности его использования с специальной научной литературе / Ж. Багана, Е.Н. Таранова, А.О. Таранов // Научная мысль Кавказа. – 2014. – № 2. – С. 138–143.
2. Баньковская, С.П. Инвайронментальная социология / С.П. Баньковская. – Рига: Зинатне, 1991. – 130 с.
3. Березницкий, С.В. Этнокультурные проекции сакральных ландшафтов у коренных народов Амура и Сахалина / С.В. Березницкий // Этнография. – 2021. – № 4 (14). – С. 211–231.
4. Бостан К.А., Идея «фронтира»: выгодное приобретение или опасный «фантом»? / К.А. Бостан, А.М. Кузнецов // Ойкумена. – 2018. – № 1. – С. 73–84.
5. Буржуа, Ж. Археологический ландшафт долины Джазатора (Алтай): памятники и петроглифы эпохи энеолита – этнографического времени / Ж. Буржуа, Д.В. Черемисин, Г. Плетс [и др.] // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2014. – № 14 (60). – С. 106–119.
6. Веденин, Ю.А. Культурные ландшафты как категория наследия / Ю.А. Веденин, М.Е. Кулешова // Культурные ландшафты как объект наследия / Под ред. Ю.А. Веденина, М.Е. Кулешовой. – М.: Институт наследия; СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. – С. 13–36.
7. Главацкая, Е.М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования / Е.М. Главацкая // Уральский исторический вестник. – 2008. – № 4. – С. 76–82.
8. Горохов, С.А. География религии в России и за рубежом: история развития и новые вызовы / С.А. Горохов // Вопросы истории естествознания и техники. – 2019. – № 3. – С. 439–467.
9. Горохов, С.А. География религий: циклы развития глобального конфессионального пространства / С.А. Горохов. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2020. – 235 с.
10. Громов, В.Д. Сакральная география. Основные положения / В.Д. Громов // Энциклопедия сакральной географии. – Екатеринбург: Ультра. Культура, 2005. – С. 5–50.
11. Давыдов, В.Н. Огонь, вода, ветер и камень в эвенкийских ландшафтах. Отношения человека и природы в Байкальской Сибири / В.Н. Давыдов, В.В. Симонова, Т.Ю. Сем, Д. Брандишаускас. – СПб.: МАЭ РАН, 2016. – 196 с.
12. Дашковский, П.К. Некоторые итоги изучения эволюции религиозного ландшафта Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии / П.К. Дашковский // Религиоведение. – 2018. – № 4. – С. 26–36.
13. Дашковский, П.К. Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии / П.К. Дашковский. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. – Т. 1. – 214 с.
14. Деревянко, А.П. Палеолитическая скульптура из Денисовой пещеры / А.П. Деревянко, М.В. Шуньков, А.Ю. Федорченко, М.Б. Козликин // Проблемы археологии, этнографии и антропологии Сибири и сопредельных территорий. – 2019. – Т. 25. – С. 103–108.

15. Дутчак, Е.Е. Православный ландшафт таежной Сибири: концепция исследования / Е.Е. Дутчак, А.В. Васильев, Е.А. Ким, Т.В. Полежаева // Сибирские исторические исследования. – 2013. – № 1. – С. 79–90.
16. Забияко, А.А. Мифология дальневосточного фронтира в сознании писателей-эмигрантов / А.А. Забияко. // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 154–170.
17. Забияко, А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций / А.П. Забияко. – М.: Издательский дом «Московский учебник», 1998. – 205 с.
18. Забияко, А.П. Топография священного / А.П. Забияко // Евразия: духовные традиции народов. – 2012. – № 1. – С. 123–136.
19. Забияко, А.П. Порубежье как данность человеческого бытия / А.П. Забияко // Вопросы философии. – 2016. – № 11. – С. 26–36.
20. Забияко, А.П. География религии: объект, предмет, междисциплинарность / А.П. Забияко // Вопросы философии. – 2025. – № 6. – С. 172–185.
21. Захаров, И.А. География религий: трансформация конфессионального пространства Африки / И.А. Захаров. – М.: Институт Африки РАН, 2020. – 148 с.
22. Кузнецов, А.М. Символические границы общественных систем / А.М. Кузнецов // Введение в исследование границ / Под ред. С.В. Севастьянова, Ю. Лайне, А.А. Киреева. – Владивосток: Дальнаука, 2016. – С. 82–100.
23. Манькова, И.Л. Концепт «религиозный ландшафт» — «двуликий Янус» в современных исторических исследованиях / И.Л. Манькова, Ю.М. Нечаева // Уральский исторический вестник. – 2020. – № 2 (67). – С. 89–98.
24. Окладникова, Е.А. Сакральный ландшафт: теория и эмпирические исследования / Е.А. Окладникова. – Москва: Директ-Медиа, 2014. – 230 с.
25. Островская, Е.А. Структурированное наблюдение как метод изучения религиозного ландшафта / Е.А. Островская, Е.В. Алексеева // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. – 2018. – № 2. – С. 71–115.
26. Пелевина, О.В. Сакральный ландшафт в картине мира духовных христиан-прыгунов Приамурья (по материалам публикаций А.В. Кириллова в периодических изданиях 1880–1890 гг.) / О.В. Пелевина // Религиоведение. – 2024. – № 4. – С. 114–123.
27. Питулько, В.В. Янская стоянка: материальная культура и символическая деятельность верхнепалеолитического населения Сибирской Арктики / В.В. Питулько, Е.Ю. Павлова, П.А. Никольский, В.В. Иванова // Российский археологический ежегодник. – 2012. – № 2. – С. 33–102.
28. Подорога, В.А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков / В.А. Подорога. – М.: Канон+, 2021.
29. Поплавский Р.О. Ландшафтная концепция и география религий (на материалах англоязычной географии) / Р.О. Поплавский, Ф.С. Корандей, М.С. Черепанов // Известия Российской академии наук. Серия географическая. – 2024. – № 88 (1). – С. 90–99.
30. Сафронов, С.Г. Территориальная структура и динамика современного конфессионального пространства России / С.Г. Сафонов // Региональные исследования. – 2013. – № 4 (42). – С. 87–100.
31. Тёрнер, Ф. Дж. Фронтир в американской истории / Ф. Дж. Тёрнер; пер. с англ. – М.: Издво «Весь Мир», 2009. – 304 с.
32. Топчиев, М.С. Православный ландшафт Дальнего Востока: сравнительный анализ / М.С Топчиев. // Каспийский регион: политика, экономика, культура. Философская антропология, философия культуры – 2019. – № 3 (60). – С. 142–147.
33. D'Errico, F. Pigments from the Middle Palaeolithic levels of Es-Skhul (Mount Carmel, Israel) / F. D'Errico, H. Solomon, Ch. Stinger Vignaud // Journal of Archaeological Science. – 2010. – Vol. 37. – No 12. – P. 3099–3110.
34. Prévost, M. Early evidence for symbolic behavior in the Levantine Middle Paleolithic: A 120 ka old engraved aurochs bone shaft from the open-air site of Nesher Ramla, Israel / M. Prévost, I. Groman-Yaroslavski, K.M. Crater Gershtein et al. // Quaternary International. – 2022. – Vol. 624. – P. 80–93.
35. Velliky, E.C. Unveiling the multifunctional use of ochre in the Middle Stone Age: Specialized ochre retouchers from Blombos Cave / E.C. Velliky, F. D'Errico, K.L. van Niekerk, Ch.S. Henshilwood // Science Advances. – 2025. – Vol. 11. – Issue 26. – Eads 2797.

Текст поступил в редакцию 10.02.2025.
Принят к печати 07.03.2025.
Опубликован 30.09.2025.

References

1. Bagana Zh., Taranova E.N., Taranov A.O. *Nauchnaya mysl' Kavkaza* [Scientific thought of the Caucasus]. 2014, no. 2, pp. 138–143 (in Russian).
2. Ban'kovskaya S.P. *Invajronmental'naya sociologiya* [Environmental sociology]. Riga: Zinatne, 1991, 130 p. (in Russian).
3. Bereznickij S.V. Etnografiya [Ethnography]. 2021, no. 4 (14), pp. 211–231 (in Russian).
4. Bostan K.A., Kuznecov A.M. *Ojkumena* [Oikumene]. 2018, no. 1, pp. 73–84 (in Russian).
5. Burzhua Zh. et al. *Arheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, ethnography and anthropology of Eurasia]. 2014, no. 14 (60), pp. 106–119 (in Russian).
6. D'Errico F., Solomon H., Vignaud Ch. Stinger. Pigments from the Middle Palaeolithic levels of Es-Skhul (Mount Carmel, Israel). *Journal of Archaeological Science*. 2010, vol. 37, no. 12, pp. 3099–3110.
7. Dashkovsky P.K. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2018, no. 4, pp. 26–36 (in Russian).
8. Dashkovsky P.K. *Religioznyj landshaft Zapadnoj Sibiri i sopredel'nyh regionov Central'noj Azii* [Religious landscape of Western Siberia and adjacent regions of Central Asia]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2014, vol. 1, 214 p. (in Russian).
9. Davydov V.N. et al. *Ogon', voda, veter i kamen' v evenkijskih landshaftah. Otnosheniya cheloveka i prirody v Bajkal'skoj Sibiri* [Fire, water, wind and stone in the Evenki landscapes. The relationship between man and nature in Baikal Siberia]. St. Petersburg: MAE RAN, 2016, 196 p. (in Russian).
10. Derevyanko A.P. et al. *Problemy arheologii, etnografii i antropologii Sibiri i sopredel'nyh territorij* [Problems of archeology, ethnography and anthropology of Siberia and adjacent territories]. 2019, vol. 25, pp. 103–108 (in Russian).
11. Dutchak E.E. et al. *Sibirskie istoricheskie issledovaniya* [Siberian historical research]. 2013, no. 1, pp. 79–90 (in Russian).
12. Glavackaya E.M. *Ural'skij istoricheskij vestnik* [Ural Historical Bulletin]. 2008, no. 4, pp. 76–82 (in Russian).
13. Gorohov S.A. *Geografiya religij: cikly razvitiya global'nogo konfessional'nogo prostranstva* [Geography of religions: cycles of development of global confessional space]. Moscow: YuNITI-DANA, 2020, 235 p. (in Russian).
14. Gorohov S.A. *Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki* [Questions of the history of natural science and technology]. 2019, no. 3, pp. 439–467 (in Russian).
15. Gromov V.D. *Enciklopediya sakral'noj geografii* [Encyclopedia of Sacred Geography]. Ekaterinburg: Ul'tra. Kul'tura, 2005, pp. 5–50 (in Russian).
16. Kuznetsov A.M. *Vvedenie v issledovanie granits* [Introduction to the study of boundaries]. Ed. by S.V. Sevast'yanov, Yu. Lajne, A.A. Kireev. Vladivostok: Dal'nauka, 2016, pp. 82–100 (in Russian).
17. Man'kova I.L., Nechaeva Yu.M. *Ural'skij istoricheskij vestnik* [Ural Historical Bulletin]. 2020, no. 2 (67), pp. 89–98 (in Russian).
18. Okladnikova E.A. *Sakral'nyj landshaft: teoriya i empiricheskie issledovaniya* [Sacred landscape: theory and empirical research]. Moscow: Direkt-Media, 2014, 230 p. (in Russian).
19. Ostrovskaya E.A., Alekseeva E.V. *Monitoring obshchestvennogo mneniya: Ekonomicheskie i social'nye peremeny* [Monitoring public opinion: Economic and social changes]. 2018, no. 2, pp. 71–115 (in Russian).
20. Pelevina O.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2024, no. 4, pp. 114–123 (in Russian).
21. Pitul'ko V.V. et al. *Rossijskij arheologicheskij ezhegodnik* [Russian Archaeological Yearbook]. 2012, no. 2, pp. 33–102 (in Russian).
22. Podoroga V.A. *Metafizika landshafta. Kommunikativnye strategii v filosofskoj kul'ture XIX–XX vekov* [Metaphysics of landscape. Communicative strategies in the philosophical culture of the 19th – 20th centuries]. Moscow: Kanon+, 2021 (in Russian).
23. Poplavskij R.O., Korandej F.S., Cherepanov M.S. *Izvestiya Rossijskoj akademii nauk. Seriya geograficheskaya* [Proceedings of the Russian Academy of Sciences. Geographical series]. 2024, no. 88 (1), pp. 90–99 (in Russian).
24. Prévost M. et al. Early evidence for symbolic behavior in the Levantine Middle Paleolithic: A 120 ka old engraved aurochs bone shaft from the open-air site of Nesher Ramla, Israel. *Quaternary International*. 2022, vol. 624, pp. 80–93.
25. Safronov S.G. *Regional'nye issledovaniya* [Regional Studies]. 2013, no. 4 (42), pp. 87–100 (in Russian).
26. Topchiev M.S. *Kaspijskij region: politika, ekonomika, kul'tura. Filosofskaya antropologiya, filosofiya kul'tury* [The Caspian region: politics, economy, culture. Philosophical anthropology, philosophy of culture]. 2019, no. 3 (60) pp. 142–147 (in Russian).
27. Turner F.J. *The frontier in American history*. N. Y., 1962 (Russ. ed.: Turner F.J. *Frontir v amerikanskoj istorii*. Moscow: "Ves' Mir" Publ., 2009, 304 p.).
28. Vedenin Yu.A., Kuleshova M.E. *Kul'turnye landshafty kak ob"ekt* [Cultural landscapes as a heritage object]. Moscow: Institut naslediya; St. Petersburg: Dmitrij Bulanin, 2004, pp. 13–36 (in Russian).
29. Velliky E.C. et al. Unveiling the multifunctional use of ochre in the Middle Stone Age: Specialized ochre retouchers from Blombos Cave. *Science Advances*. 2025, vol. 11, is. 26, eads2797.
30. Zabiyako A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, no. 2, pp. 154–170 (in Russian).
31. Zabiyako A.P. *Evraziya: duhovnye tradicii narodov* [Eurasia: spiritual traditions of peoples]. 2012, no. 1, pp. 123–136 (in Russian).

32. Zabiyako A.P. *Kategoriya svyatosti. Sravnitel'noe issledovanie lingvoreligioznyh tradicij* [The category of holiness. Comparative study of linguistic and religious traditions]. Moscow: Izdatel'skij dom "Moskovskij uchebnik", 1998, 205 p. (in Russian).
33. Zabiyako A.P. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2016, no. 11, pp. 26–36 (in Russian).
34. Zabiyako A.P. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2025, no. 6, pp. 172–185 (in Russian).
35. Zaharov I.A. *Geografiya religij: transformaciya konfessional'nogo prostranstva Afriki* [Geography of religions: transformation of the confessional space of Africa]. Moscow: Institut Afriki RAN, 2020, 148 p. (in Russian).

Submitted for publication: February 10, 2025.
Accepted for publication: March 07, 2025.
Published: September 30, 2025.

Религиоведение. 2025. № 3. С. 84–90.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 3. P. 84–90.

DOI: 10.22250/20728662-2025-3-84-90

Березницкий С.В.

Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН
199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб. 3
svbereznitsky@yandex.ru

Мифология люцидных сновидений и художественное творчество С.З. Ходжер

Аннотация. В статье исследуется влияние люцидных сновидений на творчество нанайской мастерицы и сказительницы Светланы Зарасьевны Ходжер. Произведениями её декоративно-прикладного искусства давно интересуются отечественные этнографы, искусствоведы, краеведы. Её работы выставлены в экспозициях, хранятся в музейных фондах, в архивах региональных и центральных, культурных и научных учреждений. Фольклорные материалы, записанные у С.З. Ходжер, вошли в монографии и статьи, размещены на интернет-сайтах. Однако до сих пор не стали специальным объектом исследования её осознанные сновидения, на основе которых она создаёт акварельные рисунки, картины маслом, изготавливает образцы нанайского орнамента на тканях и бересте с мифологическими сюжетами, использует шаманский фольклор в социокультурной коммуникации. В отличие от концепции З. Фрейда, в её люцидных снах нет даже намёка на сексуальность. Если С.З. Ходжер снятся мужчины и женщины, то они любят друг друга без физиологических подробностей. Нет в сновидениях нанайской мастерицы ничего и от эзотерических, мистических учений о трансцендентной реальности К. Кастанеды, потому что её сознание не затуманено наркотическими веществами. Необходимые сюжеты она вызывает на основе ментального переживания нанайской мифологии, фольклора, верований, ритуалов, охранительной магии. Все её сновидения пронизаны добром, светом, любовью к родной земле и культуре. Её деятельность и творчество помогают сородичам решать различные жизненные проблемы.

Ключевые слова: Амуро-Сахалинский регион, нанайская мастерица и сказительница С.З. Ходжер, люцидные сновидения, мифология, верования, шаманство, фольклор, декоративно-прикладное искусство нанайцев

Sergey V. Bereznitsky

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS
3 Universitetskaya Emb., St. Petersburg, 199034, Russia
svbereznitsky@yandex.ru

Lucid Dreams Mythology and the Artistic Creation of S.Z. Hodger

Abstract. The activity and creativity of Svetlana Zarasyevna Hodger, a Nanai craftswoman and storyteller, help her relatives solve various life problems. This article investigates the influence of her lucid dreams on the process of creating works of art and crafts, which have long been of interest to ethnographers, art historians, and local historians in Russia. Her works have been presented in exhibitions, stored in museums, regional and central archives, and cultural and scientific institutions. Folklore materials collected by S.Z. Hodger are included in monographs, articles, and are available on the Internet. However, conscious dreams, which she uses as the basis for her watercolor and oil paintings, carpets, embroideries along with samples of Nanais ornaments on fabrics and birch bark, mythological subjects, works of shamanic folklore, and sociocultural communication, have not yet been studied in detail. Unlike S. Freud's concept, there is not even a hint of sexuality in her lucid dreams. S.Z. Hodger's dreams about men and women are about love without physiological details. In the dreams of the Nanai artist, there is nothing of K. Castaneda's esoteric, mystical teachings about transcendental reality, because her consciousness is not clouded by narcotic substances. S.Z. Hodger conjures up the necessary plots based of her mental experience with Nanai mythology, folklore, beliefs, rituals, and protective magic, all imbued with goodness, light and love for her native land and culture.

Key words: Amur-Sakhalin region, Nanai craftswoman S.Z. Hodger, lucid dreams, mythology, beliefs, shamanism, folklore, Nanai arts and crafts

Введение

Анализом сновидений занимались классики этнографии, психологии и других дисциплин [Тайлор, 1989, 98, 222; Фрезер, 1986, 177–178; Малиновский, 2011, 83; Элиаде, 1996; Юнг, 1998]. Многие из них связывали сущность сновидений со спецификой конкретной культуры, со стереотипами осмысления и рассказывания снов.

Термин «люцидный сон» впервые использовал в 1867 г. Г. де Сен-Дени [Hervey de Saint-Denys, 1867, 20, 273, 313 et d'autress]. В научный оборот его ввёл в 1913 г. Ф. ван Эден, который описал сотни своих осознанных сновидений как пример иного восприятия действительности [Эден, 2011, 8–9].

В качестве методологии исследования сущности и этнической специфики сновидений используется семиотический подход. Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский изучили способность людей контролировать воспоминания о снах, доказали, что обычный человек не может выделить компоненты сна. Люди архаического общества помнили гораздо больше из увиденного во сне. Шаманы, обладающие особыми психофизическими и ментальными качествами, интерпретировали сновидения с пользой для общества [Успенский, 1988, 71–72; Лотман, 2000, 123–126].

Не менее продуктивными являются: системный подход, который даёт возможность рассмотреть сновидение как культурный феномен в его целостности [Сны, 2001; Антропология, 2021]; феноменологический, позволяющий проанализировать сновидение как особую реальность [Теория, 2013].

Психофизиологические методы показывают, что в обычном сновидении человек существует лишь как персонаж, наблюдающий за собой со стороны. Одарённые особыми психоментальными способностями люди могут погружаться, по своему желанию, без медицинских препаратов и наркотических средств, в осознанный, управляемый сон. Для этого используется техника регулируемого дыхания, медитации, ритмические звуки и движения. Контроль над люцидным сновидением возможен до определённого предела и в течение ограниченного времени [Лаберж, 1996, 5–9 и др.; Foulkes, 2009, 6–16; Hartmann, 2011, 41–42, 117–121; Hoss, 2019, 2–6; Кельмансон, 2018, 18–19, 24].

Отдельного рассмотрения требует проблема соотношения люцидных сновидений в архаических, бесписьменных культурах и в современных обществах, где уже произошла трансформация механизма памяти, в связи с переносом информации на письменные источники.

Сновидения коренных народов Амуро-Сахалинского региона

Исследования о сновидениях нанайцев, негидальцев, нивхов, орочей, удэгейцев, ульта, ульчей, эвенков касаются, главным образом, традиционного аспекта сна как источника специфической информации об индивидуальной жизни, социальных отношениях, верованиях, ритуалах, шаманстве [Архив ПЦРГО-ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 10. Л. 66; Д. 11. Л. 105; Д. 27. Л. 245–247; Shirokogoroff, 1935, 366–367; Штернберг, 1936, 144; Шимкевич, 1896, 10–11; Смоляк, 1991, 80, 86; Булгакова, 2021, 71–76].

Сновидения играли большую роль в культе близнецов. По верованиям амуро-сахалинских народов, женщина могла одномоментно родить от мужа только одного ребёнка. Лишь после сверхъестественного полового акта во сне с духом-хозяином местности, священным предком (тигром, медведем), рождались близнецы.

Шаманские толкования снов применялись в качестве рекомендаций для решения жизненных проблем: заболеваний, защиты от злых духов и т.п. Шаманство было прочно связано со сновидениями, во время которых неофита выбирали родовые шаманские духи, становившиеся потом его покровителями и помощниками. Во снах шаман путешествовал, искал украденные злыми духами души; духи помогали ему бороться с вредоносными силами [Штернберг, 1936, 144; Батьянова, 2006, 53–61; Булгакова, 2023, 1878–1888].

Некоторые сны были «вещими», но их считали не сверхъестественными посланиями, а просто сигналами о получении пенсии, о приезде родственника, о промысловой удаче/неудаче [Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 5. Д. 5. Л. 3–4]. Пожилые люди видят сны о визитах в загробный мир, о встрече с умершими родственниками, которые дают советы.

Таким образом, этнографы XIX–XXI вв. не зафиксировали массива данных о люцидных сновидениях. Возможными причинами можно считать: незнание языка аборигенов исследователями XIX в.; отсутствие специального интереса к данной проблеме; трансформация этого компонента духовной культуры коренных народов региона.

Люцидные сновидения Светланы Зарасьевны Ходжер[1]

О творчестве нанайской мастерицы и сказительницы С.З. Ходжер имеется информация на сайте А.Л. Черняка[2], где выставлены её рисунки, акварели, видеосюжеты, фольклорные материалы; на сайтах Русского географического общества и газеты «Анюйские перекаты». Некоторые фольклорные материалы, образцы декоративно-прикладного искусства С.З. Ходжер включены в работу Т.Ю. Сем [Сем, 2023, 40–41].

Светлана Зарасьевна Ходжер (из рода Оненко) родилась в с. Джари; в 2021 г. проживала в с. Нижняя Манома Нанайского района Хабаровского края.

Она записывает сказки и мифы, создаёт на бумаге, холсте, бересте, тканях, коже образцы декоративно-прикладного искусства. По её словам, эти сюжеты ей во снах подсказывают добрые духи, души умерших родственников, стариков, у которых она в детстве слушала и запоминала сказки, легенды, мифы, училась тайнам декоративно-прикладного искусства. Они же предупреждают её о надвигающейся беде, например, о глобальном амурском наводнении 2013 г.; требуют воздействовать на нанайцев, чтобы вернуть их прежние гармоничные отношения с природой.

Дар видеть во снах духов Светлана Зарасьевна получила от своей бабушки, нанайской шаманки, от матери, нанайской мастерицы и хранительницы фольклора. Шаманка вылечила Светлану от тяжёлого простудного заболевания, а также от сопровождавших болезнь кошмарных, полуобморочных сновидений о злых существах. После шаманского ритуала, в возрасте 9–10 лет, Светлана стала видеть осознанные сны.

Самыми ранними люцидными сновидениями стали детские, в которых присутствовали соответствующие сюжеты: игры, обиды, забавы, тайны. По мере взросления С.З. Ходжер стала постоянно думать о необходимости возрождения нанайской культуры, используя образцы своего искусства, фольклора, увиденные и услышанные во снах.

После общения с В.И. Харитоновой, специалистом по шаманству в Институте этнологии и антропологии РАН, Светлана Зарасьевна стала осваивать технику рисования снов. Постепенно возникла галерея иллюстраций сказочных и мифологических сюжетов. Большую помощь оказал А.Л. Черняк, который покупал ватман, кисти, краски, холсты, записывал видеосюжеты, устраивал конференции.

Осознанные сновидения С.З. Ходжер начинаются с этапа сосредоточенного размышления о какой-либо проблеме. На втором этапе она впадает в сон, в котором видит желаемый сюжет, повторяя его нужное количество раз. Эту способность информантка сравнивает с вещанием «встроенного» в её сознание телевизора, который показывает ей цветные сны со звуком. Если Светлана Зарасьевна не успевает запомнить весь сон, узор орнамента для поделки, сюжет мифа или сказки, то она «заказывает» продолжение. Возле кровати у неё всегда наготове бумага, карандаши, нитки, иголки для фиксации увиденного.

Первой её акварелью стала композиция «Дух воды», изображающая *киахта* – повелительницу водной стихии. В мифологии и шаманстве народов Амуро-Сахалинского региона имеется образ особой речной или озёрной ракушки *киахта*, которая создаёт животворящий свет, лечит им и возрождает духа-покровителя нового шамана, напитавшегося при прежних камланиях негативной энергией [Архив ПЦРГО-ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 267–269, 279]. Светлана Зарасьевна зарисовала сон о владычице водной стихии, спасшей девочку, которая не росла и не взрослела. От людских насмешек она ушла в тайгу, где хозяйка водной стихии удочерила её и поселила на лотосе. Так девочка стала хозяйкой лотосов. Вода в этом озере живая, очищает от воздействия злых духов. С.З. Ходжер подчеркнула связь этого сюжета с крещением в воде Иисуса Христа.

Другие сны стали основой акварелей о том, как нанайский демиург проложил русло Амура в отрогах Сихотэ-Алиня; как главный дух *Эндури* вооружил ко-

пьём шаманку и послал её спасать мир; как не умеющий охотиться, ловить рыбу, ездить на нартах юноша превратился в мастера по изготовлению музыкальных инструментов и чудесной мелодией освободил заколдованную девушку, взял её в жены и они родили много детей; как юноша помог нанайской шаманке расколдовать девушку, превращённую в цветок, спрятанный в тайге; как девушка спасла солнце в образе огненного коня и в земной мир вернулся свет. Все эти мифологические, сказочные сновидения очень объёмные, наполнены доброй магией, шаманством, злым инокультурным колдовством.

Однажды мастерица увидела во снах нанайский орнамент, стала его дополнять в люцидных сновидениях новыми узорами, фигурой дракона. Рисунок она показала сотрудникам Комсомольского-на-Амуре краеведческого музея. Выяснилось, что она изобразила нагрудное металлическое украшение, часть традиционного наряда нанайской невесты. Чешуя дракона как броня защищает невесту от злых духов. Продолжающиеся сны стали наполняться сюжетами о девушке-невесте с этим украшением и о мифической птице *Коори*. Всё увиденное мастерица изобразила в акварелях. Функции птицы *Коори* в культуре нанайцев и других коренных народов региона многообразны: она создаёт землю, похищает и ест людей; наделяет их даром красноречия, остроумия, выносливости; считается сильным духом-покровителем шамана. У птицы железное тело, перья-стрелы, она живёт на железном дереве, производит гром в полёте. Своими крыльями она пробивает самый толстый лёд на Амуре и закрывает солнце. В сновидениях птица стала защитником Светланы Зарасьевны, часто поднимала на себе в небеса. Однажды она доставила С.З. Ходжер к *Эндури*, который подарил ей меч для борьбы со злыми духами. Чтобы понять сущность этого сакрального подарка, Светлана Зарасьевна «заказала» серию снов. Оказалось, что меч не холодное оружие, а слово христианского Бога. Как её применить для защиты нанайской культуры, Светлана Зарасьевна пока не знает, так как критично относится к проповедям баптистов и пятидесятников. Она считает их плохими людьми из-за пристрастия к деньгам, материальному благополучию. Ей ещё предстоит выяснить, почему нанайский *Эндури* подарил ей христианский меч. *Эндури* через мировое древо направляет в земной мир благотворную энергию, чтобы шаманы подпитывались ею. После этих снов Светлана Зарасьевна вышила мировое древо на ткани и отдала в музей, оставив у себя только фотографию. Но даже с помощью фотоснимка она вылечила глухонемую девочку. Сама Светлана Зарасьевна заряжается от своих картин позитивной энергией.

Из-за деятельности пятидесятников заболела и умерла тётя Светланы Зарасьевны, удэгейка из с. Арсеньево, несмотря на то, что сама была шаманкой. Посредством осознанных сновидений Светлана Зарасьевна выяснила, что тётя поддалась напору пятидесятников и вступила в их секту. За это нанайские духи наказали её смертью. Светлана Зарасьевна высказала сектантам своё горе и стала их идеологическим врагом. Они пытались и её обратить в свою веру, заставить отказаться от нанайской культуры. На помощь в сновидениях пришла бабушка, мать, и другие умершие родственники.

Осознанные сны помогают шаманке не только сохранять нанайский фольклор, но и её жизнь. Некоторое время она боролась во снах с сильным нанайским шаманом, который агрессивно хотел передать ей свой дар, грозил смертью в случае отказа. Победить Светлане Зарасьевне, по её словам, помогли именно осознанные сновидения, показавшие, что у неё есть своё призвание: помогать людям сохранять нанайскую культуру. Процесс борьбы отражён в рисунках.

В другой раз сны спасли Светлану Зарасьевну от серьёзного заболевания. Она вышила коврик материнскими узорами и подарила его кому-то в Москве. После этого сразу же заболела. Во снах ей стала являться мать, упрекать за то, что она отдала в чужой город, в Москву, уникальный родовой орнамент, и требовала восстановить его. Много снов пришлось посмотреть Светлане Зарасьевне, чтобы поэтапно восстановить все узоры, вышить новый коврик и подарить его в Музей изобразительных искусств Комсомольска-на-Амуре. С тревогой она ожидала ухудшения состояния здоровья. Но мать оказалась права: Москва – это другой мир, а Комсомольск – свой, потому что он построен на родном Амуре, в том числе и нанайцами.

По мотивам снов были созданы иллюстрации о действиях духа шамана из рода Онинка, который восстанавливал равновесие в природе после обмеления реки у с. Нерген из-за деятельности горнодобывающей компании. Бизнесмены планировали снести старинное нанайское кладбище, на котором был похоронен этот шаман. Во сне он предупредил Светлану Зарасьевну о больших бедах для нанайцев и русских, если его покой будет потревожен. С.З. Ходжер сообщила об этом в Ассоциацию коренных народов Хабаровского края. Общими усилиями удалось спасти кладбище. Этот случай стал мощным подтверждением для Светланы Зарасьевны, что её сны не только сбываются, но и приносят пользу людям.

Заключение

Таким образом, в результате анализа осознанных сновидений С.З. Ходжер выяснилось, что они прочно связаны с мифами, легендами, преданиями, верованиями, шаманством, с декоративно-прикладным искусством нанайского этноса. Опрос, наблюдение и беседы показали, что информантка помнит свои сновидения ясно, в красках, слышит звуки, ощущает запахи, прикосновения, может даже чувствовать лёгкое недомогание и физическую боль. Она понимает и осознаёт их необходимость, чётко контролирует порядок своих действий для вызова того или иного сюжета во сне и заранее знает, какие трудности ей предстоят, какие задачи она должна решить и для какой цели.

Важным импульсом для творчества и общественной деятельности С.З. Ходжер являются сны, в которых она видит духов, беспокоящихся за сохранность амурской природы, нанайской культуры, традиционная составляющая которой стала исчезать в конце XX в. Старики, её носители, уходят, а молодёжь становится совершенно другой в ментальном плане.

Семиотический подход позволил определить наиболее важные компоненты сознания и подсознания информантки, закодированные в её сновидениях, интерпретировать их как специфический этнокультурный текст. Сновидения С.З. Ходжер демонстрируют не только особый способ мышления, но и мощный механизм получения знаний о структуре Вселенной, о её реальных и сакральных обитателях. Люцидные сновидения структурированы хронологически, тематически и семантически. Наиболее ранними были детские осознанные сны, по мере взросления личные впечатления уступали место общественным проблемам, вопросам решения и поиска выхода из состояния деструктивной трансформации традиционной духовной культуры, декоративно-прикладного искусства. Сущность осознанных сновидений всё чаще связывалась с образами умерших бабушки и матери, сородичей и шаманов, с выполнением их наказов, с необходимостью сохранения родовых святынь и культурных ценностей. В результате осмысления своих сновидений Светлана Зарасьевна поняла, что не должна становиться шаманкой, не должна переходить в христианскую веру, но обязана исполнять свою особую миссию: через люцидные сновидения делать добро людям, дарить им свои художественные работы и сказки, учить детей любить и возрождать родную нанайскую культуру.

Благодарность

Исследование выполнено за счёт гранта РФФИ и Национального центра научных исследований Франции № 21-59-1502.

Acknowledgment

This work was supported by Russian Foundation for Fundamental Research and the French National Centre for Scientific Research № 21-59-1502.

Список сокращений

Архив ПЦРГО-ОИАК – Архив Приморского центра Русского географического общества – Общества изучения Амурского края.

Библиографический список

1. Антропология сновидений: сб. ст. / Сост., отв. ред. А.А. Лазарева. – М.: РГГУ, 2021. – 295 с.
2. Архив ПЦРГО-ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 10. Л. 66 (Путевой дневник 1. 1908–1909 гг.).
3. Архив ПЦРГО-ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 245–247, 267–269, 279 (Путевой дневник 1. 1914–1925 гг.).
4. Архив ПЦРГО-ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 105 (Путевой дневник 2. 1908–1909 гг.).
5. Архив МАЭ РАН. Ф. 5 (Липская Н.А.). Оп. 5. Д. 5. 10 л. (Тумнинские орочи. Сказки и предания).
6. Батьянова, Е.П. О снах шаманистов (по материалам полевых исследований 1970–2000-е гг.) / Е.П. Батьянова // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 6. – С. 53–61.
7. Булгакова, Т.Д. Формирование менталитета в шаманствующем обществе у нанайцев / Т.Д. Булгакова // Религиоведение. – 2021. – № 3. – С. 70–77.
8. Булгакова, Т.Д. Шаманская личная сказка в генезисе нанайского героического эпоса / Т.Д. Булгакова // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2023. – Т. 16. – № 11. – С. 1878–1890.
9. Кельмансон, И. Современные представления о происхождении сновидений и их формировании в онтогенезе, их значении в клинической практике / И. Кельмансон // Врач. – 2018. – Т. 29. – № 4. – С. 12–25.
10. Лаберж, С. Осознанные сновидения / С. Лаберж. – М.: Изд-во Трансперсонального ин-та, 1996. – 288 с.
11. Лотман, Ю.М. Сон – семиотическое окно / Ю.М. Лотман // Семиосфера. – СПб.: Искусство-СПБ, 2000. – С. 123–126.
12. Малиновский, Б. Секс и вытеснение в обществе дикарей / Б. Малиновский. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высш. шк. экономики, 2011. – 224 с.
13. Сем, Т.Ю. Мифологические и ритуальные сюжеты в современном орнаменте амурских нанайцев / Т.Ю. Сем // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2023. – № 3 (65). – С. 33–51.
14. Смоляк, А.В. Шаман: Личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура) / А.В. Смоляк. – М.: Наука, 1991. – 280 с.
15. Сны и видения в народной культуре : мифол., религ.-мистич. и культурно-психол. аспекты. – М.: РГГУ, 2001. – 382 с.
16. Тайлор, Э.Б. Первобытная культура / Э.Б. Тайлор. – М.: Политиздат, 1989. – 572 с.
17. Теория и практика осознанных сновидений. – Нижний Новгород: Изд. А.Г. Москвичев, 2013. – 336 с.
18. Успенский, Б.А. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема) / Б.А. Успенский // Учёные записки Тартуского гос. ун-та. – 1988. – Вып. 831. – С. 71–72.
19. Фрезер, Дж. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Дж. Д. Фрезер. – М.: Политиздат, 1986. – 704 с.
20. Шимкевич, П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов / П.П. Шимкевич // Записки Приамурского отдела ИРГО. – Хабаровск, 1896. – Т. 1. – Вып. 2. – 133 с.
21. Штернберг, Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии / Л.Я. Штернберг. – Л.: Изд-во Ин-та народов Севера, 1936. – 571 с.
22. Элиаде, М. Мифы, сновидения, мистерии / М. Элиаде. – М.: Рефл-бук, 1996. – 288 с.
23. Юнг, К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления / К.Г. Юнг. – М.: АСТ-ЛТД; Львов: Инициатива, 1998. – 480 с.
24. Foulkes, D. Children's dreaming and the development of consciousness / D. Foulkes. – Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2009. – 212 p.
25. Hartmann, E. The nature and functions of dreaming / E. Hartmann. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2011. – 164 p.
26. Hervey de Saint-Denys. Les Rêves et les Moyens de les diriger. Observations pratiques / Hervey de Saint-Denys. – Paris: Amyot, 1867. – 496 p.
27. Hoss, R. Dream language / R. Hoss. – 2nd ed. – Ashland, OR: Innersource, 2019. – 278 p.
28. Shirokogoroff, S.M. Psychomental complex of the Tungus / S.M. Shirokogoroff. – London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1935. – 469 p.

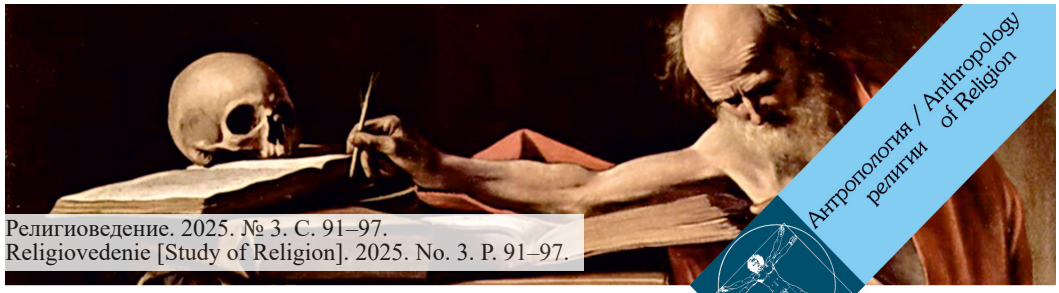
Текст поступил в редакцию 11.02.2025.
Принят к печати 07.03.2025.
Опубликован 30.09.2025.

[1] Этнографические материалы были собраны автором статьи у нанайки С.З. Ходжер (1951 г.р.) в июне 2021 г. в с. Нижняя Манома, Нанайского района, Хабаровского края.
[2] Материалы сайта [Website content]: life-on-earth.ru Copyright 2016–2024.

References

1. *Antropologiya snovidenij (Sbornik statej)* [Anthropology of dreams. (Collection of articles]. sost., otv. red. A.A. Lazareva. Moscow: RGGU. 2021. 295 p. (in Russian).
2. *Arhiv MA`E RAN. Fond 5. Lipskaya N.A. Tumninskie orochi. Skazki i predaniya* [Archive of the MAE RAS. Fund 5. Lipskaya N.A. Tumnins Orochis. Tales and legends]. Inventory 5. File 5 (in Russian).
3. *Arhiv PCRGO-OIAK. Fond V.K. Arsen'eva. 1908–1909 gg. Putevoj dnevnik 1.* [Archives of the PCRGO-OIAC. Fund of V.K. Arsenyev. Travelling diary 1]. Inventory 1. File 10. Fol. 66 (in Russian).
4. *Arhiv PCRGO-OIAK. Fond. V.K. Arsen'eva. 1908–1909 gg. Putevoj dnevnik 2.* [Archives of the PCRGO-OIAC. Fund of V.K. Arsenyev. Travelling diary 1]. Inventory 1. File 11. Fol. 105 (in Russian).
5. *Arhiv PCRGO-OIAK. Fond. V.K. Arsen'eva. 1914–1925 gg. Putevoj dnevnik 1* [Archives of the PCRGO-OIAC. Fund of V.K. Arsenyev. Travelling diary 1]. Inventory 1. File 27. Fols. 245–247, 267–269, 279 (in Russian).
6. Bat'yanova E.P. *`Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2006, no. 6, pp. 53–61 (in Russian).
7. Bulgakova T.D. *Zhurnal Sibirskogo federal'nogo universiteta. Gumanitarnye nauki* [Journal of the Siberian Federal University. Humanities]. 2023, no. 16 (11), pp. 1878–1890 (in Russian).
8. Bulgakova T.D. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2021, no. 3, pp. 70–77 (in Russian).
9. Eliade M. *Mify, snovideniya, misterii*. [Myths, Dreams and Mysteries]. Moscow: Refl-buk, 1996, 288 p. (in Russian).
10. Foulkes D. *Children's dreaming and the development of consciousness*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press; 2009, 212 p.
11. Frazer J.G. *Zolotaya vetv': Issledovanie magii i religii* [The Golden Bough: A Study of Magic and Religion]. Moscow: Politizdat, 1986, 704 p. (in Russian).
12. Hartmann E. *The nature and functions of dreaming*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2011, 164 p.
13. Hervey de Saint-Denys. *Les Rêves et les Moyens de les diriger. Observations pratiques*. Paris, Amyot, 1867, 496 p.
14. Hoss R. *Dream language*. Second edition. Ashland, OR: Innersource. 2019, 278 p.
15. Jung C.G. *Vospominaniya, snovideniya, razmyshleniya* [Memories, Dreams, Reflections]. Moscow: ACT-LTD, L'vov: Iniciativa, 1998, 480 p. (in Russian).
16. Kel'manson I. *Vrach* [Physician]. 2018, no. 29 (4), pp. 12–25 (in Russian).
17. Laberzh S. *Osoznannye snovideniya* [Conscious Dreams]. Moscow: Izd-vo Transpersonal'nogo instituta, 1996, 288 p. (in Russian).
18. Lotman Yu.M. *Semiosfera* [Semiosphere]. St. Petersburg: Iskusstvo-SPB Publ., 2000, pp. 123–126 (in Russian).
19. Malinovsky B. *Seks i vytesnenie v obschestve dikarej* [Sex and Displacement in the Society of Savages]. Moscow: Izd. dom Gos. un-ta – Vyssh. shk. `ekonomiki, 2011. 224 p. (in Russian).
20. Sem T.Yu. *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoj Sibiri i na Dal'nem Vostoke*. [Humanities research in Eastern Siberia and the Far East]. 2023, no. 3 (65), pp. 33–51 (in Russian).
21. Shimkevich P.P. *Zapiski PO IRGO* [Notes of the Priamursky Department of IRGS]. Khabarovsk, 1896, vol. 1, no. 2, 133 p. (in Russian).
22. Shirokogoroff S.M. *Psychomental complex of the Tungus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1935, 469 p.
23. Shternberg L.Ya. *Pervobytnaya religiya v svete `etnografii* [Primitive Religion in the Light of Ethnography]. Leningrad: Izd. In-ta narodov Severa, 1936, 571 p. (in Russian).
24. Smolyak A.V. *Shaman: Lichnost', funkcii, mirovozzrenie (Narody Nizhnego Amura)*. [Shaman: Personality, Functions, World View (Peoples of the Lower Amur)]. Moscow: "Nauka" Publ., 1991. 280 p. (in Russian).
25. *Sny i videniya v narodnoj kul'ture. Mifologicheskij, religiozno-misticheskij i kul'turno-psihologicheskij aspekty* [Dreams and visions in folk culture. Mythological, religious-mystical and cultural-psychological aspects]. Moscow: RGGU Publ., 2001. 382 p. (in Russian).
26. *Teoriya i praktika osoznannyh snovidenij* [Theory and practice of realized dreams]. Nizhnij Novgorod: Izd. A.G. Moskvichev, 2013, 336 p. (in Russian).
27. Tylor E.B. *Primitive Culture*: in 2 vols. London: John Murray, 1871 (Russ. ed.: Tylor E.B. *Pervobytnaya kul'tura*. Moscow: Politizdat, 1989, 572 p.).
28. Uspenskij B.A. *Uchenye zapiski Tartuskogo gos. un-ta* [Scientific Notes of Tartu State Univ]. 1988, vol. 831, pp. 71–72 (in Russian).

Submitted for publication: February 11, 2025.
Accepted for publication: March 07, 2025.
Published: September 30, 2025.



Религиоведение. 2025. № 3. С. 91–97.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 3. P. 91–97.

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-3-91-97

Головнева Е.В.

Санкт-Петербургский государственный университет
191124, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Смольного, 1/3
e.golovneva@spbu.ru

«Карта религий СССР» и визуализация религиозных групп (1920–1930-е гг.)

Аннотация. В статье рассматривается проблема визуализации религиозных групп в СССР в рамках развития отечественных религиоведческих и этнографических исследований в 1920–1930-х гг. Особое внимание уделяется разработке методов визуальных исследований религии, осуществляемых в процессе работы группы ленинградских и московских учёных над составлением «Систематического указания вероучений (религий) и антирелигиозных группировок», так называемой «карты религии СССР». Показано, что деятельность научной группы по изучению религии под руководством Н.М. Маторина в 1920–1930-х гг. включала в себя не только комплексное и сравнительное изучение религий в СССР, их подробное картографирование («карта религий СССР»), но и методологические вопросы визуализации «живых религий», распространения визуальных репрезентаций в музейной и выставочной деятельности, театральных постановках и печати. Эта деятельность опиралась, в том числе, на длительную краеведческую работу и широкий охват материала. В союзе с кинематографистами учёными осуществлялись этнографические экспедиции, происходила передача существенных исследовательских навыков и ценностей, проводились научно-теоретические поиски в сфере производства и популяризации знания о положении религиозных групп. Эти уникальные материалы о положении религиозных групп в СССР в 1920–1930-х гг., кроме прочего, позволяли создавать антирелигиозные фильмы.

Ключевые слова: история науки, отечественное религиоведение, визуальная этнография, советская идеология, антирелигиозная пропаганда в СССР, «карта религий», визуализация религий, Н.М. Маторин

Elena V. Golovneva

St. Petersburg State University
1/3 Smolny St., St. Petersburg, 191124, Russia
e.golovneva@spbu.ru

“Map of Religions in the USSR” and Visualization of Religious Groups (1920–1930s)

Abstract. The article examines the problem of visualizing religious groups in the USSR within the context of the development of religious studies and ethnographic research during the 1920–1930s. Particular attention is paid to the development of methods of the visual study of religion, which was carried out by a group of scientists from Leningrad and Moscow in the process of creating a Systematic Indication of Faiths and Antireligious Groups. This so-called “map of religion in the USSR” is shown to have been the result of their work. It is demonstrated that the scientific group's activities on studying religion under the direction of N.M. Matorin during this period included not only comprehensive and comparative studies of religions in the country, but also methodological questions regarding the visualization of “living religions”, as well as disseminating visual representations through museum and exhibition events, theatrical productions, and the press. Matorin's work on the visualization of religions relied on long-term regional studies and rich ethnographic materials. In collaboration with filmmakers, scientists conducted ethnographic expeditions and transferred significant research skills and knowledge. They conducted scientific and theoretical research in the field of producing and popularizing knowledge about the situations of religious groups. This unique material on the situation of these groups in the USSR during the 1920s and 30s made it possible for them to create anti-religious films, among other things.

Key words: history of science, national religious studies, visual ethnography, Soviet ideology, anti-religious propaganda in the USSR, “map of religions”, visualization of religions, N.M. Matorin

Время «культурной революции» в СССР, обозначаемое также как «период социалистической реконструкции», было связано с появлением масштабных идеологических проектов, направленных на изменение культурных практик, утверждение новых моральных установок и антирелигиозного мировоззрения. Одним из таких значимых проектов стало создание в 1920–1930-х гг. «Систематического указания вероучений (религий) и антирелигиозных группировок», известного как «карта религий СССР» [Чумакова, 2012]. Работа над этим проектом стала органичной частью, с одной стороны, процесса институционализации науки о религии на основе марксистского подхода в 1920–1930-х гг., с другой стороны, – развёртывания безбожного движения, получившего развитие после выхода статьи В.И. Ленина «О значении воинствующего материализма» (1922) и резолюции «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды» (1923). Идейным вдохновителем многих религиоведческих исследований в это время был Союз воинствующих безбожников, в рамках которого знание о религии превращалось в мощный инструмент антирелигиозной пропаганды.

Актуальность обращения к этому проекту на современном этапе объясняется тем, что «карта религий СССР» пока ещё не осмыслена в должной степени в религиоведческой и этнографической литературе. В частности, «карта религии» не рассматривалась в аспекте роли «визуальной политики» в реализации (анти)религиозных программ. Между тем, этот проект предполагал решение довольно важной задачи – систематизацию сведений о религиозных группах в СССР и разработку методики антирелигиозной пропаганды на территории всего Союза. Проект основывался на результатах кропотливой долговременной работы по изучению религиозной ситуации в стране, проводившейся советскими учёными-этнографами и религиоведами с начала 1920-х годов. Академическим сообществом этнографов ставилась цель по изучению религиозного мировоззрения, в связи с производственно-бытовыми условиями и в зависимости от социальной дифференциации населения СССР.

Для визуальной антропологии обращение к этим материалам столетней давности представляет особый исследовательский интерес. Они показывают, что в рамках подготовки «карты религий СССР» её разработчиками впервые в советской этнографии была обозначена проблематика и методология визуализации религий. Анализ имеющихся тематических материалов свидетельствует, что вопросы картографирования, фото- и кинофиксации религиозных групп и популяризации религии занимали важное место при составлении «карты религий СССР» и явились значимым этапом в развитии отечественных визуально-антропологических исследований в целом.

«Карта религий в СССР» (конец 1920–1930-х гг.)

В период «культурной революции» религиоведами осуществлялась активная деятельность по составлению «Систематического указания вероучений (религий) и антирелигиозных группировок», так называемой «карты религии СССР». К участию над составлением религиозно-бытовой карты СССР были привлечены сотрудники Комиссии по изучению племенного состава населения СССР (КИПС), а также специалисты Музея истории религии АН СССР. Кроме того, в этой работе принимали активное участие также сотрудники Академии наук СССР и Государственной Академии материальной культуры (ГАИМК). Картографирование религиозных групп по районам СССР проводилось на основе детально спланированной экспедиционной (полевой) и архивной работы, а полученные в ходе антирелигиозных экспедиций материалы должны были стать важным этапом подготовки к Всесоюзной переписи населения 1937 года [Чумакова, 2012].

В работе над составлением «карты религии СССР» оказались задействованы специалисты с разными методологическими установками. Часть из них придерживалась идей активной агитационной работы, часть – стремилась к расширению научно-просветительской деятельности, к разработке методологических принципов изучения религиозных верований, использованию в качестве научного метода приёма картографирования. Не случайно, в ходе проведения религиоведческих исследований в среде самих научных работников, занимавшихся изучением религиозного

состояния в СССР, сформировались две группы: одни стремились изучать религию (Н. Маторин, А. Лукачевский, В. Бонч-Бруевич и др.), другие (Ф. Путинцев, И. Элиашевич, Е. Ярославский и др.) – её яростно критиковали.

К первой группе исследователей относился, в частности, Николай Михайлович Маторин (1898–1936) – директор Музея антропологии и этнографии (с 1930 г.), один из разработчиков «Систематического указания вероучений (религий) и антирелигиозных группировок» и сторонник комплексного изучения религии. Творчество этого исследователя, погибшего в репрессиях 1930-х гг., до сих недостаточно изучено в отечественной науке. Между тем, именно Н.М. Маторину принадлежит заслуга в организации советского религиоведения – как в плане разработки его организационно-пропагандистских аспектов, так и в области создания образовательных программ и проведения полевых исследований.

Прежде всего, Н.М. Маторин отстаивал необходимость составления программ для изучения религиозных верований и отмечал важность научно-исследовательской разработки методов для исследования различных конфессий. По его мнению, изучение локальных бытовых особенностей религиозных групп невозможно без исследования общих проблем истории религии [Маторин, 1934, 28]. В этой связи, солидаризируясь с известным учёным-североведом В.Г. Богоразом, особое внимание Маторин предлагал уделить краеведческому изучению религии и дифференцированно изучать истоки религиозности. Среди антирелигиозников обсуждалась и идея приспособления форм и содержания пропаганды к особенностям каждой национальности, а для этого необходимо было представлять и изучать вариативность религиозного мировоззрения в СССР.

В 1928 году в Ленинграде Н.М. Мариным была организована научно-исследовательская группа (секция) по изучению форм повседневной религиозности. Задачей этой группы, как указывалось в положении о ней, являлось изучение истории и современного состояния «пережиточных культов», относящихся к родовому и феодальному обществу, в масштабе всего Союза. Предполагалось изучение явлений синкретизма, представляющих собой результат «скрещения» остатков дохристианских, доисламских и доламаистских культов с религиями более сложных систем, а также изучение процессов отмирания этих религиозных культов, в связи с процессами социалистического строительства и культурной революции в СССР [Невский, 1934, 106].

Секция привлекла к своей работе некоторых ленинградских и московских историков религии, этнографов, археологов и архивистов, в том числе, профессора В.Г. Богораз-Тана, астронома, профессора Н.П. Каменщикова, антрополога Б.Н. Вишневского и др. Благодаря наличию в Ленинграде такого серьёзного научного актива, стало возможным приступить к созданию Всесоюзной передвижной антирелигиозной выставки. Она была открыта 16 апреля 1930 года в Зимнем дворце и устроена в большей своей части на основе подлинников, взятых из коллекций Музея антропологии и этнологии и Эрмитажа.

Для составления религиозно-бытовых карт по районам, в конкретные национальные республики были отправлены «корреспонденты» из числа научных работников. В 1931 г., например, было осуществлено 19 экспедиций, в которых участвовали в общей сложности 56 человек, обследовавших 34 района, в том числе 19 национальных. К 1934 г. в рамках маторинской секции было подготовлено и заслушано 28 докладов и сообщений. Был собран богатый материал, иллюстрировавший новую тактику религиозных организаций, главным образом сектантов, были записаны суеверия, праздничные обычаи, священнодействия служителей культа. По ряду областей (Ленинградская область, Карелия, Чувашия, Северный край, Грузия и др.) были составлены религиозно-бытовые карты, которые послужили основанием для экспозиционной деятельности музеев, в первую очередь, Центрального антирелигиозного музея (ЦАМа) [Невский, 1934, 107]. В ходе антирелигиозных экспедиций использовались такие методы работы, как: непосредственное наблюдение; беседы с колхозниками и с представителями партийных, комсомольских организаций; изучение официальных документов, соответствующей исторической, этнографической и географической литературы.

До декабря 1934 г. именно Маторин являлся в Ленинграде главным организатором и вдохновителем исследований в области религии, удачно сочетая педагогическую, музейную, научно-исследовательскую и пропагандистскую деятельность. Помимо системного подхода к изучению религии и принципа районирования религиозных верований, Маторин настаивал на планомерном изучении *современной* природы религиозности. По его мнению, необходимо изучить сам процесс изменения связей между идеологией и производством – «от крестного знамения охотника в дремучем северном лесу до сооружения креста на тракторе в коммуне» [Маторин, 1934, 30]. В 1934 г. Н.М. Маторин говорит также о необходимости создания многотомного труда по истории религии, а в перспективе – о составлении мирового атласа религий на основе религиозно-бытовых карт [Маторин, 1934, 33].

К сожалению, материалы, собранные в рамках проекта «карта религий СССР», оказались далее невостребованными и не осмысленными в должной степени, поскольку они не соответствовали «генеральной линии» партии. Процент верующих среди населения в различных областях Союза оказался больше, чем процент неверующих [Брандт, 1931]. В протоколах заседаниях научной группы Маторина, действовавшей в Музее истории религии в 1930-е гг., этнографы постоянно отмечали факты сохранения и воспроизводства религиозности в различных районах СССР. Например, в своём докладе о состоянии религиозных верований в Северном крае (1933) в рамках заседания секции, этнограф Н.А. Михин сообщал, что верующих в колхозах – 57%, среди единоличников – 92%, в три раза увеличились «штаты» церковников, среди учащихся совершаются моления, появились домашние часовни [Шахнович, Чумакова, 2016, 144–145; 150]. Данные регионального отделения Союза безбожников свидетельствовали, что, к примеру, в некоторых глухих уральских деревнях переписчики встретили неожиданное сопротивление со стороны сектантов. Отмечалось, в частности, что в с. Воскресенском Челябинского округа «ученики христовы», разорвали регистрационные карточки, наградили переписчиков эпитетами «антихристов», и не дали никаких сведений переписчикам [По союзам безбожников, 1927, 47]. Из-за массового характера подобных «фактов», отмечаемых на «местах» составления (анти)религиозных карт, материалы переписи 1937 г. были признаны недействительными, а разработчики переписи были репрессированы.

Научная группа Н.М. Маторина по изучению религий СССР и проблема визуализации религиозных групп

Собственно, уже с избранием Н.М. Маторина директором МАЭ РАН начинается активная работа в области визуализации знаний о народах СССР и их религиозном мировоззрении – осуществляется масштабная антирелигиозная музейно-выставочная деятельность. Маторин отмечал, что нельзя сводить всю антирелигиозную работу только к музейной. Необходимо как можно шире использовать визуальные средства (рисунки, чертежи, схемы, фото и киноматериалы) в процессах фиксации и популяризации знания о религиях в СССР.

Маторин призывал создавать в музеях «особые щиты, уголки, в которых на первом месте должна отражаться классовая сторона религии» [Маторин, 1931, 63]. В том числе, предполагалось создать щит с фотографиями, показывающим процесс трансформации церквей в столовые, детские сады, мельницы, кинотеатры и пр. Акцент в экспонировании предлагалось сделать и на агитационных сюжетах. Отстаивая концепцию развития музея нового типа, Маторин предлагал обращать внимание на визуализацию как методологический приём и использовать его, в том числе, в отношении ленинградского Музея истории религии. Основоположник этого музея В.Г. Богораз, к этому времени уже известный учёный-северовед, также видел цель функционирования антирелигиозного музея в сочетании научных разработок (на основе марксистского подхода, учения об общественно-экономических формациях) и грамотного художественного оформления.

Очевидно, что Маторин был знаком с имевшимися отечественными практиками в сфере визуальной этнографии, в частности, с концепцией «живого музея», предполагавшей превращение музеев из «кунсткамер» в «музеи, предназначенные для широкой культурной работы». Эта концепция во второй половине 1920-х гг. была предложена театральным деятелем, создателем первого профессионального

фольклорно-этнографического театра В.Н. Всеволодским-Гернгроссом [Пушкарев, 2010, 341]. В течение двух лет под руководством Всеволодского-Гернгросса в Русском музее действовали различные коллективы национально-самодеятельного искусства, которые показывали посетителям многонациональную культуру СССР.

Интересно, что в это же время схожие идеи воплощал в своей деятельности и директор Центрального музея народоведения (ЦМН) Б.М. Соколов. По его словам, этнографические музеи должны превратиться из немых собраний в «говорящие», а для этого необходимо широко использовать все новые приёмы: диаграммы, картины, рисунки, схемы, фотографии и т.д. [Резолюция по докладам Б.М. Соколова, 1929, 138]. Помимо этнографических исследований и сбора коллекций, Б.М. Соколов во второй половине 1920-х создавал базу кинофотодокументов в музее. Согласно замыслу Б.М. Соколова, музей должен быть «живым», должен отражать происходящие в жизни изменения, а для собирания и воспроизведения материалов использовать технические достижения своего времени [Головнев, 2021, 110–111].

Характерно, что Н.М. Маторина, как и В.Г. Богораза, интересовали «живые религии», представлявшие собой симбиоз старых и новых религиозных форм. Во время заседаний научной группы по изучению религий в СССР под руководством Н.М. Маторина постоянно звучали требования о необходимости расширения картографического метода и использования визуальных материалов для изучения религий.

Прежде всего, сам Н.М. Маторин настаивал на развитии метода картографии в изучении религиозной ситуации в Ленинградской области, Северном Кавказе, Центрально-Чернозёмном районе и Поволжье. Московские этнографы и исследователи-краеведы «на местах» должны были заниматься составлением похожих карт в Западной, Московской, Ивановской областях, Белоруссии и Украине. Н.М. Маторин считал, что цель большой научной антирелигиозной работы – изучение вопросов «религиозного синкретизма» в Восточной Европе и Азии, в последующем – Западной Европе. В этом может помочь составление карт распространения тех или иных верований, карт отдельных специфических культов, карт «святынь».

Так, в 1933 г. на заседании группы по изучению бытового православия Н.М. Маторин сообщал о ходе своего исследования юродивых и отмечал необходимость их фото-воспроизведения. В этом же году секретарь маторинской группы А.А. Невский говорил о необходимости фотографирования Доложских ключей (Псковская обл.). Участник маторинской группы А.И. Васильев, докладывая о религиозных пережитках в Солецком и Псковском районах, упоминал о кинодокументировании Ивановской часовни около деревни Егольник [Шахнович, Чумакова, 2016, 94, 114, 116]. В программе для изучения «православного язычества», подготовленной совместно Н.М. Маториным и А.А. Невским, говорилось также о крайней важности «фотографирования жертвоприношений, часовен, источников, камней, пещер и пр., составлении чертежей старых мольбищ и других святых мест» [Маторин, 1934, 33].

В ходе заседаний группы Маторина упоминалось и о необходимости использования киноматериалов в научной и антирелигиозной работе как эффективной практической методике запечатления «живых религий». По заранее составленным программам исследования религиозности в СССР, в разных районах страны собирались текстовые и визуальные документы о деятельности религиозных организаций, в том числе сектантских, и о состоянии антирелигиозной пропаганды в целом. Маторин настаивал на том, что научные работники должны в обязательном порядке научиться не только фотографии, но и киноискусству [Маторин, 1934].

В частности, экспедиция к сектантам в Нижневолжский край летом 1930 года, которую курировали заведующий кафедрой истории религии ЛГУ Н.М. Маторин и его заместитель, доцент ЛГУ А.М. Покровский, проводила фотофиксацию сект, а в отряде находился режиссёр Анатолий Терской, который снимал документальный фильм о жизни сектантских общин [Головнев, Головнева, 2022]. В 1930 г. Увидел свет ещё один кинофильм о сектантах, созданный профессиональными кинематографистами В. Королевичем и Г. Троянским, и получивший высокие оценки в печати со стороны пропагандистов и научных работников («Сектанты», 1930, Совкино).

Научная работа по визуализации религиозных групп позволила подготовить хроникальные киноматериалы, содержащие этнографические зарисовки, которые могли быть использованы при создании документальных и художественных картин антирелигиозного содержания. Центральный Совет СВБ в 1932 г. рекомендовал Союзкино выпустить на национальном материале не менее 10 антирелигиозных картин, особое же внимание уделить созданию антисектантских фильмов. В целом, к 1932 г. были выпущены следующие антирелигиозные фильмы, в которых разоблачался «вред» конкретной религии: *ислам* – «Айна», «Гость из Мекки», «Гюлли», «Дочь святого», «Джальма», «Земля жаждет», «Закон гор», «Именем бога», «Из-под сводов мечети», «Комета», «Намус», «Под властью адата», «Третья жена муллы», «Угубзиара», «Чадра», «Именем бога»; *ламаизм* – «Потомок Чингиз-хана», «Разбитые боги»; *шаманизм* – «Игденбу», «Каан-Керадэ»; *иудаизм* – «Бунт бабушек», «Его превосходительство», *католичество* – «Вор», «Голубой экспресс», «Овод», «Праздник св. Иоргена». Эти картины, по задумке антирелигиозников, не только давали наглядное визуальное объяснение «эксплуататорской» сущности религиозных вероучений, но также, обладая серьёзной эмоциональной силой, перерабатывали, изменяли общественное сознание.

Заключение

Как видно из проведённого исследования, в 1920-х и начале 1930-х гг. в Советском Союзе активно обсуждалась проблема визуализации религии. С одной стороны, к ней обращались научные работники (религиоведы и этнографы), с другой стороны – кинематографическое сообщество. Эти обсуждения проходили в контексте разработки методов «визуальной политики» в отношении изучения религиозных групп в СССР.

Деятельность научной группы по изучению религии под руководством Н.М. Маторина показывает, что в 1920–1930-х гг. отечественными историками религии, этнографами и фольклористами разрабатывалась стратегическая инициатива не только комплексного и сравнительного изучения религий в СССР, их подробного картографирования («карта религий СССР»), но и методологические вопросы визуализации «живых религий», распространения визуальных репрезентаций в музейной и выставочной деятельности, театральных постановках и печати. В союзе с кинематографистами учёными осуществлялись этнографические экспедиции, происходил активный обмен опытом, проводились научно-теоретические поиски в сфере производства и популяризации знания о положении религиозных групп.

Период активного обсуждения методологических вопросов визуализации религии в отечественной науке продолжался недолго. К середине 1930-х гг. нарастает разрыв между разработкой научной методологии изучения религии и атеистической коммунистической программой, происходит политизация и в сфере науки, и в сфере кинематографа, что ведёт к значительному сокращению горизонта методологических подходов. Данная ситуация к середине 1930-х гг., с одной стороны, привела к массовым репрессиям учёных и кинематографистов, работавших с религиозной тематикой, с другой, – обеспечила в конечном итоге превалирование антирелигиозного агитпропа как единственно верной стратегии визуализации религиозных групп в РСФСР.

Благодарность

Исследование поддержано грантом РНФ, проект № 25-28-00277.

Acknowledgement

This research was supported by the Russian Science Foundation (RSF) as a part of the project № 25-28-00277.

Библиографический список

1. Брандт, Л. Антирелигиозная работа Ленинградской совпартшколы национальных меньшинств / Л. Брандт // Антирелигиозник. – 1931. – № 8. – С. 48–50.

2. Головнев, И.А. Визуализация этничности в советском кино (опыты ученых и кинематографистов 1920–1930-х гг.) / И.А. Головнев. – СПб.: МАЭ РАН, 2021. – 439 с.
3. Головнева, Е.В. Антирелигиозный фильм Анатолия Терского «У сектантов» (1930) / Е.В. Головнева, И.А. Головнев // Религиоведение. – 2022. – № 1. – С. 147–156.
4. Маторин, Н. Всероссийский музейный съезд и антирелигиозная работа / Н. Маторин // Антирелигиозник. – 1931. – № 2. – С. 62–64.
5. Маторин, Н. Об изучении религиозных верований народов СССР / Н. Маторин // Антирелигиозник. – 1934. – № 5. – С. 28–33.
6. Невский, А.А. Секция по изучению религиозных верований народов СССР при Музее истории религии Академии Наук / А.А. Невский // Советская этнография. – 1934. – № 3. – С. 106–107.
7. По союзам безбожников. Хроника // Антирелигиозник. – 1927. – № 3. – С. 47.
8. Пушкарев, В.Г. «Опережая время» (о деятельности первого этнографического театра) / В.Г. Пушкарев // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2010. – № 120. – С. 339–344.
9. Резолюция по докладам Б.М. Соколова и Б.Г. Крыжановского // Этнография. – 1929. – № 2. – С. 138–139.
10. Чумакова, Т.В. «Карта религий» для неудавшейся Всесоюзной переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения / Т.В. Чумакова // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 3–4 (30). – С. 106–133.
11. Шахнович, М.М. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. / М.М. Шахнович, Т.В. Чумакова. – СПб.: Наука, 2016. – 367 с.

Текст поступил в редакцию 09.01.2025.
Принят к печати 07.02.2025.
Опубликован 30.09.2025.

References

1. *Antireligioznik* [Anti-religious]. 1927, no. 3, p. 47 (in Russian).
2. Brandt L. *Antireligioznik* [Anti-religious]. 1931, no. 8, pp. 48–50 (in Russian).
3. Chumakova T.V. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and abroad]. 2012, no. 3–4 (30), pp. 106–133 (in Russian).
4. Golovnev I.A. *Vizualizacija jetnichnosti v sovetskom kino (opyty uchenyh i kinematografistov 1920–1930-h gg.)* [Visualization of Ethnicity in Soviet Cinema (Experiments of Scientists and Filmmakers of the 1920s–1930s)]. St. Petersburg: MAE RAN, 2021. 439 p. (In Russian).
5. Golovneva E.V., Golovnev I.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2022, no. 1, pp. 147–156 (in Russian).
6. *Jetnografija* [Ethnography]. 1929, no. 2, pp. 138–139 (in Russian).
7. Matorin N. *Antireligioznik* [Anti-religious]. 1931, no. 2, pp. 62–64 (in Russian).
8. Matorin N. *Antireligioznik* [Anti-religious]. 1934, no. 5, pp. 28–33 (in Russian).
9. Nevskij A.A. *Sovetskaja Etnografija* [Soviet Ethnography]. 1934, no. 3, pp. 106–107 (in Russian).
10. Pushkarev V.G. *Izvestija Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gercena* [Izvestia: Herzen University Journal of Humanities & Sciences]**.** 2010**,** no. 120, pp. 339–344 (in Russian).
11. Shakhnovich M.M., Chumakova T.V. *Ideologija i nauka: Izuchenie religii v jepohu kul'turnoj revoljucii v SSSR* [Ideology and Science: The Study of Religion in the Era of the Cultural Revolution in the USSR]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2016, 367 p. (In Russian).

Submitted for publication: January 09, 2025.
Accepted for publication: February 07, 2025.
Published: September 30, 2025.

Религиоведение. 2025. № 3. С. 98–104.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 3. P. 98–104.

DOI: 10.22250/20728662-2025-3-98-104

Sona A. Nersisyan

Institute of Archeology and Ethnography of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia
15 Charents Str., Yerevan, 0025, Armenia
sona.nersisyan2006@gmail.com

Ethnicity through Religion: Russian[1] Jews in Armenia

Abstract. The major influx of immigrants from Russia in 2022 triggered another process in Armenia's new environment. It was an unprecedented influx for Armenian society in general and the Jewish community specifically. Although the number of Jews among all immigrants was not large, they began to organize and develop relations with the "old" Jewish community, revitalizing communal life. This led to a kind of "renaissance" of the Jewish community in Armenia. Jews in Armenia are officially recognized as a national minority, but at the level of public perception they are also an ethno-religious group for both local Armenians and Jews themselves. For many representatives of the new wave of immigration, this is a result of a process of identity renewal following their move. The main purpose of this article is to study the process of transformation of Jewish identity in Armenia, as well as the reconstruction of the Jewish community. To do this, I try to answer the following questions: how Jews identify themselves in Armenia; what factors influence their new identity; how their identity changes; and what are the main patterns of these changes. In order to understand the place of the Jewish community in Armenian society, it is necessary to discuss two things: on the one hand, the image of Jewish presence from historical times to the present, from identity consciousness to community organization; and on the other hand, changes in identity in the contemporary social context. This article is based on results from ethno-sociological research conducted by me in 2022–23 with financial support from the Committee for Higher Education and Science in Armenia.

Key words: religious identity, ethnic identity, immigrants, community construction, Jewish community, Russian Jews

Нерсисян С.А.

Институт археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Армения
0025, Армения, г. Ереван, ул. Чаренца, 15
sona.nersisyan2006@gmail.com

Этничность через религию: российские евреи в Армении

Аннотация. Большой приток иммигрантов из России в 2022 году стал толчком к началу другого процесса, связанного с новой средой в Армении. Это был беспрецедентный поток для армянского общества в целом и для еврейской общины Армении в частности. Хотя число евреев среди общего числа иммигрантов было невелико, они начали организовываться – развивать отношения со «старой» еврейской общиной и оживлять общинную жизнь. В результате этого начался своеобразный «ренессанс» еврейской общины в Армении. Евреи в Армении официально считаются национальным меньшинством, однако на уровне общественного восприятия они являются этнорелигиозной группой – как для местных армян, так и для самих евреев. Более того, для многих представителей новой иммиграционной волны это результат процесса обновления идентичности после переезда. Основная цель данной статьи – изучить процесс трансформации еврейской идентичности в Армении, а также преобразования еврейской общины. Для этого автор пытается ответить на следующие вопросы: как евреи идентифицируют себя в Армении, какие факторы влияют на новую идентичность, как их идентичность претерпевает изменения и каковы основные закономерности в результатах этих изменений. Чтобы понять место еврейской общины в армянском обществе, необходимо обсудить две вещи: с одной стороны, образ еврейского присутствия – от истории к современности, от самосознания до общинной организации, а с другой – изменения идентичности в современном социальном контексте. Статья основана на результатах этносоциологического исследования, проведённого в 2022–2023 гг. при финансовой поддержке Комитета по высшему образованию и науке Армении.

Ключевые слова: религиозная идентичность, этническая идентичность, иммигранты, построение общины, еврейская община, российские евреи

Theoritical Framework

Religion, in addition to a sense of faith, provides people with a sense of meaning, identity, and belonging. This has been supported by a number of theories, from Emile Durkheim's Elementary Forms of the Religious Life [Durkheim, 1995, 208] to more recent studies [Bellah, 1970, 11–13].

Ethnic religious structures are where immigrants find a sense of belonging, value, and refuge in a new land. Will Herberg's research on Protestant, Catholic, and Jewish immigrants concludes that religion acts as a "meaningful center of life"; it provides immigrants with a "fundamental way to 'fit in' and 'belong'" [Herberg, 1955, 11–12]. Religion is grounded in people; it helps them understand who they are.

Ethnicity is also an important basis for identity, meaning, and community. According to the primitive theory of ethnicity, racial and ethnic differences were meaningful and deeply rooted in the very nature of human sociality [Van den Berghe, 1990, 47]. Ethnic ties are an extension of kinship ties, and ethnic alliances form because they advance the interests of those who are believed to share a common origin [Karapetyan, 1966, 36].

The idea that ethnicity is primary in nature is contested, but there is consensus that ethnicity provides people with meaning, identity, and community. In fact, ethnicity, by its very definition, is based on the idea of a group with a common cultural identity, language, ancestry, and religion.

When the similar functions of ethnicity and religion are combined, groups that are both ethnic and religious may have a stronger basis for meaning-making and cohesion. Ethnic religious organizations allow people to find community and form both religious and ethnic identities. Thus, particular ethnic communities may be popular in part because ethnicity and religion serve similar desirable functions and serve as a more significant source of meaning and group solidarity.

Ethnic religious congregations are significant sources of social capital for immigrants [Ebaugh, Pipes, 2001, 8]. Ethnic communities are well known for offering a variety of services that facilitate the adaptation and settlement of immigrants, such as assistance with childcare, education, and employment [Warner, Wittner, 1998, 87].

An important point is to enter into an ethnic community through religious communities. For immigrants this problem solution starts from negotiation of self-identity. It opens a way for the main question "How does religiosity affect ethnicity?". In this case, "Does one feel more "Jewish" when practicing Judaism?".

Here in this paper various observations and assertions of informants triangulate with factual data and show overall patterns individual paths of re-finding national identity walking though religious practices.

Methodology

This paper uses data of research project ("The Experience of Social Integration of Foreign Immigrants in Armenia: Situation and Developments" 22YR-6A037). Here, only one segment of immigrants was observed as a target group – the Russian Jewish immigrants who moved to Armenia.

The research was carried out using document analysis and semi-structured interview method. The quota method was used during the formation of the research sample. At the same time, representation of the inclusion of informants was preserved by the circumstances of their involvement in the community, their position, as well as their gender and age. Characteristic criteria of the studied group were determined as a result of the initial survey and the pilot phase.

Several types of sources were used in this report: field research results, official data. Official documents of the Statistical Committee of the Republic of Armenia, the Migration Service of the Republic of Armenia, and the information system of the Border Electronic Management were the official sources of the analysis.

Yet, there were limitations at the fieldwork stage. Considering the local characteristics, we avoided the snowball method, because it would lead to a "closed circle" dead-end. Instead, it was attempted to include informants from new groups every time. These informants did not know each other, and involvement process was continued till the groups started to "intersect".

The Presence of Jews in Armenia

There is a general opinion that there were already Jews in ancient and medieval Armenia. "In the first century BC, the Armenian king Tigran the Great (95–55 BC) traveled to Palestine to attack the city of Ptolemy. The siege of the city had not taken place, but King Tigran left and brought captive Jews with him to Armenia, whom he settled in Armavir and on the banks of the river Kasakh". This quote from Movses Khorenatsi's book "History of Armenians" is the first mention of Jews in Armenia. [Khorenatsi, 1981, 276].

The second mass influx of Jews into Armenia, according to an Armenian historian of the Middle Ages, occurred after the Armenians decided to support the first of the two pretenders to the Jewish throne, Antigonus and Hyrcanus. Antigonus won, and King Tigran settled the Jews captured during the campaign (about 300,000) in the city of Shamiram (Van). This area later became a center for the development of the Jewish community.

The discovery and excavation of a thirteenth-century Jewish cemetery in southern Armenia also confirms historical facts [David, Stone, 2002, 66]. Drs. Stone and Topchian are collecting evidence about the Jews of Armenia from ancient times to the fourteenth century. Based on research from the Greco-Roman period, the authors draw conclusions about the migration of Jews from northern Palestine and other countries to Armenia by King Tigran the Great in the first century BC [Stone, 2022, 23].

Such is the fragmentary information about the first Jews who appeared in Armenia.

Since 1840 there were two Jewish communities in Erivan province: the Ashkenazi, who came from Europe, mainly Poland, and the Sephardim, who came from Persia. The Sephardim had a synagogue called "Sheikh Mordechai".

By the early 1930s, however, only a few dozen people from these communities remained in Armenia. Most of the Jews now living in Armenia are Ashkenazi. They mostly came to Armenia from the republics of the former USSR. The first arrivals settled here in the early 1930s, later Jews were resettled during World War II.

The next mass influx of Jews to Armenia occurred in the early seventies – these were the so-called "otkazniki (refusers)". In 1986, the Jewish community had approximately 3,000 members. During "Perestroika" period most of these people who came in the seventies, mostly young people, left for Israel.

The next mass exodus of Jews and Armenian members of their families occurred in 1992–93, during the blockade of Armenia as a result of the Karabakh conflict. Gersh Burstein, chief rabbi of Armenian Jews, says that most of the people who left at that time would never have left under normal circumstances: they were well-off, most of them were doctors, engineers, entrepreneurs, IT specialists.

About 800 Jews live in post-independent Armenia, and their maximum number has reached 1200 in the last twenty years. They are mostly concentrated in Yerevan, Vanadzor, before the earthquake, also in Gyumri. In Sevan there is also a community of ethnic Russians who practice Judaism. It is a small community, now consisting only of the elderly. The last wave of immigration has increased the number of Jews by about 200 people.

Recent years RA accepted a large flow of immigration from Russia to Armenia, which is also reflected in statistical data (Table 1). There were representatives of several nationalities – Russians, Ukrainians, Belarusians, Armenians, Jews etc., who moved to Armenia for various purposes.

Table 1. Registrations of RA border first entries and exits according to Russian citizenship (2018–2023)

Entry/Exit			Balance
2018	Entry	684 014	10750
	Exit	673 264	
2019	Entry	855 612	12155
	Exit	843 457	
2020	Entry	195 385	-17608
	Exit	212 993	
2021	Entry	495,646	16120
	Exit	479,526	

Entry/Exit			Balance
2022	*Entry*	1 129 829	65149
	Exit	1 064 680	
2023	*Entry (January–August)*	1 172 381	8246
	Exit (January–August)	1 164 135	

Source: Border electronic management information system of RA.

Russian Jews are a small number in this stream – according to expert estimates, about 200 people. However, this is not a small number if we consider their ratio to the local Jewish population in Armenia. This is why they were able to make sense in the Jewish community.

Jewish Community in Armenia: History and Renewal

According to the information provided by the informants, the beginning of the formation of the Jewish community was set as follows:

"Until the 1920s, there were two Jewish communities here: one from Poland, the other from Iran. But during the Armenian genocide in 1915, Persian Jews returned to Iran" [Archive of the Institute of Archeology and Ethnography of the NAS RA, N7 interview, religious figure in the community, 61 years old, male, Yerevan, 2022].

Back in the seventies, in Armenia there were few immigrant families who organized gatherings of compatriots at their homes. At the end of the eighties was created the Armenian-Jewish friendship organization "Arev", which aimed to bring together Armenian and Jewish intellectuals. This is what the Jewish community was built on, and later officially registered in 1991, under the co-chairmanship of Hersh Burshtein and Igor Ulanovsky. Since non-governmental organizations are forbidden to engage in religious activities in Armenia, the Jewish Religious Community was registered a year later, with Rabbi Gersh Burstein as its president.

Here are the three main community organizations that worked in the Jewish community: "'Menorah' Jewish Cultural Center" NGO, "Jewish Community of Armenia" NGO, Jewish Religious Community of Armenia "Mordechai Navi". They received state support as national minority organizations. It should be noted that the amount of financial support from the state is constant and equal for all national minorities. Later, we see only one organization in the list of providing support, which is the "Jewish Community of Armenia" NGO.

The community also operates with the support of American sponsoring organizations and individuals. The "Joint" organization implements cultural projects, food and medical assistance for adults, and programs to help children through the Jewish religious community. The "Sokhnut" organization deals with the issues of those wishing to return to Israel.

"Jews live a good life in Armenia. The main thing is that there is no anti-Semitism. It is true that our economy [ed. economy in Armenia] is not developed enough, so many Jews – scientists, doctors, journalists and others – repatriated to Israel. Today we don't have such an active religious life, but we try to celebrate all Jewish holidays" [Archive of the Institute of Archeology and Ethnography of the NAS RA, N3 interview, cultural figure in the community, 53 years old, female, Yerevan, 2022].

The changes began with the arrival of a new group of immigrants, which does not make up a large percentage of the Russian immigrants of 2022, but is perceived by the Jewish community as an unprecedentedly large wave of community replenishment in the last 100 years.

Observing, we can say that the same mechanism by which the Jews renewed their identity in Armenia also worked at the community level.

The people who initiated and made a big contribution to the so-called "renaissance" of community life form two groups. The first, people who moved from Russia with the inertia of community life and tried to restore the former life and found the "old" Jewish community as a good social space for this (they were a very small percentage). Second, people who had nothing but Jewish belonging and found the "changing" Jewish community as an opportunity to adapt to a new environment and reproduce their identity (these are the majority).

The main axis of mobilization is community reconstruction, emphasizing the religious component, revitalizing religious life.

The national character of the community now seems to have a background presence, which the members of the community achieve through religion.

"Well, like many others, we met during one of the Sabbaths, we were just trying to find new people, get to know each other, make some platform for meetings. It all ended with the fact that we visit every Sabbaths now. Note that we are not Orthodox believers and the religious services here are very close to secular life. After the services we also meet at our 'jewish' café" [Archive of the Institute of Archeology and Ethnography of the NAS RA, N2 interview, entrepreneur, media figure in the community, 27 years old, female, Yerevan, 2022].

Thus, we see that immigrants turn to religious structures, starting with religious practices, at least for primary consolidation. Then the social area of maintenance and development of the formed connections can be changed.

This contributed to the fact that the factor of religious people in the community increased, even in relation to the community structures dealing with secular, ethno-cultural issues. Of course, the fact that a significant part of the financial support from various diaspora organizations or from Israel is transferred through religious structures also plays a big role here. For comparison, let's note that they are more than the support that the national community organization receives from the government of Armenia, sometimes it even exceeds it by several times. In any case, representatives of the Jewish community have no problem regulating their expenses at the expense of membership fees.

Identity Transformations

The biggest change that happens with a migrant is the transformation of identity. The more reasons and influencing factors there are, the more difficult it is to overcome this process. Reconstructing identity is a long-term process that requires a lot of resources. social capital, time, social space, belonging, the variety of different components of identity, the possibility of choosing them, etc.

Many of the tens of thousands of immigrants who moved to Armenia were not ready to face a number of circumstances. Their situation was aggravated by the high level of uncertainty.

However, they faced a reality that posed new questions about identity. They met that challenge in different ways. In their conversations, the participants of this study discuss issues, negotiating their own identity. It is noteworthy that their thoughts and settings are divided into before and after migration.

Below we will try to analyze the data received by the informants.

"In Russia, we tried not to talk about nationality or religion, it was a kind of personal thing that we knew but did not discuss. It was not even considered good manners. It was more important where you were from, because that determined the attitude towards you. Therefore, that origin became the most important part of our identity. For example, I am a Muscovite, that's how they know me, that's how I feel, and more specifically, I'm from the Zelenograd region near Moscow. That may not mean anything to you, but there it already explained a lot about who I was" [Archive of the Institute of Archeology and Ethnography of the NAS RA, N6 interview, newcomer in the community, 28 years old, male, Yerevan, 2022].

Often, they describe that never were focused on religious or ethnic belonging matters. While asserting that it's not something that is not important for them, but it was a kind of non-discussable thing. And religion is something of attribute significance.

"You know what, we are used to be different at home, but outside we are like everyone. At home we are Jews, we professed Judaism, but outside we are citizens of Russia and speak Russian like everyone else. It does not mean that I forget my roots or am ashamed of my nature, on the contrary, I am always proud, because in the history of Russia, as well as in the present, there are many famous Jews. But it's not customary there, you know, let's say it's not customary to speak your language loudly on the street, or to dress in your national style, or to show your religiosity. That way, you will look more like a freak who will be ridiculed, or thought that you are sending some message to the public, or that you are a very conservative believer" [Archive of the Institute of Archeology and Ethnography of the NAS RA, N11 interview, newcomer in the community, 24 years old, male, Yerevan, 2023].

"Many people say that here it is very similar to Russia, everyone knows Russian and so on. But it's not like that for me. I crossed the border of Armenia and everything changed. Let me explain. before entering Armenia, we were Russians, that is, citizens of Russia, Russian-speaking people, and to get to know each other, we asked 'Where are you from?', 'What do you do for living?', and that was enough for us. And after crossing the border, it turned out that this is not enough at all, moreover, these are additional information about you, but they do not describe you as a person. To get to know you here, first of all they ask 'What nationality are you?' 'What is your religion?' 'What is your language?' 'What is your homeland?'. And everyone asks: in the store, on the street, in transport. It is unusual to talk, discuss, think about these things... But this is the context of Armenia's environment. And you know, gradually I started to like it, because it's nice to feel that you belong to something unusual, which is not only unique to others, but also something equal" [Archive of the Institute of Archeology and Ethnography of the NAS RA, N9 interview, newcomer in the community, 31 years old, male, Yerevan, 2023].

During the interviews, the informants admitted that they were thinking about identity and its different components for the first time. They were thinking in parallel. Of course, it is normal for newly moved people, who still experience migration shock. So, they were in the phase of re-evaluation many settings of identity.

"When I had just moved here, my Armenian friend took me to various places of interest. And I was in an Armenian apostolic church and I was listening to the liturgy, I was interested. A woman asked me a question in Armenian, I said that I don't understand the language, she asked in Russian. 'Are you Armenian?' I said no, she said. 'So, what are you?' I said. 'Is it important?' she said. 'You came to the Armenian church, shouldn't I know who you are?' I said: 'I am a Jew,' she said. 'Well, since you're Jewish, why don't you go to the synagogue? I know the place, do you want me to tell you where it is?' I asked: 'Can't I go to church if I'm not Christian?' she said, 'Of course you can, just every person has his own nation and his own church'" [Archive of the Institute of Archeology and Ethnography of the NAS RA, N8 interview, newcomer in the community, 26 years old, male, Yerevan, 2022].

There is a clear religious and national context in Armenia, which the informants talk about. In their discussions, the emphasis is noticeable that, despite this context, the environment does not prevent having a social, cultural or alternative context as well. This phenomenon seems to guide immigrants who are still in search of social landmarks. The environment itself offers such a field for manifestation, for gaining belonging, but the priority of religious and national self-awareness motivates the newcomers to find their own preference. Logically, the first thing the locals point out is the immigrants' own religious and national characteristics. This phenomenon leaves a directive and isolating impression on many people. But from the point of view of structural-functional analysis, this is an attempt to provide appropriate niches in the social structure, where the criteria of appropriateness is the belongingness ascribed to each by default.

"You cannot go to a synagogue and not be a Jew. The point is that I did not identify myself as a Jew in every sense of the word. I have never observed Jewish traditions, I do not know the language, I have never even thought about it. But now I want to connect with the community, to know more people who share my status, so I go to the synagogue. I mean, I fully discovered the Jewishness in me, and now I identify myself as a Jew. I can say that the 'guilty' of all this is Judaism, it brought me on this path" [Archive of the Institute of Archeology and Ethnography of the NAS RA, N1 interview, cultural figure in the community, 38 years old, male, Yerevan, 2022].

Based on the above-mentioned quotes, it can be described that the religious environment and religious structures in the Jewish community have become the window through which they look at the new reality and their new identity for a number of newcomers. They most often describe it as religious-national.

Conclusion

The main conclusion is that the religious identity of the Jews who immigrated from Russia became relevant in Armenia. First reason is because the social environment of Armenia has favorable conditions for this – it has a visible religious context, and the

other is that Jewish immigrants need to join the local Jewish community. By doing so, they solve several problems. overcoming the primary migration shock together with people with similar stories, smooth adaptation to the new social environment, as well as belonging and renewal of identity.

Here it is noteworthy that immigrants strengthen their national belonging through religious identity.

In the Jewish community of Armenia, revitalization of religious structures is observed, which leads to the change of the community image. Religious life opens a wider field for the reconstruction of identity, in a sense replacing a number of socio-cultural, ethnic functions.

Благодарность

Исследование осуществлялось при финансовой поддержке комитета по высшему образованию и науке по гранту «Опыт социальной интеграции инонациональных иммигрантов в Армении: ситуация и развитии» №22YR-6A037.

Acknowledgement

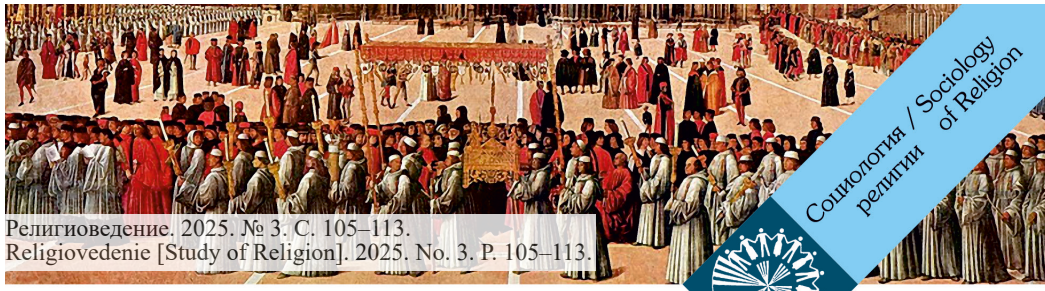
The research is supported by a grant "The Experience of Social Integration of Foreign Immigrants in Armenia: Situation and Developments" of the Higher Education and Science Committee of Armenia, project №22YR-6A037.

[1] In this paper the word "Russian" in "Russian Jews" idiom is used by meaning the country of exit.

References

1. "Law of the RA "On Foreigners." Adopted on December 25, 2006. The National Assembly of the RA, January 16, 2007. Available at: https://www.arlis.am/documentview.aspx?docid=73272 (accessed on January 21, 2023) (in English).
2. Bellah R. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Berkeley, CA, USA: University of California Press, 1970, 303 p. (in English).
3. David A., Stone M. Report of the Survey of a Medieval Jewish Cemetery in Eghegis, Vayots Dzor Region, Armenia. *Journal of Jewish Studies.* 2002, no. 53(1), pp. 66–89 (in English).
4. Durkheim E. *Elementary Forms of the Religious Life*. New York, NY, USA: Free Press, 1995, 535 p. (in English).
5. Ebaugh, H. R., & Pipes, P. Immigrant congregations as social service providers: Are they safety nets for welfare reform? P. Nesbitt (Ed.), *Religion and social policy*. Lanham, MD: AltaMira. 2001, pp. 95–110 (in English).
6. Extended migration of the Republic of Armenia profile 2018–2021. Available at: https://reintegrationfacility.eu/wp-content/uploads/2023/12/English-EMP-2018_2021.pdf (accessed on January 21, 2023) (in English).
7. Herberg W. *Protestant, Catholic, Jew.* New York, NY, USA: Doubleday, 1955, 309 p. (in English).
8. Interviews with community members. S. Nersisyan's fieldwork materials. *Archive of the Institute of Archeology and Ethnography of the NAS RA*. Yerevan, 2022–2023.
9. Karapetyan E. *Kinship-relational group "azg" among Armenians.* Yerevan. 1966, 168 p. (in Russian).
10. Khorenatsi M. *Armenian History*. Ed. by S. Malkhasyan. Yerevan: YSU publishing house, 1981, 428 p. (in Armenian).
11. Migration Service of Armenia. Available at: https://migration.am/?lang=en (accessed on January 21, 2023) (in English).
12. Statistical Committee of the Republic of Armenia. Available at: https://armstat.am/en/?nid=743 (accessed on January 21, 2023) (in English).
13. Stone M., A. Topchyan, *Jews in Ancient and Medieval Armenia: First Century BCE – Fourteenth Century CE*. Oxford University Press, 2022, 200 p. (in English).
14. Van den Berghe P. *Human Family Systems: an evolutionary view.* Prospect Heights, IL, USA: Waveland, 1990, 266 p. (in English).
15. Warner S., Wittner J. *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia, PA, USA: Temple University Press, 1998, 410 p. (in English).

Submitted for publication: March 27, 2025.
Accepted for publication: April 25, 2025.
Published: September 30, 2025.



Религиоведение. 2025. № 3. С. 105–113.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 3. P. 105–113.

Социология религии / Sociology of Religion

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-3-105-113

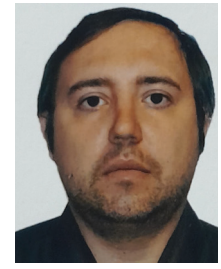
Гринин Л.Е.[1], Коротаев А.В.[2], Ходунов А.С.[3]

[1, 2, 3] НИУ «Высшая школа экономики»
[1, 2, 3] 101000, Россия, г. Москва, ул. Мясницкая, 20
[1] leonid.grinin@gmail.com; [2] akorotayev@gmail.com; [3] nalim13s@mail.ru

Многоликий религиозный фундаментализм, его социально-политические и демографические аспекты. Общие характеристики. Исламский фундаментализм

Л.Е. Гринин

А.В. Коротаев



А.С. Ходунов

Аннотация. Статья посвящена исследованию современного религиозного фундаментализма и особенностей его проявления в основных религиях. Статья названа «Многоликий фундаментализм», потому, что, несмотря на разнообразие в религиозных принципах и взглядах, у религиозного фундаментализма в разных религиях есть много принципиально общего, главное – фундаменталисты ставят религиозные принципы и нормы во главу угла как в личной, так и в общественной жизни. Наиболее широко в современном мире представлен исламский фундаментализм, хотя в отдельных случаях можно встретиться с активными проявлениями фундаментализма и в других религиях. В данной статье даётся анализ общих характеристик религиозного фундаментализма. Отмечается, что религиозный фундаментализм необходимо разделять на умеренный и радикальный. Далее в статье исследуется исламский фундаментализм. Он делится на суннитский и шиитский фундаментализм, и в каждом из них можно найти как умеренные, так и радикальные течения. При этом, если для суннитского радикального фундаментализма характерна активизация террористических и деструктивных действий в 2000-е и 2010-е гг., то для шиитского фундаментализма, наоборот, можно наблюдать переход от определённых элементов радикализма в 1980-е гг. к более умеренному и конструктивному поведению в настоящее время.

Ключевые слова: религиозный фундаментализм, исламский фундаментализм, традиция, радикализм, Запад, мировой порядок

Leonid E. Grinin[1], Andrey V. Korotayev[2], Alexander S. Khodunov[3]

[1, 2, 3] National Research University "Higher School of Economics"
[1, 2, 3] 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russia
[1] leonid.grinin@gmail.com; [2] akorotayev@gmail.com; [3] nalim13s@mail.ru

Many Faces of Religious Fundamentalism and the Socio-Political and Demographic Aspects of It. General Characteristics. Islamic Fundamentalism

Abstract. The article studies modern religious fundamentalism and the characteristics of its manifestations in major religions. It is called "The Many Faces of Fundamentalism", because despite the diversity of religious beliefs and views, fundamentalism in different religions has many similarities. The main thing is that fundamentalists put religious principles and norms at the forefront of personal and public life. This paper, which consists of two related articles, analyzes religious fundamentalisms in its Islamic, Jewish, Hindu, and Christian forms. Islamic fundamentalism is most prevalent in today's world, although active manifestations can be seen in other religions as well. The paper examines the general characteristics of fundamentalism, noting that it can be divided into moderate and extreme forms. It is divided into Sunni and Shiite fundamentalisms, and within each there are moderate and radical tendencies. At the same time, Sunni radical fundamentalism was characterized by an intensification of terrorist and destructive actions in the 2000s and 2010s. In contrast, Shiite fundamentalism has seen a shift from certain elements of radicalism in the 1980s to more moderate and constructive behavior in the present day.

Key words: religious fundamentalism, Islamic fundamentalism, tradition, radicalism, West, world order

Религиозный фундаментализм как явление, его общие черты и проявления

Несмотря на существенные различия в религиях и культах, которые иногда переходят во взаимную вражду, консервативно-реакционные, или фундаменталистские религиозные движения самых разных направлений и идеологий имеют множество сходств. Это общее во всех фундаменталистских течениях проявляется в целом ряде важных и даже сущностных вещей, в частности в их подходах к культуре, языку, инновациям, ритуалам, отношению к внешним противникам и оппонентам, даже в лозунгах, выражениях, языковых штампах. Стереотипы поведения, способы воздействия на адептов и формы политических акций оказываются удивительно похожими. Склонность к насильственным действиям (от сравнительно мягких до исключительно жестоких) также характерна для фундаментализма. Фундаментализм может быть религиозным и светским (коммунизм, радикальный феминизм и др.). Тем не менее, очень важно делить религиозный фундаментализм на умеренный и радикальный.

В целом, религиозными фундаменталистами движут несколько основных сил, принципов, импульсов и стремлений (страстей, используя подходящий термин научного языка XIX столетия). Это, в частности: 1) достижение максимального единодушия и единомыслия в рядах своих последователей; 2) проявление нетерпимости к иным взглядам (внутри – к любому инакомыслию, вне общины/уммы/страны и т.п. – рассмотрение групп (стран, народов) с иной религией/идеологией как врагов или неверных). У радикального крыла фундаменталистов принцип «свой – чужой» (в целом присутствующий в любом обществе) доведён до крайней степени, а нетерпимость к «неверным» и особенно к инакомыслящим у них становится абсолютной. Максимы религии/идеологии становятся непререкаемыми и превращаются в тотальное орудие достижения единомыслия (путём разных способов: от порицания до репрессий) и сплачивания своей общности; 3) жёсткий консерватизм, попытки сохранить догматы в неизменности, борьба с изменениями (ярким примером тут являются израильские хасиды); 4) политика вытеснения или принижения всех несвоих (иной конфессии, языка, этничности и т.п.).

Фундаментализм определяют как движение за возвращение к основам, он имеет «реактивную» природу, поскольку является реакцией на происходящие процессы в любой сфере общества. Тем более, что фундаментализм сопротивляется повсеместной секуляризации и глобализации [Ким, 2014]. Подробный список причин активности современного фундаментализма можно найти у Г. Штойервальда [Steuerwald, 2024].

При этом самые острые конфликты у фундаменталистских религиозных групп и движений происходят часто именно в рамках их государств. Это особенно относится к иудейскому и индуистскому фундаментализму. Но даже в исламском фундаментализме, который направлен против Запада, едва ли не основное направление активности – именно внутриисламская борьба, причём не только между шиитами и суннитами.

Обычно напряжённость между адептами разных конфессий имеет место на низовых и бытовых уровнях, но очень часто не ограничивается ими, а переходит на политический и идеологический уровни, становится программами политических партий и государственными программами. В частности, это наблюдается в Индии, где индуистский радикальный фундаментализм стал активной государственной политикой. В результате радикальные индуисты стремятся поставить мусульман в положение граждан второго сорта. В пределах Израиля мы наблюдаем непрерывную конфронтацию между фундаменталистскими мусульманами и фундаменталистски настроенным израильским государством. Но и среди евреев движение иудеев-радикальных фундаменталистов начинает влиять на позицию всего общества. Нападения радикальных иудеев в марте 2023 г. на православный храм в Иерусалиме, принадлежавший Иерусалимской православной церкви, показывают, как реализуется такая цель, которая, по мнению советника патриарха Московского, представляет собой вытеснение из Восточного Иерусалима неиудейского населения. По его мнению, такая политика, не встречающая эффективного противодействия израильских властей, «приводит к убыванию христианского населения Святой земли» [Спицына,

2023]. Нельзя не упомянуть и об ударах израильтян по районам проживания христиан в Ливане в конце 2024 года.

Фундаментализм остаётся одним из существенных элементов нынешнего миропорядка. Но он не является чем-то статичным и постоянно претерпевает эволюционные изменения в современном модернизирующемся мире. Фундаментализм наблюдается в рамках не только традиционных религий, но и новых религиозных движений [см.: Головушкин, Соколов, 2024].

При этом представляется ошибочным иногда встречающееся в публицистике и даже научной литературе отождествление терминов «фундаментализм» и «радикализм» (а тем более «экстремизм» или «терроризм»). Ведь далеко не все фундаменталисты являются радикалами/экстремистами/террористами, как, впрочем, далеко не всех террористов/экстремистов/радикалов можно отнести к фундаменталистам. На наш взгляд, главный критерий, по которому можно отделять умеренных фундаменталистов от радикалов – это отношение к мирным жителям иных религий, конфессий, национальностей или социальных слоёв. Некоторые фундаменталисты могут провозгласить убийства мирных жителей дозволенными и даже сами участвовать в таких акциях. В этом случае фундаменталисты превращаются в деструктивную и опасную силу как для мирных жителей, так и для региона (а иногда и мира) в целом, и в таком случае их нельзя называть иначе, как экстремистами и террористами.

В то же время некоторые религиозные фундаменталисты, даже те, которые отличаются своей агрессивной риторикой против представителей иных религий и народов, могут при этом аккуратно вести себя с мирными жителями, не совершая преступлений, или просить об этом военных. Так, например, иракский политик-суннит Мишан аль-Джубури заявил, что всячески поддерживает убийства солдат и офицеров США в Ираке, так как они совершили там множество преступлений, и назвал солдат фундаменталистской суннитской Исламской армии в Ираке «героическими бойцами, защищающими свою страну от преступных захватчиков». Однако он подчеркнул, что при этом осуждает любые теракты и атаки на мирное население где бы то ни было, включая, например, теракт в Мадриде в 2004 г. и в Лондоне в 2005 г., так как убийство невиновных противоречит исламу и Корану [America and Arabic media, 2010]. А во время Второй мировой войны (в мае 1941 г.) католический архиепископ Загреба Алоизие Степинац, придерживавшийся фундаменталистских взглядов, написал письмо руководству Хорватии, в котором резко осудил массовое убийство 260 сербов в церкви в г. Глина хорватскими нацистами (усташами), и попросил, чтобы больше не было ни одного инцидента с убийством невиновных людей, так как такие убийства противоречат католическим заповедям. Но лидеры усташей не вняли его доводам, и их массовый террор продолжился [Perić, 2017, 187–188].

Так как заповедь о запрете убийства безоружных и невиновных в тяжёлых уголовных преступлениях людей (вне зависимости от их национальности и отношения к религии) встречается в той или иной форме во всех основных религиях, те фундаменталисты, которые обладают глубокими знаниями о корпусе священных текстов своих религий, скорее склонны выступать против убийств мирных жителей. Отдельные тексты, противоречащие этой заповеди, они обычно считают применимыми только к конкретным событиям в древности, и уже неактуальными и утратившими силу в современном мире [см. об этом на примере фрагментов Корана об «убийстве неверных»: Naik, 2013].

В то же время существуют и нефундаменталистские, но тем не менее радикальные и террористические религиозные течения. К ним можно отнести группировку Аум Синрикё (запрещена в РФ): она формально принадлежит к буддизму, однако фактически основывает своё учение на религиозном синкретизме. В 1995 г. группировка устроила теракт в токийском метро, применив отравляющий газ, когда погибло 12 и было госпитализировано до 1 тыс. чел. [Olson, 1999].

Исламский фундаментализм

Наибольшее внимание в мировых СМИ и научных исследованиях уделяется исламскому фундаментализму. Одной из наиболее важных (и постоянных) основ для конфронтации служит деление исламского мира на шиитов и суннитов. При этом если для суннитского радикального фундаментализма характерна активизация

террористических и деструктивных действий в 2000-е и 2010-е гг., то для шиитского фундаментализма, наоборот, можно наблюдать переход от определённых элементов радикализма в 1980-е гг. к более умеренному и конструктивному поведению в настоящее время.

Достаточно наглядно сказанное проявляется в Сирии и Ираке, недаром же суннитское ИГИЛ (запрещено в РФ) возникло именно в пограничье этих стран [см. подробнее: Гринин, Исаев, Коротаев, 2016; Гринин, 2020]. Также нельзя не указать на буквальное (и потому ужасающее) возвращение к изначальной практике мусульман (включая возрождение рабства, средневековых форм уголовных наказаний и жестокие казни). Далее, важно иметь в виду, что, хотя все фундаменталисты выступают против модернистских влияний и зловредного влияния Запада, наиболее сильно отторжение западного влияния проявляется именно в исламизме, а многие исламские фундаменталисты строят свою идеологию вокруг неприятия развращающего влияния Запада [Гринин, 2020].

Поэтому когда радикализм порождает боевые движения и организации, которые противопоставляют себя «тлетворному и развращённому» Западу, возникает региональная или даже глобальная напряжённость. Помимо «Аль-Каиды» (запрещена в РФ), ИГИЛ (запрещено в РФ), стоит также указать на международную террористическую организацию «Боко Харам» (запрещена в РФ), наводящую ужас на жителей Нигерии и других африканских стран. Ниже будет рассмотрено несколько наиболее известных и характерных случаев исламского фундаментализма.

Первой всемирно известной исламистской террористической организацией стала «Аль-Каида». Она представляет собой ваххабитскую террористическую группировку, чья идеология основана на ненависти к Западу, включая гражданское население западных стран, и на произвольном и примитивном толковании исламских текстов. Группировка не жалует и мусульман, не придерживающихся ваххабизма. Также она выступает за ликвидацию светских режимов в исламских странах и создание всемирного халифата. Её возникновение относят к 1988 г. Ударную силу группировки составили боевики из арабских и других мусульманских стран, воевавшие против советских войск в Афганистане. На протяжении 1990-х гг. организацию финансировал и укреплял международный террорист Усама бен Ладен, убитый в 2011 г. Бен Ладен в 1996 г. объявил джихад Америке из-за «оккупации» его родной Саудовской Аравии, «осквернённой» присутствием американских войск, и заявил, что каждый верующий мусульманин теперь должен убивать американцев – не только военных, но и мирных жителей, и грабить их имущество. В 1998 г. «Аль-Каида» взорвала американские посольства в Кении и Танзании, что привело к гибели более 200 человек. 11 сентября 2001 г. «Аль-Каида» совершила крупнейший теракт в США с 3 тыс. погибших. В покровительстве «Аль-Каиде» обвинили движение «Талибан» в Афганистане, в котором с 1996 г. с разрешения талибов находилось руководство организации. Со стороны США и НАТО было совершено нападение на Афганистан, режим талибов был быстро свергнут, а базы «Аль-Каиды» в стране – уничтожены. Бен Ладен надеялся на всеобщее возмущение мусульман и их восстание против своих правительств, отказавшихся защищать Афганистан, но этого не произошло. Однако группировка активизировалась после нападения западной коалиции на Ирак в 2003 г. и совершила в нём множество терактов, в которых, правда, преимущественно гибли иракцы-мусульмане – в большинстве шииты, но также и умеренные сунниты. В 2000-х гг. «Аль-Каида» совершила множество терактов по всему миру – от Эр-Рияда и Касабланки до Лондона и Мадрида. Столь варварские методы, от которых к тому же гибло множество мусульман, оттолкнули «арабскую улицу» от поддержки «Аль-Каиды»: так, в Саудовской Аравии в 2007 г. её поддерживали лишь 10% опрошенных [Мирский, 2011]. В настоящее время организация очень серьёзно ослаблена по сравнению с 2001 г., но её ячейки по-прежнему существуют в отдельных нестабильных мусульманских странах, например, в Сомали, Сирии или Йемене [Byman, 2019].

Пожалуй, наиболее жестокая радикально-исламистская группировка, ИГИЛ (запрещена в РФ), возникла в 2006 г. под именем «Исламское государство Ирак», в 2013 г. получила современное название «Исламское государство Ирака и Леванта» и стремительно расширилась в 2013–2014 гг., захватив большие, преимущественно

населённые суннитами территории Сирии и Ирака с целым рядом крупных городов. Её отряды образовались из бывших офицеров режима Саддама Хусейна, уволенных после оккупации Ирака силами коалиции, а также из бывших членов «Аль-Каиды» в Ираке и радикальных суннитских формирований, воевавших против центральной власти и недовольных дискриминацией суннитов в Ираке после 2003 г. Впоследствии к ней присоединилось много террористов из других стран. Группировка, подобно «Аль-Каиде», поставила своей целью создание всемирного халифата на землях с большинством мусульман, а также уничтожение Израиля. Её идеология была примитивной и варварской и подразумевала истребление всех немусульман, всех мусульман-несуннитов и даже тех суннитов, которые не признают её власть: так, сунниты, выступающие за демократию, были приравнены к идолопоклонникам. ИГИЛ стала известна на весь мир своими жестокими показательными казнями (включая иностранных журналистов и работников благотворительных организаций). Кроме того, члены группировки разрушали древние неисламские памятники культуры, массово убивали, изгоняли и угоняли в рабство несуннитов (шиитов, христиан и езидов), а также устраивали теракты далеко за пределами контролируемой территории (крушение российского самолёта над Синайским полуостровом в октябре 2015 г., теракт в Париже в ноябре 2015 г. и многие другие). Стоит отметить особо, что 126 выдающихся исламских учёных и богословов подробно разобрали основные преступные практики ИГИЛ (которые группировка не только признавала, но и хвасталась ими, представляя свои преступления как «борьбу за ислам») и безоговорочно осудили их, отметив, что они не имеют отношения к истинному исламскому учению и представляют собой или грубое искажение, или слишком буквальное и неприемлемое в современном мире толкование исламских текстов при полном пренебрежении богатой исламской богословской и экзегетической традицией [Hawley, 2017; Raben, 2018; Filin, Fahmy, Khodunov, Koklikov, 2022].

В результате авиаударов сначала со стороны западной коалиции, а затем – ВКС России, с опорой на правительственные армии Ирака и Сирии, ИГИЛ удалось быстро ликвидировать, и к концу 2017 г. группировка в целом была уничтожена.

Менее радикальной и кровожадной, но всё же определённо фундаменталистской и ретроградной, выглядит такая организация, как Талибан. Талибы правили Афганистаном в 1996–2001 гг., в 2021 г. они вновь пришли к власти. Талибан по-прежнему придерживается радикально-фундаменталистского толкования исламских норм и считает, что только он знает, что такое «истинный» ислам. Хотя формально талибы заявили о стремлении соблюдать права человека, фактически положение меньшинств, в частности, христиан и особенно – шиитов-хазарейцев (которые в 1998 г. подверглись настоящей резне в г. Мазари-Шариф, где погибло 2 тыс. хазарейцев за 3 дня), при новой власти остаётся очень сложным. В 2021 г. была восстановлена полиция нравов, действовавшая в 1990-х гг. Также серьёзно нарушаются права афганских женщин: в частности, им стало практически недоступно среднее и высшее образование. К тому же талибы, судя по опросу 2019 г., очень непопулярны среди афганцев: 85,1% опрошенных заявили, что не чувствуют «вообще никакой симпатии» к Талибану [Maley, 2023, 55–64]. Впрочем, талибы смогли оказать минимально необходимую помощь пострадавшим от землетрясений и наводнений (с помощью ООН и других международных организаций), однако до сих пор пренебрегают требованием той же ООН о предоставлении женщинам полноценного образования [Зимин, 2023, 176–179]. Правительство талибов так и не создало легитимных и устойчивых государственных институтов и работающего законодательства, однако во внешнеполитическом плане талибы в настоящее время не представляют угрозы для соседних государств и даже борются с ячейками ИГИЛ и «Аль-Каиды» в Афганистане [Самеулла, 2023].

К более умеренным суннитским фундаменталистам следует отнести последователей религиозного и политического деятеля Хасана Тураби (1932–2016 гг.) в Судане, которые приобрели большое влияние в стране после военного переворота 1989 г. Военные использовали исламистов для укрепления и легитимации своей власти внутри страны и для получения льготных кредитов от богатых арабских стран. Так, например, была осуществлена полная исламизация политической системы и

введены законы шариата (в том числе и в Южном Судане, населённом христианами и анимистами, что стало одной из причин борьбы за отделение Южного Судана). Все важнейшие решения новых властей объяснялись исламскими догматами. Суданские фундаменталисты заставляли гражданских и военных чиновников принять исламистское мировоззрение; многие несогласные интеллектуалы и состоятельные граждане бежали из страны. Подобное навязывание взглядов является характерной чертой религиозного фундаментализма. Впоследствии военные во главе с Омаром аль-Баширом в 1999 г. отстранили исламистов от власти, а Х. Тураби был смещён с поста спикера парламента. Нужно отметить, что Х. Тураби после своего отстранения от власти неожиданно выступил с идеями, необычно либеральными для исламского фундаментализма [Кудров, 2009].

В целом у суданских фундаменталистов особенно проявилось желание силой заставлять всех граждан соблюдать основные исламские заповеди: специальные комитеты следили за участием мусульман в коллективных молитвах в мечетях по пятницам (отказ участвовать в них стал считаться правонарушением и наказывался), также по пятницам была запрещена торговля на рынках; была введена сегрегация мужчин и женщин в транспорте, нельзя было продавать алкоголь. В качестве национальной валюты вместо фунта был введён динар как наследие «четырёх праведных халифов». Но всё же для религиозных меньшинств конституция 1998 г. гарантировала свободу вероисповедания (хотя выход из ислама был запрещён), поэтому массового насильственного обращения, например, христиан в ислам, в стране не было [Серёгичев, 2010, 98–103].

Что касается шиитского фундаментализма, то здесь можно вначале рассмотреть единственную в мире шиитскую теократию – исламский режим в Иране, установленный аятоллой Рухоллой Хомейни в 1979 г. Нужно отметить, что некоторые черты созданного Хомейни режима являются не фундаменталистскими, а, скорее, прогрессивными нововведениями для Ирана (например, наличие избираемого народом президента, от действий которого сильно зависит внешняя политика Ирана и его положение на международной арене). Однако, во-первых, избираемые органы власти (президент и парламент) подчиняются неизбираемым (прежде всего, духовному лидеру). Во-вторых, некоторые аспекты внутриполитической жизни Ирана многие эксперты считают присущими фундаменталистским режимам. Прежде всего, это жёсткий контроль государства – посредством полиции нравов – над одеждой и бытом граждан (запрет шорт, мини-юбок, совместных пляжей, продажи алкоголя и др.). Кроме того, в политической жизни Ирана строго запрещены все партии и организации, отказывающиеся признать принцип соединения государства с религией (например, либералы, коммунисты, социал-демократы, персидские националисты [Filin, Fahmy, Khodunov, Koklikov, 2022]). Также в истории исламского правления в Иране имелись случаи массовых казней: так, от 3 тыс. до 5 тыс. оппозиционеров из леворадикальной организации «Моджахедин-э Хальк» были казнены летом 1988 г. на том основании, что некоторые её члены воевали на стороне Ирака против иранских войск; также были казнены левые политзаключённые-атеисты [Shahrooz, 2007]. Самого аятоллу Хомейни, впрочем, никак нельзя отнести к террористам и экстремистам, так как он во время войны с Ираком строго запрещал своим войскам убивать безоружных иракцев – мирных жителей и пленных. К тому же он амнистировал многих полицейских и чиновников шахского режима, которые не совершали тяжёлых уголовных преступлений [Filin, Fahmy, Khodunov, Koklikov, 2022, 875–878]. Также Хомейни с подчёркнутым уважением относился к традиционным религиозным меньшинствам Ирана – мусульманам-суннитам, христианам, зороастрийцам и иудеям: последним даже централизовано раздавали кошерное мясо и муку для приготовления мацы [Алиев, 2002, 678–679].

В целом можно сделать вывод о переходе шиитских фундаменталистских режимов и организаций – исламского режима в Иране и ливанской организации «Хезболла» (во всяком случае, её политического крыла) на более умеренные позиции по сравнению с их радикальными взглядами в 1980-е гг. по отдельным вопросам (например, политика «экспорта исламской революции» в Иране, а в случае Хезболлы – она подозревается в теракте 1983 г., повлёкшем за собой смерть сотен спящих во-

еннослужащих миротворческих миссий США и Франции). Так, Хезболла в начале 1990-х гг. официально отказалась от диверсионно-террористических методов борьбы и трансформировалась из военной группировки в политическую организацию с военным крылом, хотя и очень мощным [Исаев, Коротаев, 2013, 202–203]. Политическое крыло Хезболлы, в частности, уже долгое время успешно взаимодействует с ливанскими христианскими партиями. Так, в 2006 г. сформировалась коалиция Хезболлы и шиитского движения «Амаль» с христианской Свободной патриотической партией (партия бывшего президента Ливана маронита Мишеля Ауна); эта коалиция победила на выборах 2018 г. [Басисини, 2018].

Благодарность

Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2024 г. при поддержке Российского научного фонда (проект № 23-18-00535 «Борьба за новый мировой порядок и усиление дестабилизационных процессов в Мир-Системе»), https://rscf.ru/project/23-18-00535/

Acknowledgement

The research was carried out within the framework of the HSE Fundamental Research Program in 2024 with the support of the Russian Science Foundation (Project No. 23-18-00535 "The Struggle for a New World Order and the Strengthening Destabilization Processes in the World System"), https://rscf.ru/project/23-18-00535/

Библиографический список

1. Алиев, А.А. Иран vs Ирак: история и современность / А.А. Алиев. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2002. – 768 с.
2. Басисини, А. Лидер «Хезболлы» объявил о победе на выборах в парламент Ливана [Электронный ресурс] / А. Басисини // РБК: офиц. сайт. – 2018. – URL: https://www.rbc.ru/politics/07/05/2018/5af024639a794715402c984e (дата обращения 28.06.2024).
3. Головушкин, Д.А., В «тени» традиции: проблемы и перспективы изучения фундаментализма новых религиозных движений / Д.А. Головушкин, Р.А. Соколов // Религиоведение. – 2024. – № 2. – С. 77–85.
4. Гринин, Л.Е. Радикальный исламизм, религиозный фактор и дестабилизация в странах Афразийской макрозоны нестабильности / Л.Е. Гринин // Системный мониторинг глобальных и региональных рисков: ежегодник. Т. 11. Ч. 2 / Отв. ред. Л.Е. Гринин, А.В. Коротаев, Д.А. Быканова. – Волгоград: Учитель, 2020. – С. 810–828.
5. Гринин, Л.Е. Революции и нестабильность на Ближнем Востоке / Л.Е. Гринин, Л.М. Исаев, А.В. Коротаев. – М.: Московская редакция издательства «Учитель», 2016. – 384 с.
6. Зимин, И.А. Социальные вызовы новому правительству «Талибана» / И.А. Зимин // Россия и мир: научный диалог. – 2023. – Т. 8. – № 2. – С. 171–181.
7. Исаев, Л.М. Ливан: рай на вулкане / Л.М. Исаев, А.В. Коротаев // Системный мониторинг глобальных и региональных рисков: Арабский мир после Арабской весны / Отв. ред. А.В. Коротаев, Л.М. Исаев, А.Р. Шишкина. – М.: Ленанд/URSS, 2013. – С. 187–213.
8. Ким, В.В. Экстремистские потенции религиозного фундаментализма: от истоков до наших дней / В.В. Ким // Исламоведение. – 2014. – № 4. – С. 6–17.
9. Кудров, Е.А. Судан на перепутье. Война или мир? / Е.А. Кудров. – М.: Библос консалтинг, 2009. – 288 с.
10. Мирский, Г. Бен Ладен, «Аль-Каида» и судьба джихадизма / Г. Мирский // Мировая экономика и международные отношения. – 2011. – № 12. – С. 31–48.
11. Самеулла, П. Талибы празднуют победу над США, а Вашингтон их финансирует [Электронный ресурс] / П. Самеулла // Media.az: офиц. сайт. – 2023. – URL: https://media.az/politika/taliby-prazdnuyut-pobedu-nad-ssha-a-vashington-ih-finansiruet-dlya-oxuaz-kommentiruet-sameulla-poyya (дата обращения 12.08.2024).
12. Серёгичев, С.Ю. Исламо-фундаментализм в Судане: мифы и реальность / С.Ю. Серёгичев // Восток (Oriens). – 2010. – № 2. – С. 95–107.
13. Спицына, А. Нападения иудеев-радикалов приводят к оттоку христиан со Святой земли, считает советник патриарха [Электронный ресурс] / А. Спицына. // RG.Ru: офиц. сайт. – 2023. – URL: https://rg.ru/2023/04/01/napadeniia-iudeev-radikalov-privodiat-k-ottoku-hristian-so-sviatoj-zemli-schitaet-sovetnik-patriarha.html (дата обращения 28.06.2024).

14. Altemeyer, B., Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice / B. Altemeyer, B. Hunsberger // International Journal for the Psychology of Religion. – 1992. – Vol. 2. – No. 2. – P. 113–133.
15. America and Arabic media [Электронный ресурс] // Aljazeera.net: офиц. сайт. – URL: https://www.aljazeera.net/programs/opposite-direction/2010/1/21/أميركا-والإعلام-العربي (дата обращения 28.06.2024).
16. Byman, D. Does Al Qaeda Have a Future? / D. Byman // The Washington Quarterly. – 2019. – Vol. 42. – No. 3. – P. 65–75.
17. Filin, N. Two experiences of the Islamic "Revival": The 1979 Islamic revolution in Iran and the formation of the Islamic State in Syria and Iraq in the 2010s / N. Filin, S. Fahmy, V. Koklikov, A. Khodunov // Handbook of revolutions in the 21st century: The new waves of revolutions, and the causes and effects of disruptive political change / Ed. by J.A. Goldstone, L. Grinin, A. Korotayev. – Cham: Springer, 2022. – P. 865–883.
18. Hawley, E. ISIS crimes against the Shia: The Islamic State's genocide against Shia Muslims / E. Hawley // Genocide Studies International. – 2017. – Vol. 11. – No. 2. – P. 160–181.
19. Maley, W. Ideology, Clericalism, and Socialization: Some Reflections on the Sociology of the Afghan Taliban / W. Maley // The Review of Faith & International Affairs. – 2023. – Vol. 21. – No. 3. – P. 55–68.
20. Naik, Z. Does The Quran Promote Violence [Электронный ресурс] / Z. Naik // Muslimcentarl.com: офиц. сайт. – URL: https://muslimcentral.com/zakir-naik-does-the-quran-promote-violence/ (дата обращения 17.06.2024).
21. Olson, K.B. Aum Shinrikyo: once and future threat? / K.B. Olson // Emerging Infectious Diseases. – 1999. – Vol. 5. – No. 4. – P. 513–516.
22. Perić, R. Stepinčevi interventi kod Pavelića / R. Perić // Hercegovina. Časopis za kulturno i povijesno naslijeđe. – 2017. – No. 3. – P. 179–211.
23. Raben, S. M. The ISIS eradication of Christians and Yazidis: Human trafficking, genocide, and the missing international efforts to stop it / S. M. Raben // Revista De Direito Internacional. – 2018. – Vol. 15. – No. 1. – P. 238–253.
Shahrooz, K. With Revolutionary Rage and Rancor: A Preliminary Report on the 1988 Massacre of Iran's Political Prisoners / K. Shahrooz // Harvard Human Rights Journal. – 2007. – Vol. 20. – P. 227–261.
24. Steuerwald, H. Fundamentalismus und religiöser Fanatismus in der Welt von heute [Электронный ресурс]. – URL: http://ak-schulfach-ethik.de/download/Fundamentalismus.pdf (дата обращения 17.06.2024).

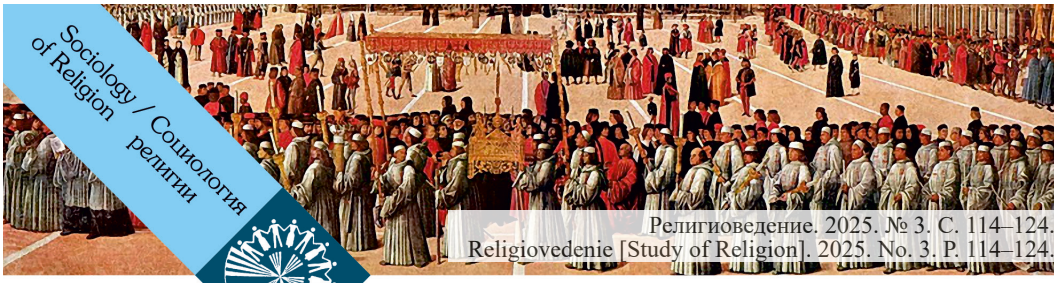
Текст поступил в редакцию 14.03.2025.
Принят к печати 14.04.2025.
Опубликован 30.09.2025.

References

1. Aliyev A.A. *Iran vs Irak: istoriya i sovremennost'* [Iran vs Iraq. History and Modernity]. Moscow: Moscow University Press, 2002, 768 p. (in Russian).
2. Altemeyer B., Hunsberger B. Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice. *International Journal for the Psychology of Religion*. 1992, vol. 2, no. 2, pp. 113–133.
3. *America and Arabic media*. Available at: https://www.aljazeera.net/programs/opposite-direction/2010/1/21/أميركا-والإعلام-العربي (accessed on June 28, 2024) (in Arabic).
4. Basisını A. *Lider "Hezbolly" obyavil o pobede na viborakh v parlament Livana* [Hezbollah leader announces victory in Lebanese parliamentary elections]. 2018. Available at: https://www.rbc.ru/politics/07/05/2018/5af024639a794715402c984e (accessed on June 28, 2024) (in Russian).
5. Byman D. Does Al Qaeda Have a Future? *The Washington Quarterly*. 2019, vol. 42, no. 3, pp. 65–75.
6. Filin N., Fahmy S., Khodunov A., Koklikov V. *Handbook of revolutions in the 21st century: The new waves of revolutions, and the causes and effects of disruptive political change*. Ed. by J.A. Goldstone, L. Grinin, A. Korotayev. Cham: Springer, 2022, pp. 865–883.
7. Golovushkin D.A., Sokolov R.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2024, no. 2, pp. 77–85 (in Russian).
8. Grinin L.E. *Sistemniy monitoring global'nikh i regional'nikh riskov: yezhegodnik. T. 11. Chast' 2* [Systemic Monitoring of Global and Regional Risks. Vol. 12. Part 2]. Ed. by L.E. Grinin, A.V. Korotayev, D.A. Bykanova. Volgograd: Uchitel', 2020, pp. 810–828 (in Russian).
9. Grinin L.E., Issaev L.M., Korotayev A.V. *Revolyutsii i nestabil'nost' na Blizhnem Vostoke* [Revolutions and instability in the Middle East]. Moscow: Uchitel', 2016, 384 p. (in Russian).
10. Hawley E. ISIS crimes against the Shia: The Islamic State's genocide against Shia Muslims. *Genocide Studies International*. 2017, vol. 11, no. 2, pp. 160–181.

11. Issaev L.M., Korotayev A.V. *Sistemniy monitoring global'nikh i regional'nikh riskov: Arabskiy mir posle Arabskoy vesni* [Systematic Monitoring of Global and Regional Risks: The Arab World after the Arab Spring]. Ed. by A.V. Korotayev, L.M. Issaev, A.R. Shishkina. Moscow: Lenand/URSS, 2013, pp. 187–213 (in Russian).
12. Kim V.V. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. Makhachkala: Dagestan State University, 2014, no. 4, pp. 6–17 (in Russian).
16. Kudrov E. A. *Sudan na pereputye. Voyna ili mir?* [Sudan at a Crossroads. War or Peace?]. Moscow: Biblos Consulting, 2009, 288 p. (in Russian).
13. Maley W. Ideology, Clericalism, and Socialization: Some Reflections on the Sociology of the Afghan Taliban. *The Review of Faith & International Affairs*. 2023, vol. 21, no. 3, pp. 55–68.
14. Mirskiy G. *Mirovaya ekonomika i mejdunarodniye otnosheniya* [World Economy and International Relations]. Moscow: IMEMO, 2011, no. 12, pp. 31–48 (in Russian).
15. Naik Z. *Does the Quran Promote Violence*? 2023. Available at: https://muslimcentral.com/zakir-naik-does-the-quran-promote-violence/ (accessed on June 17, 2024).
16. Olson K.B. Aum Shinrikyo: once and future threat? *Emerging Infectious Diseases*. 1999, vol. 5, no. 4, pp. 513–516.
17. Perić R. Stepinčevi interventi kod Pavelića. *Hercegovina. Časopis za kulturno i povijesno naslijeđe*. 2017, no. 3, pp. 179–211 (in Croatian).
18. Raben S.M. The ISIS eradication of Christians and Yazidis: Human trafficking, genocide, and the missing international efforts to stop it. *Revista De Direito Internacional*. 2018, vol. 15, no. 1, pp. 238–253.
19. Sameullah P. *Taliby prazdnuyut pobedu nad SSHA, a Vashington ikh finansiruyet* [The Taliban Celebrate Victory over the United States, and Washington Finances Them]. 2023. Available at: https://media.az/politika/taliby-prazdnuyut-pobedu-nad-ssha-a-vashington-ih-finansiruet-dlya-oxuaz-kommentiruet-sameulla-poyya (accessed on August 12, 2024) (in Russian).
20. Seregichev S.Yu. *Vostok* [Oriens]. Moscow: RAS, 2010, no. 2, pp. 95–107 (in Russian).
21. Shahrooz K. With Revolutionary Rage and Rancor: A Preliminary Report on the 1988 Massacre of Iran's Political Prisoners. *Harvard Human Rights Journal*. 2007, vol. 20, pp. 227–261.
22. Spitsyna A. *Napadeniya iudeev-radikalov privodyat k ottoku hristian so Svyatoy Zemli, schcitayet sovetnik patriarkha* [Attacks by radical Jews lead to an outflow of Christians from the Holy Land, says the Patriarch's adviser]. 2023. Available at: https://rg.ru/2023/04/01/napadeniia-iudeev-radikalov-privodiat-k-ottoku-hristian-so-sviatoj-zemli-schitaet-sovetnik-patriarha.html (accessed on June 28, 2024) (in Russian).
23. Steuerwald H. *Fundamentalismus und religiöser Fanatismus in der Welt von heute.* Available at: http://ak-schulfach-ethik.de/download/Fundamentalismus.pdf (accessed on June 17, 2024) (in German).
24. Zimin I.A. *Rossiya i mir: nauchniy dialog* [Russia and the world: scientific dialogue]. Moscow: Natsional'niy issledovatel'skiy institut razvitiya kommunikatsiy, 2023, vol. 8, no. 2, pp. 171–181 (in Russian).

Submitted for publication: March 14, 2025.
Accepted for publication: April 14, 2025.
Published: September 30, 2025.



Религиоведение. 2025. № 3. С. 114–124.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 3. P. 114–124.

DOI: 10.22250/20728662-2025-3-114-124

Joni Manumpak Parulian Gultom

REAL Theological Seminary
Gedung House of Glory Lt 3–4, Jalan Ahmad Yani, Eden Park, Taman Baloi, Batam Kota, Batam, Riau Island, 29444, Republic of Indonesia
jonimanumpakgultom@gmail.com

Parental Strategies in Forming and Preparing the Role of Generation Z Men as a Spiritual Leader (*Imam*) in the Christian Family

Abstract. This study aims to explain the strategies of parents in forming and preparing representatives of Generation Z to act as spiritual leaders (*Imams*) in the families they create. Generation Z tends to experience spiritual decadence, weak leadership, and household failure inherited from their parents. Every year more than 1 million of Gen Z leave the *Church* and no longer adhere to the Christian faith. Nowadays, this generation has become the first one to leave Christianity. This fact has casted doubts upon Generation Z's level of spirituality and ability of being spiritual leaders (*Imams*) in families to be formed. The research is based on the descriptive qualitative approach. The argument is that Generation Z men cannot automatically act as a spiritual leader (*Imam*) in families they form despite the fact they were born to righteous Christian families. Generation Z parents are supposed to form and prepare them to act as spiritual leaders (*Imams*). The conclusion is that parents should set an example as a spiritual leader (*Imam*) when the child is still in the womb. The parents should focus on forming righteous commitment, consistency, and integrity so that Generation Z be able to foster families based on the truth of the Gospel.

Key words: generation Z, *Imam*, parent, family, religious leader, spirituality, religious

Джони Манумпак Парулиан Гултом

Богословская семинария REAL
29444, Республика Индонезия, Батам Кота, Батам, остров Риау, Джалан Ахмад Яни, Эден Парк, Таман Балой, Дом славы Гедунга, Лт 3–4;
jonimanumpakgultom@gmail.com

Родительские стратегии по формированию и подготовке роли мужчин поколения Z как духовного лидера (*имама*) в христианской семье

Аннотация. Целью данного исследования является объяснение роли родителей в формировании и подготовке мужчин поколения Z к деятельности в качестве духовного лидера (*имама*) в семьях, которые они создадут. Поколение Z, как правило, испытывает духовный упадок, характеризуется слабым уровнем лидерства и неустойчивостью к бытовым неудачам, что наследуется от их родителей. Более 1 миллиона представителей поколения Z покидают церковь каждый год и больше не придерживаются христианской веры. В наше время, это поколение стало первым, что оставило христианство, тем самым вызывая сомнения в том, что его представители имеют высокий уровень духовности и могут выступать в качестве духовного лидера (*имама*) в семье, которая будет сформирована. Исследование проводится с использованием описательного качественного подхода. Основной тезис исследования заключается в том, что мужчины поколения Z не могут автоматически выступать в качестве духовного лидера (*имама*) в семье только потому, что они родились в благочестивой христианской семье. Родители поколения Z должны подготовить их к деятельности в качестве духовного лидера (*имама*). Основной вывод заключается в том, что родители должны подавать пример духовного лидера (*имама*) с самого момента зачатия ребёнка, концентрируясь на формировании у него верности, последовательности и честности, основанных на благочестии. Это необходимо для того, чтобы данное поколение в будущем могло возглавлять и укреплять свои семьи на основе истин Евангелия.

Ключевые слова: поколение Z, *имам*, родитель, семья, религиозный лидер, духовность, религиозный

Introduction

Family is not an important thing. It is everything. However, Generation Z men who are now adults and preparing to start a household have experienced a decline in spirituality and weakness in spiritual leadership, which raises doubts about being able to act as a spiritual leader *(Imam)* in the family. In terms of identity, Gen Z is the least religious generation yet. More than 34% of Gen Z are religiously unaffiliated [Cox, 2022]. Data from the American Enterprise Institute, reports that 47% of Gen Z have never attended a religious service. Almost half of Gen Z say they have no religious affiliation [Burge, 2022]. Pew Research even noted that 48% of Generation Z have unbiblical views regarding the idea that gay and lesbian couples getting married is something good for society [Parker and Igielnik, 2020]. Research from the Great Opportunity conducted by the Pinetops Foundation reports that more than one million Gen Z leave the Church and no longer adhere to the Christian faith yearly. By 2034, more than 10 million young people will be lost from the spiritual community [Team Sojo.net, 2024]. Research over decades shows that children have spent the first 12 years of their lives filling a spiritual void. And by the age of 13, most of their views are formed so profoundly that they rarely experience significant change [Barna, 2023].

The younger generation is no longer disciplined in practicing the Christian faith and spiritual life but in a non-spiritual digital society. Gen Z needs to be of better spiritual quality and low religious practice. This generation has become the first generation to leave Christianity in this modern era, raising doubts that this generation cannot become spiritual leaders for themselves and can even play a role as a spiritual leader *(Imam)* in the family that will be fostered.

The modern world is experiencing a shift in cultural values from sacred to secular spaces, causing many young people of Gen Z to abandon religious beliefs and close attention to the Church. Moral relativism is a characteristic of Gen Z because the Church's traditional values are not recognized. The consensus of Generation Z is that sincere belief is synonymous with absolute truth [Landrum, 2019]. Other data shows that 66% of young people who grew up in a Christian Church eventually leave the Church, and 35% of Gen Z believes that the Church is irrelevant and hypocritical. As many as 34% of Gen Z identify as agnostic [Kennedy, 2020]. A recent study from the Springtide Research Institute found that this generation rejects traditional religious labels and identifies themselves as non-denominational or interfaith [Castle, 2023]. This generation is disappointed with ineffective, rude, and hypocritical leaders, including their parents. This generation is hungry for sincere, humble, and transparent leadership [Kyle and Patrick, 2023]. It is even worse when the confusing circumstances during the three years after the global pandemic, war, contested elections, rapid inflation, and widespread abuse scandals – create a hunger for identity, purpose, and belonging from Gen Z [Trevin Wax, 2024]. These statistics confirm that this generation is degraded in faith and morals and needs help to help develop their spirituality.

One survey data recorded that 37.6% of marriages end in divorce. About one in two children will likely come from their parent's divorce. A total of 21% of children are raised without a father figure and function, and this hurts psychological and mental development. Children are more likely to experience behavioural problems if their married parents decide to divorce when the child is between the ages of 7 and 14 [Lazic, 2023]. The impact on children from broken homes can affect the child's growth and development, behavioural patterns, child psychology, and changes in sensitivity (Ariyanto, 2023). The basic assumption is that if many children become victims of parental divorce, then it will have a negative impact in the long term, especially later when they build a household.

Joni's research refers to the development of the spiritual quality of Gen Z in producing Christian influencers on social media to anticipate the problem of loneliness and make this generation more spiritual with solid leadership [Joni Gultom, 2022]. Jacobs et al, stated that extraordinary individual leadership and aspiring social groups are complementary forces in the 21st century. The leadership process raises awareness of social potential, projects organizational ideas, and mobilizes global social energy and resources. In essence, leadership is a catalyst for rapid global social evolution [Jacobs, Kiniger-Passigli, Chikvaidze, 2019]. Sari and Yuliana's research shows that authoritarian commu-

nication patterns tend to make Gen Z feel depressed and inferior. At the same time, open and empathetic communication patterns make children feel comfortable telling stories and being open with their parents [Sari and Yuliana, 2023]. Barrie et al, reflect on the role of communication technology in families playing a diverse role across generations. It is influenced by the complexity of family life, experience of using technology, and intergenerational communication norms [Barrie, Bartkowski, Haverda, 2019]. Kristyowati stated that Gen Z needs spiritual services by utilizing Artificial Intelligence and building personal branding design for creative worship patterns, teaching biblical doctrine, and forming a solid faith and mentality [Kristyowati, 2021]. No research has discussed parental strategies in shaping and preparing Gen Z men to be a spiritual leader of the families they will form.

This study aims to explain the parents' strategy in forming and preparing Gen Z men to act as spiritual leaders in the family that will be formed. The argument is that an adult male from Gen Z cannot automatically become a spiritual leader in the family just because he comes from a good Christian family and parents. Gen Z parents must be able to play a maximum role in providing an example of the role of a spiritual leader in the family and teaching superior spiritual leadership to their children, not just handing over the children to the Church or other spiritual institutions. The construction is 1) Parents have acted as priests since early on, even when the children are still in their mother's womb. 2) Parents focus on the growth of spiritual character, especially in leading and fostering the family. 3) Parents form commitment, consistency, and integrity based on biblical leadership.

Method

The research approach is qualitative, and the method used is descriptive, using a literature study. The author first describes the characteristics and spiritual conditions of Gen Z. Then, the discussion continues by explaining the father's role as a priest in the family, including his primary duties and characteristics. Furthermore, the researcher provides examples of male figures in the Bible who failed to form family spirituality, which is continued by explaining the theological study of the role of a spiritual leader (*Imam*) in the family. The last part describes the parents' strategy in building and preparing the role of a spiritual leader in the family through early role models, character building, and divine leadership, and the formation of commitment, consistency, and integrity to produce conclusions.

Findings and Results

Generation Z, digital natives, have never known a world without the internet, mobile phones, and social media. This generation, apart from being non-religious and feeling insecure, is growing intellectually faster than previous generations. This generation comprises 26% of the global population, projected to produce 27% of the workforce by 2025 [Maya, 2022]. Gen Z, digital natives, has never known a world without the internet, mobile phones, and social media. This generation, apart from being non-religious and feeling insecure, is growing intellectually faster than previous generations. This generation comprises 26% of the global population, projected to produce 27% of the workforce by 2025 [Lucchetti G, HG and ALG, 2021]. This generation has even made this media space like a new religion by abandoning the previous traditional religion [Rumbiak, 2020]. Almost half of this generation has entered the productive age, and the rest will be able to enter the workforce in the coming years [Team Thriving Center, 2023]. The statistics themselves show that 75% of this Gen is still single. That means that 25% have already entered marriage. This generation was born in 1997-2012, indicating that the oldest Gen Z is around 27. It means that in the coming years, adult men of Gen Z will have worked, have a more established life, and be ready to start a family. Although 83% of Gen Z plan to marry someday, 85% feel marriage is unnecessary for a fulfilling and committed relationship [Team, 2023].

In a Christian family, a father is not only the head of the family but also plays a role as a spiritual leader (*Imam*) for his wife and children. Ephesians 5:23–25 states that a father is an adult man who is the head of his wife and loves her with all his heart, just as Christ loves the Church. Meanwhile, in I Corinthians 11: 3, Paul mentions the leadership structure established in the family that the head of the woman is the man, and the head of the man is Christ. The emphasis is that a husband must lead his family by imitating Christ, the highest spiritual leader. Even in I Timothy 3:4–5, Paul explicitly provides the

qualifications of a Church overseer, namely a husband who can lead his family well in moral and spiritual quality. The Apostle Peter emphasized that a husband must live wisely with his wife and honour her as a fellow heir. The husband's leadership must be wise, full of respect, and recognize the high dignity of his wife (I Pet 3: 4). Research data also shows that the relationship between a father and his child is very influential. By being warmer, more accepting, and communicating openly with the child, the father will strengthen the child's leadership [Jang, 2015].

From the verses above, we can take several important emphases of the duties of a spiritual leader; namely, first, they are spiritual leaders who guide their wives and children in prayer and worship. A spiritual leader directs all family members to maturity in faith and the teachings of Christ. Second, a spiritual leader sets an example of love, which means they are responsible for sacrificing themselves, not being selfish, and always putting their family first. Third, a spiritual leader has a relatively strong understanding of the principles of the truth of God's Word and can make decisions that bring goodness to the family. And fourth, a spiritual leader is a protector and supervisor. It means they protect the family from physical harm or spiritual disturbance and can provide for their needs. However, the most important thing is that a spiritual leader encourages growth towards maturity of faith that involves all family members in the introduction to the Bible and Church services. The role of a person as a spiritual leader (*Imam*) in the family is a lifelong commitment and is related to the proper response to God's cultural mission. For someone to become an effective spiritual leader, he must have a vision of attachment that is big, planned, focused, and with an eternal purpose [Perangin-Angin, Yeniretnowati, 2021]. The role of a father in the family is not only to be a link between descendants but also a provider. But the most important thing is that they love, train each member, and become a model for their family [Sulaiman, Efendi, 2020].

Examples of the Failure of the Father's Role as a Spiritual Leader (*Imam*) in the Bible

Since birth, Generation Z has experienced many family conflicts, such as divorce cases, quarrels or disputes, and lack of parental responsibility, resulting in a tolerance gap between them. This generation seems to inherit the failure of parents, especially a father called "fatherless". On average, people who do not have parents have a lack of self-confidence, withdraw from socializing, tend to abuse drugs, tend to commit crimes and violence, have mental health problems, and depression in education, especially during the golden years, namely between the ages of 7–8 to 14–15 years (CNN, 2021). Fatherlessness is mainly caused by divorce cases and children born out of wedlock [Team Father.com, https://fathers.com/statistics-and-research/contributors-to-fatherlessness/]. In addition, Gen Z itself has experienced quite worrying mental problems. Generation Z is reported to have severe mental health and a much higher level of loneliness [Blake, 2024]. Even the faith of this generation is shallow compared to the growing Christianity [Kennedy, 2020]. Gen Z has slowly but surely left the foundation of fundamental and traditional Christianity and has begun to transform into the logic of the global world and technology.

Although the position of men and women is equal in the eyes of God, both have different roles in the family. The Bible shows the person's father as the central figure who becomes a priest and role model in the family. However, many fathers have lost their role as spiritual leaders. So many young people of Gen Z are very disappointed and have lost their role models. It has created quite worrying wounds and trauma. The term often used is transgenerational trauma, which has a harmful impact, namely domestic violence. Bad experiences are carried into a child's subconscious into adulthood. Second, children psychologically feel their parents' absence, which affects emotions and openness. Third, poor communication is characterized by blaming, belittling, comparing, and avoiding problems. This poor interaction can last for a long time and cause conflict. The next thing is a reasonably contrasting gap regarding values, aspirations, and hopes in the family, which can ignite prolonged strife. In addition, the occurrence of severe mental disorders that can affect health, quality of life, and psychological risks in the next generation (Marschall, 2024).

Parents need to create a particular momentum so that the hearts of the children are returned to the fathers and the fathers are returned to the hearts of their children (Mal 4:1–6). At least the Bible tells four examples of husbands or parents who lost their role

as priests for their families and children. They failed to be maximum spiritual leaders for their children. The first incident is the story of Adam and Eve in the Garden of Eden. Adam failed to be a spiritual leader for Eve when Adam was not beside her when she was tempted by the snake (Gen 3; Eph 5:25–27). Adam acted as God's representative and became the head of his wife Eve. Adam was the holder of the highest mandate over the Garden of Eden. Adam met the Father directly at a certain time in a special and continuous way, and Eve did not experience that. However, Eve had to act as a friend heir who supported her husband in fulfilling the Word (Gen 2; 15–18). When the devil tempted Eve, the devil tried first to create an imbalance in Adam's leadership as a spiritual leader. Adam had two failures, First, Adam acted passively and did not try to find out and rebuke Eve about her mistake in taking and eating the forbidden fruit. Adam did not ask about the origin of the fruit and let himself be carried away by the attraction of the good and evil fruit (Gen 3:6). Second, Adam and Eve lost focus in their respective roles. Adam, as a spiritual leader, did not remind Eve of the guidance of the Word. Finally, both of them fell into sin and lost the glory of God. If in the Church, God places the Pastor as the head, then a father is a spiritual leader and becomes the main example in the family who makes the highest decisions but also functions as a protector and defender in any difficult situation.

Another story is the story of Anananias who dragged his wife Sapphira to death for lying to the Holy Spirit (Acts 5:1–11). There are two important lessons that can be learned from this story, first: Ananias taught dishonesty. Ananias as a spiritual leader taught his wife Sapphira to lie to Peter about the proceeds from the sale of the land. Second, Ananias gave an example of falsehood, not sincerity. When Ananias and Sapphira, who were part of the early Church and grew greatly in integrity and unity of heart, behaved selfishly and falsely. A spiritual leader (*Imam*) in the family is obliged to be a person with the best integrity for his wife and children in all situations and conditions. The next story is King Ahab who failed to become head of the family and was taken over by his wife Jezebel (1 Kings 21: 25). Ahab was a king of Israel who had the highest authority over a nation, but submitted to the advice and decisions of his wife Jezebel. Ahab's mistakes need to be emphasized. First, Ahab was the seventh king of Israel, who inherited disloyalty from God. The kings of Israel before him also did the same thing. Second, Ahab married Jezebel, the daughter of the King of Sidon, who was a nation hated by God and also an enemy of the nation of Israel. Even Jezebel was a very cruel woman who killed the prophets of God in her time. However, Ahab never rebuked his wife and allowed the death of God's prophet. The third thing is that Ahab was a Jew but also worshiped the idol of Sidon, namely the God Baal. Ahab even helped build a temple for Baal because he followed his wife's advice.

The final story is about the priest Eli, who failed to be the best parent for his children (1Sam 2:12–17, 22–25; Lev 7:3–34). Eli, the priest understood and took full responsibility as a high priest in his time. Perhaps Eli had tried his best to teach his children about God's law. However, it turns out that the family leadership has a dilemma: there is no attention, he is too patient with his sons, and he does not provide the necessary discipline. The priest Eli failed in his cause to support true and pure worship of God when his own two sons were directly involved in violating God's laws regarding holiness and sacrifice for a long period of time. Without the role of a spiritual leader (*Imam*) in the family, a rebellious generation begins to emerge (1 Sam 2:29; Eph 6:4). A spiritual leader (*Imam*) must be able to show the family and children the main spiritual character and integrity to have. Joni refers to the actions in teaching and mentoring, acting as a friend and a parent, and being an example and role model. Until one day, parents prepare and release their children to become new spiritual leaders [Gultom and Sophia, 2022].

The Theological Basic of a Spiritual Leader (*Imam*)

The position of a spiritual leader (*Imam*) in the family is a spiritual position that has been given to men since the Old Testament era from the time of Moses. It is based on the fact that men were created before women (Gen 2:21–23). Aaron, as the High Priest, also received a task from God to pass on the position of priest to his children (Numbers 3:10). In the Israelite family, the parent figure, in addition to being the head of the family, is also a spiritual leader) as the leading educator of the family's spirituality (Pro 12:7; Eph 6; 4). I Corinthians 11: 3 explains that the head of the woman is the man, and the head of the man is Christ. God entrusts a man as a parent in the household to carry out the role

of a spiritual leader who represents Christ in his family. He brings sacrifices to God with thanksgiving and intercessory prayers and opens the way for salvation for children to be able to apply true faith in life. As a spiritual leader, a father must live with love like God's love for His congregation, and parents must teach the love of the Heavenly Father through daily life practices. Parents must maximize the teaching of love and faith in Christ in the family, and this cannot be replaced by Church institutions such as Sunday schools or other spiritual communities.

Moreover, the study results show the Millennial Generation's prominent position as a new religious authority and curator of information for Gen Z, so they resist certain religious doctrines. The role of a successful spiritual leader in the household will continue in the congregation's leadership in the Church, community environment, nation, and state [Epafras et al., 2021]. The role of the old father as a true spiritual leader is the perfect picture of God, which should have been the target to be achieved by every Christian man who will form a family and become the head of the household.

There are several criteria for a man to be prepared to become a spiritual leader; namely, first, they certainly have a deep quality relationship with God. An adult man must be able to find true happiness only in the love of Christ alone (Gen 1:26–27; 22; Matt 22:37; Mark 1:35; Jer 29:13; Rom 8). Suppose a man seeks true love through his partner. In that case, he will never feel satisfied and happy because his partner has many limitations and shortcomings – children from more spiritual and religious families who provide comfort, presence, and duality score higher [Moore et al., 2016]. A deep relationship between a man and God is dynamic, involving obedience, love, a sincere search for God, and a life led by the Holy Spirit. Second, an adult man realizes that he will become the head of the household with spiritual and physical responsibilities that take work. Therefore, a man must have a sufficient mentality by continuing to renew his mind (Rom 12:2), focusing on sound, authentic, and positive things (Phil 4:8), and continuing to try to have the mind of Christ (1Cor 2:16). A good mentality requires discipline and control of the mind (2Cor 10: 5), and must add humility, gratitude, and faith (Phil 2:5–8; 1 Thess 5:16–18; Matt 17:20). Third, adult men are prepared to have commitment and character in ethical norms amid society in a balanced way and have good emotional health. He has the correct principles of life-based on the Gospel and does not depend on anyone except God. A life that has peace in overcoming anxiety (John 14:27), relies on God (1Pet 5:7), and is always filled with the truth of the Word (Psalm 11:105). Philippians 4:6–7 mentions the action for someone to express their desires in prayer, supplication, and thanksgiving always. Even Paul taught us always to be aware of being equipped with the spirit that awakens power, love, and self-discipline (2 Tim 1:7). Fourth, of course, an adult man is proactive and dares to take risks that arise in the family. He must be able to find the best and wisest solution, even in urgent situations. Finally, an adult man must live honestly and with high integrity. The family respects him. All of these things can be obtained when an adult man lives in the example of Christ (Matt 20:25–28).

The Role of Parents as a Sprtual Leader (*Imam)* Begins When Child is still in the Womb

The role of parents is very crucial in building a family. A spiritual leader (*Imam*) in the family is tasked with guiding children in moral development and the development of children's sexual identity and self-image from an early age. The influence of parenting itself has been carried out since the process in the womb. Parenting begins before birth. The emotional state of a pregnant mother can affect her child through fetal programming, prenatal bonding, and relationships with postnatal mood and parenting. The father is also an essential determinant of the mother's emotional state [Glover, Capron, 2017]. One characteristic of parenting itself is communication. Communication between parents and children often becomes rigid due to the authoritarian pattern that parents have applied since childhood. Generation Z feels pressured.

Meanwhile, open and empirical communication makes children feel comfortable and close to their parents [Adawiyyah, 2024]. The emotional bond between children in the womb and their parents is a solid foundation for dealing with pressure and temptations from the surrounding environment in the future. The interaction that is built can open up more fluid communication and help children understand family values, social norms,

and the consequences of behavior that is full of risk. The role of parents as spiritual leaders (*Imam*) in the family begins with acts of praise, worship, and prayer. Not only should parents be the best role models for their children since they are in the womb, but parents should also be teachers of praise and worship and continuously pray for them. It anticipates concerns about the decline of both practices that cause a loss of sensitivity to the supernatural dimension of children's faith since childhood. Prayer with praise and worship are a commitment to gratitude and awakening faith. Several goals are to be achieved: parents create a solid spiritual foundation. Building a spiritual bond from the womb makes it easier for them to obey and commit. The next thing is to connect children with the tradition of faith. Parents introduce children to the liturgy and traditions of Christianity to connect them to the values and practices of fundamental faith. Barna mentions four concrete steps, namely starting by helping them commit to becoming Jesus' disciples. The next step is to guide them in exploring biblical principles towards correct and holistic thinking. Then, the action facilitates obedience through gospel values, and finally, it introduces personal accountability and stability regarding essential values in life that strengthen growth [Barna, 2023]. When parents ask for God's blessings and protection, parents ask for a peaceful, calm, and positive atmosphere that influences children's emotional and spiritual development from the womb.

A spiritual leader (*Imam*)'s second role is mentoring and teaching the Christian faith. Deuteronomy 6:6–7 explains that parents teach about the truth and show the right path at home and when traveling. However, parents must always discipline with love and follow the correct pattern because discipline builds children's character from an early age (Pro 22:6). Parents also show a strong capacity for faith so that it can be imitated and emulated by children. How a grandmother and continued by a mother became the heir of faith for Timothy (2Tim 1:5). Parents must learn to listen attentively, understand the child's perspective, and provide wise views without judgment [Adawiyyah, 2024]. Christian education is considered one of the approaches that can provide a solid moral foundation for Gen Z parents who face various pressures and temptations in their environment. Even parents can build interactions with young people through open communication, active supervision of children, and teaching healthy relationships and spiritual education. Zega wrote that parents must be able to teach their children Christian religious education as a strong foundation of faith, more than the faith education that exists in schools [Zega, 2021].

Generation Z in Spiritual Character Growth and Leadership in Building a Family

Parents are responsible for shaping their children's character from the beginning. Several studies even state that the formation of children's character begins in the womb. Parents build character, and a relevant approach is needed but rooted in solid principles of faith. One strategy that parents can use is building open communication. Since the womb, parents give time and attention to talk to the baby in the womb specifically. Par ents provide guidance and understanding and educate them in God's teachings and advice (Pro 4:1–2; 22:6; Eph 6:4; Col. 3:21). Never assume that s cannot be taught. Babies have strong sensitivity and sensory. Saputra said that educational development begins from birth. Babies will grow into normal and healthy children when they know people, voices, objects, jokes, and conversations around them [Saputra, 2019]. Relational discipleship is about conveying knowledge and helping children develop critical thinking and spiritual discernment from an early age. When a child reaches age 6, parents must be able to answer difficult questions. They teach spiritual discipline and explore slightly complex theology. This action catalyzes a more profound, stronger, and more active faith. Extraordinary individual leadership is a complementary force in the 21st century. The leadership process raises awareness of potentials, projects ideas, and mobilizes energy and resources. In essence, leadership catalyzes social evolution [Jacobs, Kiniger-Passigli, Chikvaidze, 2019].

The second thing is that parents provide emotional and spiritual support. Parents help their children find strength in prayer and faith and provide spiritual guidance to grow in a personal relationship with God. This generation is vulnerable to loneliness, anxiety, and depression. Therefore, parental communication patterns play an essential role [Sari, Yuliana, 2023]. The third thing is to provide understanding and responsibility. Parents teach and instill their identity as children of God. Parents open up understanding about the

role of priests in the family. One crucial example is premarital counseling. The Church has conditioned premarital counseling as a mandatory process that couples must follow before being blessed. However, parents can teach the basics of marriage personally and deeply through life experiences. There are too many essential things in building a household that can be shared directly from parents' lives. The role of the family is essential in achieving the developmental task of preparing for marriage for generations. Attention to parents is a crucial element behind the behavior of this couple's marriage [Yuen, 2018]. And the fourth is character building through spiritual experiences. Involve Gen Z in spiritual services from an early age, especially in the family and Church environment. Parents encourage them to enter the community to develop concern, empathy, and leadership. Parents provide appropriate responsibilities for their age to participate in intentional leadership, such as leading worship, sharing the Word of God, or sharing testimonies. Gen Z craves respect that does not belittle their abilities or readiness but addresses their concerns and helps lay the foundation for a strong, resilient faith that can withstand the world's challenges [Brumett, 2022]. What should be remembered in this character formation is recognizing the challenges and digital influences that are before them massively. Parents help them filter information wisely and according to the Christian faith. The digitalization era has opened up human space, and people's mindsets are trapped between material needs and the desire for existence, which can present complex situations [Rahmawati, Ruslan, Bandarsyah, 2021]. Parents always accompany them to be able to use relevant technology and media to strengthen the principles of faith until these children can be responsible.

Gen Z in Building Commitment, Consistency, and Integrity

Parents build commitment, consistency, and integrity in Generation Z to become the foundation of mentality in the family's spiritual leader (*Imam*) role. Parents provide an example of a loving marriage commitment to Gen Z. Marital adjustments over time cannot indicate whether a couple has succeeded in maintaining their bond. New or old marriages will end if there is a lack of commitment, leading to a decision to end the marriage. Building commitment is first built by an excellent self-concept to accept the shortcomings of one's partner. Fadlhi said that a positive self-concept is an internal factor determining a marriage commitment's strength. This self-image is reflected in the roles and obligations taken by men as autonomous individuals towards themselves, as husbands towards their wives, and as fathers towards their children [Fadhli, 2021]. Marriage commitment is also built on openness and forgiveness (Col 3:13; Ephesians 4:32; Prov 28:13; 1Jo 1: 9). Parents need to avoid pretense. Parents place Agape love as a bond that unites and controls each other so as not to hurt and destroy each other's feelings amid family challenges and problems. To create a harmonious family, all family members must love, respect, and care for each other, which is the foundation of living together. In addition, loving each other ensures good communication and cooperation in the family, creating harmony and happiness [Deak, Haans, Olsin, Siwalete, 2022]. The third thing in building commitment is establishing a family vision and values. Parents set goals together with the family so that family members can cooperate. Open discussions involving all family members provide a sense of belonging and responsibility. Parents teach commitment by giving respect and appreciation to family members. Support and appreciation for children are needed, as they have an essential meaning and contribution to the family. Parents consciously give the best response to Gen Z, especially when facing faith-based solid obstacles. Parents train themselves to control emotions. Often, parents fail to manage emotions so that they cause unnecessary chaos and are visible in front of their children. Parents need to train Gen Z's commitment by increasing personal independence. Gen Z can develop inner peace and focus on finding solutions when facing pressure but remain in the priestly task. Parenting patterns based on Christian faith that emphasize the importance of actions to pass on faith must be carried out to the next generation. In the 21st century, parents play the most crucial role in passing on the Christian faith to children [Vandiano, 2020].

The next part is that parents train Generation Z's consistency by practicing leadership in the context of family, community, and Church. Action begins with consistency in behavior, such as words that match actions. Parents become important role models in the Christian faith when they consistently maintain spiritual things such as worship, prayer, Bible reading, and discipline. A worship design that includes leading praise and

opening prayer (initial activity), prayer, preaching of God's Word, reflection (core activity), intercessory prayer and offering, and closing (final activity) as a learning model in core activities. By empowering family members, children actively participate in discussions, express opinions, and conduct Bible searches [Warwer, 2023]. Parents also need to be consistent with family routines agreed upon together, such as spiritual activities, vacations, or academic Bible studies. Parents set consistent boundaries regarding using social media technology at the dinner table when talking and in worship meetings. Allow children to actively and consistently participate in specific tasks at home or other daily tasks. Parents can even provide opportunities to be involved in the core management of a particular community. Parents can also offer opportunities for Gen Z to learn from spiritual leaders, books, and leadership seminars so that this generation has more inspiration and knowledge. In addition, train children to apply open and relevant communication about the meaning of consistency in spiritual and daily life so that they are more motivated. Parents also consistently give awards and recognition for the obedience, commitment, and success achieved by Gen Z. In this consistent training, patience and perseverance are needed. Parents need to adjust the character and needs of each child. Farel said there is a relationship between the consistency of the quality of wisdom with decision-making and personality evaluation in forming a wise person's integrity [Farel Yosua Sualang, 2023].

The next part is parents forming integrity. They train Gen Z to have high integrity where words, actions, and faith are in harmony to create a strong foundation for authentic leadership. Authentic leadership will be sharpened when it intersects with souls in service. Parents continue to demonstrate high integrity values that are to be emulated in honesty, sincerity, and daily responsibility. Integrity is built with Biblical education that emphasizes divine principles. Accountability and correct moral ethics in social media, communities, and daily relationships are essential to remember. Parents remain disciplined, even in routine spiritual activities, by managing time management and commitment so that Gen Z is established in resolving conflicts and making decisions. Family and community support are very influential in forming integrity and divine leadership. Barbera, Shi, Agarwal, et al. stated that intergenerational solidarity and value-based leadership theory, and through interpretive qualitative analysis, family religious values enhance their cohesion and are manifested in their leadership style, leading to business outcomes [Barbera et al., 2020]. It means that a father who acts as a spiritual leader (*Imam*) in the family can positively contribute to the family's business and the simple daily life of the family.

Conclusion

This study is essential to remind us that the spiritual life of children begins in the family, and the best Christian family comes from parents. The vital role of parents is that of a father who becomes a spiritual leader (*Imam*) for the family. An adult male from Generation Z cannot automatically act as a spiritual leader (*Imam*) in a family that will be formed because he comes from a good Christian family and parents. This study provides several parental approaches to creating and preparing Generation Z as a spiritual leader (*Imam*) whose can form a happy family and build their spirituality well. Parents have acted as priests since early on, focus on the growth of spiritual character, and form commitment, consistency- integrity. If a father, the head of the family, fails to become a spiritual leader (*Imam*) for the children, then the children tend to inherit failure in forming a spiritual family. This study still needs to be refined and is open to further research to obtain more satisfying results.

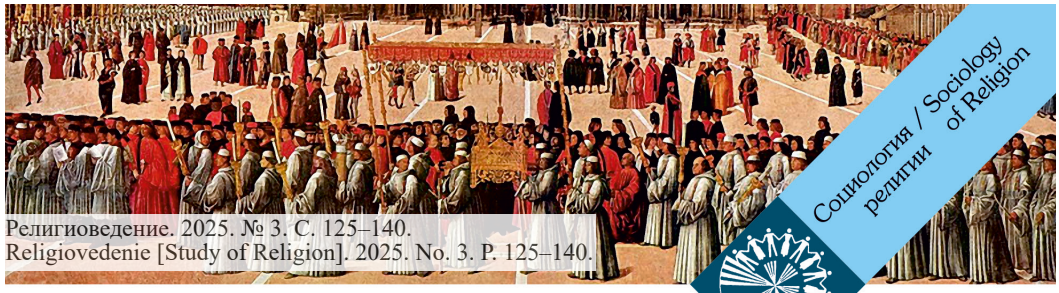
References

1. Adawiyyah R. *Menghadapi Tantangan Generasi Z: Mengapa Parenting Anak Sejak Dini Penting untuk Menghindari Pergaulan Bebas [Facing Generation Z Challenges: Why Early Parenting is Important to Avoid Free Association]*, *www. psga.uin-malang.ac.id*. 2024. Available at: https://psga.uin-malang.ac.id/alda/tajuk-rencana/menghadapi-tantangan-generasi-z-mengapa-parenting-anak-sejak-dini-penting-untuk-menghindari-pergaulan-bebas/ (accessed on July 15, 2024).
2. Ariyanto K. Dampak Keluarga Broken Home Terhadap Anak [The Impact of Broken Homes on Children]. *Metta : Jurnal Ilmu Multidisiplin*. 2023, vol. 3, no. 1, pp. 15–23.

3. Barbera F. *et al.* The Family That Prays Together Stays Together: Toward a Process Model of Religious Value Transmission in Family Firms. *Journal of Business Ethics.* 2020, vol. 163, no. 4, pp. 661–673.
4. Barna G. *Release # 02 : Four ' Disciple-Making Practices ' to Shape Children into ' Spiritual Champions ' More about the book*. 2023. Available at: https://www.arizonachristian.edu/wp-content/uploads/2023/09/CRC_RSC_Release_2.pdf.
5. Barrie C.K., Bartkowski J.P., Haverda T. The digital divide among parents and their emerging adult children: Intergenerational accounts of technologically assisted family communication. *Social Sciences*. 2019, vol. 8 no. 3, pp. 1–30.
6. Blake S. *Gen Z Has a Loneliness Problem*, *www.newsweek.com*. 2024. Available at: https://www.newsweek.com/generation-genz-loneliness-problem-mental-health-1877013 (accessed on May 27, 2024).
7. Brumett A. *Don't Underestimate the Younger Generation*, *www.renew.org*. 2022. Available at: https://renew.org/dont-underestimate-the-younger-generation/ (accessed on July 16, 2024).
8. Burge R.P. *Gen Z and Religion in 2021*, *religioninpublic.blog*. 2022. Available at: https://religioninpublic.blog/2022/06/15/gen-z-and-religion-in-2021/ (accessed on July 21, 2022).
9. Castle R. *Gen Z 'more spiritual' than Millennials — yet more suspicious of denominations*, *nypost.com*. 2023. Available at: https://nypost.com/2023/05/27/why-gen-z-is-more-spiritual-and-religious-than-millennials/ (accessed on June 24, 2024).
10. CNN T. *Fatherless, Ketika Ayah "Tak Hadir" di Kehidupan Anak [Fatherless, When Father is "Not Present" in Child's Life]*, *CNN Indonesia*. 2021. Available at: https://www.cnnindonesia.com/gaya-hidup/20210331171003-277-624531/fatherless-ketika-ayah-tak-hadir-di-kehidupan-anak (accessed on January 25, 2022).
11. Cox D. A. *Generation Z and the Future of Faith in America*, *www.americansurveycenter.org*. 2022. Available at: https://www.americansurveycenter.org/research/generation-z-future-of-faith/ (accessed on September 14, 2024).
12. Deak V., Haans J., Olsin O., Siwalete R. Membangun Keluarga Kristen yang Bahagia dan Sehat. *Formosa Journal of Multidisciplinary Research*. 2022, vol. 1, no. 5, pp. 1303–1310.
13. Epafras L. *et al.* Transitional Religiosity: The Religion of Generation Z. *Proceedings of the 3rd International Symposium on Religious Life*. 2023, pp. 247–256.
14. Fadhli A. Melalaikan Tanggung Jawab Sebagai Bentuk Ingkarnya Laki-Laki Merawat Komitmen Perkawinan.[Neglecting Responsibilities as a Form of Men's Refusal to Maintain Marital Commitments]. *Jurnal Penelitian Ilmu Sosial Dan Eksakta*. 2022, vol.1, no.1, pp. 35–46.
15. Farel Yosua Sualang. Keterikatan Pengambilan Keputusan, Konsistensi Sifat-Sifat Bijak dan Evaluasi Karakter dalam Pembentukan Integritas (Paralelisme Amsal 28:6; 19:1). *Diagesis.* 2023, vol. 6, no. 1, pp. 22–37.
16. Glover V. and Capron, L. Prenatal parenting. *Current Opinion in Psychology*. 2017, vol. 15, no. 1, pp. 66–70.
17. Gultom J.M.P., Sophia S. Kedudukan Bapa Rohani dalam Penggembalaan Generasi Digital menurut 1 Korintus 4:14–21 [The Position of the Spiritual Father in Shepherding the Digital Generation according to 1 Corinthians 4:14–21] . *Gracia Deo*. 2022, vol. 4, no. 2, pp. 291–314.
18. Jacobs G., Kiniger-Passigli D., Chikvaidze D. Global Leadership in the 21 st Century. *Cadmus*. 2019, vol. 3, no. 6, pp. 10–34.
19. Jang Y.A. Effects of Paternal Parenting Behaviors, Child-Rearing Involvement, and Father-Child Communication Perceived by Children on Their Leadership. *The Korean Journal of Community Living Science*. 2015, vol. 26, no. 4, pp. 617–632.
20. Joni Manumpak Parulian Gultom. Misi Gereja dalam Pengembangan Praktek Penginjilan Pribadi dan Pemuridan Generasi Z [Church Mission in the Development of Personal Evangelism Practices and Generation Z Discipleship]. *Manna Rafflesia*. 2022, vol. 9, no. 1, pp. 358–377.
21. Kennedy B. *Cultivating Faith in the Lost Generation Z, shorelineknox.com*. 2020. Available at: https://www.shorelineknox.com/blog/2020/1/21/cultivating-faith-in-the-lost-generation-z (accessed on July 9, 2022).
22. Kristyowati Y. Generasi 'Z' Dan Strategi Melayaninya [Generation 'Z' and Strategies to Serve It]. *Ambassadors: Journal of Theology and Christian Education*. 2021, vol. 2, no. 1, pp. 23–34.
23. Kyle R., Patrick, M. *5 Reasons Gen Z Is Primed for Spiritual Renewal*, *www.thegospelcoalition.org*. 2023. Available at: https://www.thegospelcoalition.org/article/gen-z-primed-spiritual-renewal/ (accessed on July 16, 2024).
24. Landrum T. *Gen Z is spiritually illiterate and abandoning church: How did we get here?*, *www.kentuckytoday.com*. 2019. Available at: https://www.kentuckytoday.com/baptist-life/gen-z-is-spiritually-illiterate-and-abandoning-church-how-did-we-get-here/article_ea994828-6cd4-5fbd-8352-496ef3eb9c8e.html (accessed on July 8, 2022).
25. Lazic M. *13 Saddening Children of Divorce Statistics for 2022*, *legaljobs.io*. 2023. Available at: https://legaljobs.io/blog/children-of-divorce-statistics (accessed on August 20, 2024).

26. Lucchetti G., HG K., ALG L. Spirituality, Religiousness, and Mental Health: A Review of the Current Scientific Evidence. *World Journal Clinic Cases.* 2021, vol. 9, no. 26, pp. 7620–7631.
27. Marschall A. *Understanding Intergenerational Trauma and Its Effects on Mental Health*, *www.verywellmind.com*. 2024. Available at: https://www.verywellmind.com/what-is-integenerational-trauma-5211898 (accessed on August 20, 2024).
28. Maya. *Generation Z Statistics*, *truelist.co*. 2022. Available at: https://truelist.co/blog/generation-z-statistics/#:~:text=Generation Z has become about,40%25 of the nation's consumers. (accessed on August 4, 2022).
29. Moore K. *et al.* Children's spiritual lives: The development of a children's spirituality measure. *Religions*. 2016, vol. 7, no. 8, pp. 1–11.
30. Parker K., Igielnik R. *On the Cusp of Adulthood and Facing an Uncertain Future: What We Know About Gen Z So Far*, *www.pewresearch.org*. 2020. Available at: https://www.pewresearch.org/social-trends/2020/05/14/on-the-cusp-of-adulthood-and-facing-an-uncertain-future-what-we-know-about-gen-z-so-far-2/ (accessed on July 18, 2022).
31. Perangin-Angin Y.H., Yeniretnowati T. A. Kajian Teologis Peran Kepala Keluarga Kristen [Theological Study of the Role of the Head of the Christian Family]. *Shamayim*. 2021, vol. 1, no. 2, pp. 157–173.
32. Rahmawati M., Ruslan A., Bandarsyah D. The Era of Society 5.0 as the unification of humans and technology: A literature review on materialism and existentialism. *Jurnal Sosiologi Dialektika*. 2021, vol. 16, no. 2, pp. 151–162.
33. Rumbiak A.K. Teologi Ibadah dan Spiritualitas Generasi Milenial [Theology of Worship and Spirituality of the Millennial Generation]. *Amreta*. 2020, vol. 3, no. 2, pp. 64–100.
34. Saputra A. Pendidikan Anak Pada Usia Dini [Early Childhood Education]. *At-Ta'dib: Jurnal Ilmiah Prodi Pendidikan Agama Islam*. 2019, vol. 10, no. 2, pp. 192–209.
35. Sari R.A.P., Yuliana N. Pola Komunikasi Orang Tua pada Anak Generasi Z terhadap Kesehatan Mental Anak [Parental Communication Patterns with Generation Z Children on Children's Mental Health]. *Triwikrama*. 2023, vol. 2, no. 9, pp. 41–50.
36. Sulaiman M.R., Efendi D.A. *Mengenal Tipe Suami Fatherless, Apa Dampaknya Bagi Tumbuh Kembang Anak? [Getting to Know the Type of Fatherless Husband, What Impact Does it Have on Children's Growth and Development?]*, *suara.com*. 2020. Available at: https://www.suara.com/health/2020/09/10/182157/mengenal-tipe-suami-fatherless-apa-dampaknya-bagi-tumbuh-kembang-anak?page=all (accessed on January 25, 2022).
37. Team Father.com. *Contributors to Fatherlessness*, *fathers.com*. 2018. Available at: https://fathers.com/statistics-and-research/contributors-to-fatherlessness/ (accessed on January 25, 2022).
38. Team Sojo.net. *Is Gen Z the Faithless Generation?*, *sojo.net*. 2024. Available at: https://sojo.net/articles/sponsored/1-million-leaving-church-every-year-gen-z-faithless-generation (accessed on July 17, 2024).
39. Team Thriving Center of Psych. *Do Not: Gen Z, Millennials Shifting Expectations About Marriage In 2023*, *www.thrivingcenterofpsych.com*. 2023. Available at: https://thrivingcenterofpsych.com/blog/millennials-gen-z-marriage-expectations-statistics/ (accessed on July 16, 2024).
40. Trevin Wax. *Rumblings of Revival Among Gen Z?*, *www.thegospelcoalition.org*. 2024. Available at: https://www.thegospelcoalition.org/blogs/trevin-wax/rumblings-revival-gen-z/ (accessed on July 16, 2024).
41. Vandiano V. Signifikansi Konsep Christian Nurture Menurut Horace Bushnell Bagi Keluarga Kristen [The Significance of the Concept of Christian Nurture According to Horace Bushnell for Christian Families]. *Real Didache: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Agama Kristen*. 2020, vol. 1, no. 1, pp. 39–45.
42. Warwer F. Pembelajaran Berbasis Masalah: Diajukan Sebagai Model Kajian Alkitab dalam Ibadah Keluarga [Problem Based Learning: Proposed as a Model for Bible Study in Family Worship]. *Diagesis*. 2023, vol. 6, no. 1, pp. 59–74.
43. Yuen K.M. A Study on How Newlyweds Handle the Difference with Parents on Wedding Arrangements and Its Implication for Services in Hong Kong. *International Journal of Humanities and Social Sciences*. 2018, vol. 12, no.1, pp. 183–191.
44. Zega Y.K. Pendidikan Agama Kristen dalam Keluarga : Upaya Membangun Spiritualitas Remaja Generasi Z [Christian Religious Education in the Family: Efforts to Build Spirituality in Generation Z Adolescents]. *Jurnal Luxnos*. 2021, vol. 7, no. 1, pp. 105–116.

Submitted for publication: February 12, 2025.
Accepted for publication: March 11, 2025.
Published: September 30, 2025.



Религиоведение. 2025. № 3. С. 125–140.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 3. P. 125–140.

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-3-125-140

Ноянзина О.Е.[1], Максимова С.Г.[2], Омельченко Д.А.[3]

[1, 2, 3] ФГОУ ВО «Российский биотехнологический университет»
[1, 2, 3] 125080, Россия, г. Москва, Волоколамское ш., 11
[1] noe@list.ru; [2] svet-maximova@yandex.ru; [3] daria.omelchenko@mail.ru

Религиозность в преломлении субъективных оценок и интерпретаций населения российско-монгольского приграничья

О.Е. Ноянзина

С.Г. Максимова

Д.А. Омельченко

Аннотация. В представленной статье рассматривается религиозность населения приграничных регионов России и Монголии, акцентируется внимание на межкультурных и межконфессиональных взаимодействиях, которые определяются как современным геополитическим курсом России на Восток, так и историческими факторами. Авторы подчёркивают, что динамичные этноконфессиональные отношения на данных территориях требуют более глубокого научного анализа, чтобы оценить, как население воспринимает свою религиозность не только в контексте принадлежности к определённым конфессиям, но и через призму личных ощущений и самоидентификации. Существующие модели оценки религиозности, включая методику CRS-20, показывают сложность и многогранность этой категории. Результаты проведённого социологического исследования свидетельствуют о том, что часть представителей населения идентифицируют себя как высокорелигиозные, хотя на практике уровень вовлечённости в религиозные практики может быть значительно ниже. Этот парадокс указывает на наличие феномена «веры без принадлежности», где индивиды могут ощущать себя религиозными, не следуя строгим канонам и ритуалам своей конфессии. Авторы также поднимают вопросы критериев и индикаторов религиозности, предлагая выделять их по различным компонентам: идеологическому, личному, публичному и другим, акцентируя внимание на их соотношении и значимости для индивидов. Выявлено, что представители различных конфессий (православие, буддизм, бурханизм и шаманизм) демонстрируют различные уровни религиозности и понимания своей веры, что отражает присутствие уникальной этноконфессиональной мозаики в приграничной зоне. В заключение подчёркивается, что для полного понимания религиозной динамики в этих регионах необходимо проводить сопоставление с аналогичными процессами в приграничной зоне Монголии. Статья предлагает концептуальную рамку для изучения взаимодействия религиозных идентификаций и личных религиозных переживаний, что, в свою очередь, обогащает как социологические, так и религиоведческие дискурсы.

Ключевые слова: религиозность, шкала центральности религиозности, индекс, самооценка, уровень религиозности, приграничье, CRS-20

Oksana E. Noyanzina[1], Svetlana G. Maximova[2], Daria O. Omelchenko[3]

[1, 2, 3] Federal State Educational Institution of Higher Education "Russian Biotechnological University"
[1, 2, 3] 11 Volokolamskoye highway, Moscow, 105066, Russia
[1] noe@list.ru; [2] svet-maximova@yandex.ru; [3] daria.omelchenko@mail.ru

Religiosity in the Refraction of Subjective Evaluations and Interpretations of the Population of the Russian-Mongolian Borderlands

Abstract. The presented article examines the religious identity of the population in the border regions of Russia and Mongolia, focusing on intercultural and interfaith interactions. These interactions are determined by both Russia's geopolitical course towards the East and historical factors. The authors emphasize the importance of a deeper scientific analysis of dynamic ethno-confessional relations in order to understand how the population perceives its religiosity. This includes not only belonging to certain faiths but also personal

feelings and self-identification. Existing models for assessing religiosity, such as the Centrality Religiosity Scale, show the complexity of this category. Sociological research indicates that some people identify themselves as highly religious but their actual level of involvement in religious practices may be lower. This paradox indicates the existence of the phenomenon of "faith without belonging", where individuals can feel religious without following the strict canons and rituals of their denomination. The authors also raise issues of criteria and indicators of religiosity, suggesting that they should be distinguished by various components: ideological, personal, public, and others, focusing on their correlation and significance for individuals. It has been revealed that representatives of different faiths (Orthodoxy, Buddhism, Burkhanism, and Shamanism) show different levels of religiousness and understanding of their beliefs, reflecting the presence of a unique ethnic-religious mosaic in the area. In conclusion, it is emphasized that to fully understand religious dynamics in these areas, it is essential to compare them to similar processes in Mongolia. The article offers a conceptual framework for studying the interaction between religious identities and personal religious experiences, which in turn enriches both sociological and religious study discourses.

Key words: religiosity, Centrality Religiosity Scale, index, self-evaluation, level of religiosity, borderland, CRS-20

Введение

Приграничные регионы России и Монголии являются территорией интенсивных межнациональных контактов, в том числе в религиозной сфере, что накладывает отпечаток на формирование религиозной идентичности населения, наряду с актуальной этноконфессиональной ситуацией и историческими особенностями расселения и взаимодействия народов с присущими им религиозными традициями. Эти контакты становятся более важными по мере реализации российским государством «поворота на Восток» и ориентации на установление более тесного сотрудничества с азиатскими странами, в особенности – с расположенными вблизи государственных границ и непосредственно затрагивающими интересы России в области обеспечения национальной безопасности и гуманитарного сотрудничества. Современное российско-монгольское приграничье является особым социокультурным пространством с длительной историей межконфессиональных отношений и сложными, взаимовлияющими религиозными ландшафтами. Сказанное обуславливает актуальность пополнения научной информации о социокультурном пространстве этой территории, в частности – пространства религиозности населения.

Вопрос оценки религиозности населения, несмотря на кажущуюся прозрачность и разработанность концепта, в отечественной и зарубежной науке носит дискуссионный характер [Грудина, 2022, 186–210], а эволюция методологических подходов и принципов к оценке с учётом динамики социальной реальности имеет длительную историю. Осуществляется ревизия носителей и проводников религиозности, выделяются характеристики демографического, политического, психологического и социального порядка [Lenski, 1961; Богачёв, 2016; Борисова, Павлюткин, 2019; Дивисенко, Дивисенко, 2017], поиск измерения составляющих религиозности, их эмпирической интерпретации, а также интегральной стратегии измерения религиозности [Бреская, 2011; Хлопкова, 2020]. Очевидна продолжающаяся эволюция методик прикладных исследований религиозности, их отчуждение от «традиционной» концентрации на оценке принадлежности к религии [Bullard, 2016; Davie, 2006; Voas, Day, 2010]. При этом можно говорить о принципиальной одномерности или же многомерности [Glock, 1962; Фолкнер и Де Йонг, 2011; Hill, Hood, 1999; King, Hunt, 1972] используемых наукой подходов к оценке религиозности. Даже при кажущейся одномерности оценки (например, опоре на ключевой индикатор отношения к религии «в целом», «вообще») современные исследователи религии при анализе используют совокупность индивидуальных характеристик индивидов [Мчедлов, 2005; Синелина, 2011; Пруцкова, 2015; Орешина 2014, 2016; Подлесная, 2014; Подлесная, Мельникова, 2015; Holt, Clark, Wang et al. 2014; Joshanloo, Daemi, 2015]. Вместе с тем необходимо отметить, что при определении критериев религиозности важно разделять её конфессиональное и светское понимание (где в первом случае на первый план выходят сакральные, а во-втором – эмпирические индикаторы), проводить оценку религиозных позиций относительно близости индивида к сакральному, выявить референтные позиций (источники и объекты религиозных чувств или, по М. Веберу, «религиозные виртуозы» как те субъекты, которые официаль-

но «объявляют» высшую волю), оценку религиозных традиций, профанных характеристик религиозности [Гришаева, 2018; Лебедев, 2020].

Многочисленны не только подходы к определению методологии исследования и оценки религиозности, но и подходы к её типологизации и агрегации социологических методик анализа. Такие попытки, а также основания для типологизации представлены в работах как классиков социологии (Э. Гидденса, Г. Гегеля, Н. Лумана, Э. Дюркгейма, М. Вебера и других), так и современных отечественных авторов (Е. Гришаева, С. Лебедев, Ю. Синелина). С. Лебедев [Лебедев, 2020], исходя из того, что условной «моделью» верующего для социолога является традиционный, включённый в жизнь религиозной общины индивид, предлагает в социологическом исследовании опираться на один из трёх подходов, названных им «классическим», «неклассическим» и «постклассическим», относительно которых проводится идентификация религиозности населения.

Первый подход вполне справедлив при условии неразделимости религиозного верования и оценки относительно «регулярности» религиозного верования, то есть отправлений культовых действий в соответствии с религиозным сознанием и формализированными религиозными нормами. В отношении оценки принадлежности к новым религиозным течениям и культам, таким как виртуальные, заместительные, квази-религии и нетрадиционный уклад жизни в целом [Каргина, 2014] позиции неклассического и постклассического подходов, предложенные С. Лебедевым, имеют больший потенциал в условиях непрерывно и нелинейно изменяющейся, модернизирующейся социальной реальности [Фолкнер, Де Йонг, 2011; Хубер, Хубер, 2018]. По сути, оценки, проводимые в рамках всех трёх подходов, варьируются относительного того, насколько жёсткой (или каноничной) является картина традиционного верующего. В этом случае на первый план выходят вопросы самоидентификации границ воцерквлённости [Чеснокова, 2005; Мчедлов, 2005], однако принципиальным моментом измерения религиозности является определение её критериев, показателей и индикаторов, позволяющих выделять группы населения по уровню (выраженности, характеру и т.п.) религиозности. В рамках разных подходов используются как объективные, так и субъективные, внутренние и внешние (например, благочестие и религиозное участие, индивидуальные характеристики и параметры социальной среды), статичные и динамичные признаки религиозности, описывающие содержание и уровень религиозного сознания, а также религиозное поведение индивидов. Субъективность показателей религиозности обусловлена тем, что их описание основано на субъективных данных – результатах самооценки индивидами, – психологично по своей природе, и, возможно, противоречит реальному мировоззрению индивида (как, например, в случае общества с доминантной общественной ценностью атеизма).

В научном смысле исследование религиозности требует не только формирования позиции в отношении выбора метода оценки, поиска её оптимальной модели, но и высокой степени продуманности описаний и используемых трактовок и суждений. Несмотря на то, что наше исследование не носит религиоведческого характера, а придерживается методологии социальных исследований, обратимся к используемым нами конструкциям. Во-первых, следует ещё раз подчеркнуть, что единого подхода к объяснению сути религии нет, как минимум, существуют светский и религиозный подходы к её осмыслению. Однако это не препятствует выделению важных для её исследования характеристик. Так, религия описывает состояние массового сознания, состоящего из представлений о сакральном, психических переживаний в связи с актами религиозной веры, а также единение в целях отправления культа, прикосновения к священному. Некоторые авторы [Смирнов, 2015] говорят о том, что религия всегда проявляется в форме вероисповедания.

Если говорить о трактовках религии, которые предлагают классические теистические системы, то религия всегда предполагает связь с Богом, идею о вторичности человека и окружающего его мира вообще по отношению к Богу (Творцу, Всевышнему и т.д.), в этом смысле Бог выступает в качестве идеала, первоначала, Абсолюта и т.д. Постичь этот идеал, как правило, невозможно, однако духовные практики (вера) приобщают к нему, а отхождение от идеала формирует вину. Таким

образом, вера и есть основной смысл религиозного культа. Несмотря на то, что в научном понимания религия описывает целый спектр явлений и процессов, в совокупности все они опираются на понятие веры (в Абсолют, в Бога, сверхъестественное и т.п.), наличие потустороннего и посюстороннего.

Социокультурные общности порождают духовные системы, претендующие на единственно верное толкование сущего, эти духовные системы имеют самоназвания и маркируются как религии. Набор компонентов религии вариативен и в совокупности характеризует уровень развитости той или иной духовной системы: религиозное сознание, субъект веры, стремление ощутить связь с божественным (первоначалом) и т.д. Религиозная вера описывается терминами психологического порядка, поскольку отражает прежде всего эмоциональное состояние, мало связанное с критическим осмыслением, некую психическую «напряжённость» в ожидании прикосновения к сверхъестественному, сакральному. При этом следует различать веру и верования, поскольку последние, скорее, характеризуют неразвитость религиозного сознания и касаются религиозных (возможно, магических) представлений, не противоречащих религиозному учению. Для социолога наличие верований является маркером предрасположенности индивида к религиозной сфере и соответствующему мировоззренческому выбору [Hood, Hill, Spilka, 2009]. Вследствие этого в зарубежных эмпирических исследованиях, связанных с измерением религиозности, таких как European Values Study; International Social Survey Program; European Social Survey, наряду с оценкой её уровня рассматривается конфессиональная принадлежность (или непринадлежность) индивида [Zinnbauer, Pargament, 2005]. Такая организация исследования позволяет проводить дополнительные сопоставления и уточнять данные по уровню религиозности населения, получить дополнительные выводы (например, для описания категории «веры без принадлежности» или «конфессиональной принадлежности без веры» и тому подобных).

Целью данной статьи является сравнительный анализ выраженности религиозности представителей разных религий территории российской-монгольского приграничья, при этом выраженность религиозности оценивается с позиций, с одной стороны, самооценок населения, а с другой, с позиций применения прошедшей международную апробацию комплексной методики CRS-20. Религиозные отношения и проявления религиозности имеют ярко выраженную пространственно-территориальную ориентацию и находят отражение в религиозных артефактах, памятниках и объектах культуры, окружающих повседневную жизнь людей, проживающих в этих социальных пространствах. Вследствие этого полученные результаты нацелены на решение задачи обобщения и дальнейшей концептуализации на основе новых знаний разнонаправленных процессов в области формирования религиозности, религиозной и этнической идентичностей различных социокультурных групп в условиях кросс-культурных и транснациональных контактов в приграничных территориях.

Методы и материалы исследования

Материалами для подготовки статьи являются данные социологического исследования, проведённого в 2024 году в трёх регионах Российской Федерации – Алтайском крае (n = 519, 61,4% женщин и 38,6% мужчин), Республике Алтай (n = 462, 59,1% женщин и 40,9% мужчин), Республике Тыва (n = 361, 75,6% женщин и 24,4% мужчин). Отбор регионов определялся, помимо параметров отнесения к географии российско-монгольского приграничья, спецификой социокультурных особенностей, отражающих религиозную композицию приграничного пространства, а также особенностями этнодемографического состава населения. Первичная эмпирическая информация собиралась на основе квотной выборки посредством метода онлайн-опроса в сочетании с индивидуальными интервью на основе структурированной анкеты. Репрезентативность данных обеспечивалась контролем квот, а также диверсификацией способов рекрутинга респондентов (персональные рассылки по электронной почте и социальным сетям, размещение информации на публичных виртуальных площадках и в официальных источниках). К участию привлечены жители в возрасте от 18 до 75 лет.

Для определения уровня религиозности населения использована методика «Шкала центральности религиозности» (далее – CRS-20, индекс религиозности),

обоснованная и апробированная на примере 25 стран с участием более чем 100 000 респондентов (включая представителей России) профессором эмпирического исследования религии и теории межрелигиозной коммуникации Института эмпирического исследования религии (Университет Берна, Швейцария) Штефаном Хубером и соавторами [Хубер и Хубер, 2018; Huber, et al., 2020]. CRS-20 опирается на многомерную модель, разработанную Ч. Глоком [Glock, 1962; 1973], в том числе в соавторстве с Р. Старком [Glok, Stark, 1968] (оценка публичных и религиозных практик, интеллектуальное, идеологическое, ритуалистическое измерения религиозности населения, а также религиозный опыт), как представляющую собой, с одной стороны, теоретическое обоснование эмпирического набора переменных, а с другой – дающую вполне компактный их набор, охватывающий религиозную жизнь в целом. На основе анализа средних по наборам пяти измерений мы получили возможность, следуя пороговым значениям, предложенным Ш. Хубером, разделить опрошенных на три подвыборки: высокорелигиозных, религиозных и нерелигиозных.

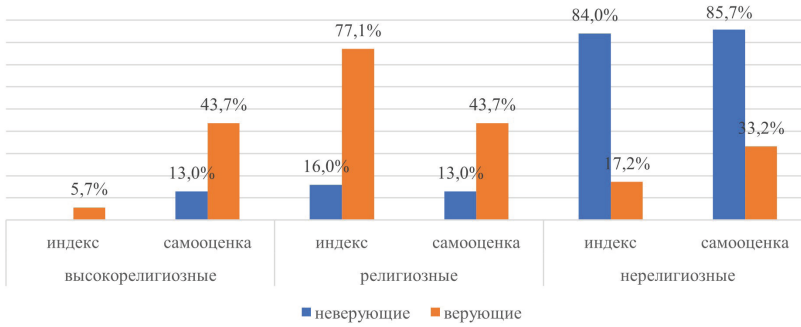
В контексте поставленных задач нам было важно понимать, насколько религиозными считают себя сами опрошенные, вне оценок, полученных по результатам расчёта индекса религиозности. Эта идея справедлива, поскольку, как мы уже писали выше, единого подхода к изучению и оценке религиозности не существует, авторы, как зарубежные, так и отечественные, предлагают лишь подходы к многомерной оценке религиозности, соглашаясь в том, что изучаемое понятие представляет собой целостное образование, которое поддаётся рассмотрению в совокупности (системе, уровнях) измерений: измерения веры (или идеологии, верований, убеждений); ритуального измерения (или практик); когнитивного измерения (или знаний). Вследствие этого значимость приобретают оценки общей религиозности – самооценки, самоидентификации по конфессии (вероисповеданию), изучение верований и религиозных практик.

Самооценки религиозности проводились на основе 10-балльной шкалы (от «0» до «10» баллов при выборе ответа на вопрос: «Независимо от того, являетесь Вы последователем какой-либо религии или нет, скажите, пожалуйста, насколько религиозным человеком Вы себя считаете?»), для обеспечения возможности сопоставления с данными расчёта индекса центральности религиозности, оценки жителей сибирских регионов были распределены в три группы – высокорелигиозные (оценки от 8 до 10 баллов), религиозные (оценки от 3 до 7 баллов) и нерелигиозные (оценки от 0 до 2 баллов). Дополнительно для проведения сравнений все опрошенные были разделены на две подвыборки: верующие и неверующие. В первую группу вошли жители, на вопрос: «Считаете ли Вы себя верующим человеком? И если да, то к какому вероисповеданию (конфессии) Вы себя относите?» ответившие «Не считаю себя верующим человеком», во вторую группу – вошли все те, кто определился с конфессиональной принадлежностью или указал на то, что он тяготеет к сфере божественного.

Религиозность верующего и неверующего населения

Обратившись к результатам исследования, мы видим, что духовность, стремление к сакральному может осознаваться в формах, не отражённых в духовных практиках, размышлениях о сакральном и профанности окружающего мира и иных, включённых в измерение религиозности, осях. Так, в группе высокорелигиозных (согласно самооценкам) оказались 13% неверующих и 43,7% верующих, тогда как по значениям индекса религиозности только 5,7% участников исследования можно отнести к высокорелигиозным людям. Видимо, сакральное воспринимается жителями приграничья как глубоко личностно значимое. Так, и в группу религиозного населения вошли 16% неверующих (согласно величине индекса центральности религиозности) и 13% неверующих (согласно самооценкам). Вместе с этим в группе нерелигиозных оказались 17,2% и 33,2% верующих (индекс и самооценки) (илл. 1).

Сказанное выше приводит нас к постановке вопроса о критериях духовности индивидов, о соотношении конфессиональной принадлежности и стремления к божественному, сверхъестественному. Можно сделать вывод о распространённости в современном обществе расплывчатых форм религии, феноменов как веры без принадлежности, замены традиционных религиозных воззрений тяготением к



Илл. 1. Сопоставление самооценок респондентов и индекса религиозности в зависимости от самоидентификации веры населения, %.

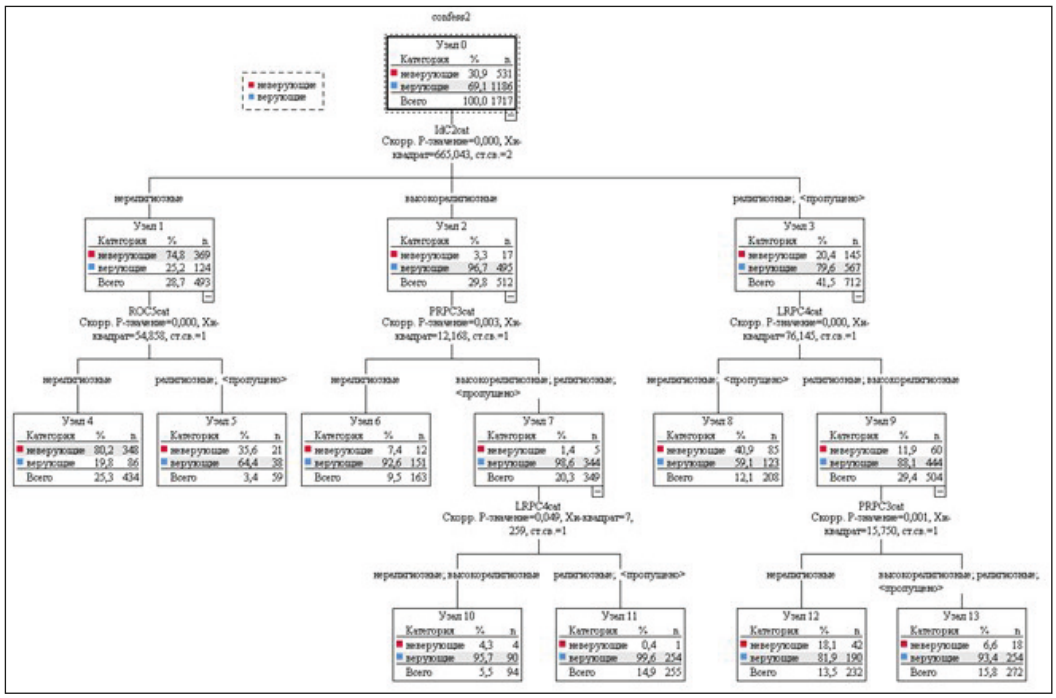
мистицизму, так и принадлежности к вере (церкви) без подлинного приобщения к духовности, канонам религиозной морали и нравственности, поверхностности веры при хорошем знании религиозных догматов и поверхностно-ритуальном исполнении религиозных практик.

С целью поиска ответа на этот вопрос на основе применения метода Decision Tree (классификация и регрессия) мы построили дерево предсказаний для отнесения жителей приграничных регионов к группе верующих или неверующих на основе выраженности отдельных компонентов религиозности. Любопытно, что в процессе анализа был исключён интеллектуальный компонент религиозности – информированность населения по вопросам религии и способность к рефлексии о своих взглядах на сакральное, частота этой рефлексии не задают параметры конфессионального самоопределения жителей трёх регионов. Определяющим в данном случае выступает идеологический компонент религиозности – 96,7% высокорелигиозных по данному компоненту являются верующими, 79,6% религиозными, а 74,8% нерелигиозных по этой шкале отнесли себя к неверующим.

Для тех респондентов, у которых низкие значения по идеологической шкале религиозности, важным становится переживание религиозного опыта. Если индивид в своей жизни сталкивался с неоспоримыми для него свидетельствами существования потусторонней жизни, божественного вмешательства, испытывал прикосновение к себе высшей силы, направляющей руки или чего-то подобного (то есть религиозен по значениям данного компонента) и мало информирован по вопросам религии, то к религии он придёт в 64,4% случаев. Если же респондент далёк от религиозных, мистических переживаний, то скорее всего (80,2% случаев) он не будет ассоциировать себя с конфессиональными направлениями.

Для жителей, которые высокорелигиозны в идеологическом отношении, конфессиональное самоопределение обуславливается как участием в религиозных службах, соблюдением «ритуальной» составляющей веры и принадлежностью в религиозному сообществу (религиозной группе) (98,6% высокорелигиозных и религиозных по компоненту публичных религиозных практик являются верующими), так и неучастием или редким приобщением к жизни общины и публичной демонстрацией веры (92,6% нерелигиозных по компоненту публичных религиозных практик являются верующими). Следует учитывать, что публичная демонстрация веры и вовлечённость в жизнь церковной общины присущи далеко не каждому конфессиональному направлению, важность имеют скорее личные духовные практики. Казалось бы, в данном случае для религиозного самоопределения верующих определяющую роль должен сыграть именно данный компонент. Вместе с тем его проявления, идентифицируемые через частоту молитвы и медитации, их персональной значимости и стремление прикоснуться к сверхъестественному, не влияют на факт выбора религии: если респондент выраженно демонстративен в религиозных чувствах – он также демонстративен и в религиозном самоопределении, а глубоко личная, непубличная демонстрация веры не имеет ключевого значения: среди верующих 95,7% как высокорелигиозных и нерелигиозных по данной шкале, так и 99,6% религиозных в части личных религиозных практик.

При этом обратим внимание, что те участники исследования, идеологический компонент религиозности которых находится на среднем уровне, при идентификации отношения к вере большее значение придают личным религиозным практикам и стремлениям – 88,1% религиозных и высокорелигиозных по компоненту личных религиозных практик являются верующими и только 59,1% имеют низкие значения по данному компоненту. Если идеологическая составляющая религиозности находится на среднем уровне, а в отношении личных религиозных практик респондент демонстрирует показатели среднего уровня или выше, то определившимися в отношении к вере (верующими) чаще становятся те, у кого средне и высоко выражена демонстративная составляющая религии – публичные религиозные практики (93,4% из них являются верующими против 81,9% тех, кто не религиозен с позиций публичной демонстрации веры) (илл. 2).



Илл. 2. Дерево предсказаний для конфессионального самоопределения (верующий / неверующий) респондентов с разным уровнем выраженности компонентов религиозности.

Итак, далеко не все компоненты имеют одинаковую выраженность в структуре религиозности современного населения, однако ключевым становится тот, что отражает «силу веры» респондента в Бога, божества, основные постулаты религии (наличие Высшей силы, жизнь после смерти и т.п.). Сказанное вполне согласуется с различными типологизациями религиозности [Елбакян, 2021], в том числе выделением зрелой (внутренней) и незрелой (внешней) религиозности [Олпорт, 2002], её терминального и инструментального характера [Афанасенко, 2014, 11], состояния поиска или нахождения вне религии [Шмелев, 2012, 49–56, Титов, 2013, 2–9], смены вектора ориентации, отхода от церкви [Лобазова, 2015, 94–96] и т.п.

Религиозность верующих в зеркале религий

В ходе исследования выяснялись конфессиональные предпочтения жителей российско-монгольского приграничья, что позволило нам рассмотреть, насколько религиозными являются последователи тех или иных религиозных воззрений[1]. Для дальнейшего анализа сформированы следующие группы: «православные», «бурханизм» (в которую вошли представители «алтайской веры» (белой веры) и приверженцы бурханизма), «буддизм», «шаманизм» и «синкретизм буддизма и шаманизма» (это направления, наиболее широко представленные в Республике Тыва

(фрагментарно – в Республике Алтай), где синкретизм буддизма и шаманизма является уникальной особенностью конфессионального пространства республики), все прочие традиционные (ислам, иудаизм, католицизм) и нетрадиционные (протестанты, христиане веры евангельской, адвентисты седьмого дня, мормоны, сайентологи и т.д.), а также респонденты, не идентифицирующие себя с конкретной религией и церковью были в численном отношении ничтожно малы и включены в общую подгруппу «иные традиционные и нетрадиционные, без принадлежности», в пятую группу вошли респонденты, считающие себя неверующими.

В группе высокорелигиозных, сформированной на основе самооценок участников исследования большинство составили представители буддизма (38,2%), сборной группы последователей иных религий (32,8%), на второй позиции по частоте идентификации себя как высокорелигиозных оказались приверженцы шаманизма (26,5%), на третьей – православные респонденты (20,3%), придерживающиеся синкретичных взглядов (15,6%) и бурханисты (14,3%), любопытно, что в этой группе зафиксированы 12,8% верующих без религиозной принадлежности и 1,3% неверующих.

Доли высокорелигиозных с позиций на основе индекса центральности религиозности существенно меньше – здесь представлены иные верования (16,3%), бурханисты (7,6%), православные и буддисты (более 5%), около 2% сочетающих веру в Будду и шаманизм, и чуть более 1% верующих без принадлежности.

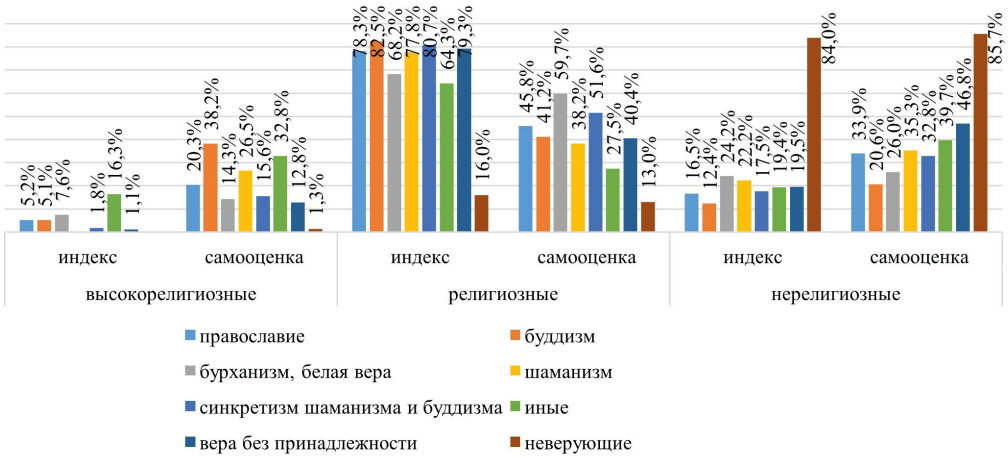
Средние значения религиозности, характеризующие жителей регионов Сибири как умеренно религиозных, чаще всего отметались по итогам расчёта индекса религиозности, и в эту группу практически в равной мере попадали представители всех религиозных направлений – от 64,3% приверженцев иных верований до 80,7% практикующих синкретизм, и лишь в самых редких случаях в группе религиозного населения фиксировалась неверующая часть опрошенных (16%).

В группе религиозных по итогам самооценок получена схожая картина – от 27,5% представителей иных верований до 59,7% исповедующих бурханизм, Белую веру. К группе верующих на «среднем» уровне отнесли себя 45,8% православных, 41,2% буддистов, 38,2% шаманистов, 51,6% синкретистов и 40,4% верующих без принадлежности, а также 13% неверующих. Однако напомним, что самооценки уровня религиозности проводились вне каких-либо рамок, критериев оценки, поэтому сложно сказать, относительно какой точки истовости веры определяли собственные установки участники исследования.

В группе нерелигиозных ожидаемое преобладают неверующие опрошенные, как с позиций индексной оценки (84%), так и самопозиционирования (85,7%). По итогам оценки индекса религиозности нерелигиозными чаще оказываются относящие себя к бурханизму и белой вере (24,2%), шаманисты (22,2%), в равной мере последователи иных верований и верующие без принадлежности (около 20%), синкретисты (17,5%), далее отметим православных (16,5%) и буддистов (12,4%). Однако если мы обратимся к результатам самооценок респондентов, то в группу нерелигиозных (исключая неверующих) чаще попадают верующие без религии (46,8%), иные верующие (39,7%), шаманисты (35,3%), православные (33,9%), синкретисты (32,8%), бурханисты (26%) и, в последнюю очередь, буддисты (20,6%) (илл. 3).

Если считать оценки, полученные на основе шкалы CRS-20, более «объективными», отражающими разные стороны выражения и переживания веры в сверхъестественное, то можно сделать вывод о том, что приверженцы шаманизма в большей степени социально демонстративны и поверхностны в выражении религиозных воззрений, тогда как представители белой веры и православные ближе к принятию и выражению веры, среди них чаще встречаются те, для кого религия занимает центральное место в жизни.

Основываясь на сопоставлении индексных оценок и самооценок религиозности, можно говорить о тенденции к проявлению большей религиозности буддистов и православных верующих и, напротив, меньшей значимости сакрального в жизни шаманистов при сочетании с демонстративностью в атрибуции религиозности. При этом как в жизни придерживающихся веры без принадлежности, так и



Илл. 3. Сопоставление оценок религиозности (индекс религиозности и самооценки) в группах с разной религиозной идентификацией, %.

неверующих в той или иной мере присутствуют элементы мистицизма, сверхъестественного, веры в Бога, нельзя говорить о совершенной отчуждённости населения от сакрального мира.

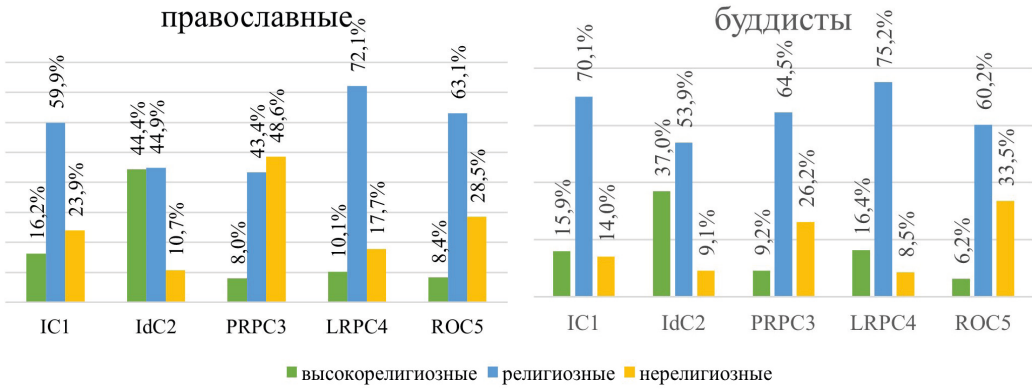
Далее рассмотрим выраженность компонентов религиозности в группах населения, дифференцированных по традиционным для регионов обследования религиям. Картина, полученная по итогам анализа конфессиональной самоидентификации опрошенных, вполне соответствовала актуальной этнической и конфессиональной мозаике трёх регионов. Так шаманизм, буддизм и синкретизм присущи глубинной культуре тувинцев, бурханизм – алтайцев, православие органично для русских.

В структуре религиозности высокорелигиозных православных выраженно доминирует идеологический компонент веры, опирающийся на убеждённость в существовании Бога (44,4%), на второй позиции – интеллектуальный компонент, связанный с познавательной активностью и в целом уровнем знаний по вопросам веры, далее – личные религиозные практики (10,1%) и в равной мере выраженные публичные религиозные практики и духовный опыт (около 8%). Для основной части умеренно религиозных православных доминируют личные религиозные практики – молитвы и обращение к высшей силе (72,1%), духовные переживания и религиозный опыт (63,1%) и лишь затем знание религиозных догматов (59,9%), вера в Бога, божественное (44,9%) и публичная демонстрация веры (43,4%). Что касается нерелигиозных православных Сибири, то в структуре их религиозности наиболее слабой стала публичная часть, внешние ритуалы, ассоциируемые с религией (48,6%), религиозный опыт (28,5%) и знание канонов веры (23,9%), а в большей степени выражены обращение к Богу, молитва, тяга в сверхъестественному (17,7%) и вера как таковая (10,7%) (илл. 4 слева).

Выраженность компонентов религиозности у высокорелигиозных буддистов несколько отличается от православных. Так, религиозность буддистов в высокой степени опирается на идеологическую составляющую – веру в божественное, потусторонний мир, перерождение и т.п. (37%), однако на втором месте – личные религиозные практики, медитации и молитвы (16,4%), информированность по вопросам веры и религии (15,9%) и, в меньшей степени, – публичное выражение веры, вовлечённость в религиозную общину (9,2%) и личный опыт столкновения с сакральным (6,2%).

В группе религиозных буддистов все пять компонентов религиозности выражены практически в равной мере – от 53,9% религиозных в рамках идеологического компонента до 75,2% – компонента, маркирующего распространённость личных религиозных практик. Нерелигиозные буддисты в меньшей степени сосредоточены в области личных религиозных переживаний (33,5%) и публичных религиозных

практик (26,2%), тогда как прочие компоненты несколько более выражены – то есть по данным компонентам они реже демонстрируют низкие показатели религиозности (менее 14%) (илл. 4 справа).



Илл. 4. Распределение результатов оценки компонентов религиозности в группах православных (слева) и буддистов (справа) опрошенных, %.

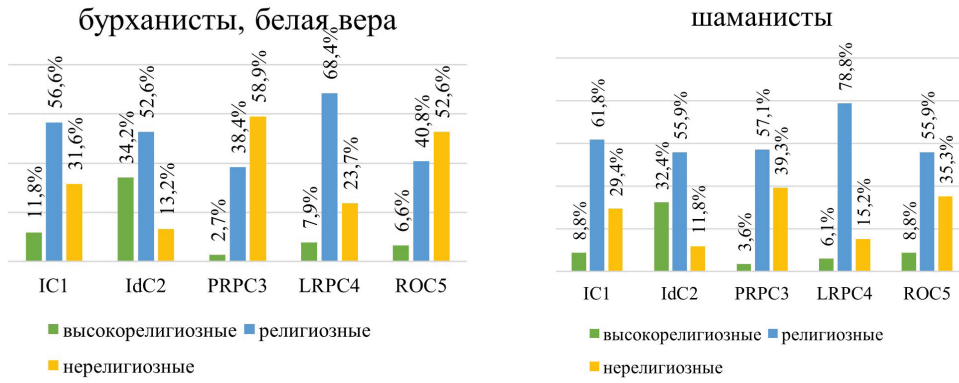
Идеологическая составляющая – доминанта религиозности бурханистов и последователей алтайской Белой веры – она опирается на сильную веру в божественное, духовное (34,2%), при этом у высокорелигиозной части бурханистов слабо представлен и интеллектуальный компонент религиозности (11,8%), и прочие составляющие (менее 8%).

Иным образом выражена религиозность умеренно религиозных последователей бурханизма – все компоненты представлены практически в равной мере с небольшим преобладанием личных религиозных практик (68,4%) и менее выраженными актами публичной демонстрации веры (38,4%).

Что касается нерелигиозных бурханистов (согласно индексу религиозности), то они в меньшей степени концентрируются на публичных религиозных практиках (58,9%) и личных духовных переживаниях (52,6%), а также скорее мало информированы по вопросам религии (31,6%), однако сохраняют веру в священное (13,2%) и обращаются к личным религиозным практикам (23,7%) (илл. 5 справа).

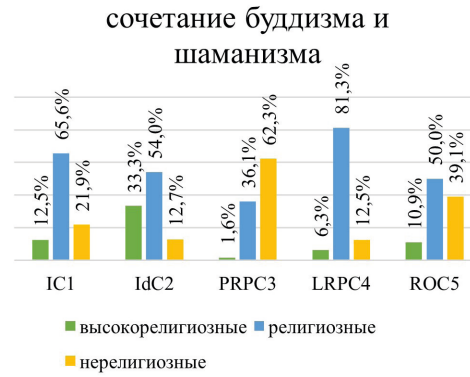
Религиозность высокорелигиозных шаманистов опирается на сильную веру (32,4%), тогда как прочие её компоненты не выражены более чем на уровне 8,8% у шаманистов, при этом публичная составляющая веры наименее выражена (3,6%). Религиозные шаманисты примерно в равной мере демонстрируют средние значения религиозности по всем её аспектам, тогда как их нерелигиозная часть в меньшей степени склонна к публичным религиозным практикам (39,3%), переживанию сакрального (35,3%) и мало информирована по вопросам веры (29,4%), вместе с тем её представители сохраняют уверенность в существовании богов, высшей силы (11,8%), практикуют молитвы и обращаются мысленно к богам (15,2%) (илл. 5 справа).

Схожи с буддистами в проявлениях религиозности и те жители, которые близки в равной мере к буддизму и шаманизму: для высокорелигиозных в этой группе характерно преобладание идеологической составляющей (33,3%), а все прочие компоненты существенно менее выражены – от 12,5% (интеллектуальный компонент) до 1,6% (публичные религиозные практики). У умеренно религиозных синкретистов в большей степени отражает религиозные чувства склонность к личным религиозным практикам (81,3%) и осведомлённость по вопросам веры (65,6%), а в меньшей – публичная демонстрация религиозной принадлежности (36,1%). Что касается нерелигиозных синкретистов, то они также редко обращаются к публичным религиозным практикам (62,3%) и редко переживают религиозные чувства (39,1%), однако сохраняют веру в сверхъестественное (12,7%), практикуют молитву и медитацию (12,5%) и владеют сведениями о ключевых принципах веры (21,9%) (илл. 6).



Илл. 5. Распределение результатов оценки компонентов религиозности в группах бурханистов, последователей белой веры (слева) и шаманистов (справа), %.

Итак, наиболее религиозные респонденты относятся к группам бурханистов (7,6%), православных и буддистов (более 5%), а приверженцы шаманизма в большей степени социально демонстративны и поверхностны в выражении религиозных воззрений, тогда как представители белой веры и православные ближе к принятию и выражению веры, среди них чаще встречаются те, для кого религия занимает центральное место в жизни.



Илл. 6. Распределение результатов оценки компонентов религиозности в группе приверженцев синкретизма (буддизм плюс шаманизм), %.

В структуре религиозности высокорелигиозных православных выраженно доминирует идеологический компонент веры, опирающийся на убеждённость в существовании Бога, на второй позиции – интеллектуальный компонент, связанный с познавательной активностью и в целом уровнем знаний по вопросам веры. Выраженность компонентов религиозности у высокорелигиозных буддистов несколько отличается от православных. Так, религиозность буддистов в высокой степени опирается на идеологическую составляющую – веру в божественное, потусторонний мир, перерождение и т.п., однако на втором месте – личные религиозные практики, медитации и молитвы.

Идеологическая составляющая – доминанта религиозности бурханистов и последователей алтайской Белой веры – она опирается на сильную веру в божественное, духовное, при этом у высокорелигиозной части бурханистов слабо представлен и интеллектуальный компонент религиозности, и прочие составляющие. Аналогичным образом религиозность высокорелигиозных шаманистов также опирается на сильную веру, что сближает их с буддистами в проявлениях религиозности и теми жителями, которые равной мере близки к буддизму и шаманизму.

Заключение

Как в рамках самовосприятия, так и по результатам проведённой оценки на основе тестовой шкалы CRS, население всех регионов российско-монгольского приграничья нельзя назвать строго нерелигиозным, более того, согласно личным оценкам респондентов, уровень вовлечённости жителей в сферу сакрального довольно высок, и респонденты ощущают себя вполне погружёнными в сферу религии и веры в целом. Вместе с тем оценки на основе Шкалы центральности религиозности маркируют скорее присутствие религиозных конструктов в сознании населения и в

системе его идентификаций, однако большинство из этих конструктов не являются психологически релевантными. То есть жители всех конфессий становятся верующими скорее «время от времени» [Хубер и Хубер, 2018]. Явное же присутствие в системе религиозных конструктов высокой религиозности согласно CRS, наиболее ярко выражено в группе исповедующих буддизм и шаманизм (или их сочетание) в Алтайском крае (10% высокорелигиозных), тогда как на территории традиционного распространения этих религиозных идей доля высокорелигиозных буддистов и шаманистов составила всего 3,4%. Видимо, отдаляясь от привычной обстановки и сохраняя традиционные религиозные воззрения, приверженцы этой религии стараются блюсти каноны веры, сохраняя религиозные воззрения. Нестрого говоря, доля высокорелигиозных верующих составляет около 10% населения трёх регионов, большая же часть населения – это «эпизодически» верующие. Любопытно, что шкала CRS, в отличие от самооценок жителей, чётко продемонстрировала объективное отсутствие конструктов, маркирующих высокую погружённость в вопросы религии и соответствующие практики в группе неверующих индивидов.

В личных представлениях верующие всех конфессий более склонны считать себя религиозными людьми, причём и высоко религиозными в том числе, что вполне закономерно, поскольку при самоидентификации каждый индивид выбирает, что лежит в основе его религиозности – религиозные практики, знание религиозных канонов, просто психологическое восприятие сакрального мира и так далее, а шкала CRS уравновешивает, усредняет проявления религиозности, ориентируется на оценку в равной мере включённости и значимости для личности всех компонентов религиозности – как переживания религиозных чувств, так знания догматов и канонов веры, публичного и личного поведения в соответствии с религиозными предписаниями, внутренней духовной жизни, и так далее.

Резюмируя, заметим, что религиозность является неотъемлемой частью личностной и социальной идентификации населения современных приграничных регионов, вне зависимости от того, к какому религиозному направлению они себя относят и относят ли вообще. В широком смысле этого слова религиозность маркирует мысли о трансцендентном, разделение миров на сакральный и профанный, веру в божественную сущность (сущности) в целом, а не только и не столько знание основ религии и отправление культовых действий. Общей тенденцией её проявления во всех регионах и этноконфессиональных группах является умеренная выраженность, ориентация на личное восприятие и переживание религиозного, причём очевидно выражена склонность к поверхностной демонстрации религиозной принадлежности при низком уровне религиозности и свойственна всем этническим группам сибирского региона.

Выявленные особенности религиозности респондентов с разными формами религиозной самоидентификации и выраженностью религиозности описывают специфичные черты манифестации религиозных воззрений с общей тенденцией на секуляризацию сознания населения современного российского приграничья. Однако полученные знания очевидно недостаточны для понимания специфики приграничной зоны без изучения идентичных процессов и феноменов «по ту сторону» границы. Вследствие чего продолжение исследования видится, с одной стороны, в оценке выраженности религиозности у населения монгольских приграничных регионов, а с другой – в разработке научно обоснованных моделей, объясняющих взаимосвязь проявлений религиозности в кросс-культурном пространстве российско-монгольского порубежья.

Благодарность

Публикация подготовлена в рамках проекта РНФ № 24-48-03002 «Религиозные ландшафты российско-монгольского приграничья: институциональные и сетевые механизмы конструирования религиозной и этнической идентичностей и безопасности в условиях постсекулярной реальности».

Acknowledgement

The article was prepared as part of Russian Science Foundation project № 24-48-03002, “Religious landscapes of the Russian-Mongolian borderlands: institutional

and network mechanisms of construction of religious and ethnic identity and security in conditions of post-secular reality".

Список сокращений

CRS – Шкала центральности религиозности
РНФ – Российский научный фонд
IC – интеллектуальный компонент религиозности
IdC – идеологический компонент религиозности
ROC – религиозный опыт
PRPC – публичные религиозные практики
LRPC – личные религиозные практик

Библиографический список

1. Афанасенко, И.В. Специфика индивидуальной религиозности и выражение самоактуализации у представителей разных конфессий (на примере православных христиан и иудаистов) / И.В. Афанасенко // Северо-Кавказский психологический вестник. – 2014. – № 12/1. – С. 10–13.
2. Богачёв, М.И. К вопросу о формировании интегрального подхода к концептуализации религиозности / М.И. Богачев // Свет Христов просвещает всех: альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. – 2016. – № 18. – С. 9–26.
3. Борисова, О.Н. Вариативность моделей современной городской многодетности: возрождение традиции, новые браки или сетевые эффекты? / О.Н. Борисова, И.В. Павлюткин // Мир России. – 2019. – № 4. – С. 128–151.
4. Бреская, О.Ю. Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода / О.Ю. Бреская // Социологические исследования. – 2011. – № 12. – С. 77–87.
5. Гришаева, Е.И. Религиозная идентичность как незавершённый проект. Перспективы применения дискурсивных подходов для социологического изучения идентичности в православных приходах / Е.И. Гришаева // Научный результат. Социология и управление. – 2018. – Т. 4. – № 1. – С. 13–22.
6. Грудина, Т.Н. Религиозность и её интерпретация: многообразие методов социологического измерения / Т.Н. Грудина // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2022. – № 3. – С. 186–210.
7. Дивисенко, К.С. Социальное измерение религиозности: опыт эмпирического исследования / К.С. Дивисенко, О.А. Дивисенко // Петербургская социология сегодня. – № 8. – 2017. – С. 91–110.
8. Каргина, И.Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма / И.Г. Каргина. – М.: МГИМО – Университет, 2014. – 278 с.
9. Лебедев, С.Д. Социологическое измерение религиозности: к типологии основных подходов / С.Д. Лебедев // Социология и общество: традиции и инновации в социальном развитии регионов : Сборник докладов VI Всероссийского социологического конгресса, Тюмень, 14–16 октября 2020 года / Отв. редактор В.А. Мансуров. – Тюмень: Российское общество социологов, 2020. – С. 4962–4979.
10. Лобазова, О.Ф. Современная типология религиозности: исследовательские возможности / О.Ф. Лобазова // Евразийский союз ученых. – 2015. – № 1–1(18). – С. 94–96.
11. Мчедлов, М.П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России / М.П. Мчедлов. – М.: Научная книга, 2005. – 447 с.
12. Олпорт, Г. Становление личности. Избранное / Г. Олпорт; пер. с англ. Трубицыной Л.В., Леонтьева Д.А. / Под общ. ред. Леонтьева Д.А. – М.: Изд-во «Смысл», 2002. – 461 с.
13. Орешина, Д.А. «Партнёрский приход»: сотрудничество священнослужителей и мирян как фактор развития социальной деятельности в современных приходах Русской православной церкви / Д.А. Орешина // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2016. – Вып. 5 (67). – С. 99–120.
14. Орешина, Д.А. Изучение приходских общин в социологии: контексты исследования и основные подходы к концептуализации / Д.А. Орешина // Социология: 4М. – 2014. – № 39. – С. 99–126.
15. Подлесная, М.А. Особенности сетевого и нишевого подходов в изучении православного прихода в России и за рубежом / М.А. Подлесная // Вестник Института социологии. – 2014. – № 11. – С. 93–105.
16. Подлесная, М.А. Религиозная община в жизни инвалидов / М.А. Подлесная, В.В. Мельникова // Социологические исследования. – 2015. – № 10. – С. 145–151.

17. Пруцкова, Е.В. Связь религиозности и ценностно-нормативных показателей: фактор религиозной социализации / Е.В. Пруцкова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. – 2015. – № 3 (59). – С. 62–80.
18. Синелина, Ю.Ю. Циклы секуляризации в истории России. Социологический анализ: конец XYII – начало XXI века / Ю.Ю. Синелина. – Saarbrücken: LAP Lambert Academia Publishing, 2011. – 382 с.
19. Смирнов, М.Ю. Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии? / М.Ю. Смирнов // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – Т. 16. – № 2. – С. 145–153.
20. Титов, Р.С. Концепция индивидуальной религиозности Г. Олпорта: понятие религиозных ориентаций / Р.С. Титов // Культурно-историческая психология. – 2013. – № 1. – С. 2–9.
21. Фолкнер, Д. Религиозность в пяти измерениях: эмпирический анализ / Д.Д. Фолкнер, Г. Де Йонг// Социологические исследования. – 2011. – № 12. – С. 69–76.
22. Хлопкова, О.В. Трансформация подходов к исследованию религиозности в социальных науках / О.В. Хлопкова // Человек. Социум. Общество. – 2020. – № 2. – С. 122–130.
23. Хубер, Ш. Шкала центральности религиозности (CRS) / Ш. Хубер, О. Хубер; Пер. с англ. Е.В. Пруцковой, К.В. Маркина // Социология: методология, методы, математическое моделирование (Социология:4М). – 2018. – Т. 0. – № 47. – С. 144–171.
24. Чеснокова, В.Ф. Тесным путём: Процесс воцерковления населения России в конце XX века / В.Ф. Чеснокова. – М.: Академический Проект, 2005. – 304 с.
25. Шмелев, И.М. Понятие «религиозная личность» и классификация типов верующих людей в зарубежной и отечественной психологии / И.М. Шмелев // Сборники конференций НИЦ Социосфера. – 2012. – № 21. – С. 49–56.
26. Элбакян, Е.С. Динамика социальных функций религии и религиозности в период пандемии / Е.С. Елбакян // Религиоведение. – 2021. – № 3. – С. 104–117.
27. Bullard, G. The World's newest major religion: no religion [Электронный ресурс] / G. Bullard // The New Your Times. April, 22. – 2016. – URL: http://news.nationalgeographic.com/2016/04/160422-atheism-agnostic-secular-nones-rising-religion.html (дата обращения 26.06.2024).
28. Davie, G. Is Europe an exceptional case? / G. Davie / The Hedgehog Review. – 2006. – Spring & Summer. – P. 23–34.
29. Glock, C.Y. On the study of religious commitment / C.Y. Glock // Religious Education. – 1962. – Vol. 57. – Sup. 4. – P. 98–110.
30. Glock, C.Y. Religion in sociological perspective: essays in the empirical study of religion / C.Y. Glock. – Belmont, CA: Wadsworth Publishing Co., 1973. – 316 p.
31. Glock, C.Y. On the study of religious commitment / C.Y. Glock // Religious Education, Researh Supplement. – 1962. – Vol. 42. – P. 99–100.
32. Glock, Ch. The nature of religious commitment / Ch. Glock, R. Stark. – Berkley, 1968. – 246 p.
33. Hill, P.C. Measures of religiosity / P.C. Hill, R.W. Hood. – Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1999. – 631 p.
34. Holt, C.L. The religion-health connection among African Americans: what is the role of social capital? / C.L. Holt, E.M. Clark, M.Q. Wang et al. // Journal of Community & Applied Social Psychology. – 2014. – Vol. 25. – P. 1–18.
35. Hood, R.W. The psychology of religion: an empirical approach. Fourth Edition / R.W. Hood, P.C. Hill, B. Spilka. – New York, London: The Guilford Press, 2009. – 636 p.
36. Huber, S. Religiosität in unterschiedlichen Religionskulturen – Vergleiche auf der Basis der Centrality of Religiosity Scale / S. Huber, M. Ackert, H. Scheiblich // Cultura & Psyché. – 2020. – No. 1(1–2). – P. 171–185.
37. Joshanloo, M. Self-esteem mediates the relationship between spirituality and subjective well-being in Iran / M. Joshanloo, F. Daemi // International Journal of Psychology. 2015. – Vol. 50. – No. 2. – P. 115–120.
38. King, M.B. Measuring the religious variable: replication / M.B. King, R.A. Hunt // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1972. – Vol. 11. – No. 3. – P. 240–251.
39. Lenski, G. The religious factor: a sociological study of religion's impact on politics, economics, and family life / G. Lenski. – Garden City, N.Y.: Doubleday, 1961. – 381 p.
40. Voas, D. Recognizing secular christians: toward and unexcluded middle in the study of religion / D. Voas, A. Day / The Arda Association of Religion Data Archives Guiding Paper Series. – 2010. – Vol. 50. – P. 115–120.
41. Zinnbauer, B.J. Religiousness and spirituality / B.J. Zinnbauer, K.I. Pargament // Handbook of the psychology of religion and spirituality / Eds.: Paloutzian R.F., Park C.L. – New York, London: Guilford Press, 2005. – P. 21–42.

Текст поступил в редакцию 31.03.2025.
Принят к печати 30.04.2025.
Опубликован 30.09.2025.

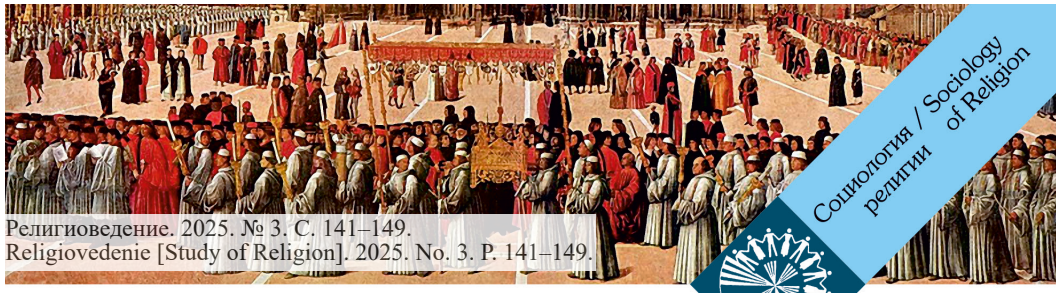
[1] Представленные в таблицах ниже распределения являются статистически достоверными. Анализ различий проводился с применением статистического критерия χ2 Пирсона и однофакторного дисперсионного анализа с использованием апостериорного теста Дункана.

References

1. Afanasenko I.V. *Severo-Kavkazskij psihologicheskij vestnik* [orth Caucasian Psychological Bulletin]. 2014, no. 12/1, pp. 10–13 (in Russian).
2. Allport G. *Stanovlenie lichnosti. Izbrannoye* [The formation of a personality. Favorites]. Transl. by Trubicyna L.V., Leont'ev D.A.; Ed. by Leont'ev D.A. Moscow: "Smysl" Publ., 2002, 461 p. (in Russian).
3. Bogachyov M.I. *Svet Hristov prosveshchaet vsekh: al'manah Svyato- Filaretovskogo pravoslavno-hristianskogo instituta* [The Light of Christ enlightens all: The almanac of the St. Philaret Orthodox Christian Institute]. 2016, no. 18, pp. 9–26 (in Russian).
4. Borisova O.N., Pavlyutkin I.V. *Mir Rossii* [Russian World]. 2019, no. 4, pp. 128–151 (in Russian).
5. Breskaya O.Yu. *Sociologicheskie issledovaniya* [Sociological researches]. 2011, no. 12, pp. 77–87 (in Russian).
6. Bullard G. The World's newest major religion: no religion. *The New Your Times*. April, 22. 2016. Available at: http://news.nationalgeographic.com/2016/04/160422-atheism-agnostic-secular-nones-rising-religion.html (accessed on June 26, 2024).
7. Chesnokova V.F. *Tesnym putem: Process vocerkovleniya naseleniya Rossii v konce XX veka* [In a close way: The process of Church formation of the Russian population at the end of the XX century]. Moscow: Akademicheskij Proekt, 2005, 304 p. (in Russian).
8. Davie G. Is Europe an exceptional case? *The Hedgehog Review*. 2006, Spring & Summer, pp. 23–34.
9. Divisenko K.S., Divisenko O.A. *Peterburgskaya sociologiya segodnya* [St. Petersburg history today]. 2017, no. 8, pp. 91–110 (in Russian).
10. Elbakyan E.S. *Religovedenie* [Study of religion]. 2021, no. 3, pp. 104–117. DOI: 10.22250/2072-8662.2021.2.104-117 (in Russian).
11. Folkner D., de Yong G. *Sociologicheskie issledovaniya* [Sociological reserаches]. 2011, no. 12, pp. 69–76 (in Russian).
12. Glock C.Y. On the study of religious commitment. *Religious Education*. 1962, vol. 57, no. 4, pp. 98–110.
13. Glock C.Y. On the study of religious commitment. *Religious Education, Researh Supplement*. 1962, vol. 42, pp. 99–100.
14. Glock C.Y. *Religion in sociological perspective: essays in the empirical study of religion*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Co., 1973, 316 p.
15. Glock *Ch*., Stark R. *The nature of religious commitment*. Berkley, 1968, 246 p.
16. Grishaeva E.I. *Nauchnyj rezul'tat. Sociologiya i upravlenie* [Scientific result. Sociology and management]. 2018, vol. 4, no. 1, pp. 13–22 (in Russian).
17. Grudina T.N. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 18. Sociologiya i politologiya* [Bulletin of the Moscow University. Sociology and Psychology]. 2022, no. 3, pp. 186–210 (in Russian).
18. Hill P.C., Hood R.W. *Measures of religiosity*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1999, 631 p.
19. Hlopkova O.V. *Chelovek. Socium. Obshchestvo* [Human. Socium. Society]. 2020, no. 2, pp. 122–130 (in Russian).
20. Holt C.L. et al. The religion-health connection among African Americans: what is the role of social capital? *Journal of Community & Applied Social Psychology*. 2014, vol. 25, pp. 1–18.
21. Hood R.W., Hill P.C., Spilka B. *The psychology of religion: an empirical approach*. Fourth Edition. New York, London: The Guilford Press, 2009, 636 p.
22. Huber S., Ackert M., Scheiblich H. Religiosität in unterschiedlichen Religionskulturen – Vergleiche auf der Basis der Centrality of Religiosity Scale. *Cultura & Psyché*. 2020, no. 1(1-2), pp. 171–185 (in German).
23. Huber Sh., Huber O. *Sociologiya: metodologiya, metody, matematicheskoe modelirovanie (Sociologiya: 4M)* [Sociology: methodology, methods, mathematical modeling (Sociology:4M)]. 2018, vol. 0, no. 47, pp. 144–171 (in Russian).
24. Joshanloo M., Daemi F. Self-esteem mediates the relationship between spirituality and subjective well-being in Iran. *International Journal of Psychology.* 2015, vol. 50, no. 2, pp. 115–120.
25. Kargina I.G. *Sociologicheskie refleksii sovremennogo religioznogo plyuralizma* [Sociological reflections of modern Religious pluralism]. Moscow: MGIMO – Universitet, 2014, 278 p. (in Russian).
26. King M.B., Hunt R.A. Measuring the religious variable: replication. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1972, vol. 11, no. 3, pp. 240–251.
27. Lebedev S.D. *Sociologiya i obshchestvo: tradicii i innovacii v social'nom razvitii regionov: Sbornik dokladov VI Vserossijskogo sociologicheskogo kongressa, Tyumen', 14–16 oktyabrya 2020 goda* [Sociology and Society: traditions and innovations in the social development of regions: Collection of reports of the VI All-Russian Sociological Congress, Tyumen, October 14–16, 2020]. Ed. by V.A. Mansurov. Tyumen': Rossijskoe obshchestvo sociologov, 2020, pp. 4962–4979. DOI 10.19181/kongress.2020.584 (in Russian).
28. Lenski G. *The religious factor: a sociological study of religion's impact on politics, economics, and family life.* Garden City, N.Y.: Doubleday, 1961, 381 p.
29. Lobazova O.F. *Evrazijskij soyuz uchenyh* [Eurasian Union of Scientists]. 2015, no. 1–1(18), pp. 94–96 (in Russian).

30. Mchedlov M.P. *Religiovedcheskie ocherki. Religiya v duhovnoj i obshchestvenno-politicheskoj zhizni sovremennoj Rossii* [Religious studies essays. Religion in the spiritual and socio-political life of modern Russia]. Moscow: Nauchnaya kniga, 2005, 447 p. (in Russian).
31. Oreshina D.A. *Sociologiya: 4M* [Sociology: 4M]. 2014, no. 39, pp. 99–126 (in Russian).
32. Oreshina D.A. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*. [Bulletin of the PSU. Series I: Theology. Philosophy. Religious studies]. 2016, vol. 5 (67), pp. 99–120 (in Russian).
33. Podlesnaya M.A. *Vestnik Instituta sociologii* [Institute of Sociology Bulletin]. 2014, no. 11, pp. 93–105 (in Russian).
34. Podlesnaya M.A., Melnikova V.V. *Sociologicheskie issledovaniya* [Sociological reseraches]. 2015, no. 10, pp. 145–151 (in Russian).
35. Pruckova, E.V. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities. Series 1: Theology. Philosophy]. 2015, no. 3 (59), pp. 62–80 (in Russian).
36. Shmelev I.M. *Sborniki konferencij NIC Sociosfera* [Collections of conferences of the SIC Sociosphere]. 2012, no. 21, pp. 49–56 (in Russian).
37. Sinelina Yu.Yu. *Cikly sekulyarizacii v istorii Rossii. Sociologicheskij analiz: konec XYII – nachalo XXI veka* [Cycles of secularization in the history of Russia. Sociological analysis: the end of the XYII – the beginning of the XXI century]. Saarbrücken: LAP Lambert Academia Publishing, 2011, 382 p. (in Russian).
38. Smirnov M.Yu. *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii* [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy]. 2015, vol. 16, no. 2, pp. 145–153 (in Russian).
39. Titov R.S. *Kul'turno-istoricheskaya psihologiya* [Cultural and historical psychology]. 2013, no. 1, pp. 2–9 (in Russian).
40. Voas D., Day A. Recognizing secular Christians: toward and unexcluded middle in the study of religion. *The Arda Association of Religion Data Archives Guiding Paper Series.* 2010, vol. 50, pp. 115–120.
41. Zinnbauer B.J., Pargament K.I. Religiousness and spirituality. *Handbook of the psychology of religion and spirituality. E*ds.: Paloutzian R.F., Park C.L. New York, London: Guilford Press, 2005, pp. 21–42.

Submitted for publication: March 31, 2025.
Accepted for publication: April 30, 2025.
Published: September 30, 2025.



Религиоведение. 2025. № 3. С. 141–149.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 3. P. 141–149.

Социология религии / Sociology of Religion

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-3-141-149

Мухаметзянова-Дуггал Р.М. [1], Кляшев А.Н. [2], Ефимов Д.А. [3], Мухамадеева Р.Р.[4]

[1, 2, 3, 4] Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН
[1, 2, 3, 4] 450077, Россия, г. Уфа, ул. Карла Маркса, 6
[1] mdregm@yandex.ru; [2] ak1168@mail.ru; [3] missionerufa@mail.ru; [4] _murr_@list.ru

Отношение к представителям традиционных конфессий «ядра» верующих (по материалам опросов в городе Уфе)

Р.М. Мухаметзянова-Дуггал

А.Н. Кляшев

Д.А. Ефимов

Р.Р. Мухамадеева

Аннотация. В статье содержатся сведения о полиэтничности и религиозном многообразии г. Уфы. Выявлено отношение «ядра» верующих к представителям традиционных конфессий, а также внутрисемейные оценки и отношение к вероисповеданию членов семьи у респондентов в Уфе, которая отличается от других населённых пунктов республики рядом объективных параметров: этноконфессиональным составом жителей, их ценностными ориентациями и традициями, а также уровнем урбанизации. Отмечается, что регулярно практикующие верующие в сегодняшнем атомизированном обществе выполняют функции социализации и формирования духовно-нравственных ценностей. В условиях проведения государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей религиозным лидерам и «ядру» отводится роль элиты. На протяжении 2017–2021 гг. отделом религиоведения ИЭИ УФИЦ РАН было проведено 2 социологических опроса активных членов религиозных общин. Результаты исследования межконфессиональных отношений показали, что у большинства опрошенных отношение к традиционным для России и Башкортостана религиям (православие, ислам, иудаизм, буддизм) – нейтральное или положительное. Внутрисемейная религиозность и отношение к вероисповеданию членов семьи также положительное, как среди мусульман, так и среди православных республики.

Ключевые слова: мусульмане, православные, межконфессиональные отношения, Башкортостан, Россия

Regina M. Mukhametzyanova-Duggal[1], Alexander N. Klyashev[2], Denis A. Efimov[3], Regina R. Mukhamadeeva[4]

[1, 2, 3, 4] Institute for Ethnological Studies – Subdivision of the Ufa Federal Research Centre RAS
[1, 2, 3, 4] 6 Karl Marx St., Ufa, 450077, Russia
[1] mdregm@yandex.ru; [2] ak1168@mail.ru; [3] missionerufa@mail.ru; [4] _murr_@list.ru

Attitude towards Representatives of Traditional Faiths of the “Core” of Believers (Based on Surveys in Ufa)

Abstract. The article contains information about polyethnicity and religious diversity in Ufa. It discusses the attitudes of “core” believers towards representatives of traditional faiths, as well as intra-family attitudes towards religion among respondents in Ufa, which differ from other settlements in the republic due to a number of objective factors: the ethno-confessional composition of residents, their values and traditions, and the level of urbanisation. It is noted that in today's society, regularly practising believers perform the functions of socialisation and formation of spiritual and moral values. Religious leaders and “core believers” are seen as elite in the context of state policy aimed at preserving and strengthening traditional Russian spiritual and moral values during 2017–2021. The Department of Religious Studies at the IES of UFIC RAS carried out 2 sociological surveys among active members of religious communities during this period. The results of the study on interfaith relations show

that the majority of respondents have a neutral or positive attitude towards traditional religions in Russia and Bashkortostan, such as Orthodoxy, Islam, Judaism and Buddhism. Intra-family religiosity is also positive among both Muslims and Orthodox Christians in the republic.

Key words: Muslims, Orthodox, interfaith relations, Bashkortostan, Russia

Введение

Современная Уфа представляет собой многоконфессиональный и полиэтничный город. Ситуация конфессионального многообразия в Уфе сложилась исторически, при этом доминирующими конфессиями были и остаются православие и ислам. Так, в 1721 г. было создано Уфимское духовное правление. Уфимская епархия была образована в 1799 году и в марте 1800 открыта в границах Оренбургской губернии самостоятельная Оренбургская и Уфимская епархия с кафедрой в Уфе (резиденция епископа находилась в архиерейском доме). Ещё в 1788 г. в Уфе по приказу Екатерины было учреждено Оренбургское магометанское закона духовного собрание (ныне Центральное духовное управление мусульман России) [Мухаметзянова-Дуггал, 2024, 533].

Согласно Всероссийской переписи населения 2020 г., всё население Уфы составляет 1 167 775 чел. (28,5%), по республике в целом – 4 091 423 чел. (100%). В Уфе проживают представители более 100 национальностей и этнических групп: по численности преобладают русские (48,9%) (от указавших национальную принадлежность), татары (27%), башкиры (20,4%) [Краткие итоги, 2023, 43]. Согласно статистическим данным, на начало 2024 года в Уфе осуществляют деятельность более 150 религиозных объединений. Зарегистрированы 124 религиозные организации, среди которых 52 мусульманские религиозные организации и 30 приходов Русской православной церкви, входящие в состав Уфимской епархии Башкортостанской митрополии (табл. 1) [О деятельности, http://unro.minjust.ru/NKOs.aspx].

Таблица 1. Религиозные объединения в Уфе и их количество (2024 г.)

№	Религиозные объединения	Всего
1.	Ислам	52
	ЦДУМ России	25
	ДУМ РБ	27
2.	Уфимская епархия Башкортостанской митрополии (МП) РПЦ	30
3.	Старообрядцы	3
4.	Протестантские религиозные объединения (евангельские христиане-баптисты, лютеране, пятидесятники и др.)	30
5.	Иудейские общины	2
6.	Буддизм	3
7.	Католики	1
8.	Армянская Апостольская Церковь	1
9.	Сознание Кришны (вайшнавы)	2
Всего		**124**

Организационно-методические основы исследования

Эмпирическую основу исследования составили проведённые в 2017 г. и 2021 г. опросы населения, проживающего на территории Республики Башкортостан: в Уфе, малых городах и сельских населённых пунктах.

Исследование 2017 г. было проведено в ходе выполнения гранта РФФИ «Этнос и религия в современном городе» (рук. Кляшев А.Н.). Его целью было проведение пилотного этносоциологического опроса постоянных членов мусульманских и православных религиозных общин, функционирующих на территории г. Уфы. Всего было проанкетировано 128 чел.: 76 мусульман, 52 православных. Использовались анкеты «закрытого типа двух вариантов, адаптированных для мусульман и православных, каждая из которых включала 36 вопросов» [Кляшев, 2022, 76]. Опрос

проводился методом «снежного кома», для обработки полученных материалов использовалась программа анализа статистических данных IBM SPSS Statistics 22.

Исследование 2021 г. было проведено в рамках государственного задания ИЭИ УФИЦ РАН (рук. Р.М. Мухаметзянова-Дуггал). Анкета состояла из 72 вопросов двух версий, адаптированных соответственно для последователей ислама и православия. Опрос проводился в крупных городах – Уфа и Стерлитамак, Салават, Бирск, в Зауралье – г. Сибай, а также в районах республики – Бирском, Благовещенском, Белорецком, Учалинском, Мелеузовском и других. Всего по республике было опрошено 434 человека: 161 представитель православия, 273 мусульманина. По городу Уфе выборка составила мусульман – 49 человек (58%), православных – 35 (42%) (табл. 2).

Таблица 2. Конфессиональный состав «ядра» верующих, г. Уфа

Представители религиозных общин	**2017**	**Доля, %**	**2021**	**Доля, %**
Мусульмане	76	59 %	49	58 %
Православные	52	41 %	35	42 %
Всего:	128	100 %	84	100 %

Под «ядром» верующих или регулярно практикующих верующих нами понимаются «верующие с высокими показателями религиозного поведения и участия в религиозной жизни: еженедельное посещение богослужений, регулярные исповедь и причастие у православных, намаз – у мусульман; соблюдение постов, обрядов и праздников; совершение паломничества, регулярное чтение религиозной литературы» [Мухаметзянова-Дуггал, 2023, 317].

Целью нашего исследования являлось выявление отношения «ядра» верующих к представителям традиционных конфессий в городе Уфе, которая отличается от других населённых пунктов республики рядом объективных параметров: этноконфессиональным составом жителей, их ценностными ориентациями и традициями, а также уровнем урбанизации.

Выделяется ряд работ, авторы которых значительное внимание уделяют степени религиозности верующих, их общественно-политическим, социокультурным и ценностным характеристикам – это, прежде всего, труды М.И. Богачева [Богачев, 2016], В.В. Локосова [Локосов, 2006], Ю.Ю. Синелиной [Синелина, 2006;], В.Ф. Чесноковой [Чеснокова, 2005]. Однако религиозное поведение и отношение постоянно практикующих верующих к представителям традиционных конфессий в условиях поликонфессионального города, каковым является Уфа, изучены недостаточно. В то время как регулярно практикующие верующие в сегодняшнем атомизированном обществе выполняют функции социализации, формирования духовно-нравственных ценностей, вплоть до политических предпочтений. В условиях актуализации вопросов укрепления традиционных российских духовно-нравственных ценностей религиозным лидерам и «ядру» отводится роль элиты.

Результаты исследования

В ходе социологических исследований 2017 и 2021 гг. был выявлен следующий этнический состав «ядра» верующих на территории Уфы: у православных русские составили, соответственно годам исследований, 81,6% (2017) и 79,4% (2021); татары – 12,2% (2017) и 8,8% (2021); башкиры – 2% (2017) и 5,9% (2021), другие – 4,1% (2017) и 5,8% (2021); у мусульман русские – 1,3% (2017); татары – 57% (2017) и 52,3% (2021); башкиры – 30,4% (2017) и 43,2% (2021); другие – 8,9% (2017) и 4,5% (2021); не дали ответа 2,5% мусульман (2017) (табл. 3).

Что касается гендерной принадлежности верующих, то обработка данных показала, что среди православных верующих преобладают женщины – 67,3% (2017), 70,6% (2021). Доля мужчин составила 32,7% (2017), 29,4% (2021). Среди мусульман, напротив, преобладают мужчины – 91,1% (2017), 67,3% (2021). Доля женщин-мусульманок составила 8,9% (2017) и 32,7% (2021). Отметим, что как в республике

в целом, так и в её столице преобладает женское население – оно составляет 631 708 чел., мужское – 536 067 чел. (табл. 4) [Краткие итоги, 2023, 7].

Таблица 3. Этнический состав «ядра» верующих, г. Уфа

	2017		2021	
	Мусульмане (n=76), %	Православные (n=52), %	Мусульмане (n=44), %	Православные (n=34), %
Русские	1,3	81,6	–	79,4
Татары	57	12,2	52,3	8,8
Башкиры	30,4	2	43,2	5,9
Другие	8,9	4,1 (мордва)	4,5	5,8 (мордва – 2,9; марийцы – 2,9)
Нет варианта	2,5	–	–	–
Всего	100,0	100,0	100,0	100,0

Таблица 4. Пол «ядра» верующих, г. Уфа

	2017		2021	
	Мусульмане (n=76), %	Православные (n=52), %	Мусульмане (n=49), %	Православные (n=35), %
Мужской	91,1	32,7	67,3	29,4
Женский	8,9	67,3	32,7	70,6
Всего	100,0	100,0	100,0	100,0

Вопросы, связанные с отношением «ядра» верующих к представителям традиционных конфессий (православие, ислам, иудаизм, буддизм), выявили, что большинство респондентов относятся к ним нейтрально или положительно. Так, в 2017 г. 77,6 % респондентов-православных ответили, что относятся в вышеперечисленным конфессиям «нейтрально» или «положительно». Остальные 22,4% опрошенных отрицательно относятся к другим традиционным российским религиям (12,2%) или затрудняются с ответом (10,2%). Подавляющее большинство респондентов-православных нейтрально или положительно относятся к другим направлениям христианства – протестантизму и католицизму. Нейтрально относятся – 49%, положительно – 26,5%, отрицательно – 18,4%, затруднились ответить – 6,1% (табл. 5).

Таблица 5. Отношение верующих-православных к другим конфессиям, 2017, n=49, г. Уфа

Отношение православных верующих	**Ваше отношение к другим направлениям христианства (протестантизму и католицизму)?, %**	**Ваше отношение к другим традиционным для России религиям (ислам, иудаизм, буддизм)?, %**
Положительно	26,5	24,5
Нейтрально	49	53,1
Отрицательно	18,4	12,2
Затрудняюсь ответить	6,1	10,2
Всего	100,0	100,0

Среди «ядра» мусульман этот показатель составил 77,3 %. Отрицательно относятся к другим традиционным российским религиям 10,1%, затруднились с ответом – 12,7%. Отношение верующих к разнообразию течений в исламе следующее:

отрицательное – 41,8%, нейтральное – 21,5%, положительное – 6,3%, затруднились ответить – 30,4% (табл. 6).

Таблица 6. Отношение верующих-мусульман к разнообразию течений в исламе, традиционным для России религиям, 2017, n=79, г. Уфа

Отношение православных верующих	**Ваше отношение к разнообразию течений в исламе?**	**Ваше отношение к другим традиционным для России религиям (православие, иудаизм, буддизм)?**
Положительно	6,3	24,1
Нейтрально	21,5	53,2
Отрицательно	41,8	10,1
Затрудняюсь ответить	30,4	12,7
Всего	100,0	100,0

Исследование 2021 г. показало, что на вопрос «Как Вы относитесь к другим религиям и религиозным направлениям в России?» мусульмане и православные верующие дали следующие ответы (табл. 7 и 8).

Таблица 7. Отношение православных к другим религиям и религиозным направлениям в России, 2021, n=27, г. Уфа

	Отношение к исламу	**Отношение к протестантизму**	**Отношение к католицизму**	**Отношение к иудаизму**	**Отношение к буддизму**
Положительно	45,5	11,5	15,4	11,5	11,5
Нейтрально	43,2	34,6	38,5	38,5	42,3
Отрицательно	6,8	23,1	23,1	30,8	26,9
Затрудняюсь ответить	4,5	30,8	23,1	19,2	19,2
Всего	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Таблица 8. Отношение мусульман к другим религиям и религиозным направлениям в России, 2021, n=42, г. Уфа

	Отношение к православию	**Отношение к протестантизму**	**Отношение к иудаизму**	**Отношение к буддизму**	**Отношение к католицизму**
Положительно	25,9	14,3	27,0	11,8	8,3
Нейтрально	55,6	57,1	48,6	47,1	41,7
Отрицательно	7,4	20,0	13,5	29,4	50,0
Затрудняюсь ответить	–	8,6	10,8	11,8	–
Всего	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Согласно данным 2021 г., 12,5% активных членов православных религиозных объединений положительно оценивают разнообразие течений в христианстве; четверть опрошенных (25,0%) затруднились ответить; 15,6% оценивают такие отношения как «нейтральные»; значительна доля тех, кто обозначил своё отношение как «отрицательное» (46,9%) (табл. 9).

Почти аналогичные ответы были получены от постоянно практикующих верующих-мусульман. Среди них наличие разных течений в исламе оценивают положительно 22,2%, нейтрально 22,2%, отрицательно 42,2%, затруднились с ответом – 13,3% (табл. 10).

Таблица 9. Как Вы оцениваете разнообразие течений в христианстве (респонденты (респонденты – православные)? 2021, n=32, г. Уфа

Положительно	12,5%
Нейтрально	15,6%
Отрицательно	46,9%
Затрудняюсь ответить	25,0%

Таблица 10. Как Вы оцениваете разнообразие течений в исламе (респонденты – мусульмане)? 2021, n=45, г. Уфа

Положительно	22,2%
Нейтрально	22,2%
Отрицательно	42,2%
Затрудняюсь ответить	13,3%

Ответы респондентов на данную группу вопросов свидетельствуют о важности традиционных религий; удовлетворение религиозных потребностей проявляется в функционировании институализированных, традиционных для России религий.

Внутрисемейную религиозность и отношение к православию среди респондентов православных демонстрируют следующие данные: абсолютное большинство членов семьи (супруг/супруги – 77,6%, родители – 75,5%, дети – 63,3%, братьев/сестёр – 57,1%) положительно относятся к православию (табл. 11).

Таблица 11. Отношение к православию членов семьи (респонденты – православные), 2017, n=49, г. Уфа

	Супруга/ супруги	**Детей**	**Родителей**	**Братьев, сестёр**
Положительно	77,6	63,3	75,5	57,1
Нейтрально	10,2	12,2	14,3	18,4
Затрудняюсь ответить	6,1	14,3	4,1	14,3
Нет варианта	6,1	10,2	6,1	10,2
Всего	100,0	100,0	100,0	100,0

Отношение к исламу членов семьи и внутрисемейную религиозность среди мусульман демонстрируют следующие данные: абсолютное большинство членов семьи (супруг/супруги – 77,2%, родители – 79,7%, дети – 59,5%, братьев/сестёр – 75,9%) положительно относятся к исламу (табл. 12).

Таблица 12. Отношение к исламу членов семьи (респонденты – мусульмане), 2017, n=79, г. Уфа

	Супруга/ супруги	**Детей**	**Родителей**	**Братьев, сестёр**
Положительно	77,2	59,5	79,7	75,9
Нейтрально	7,6	3,8	7,6	11,4
Отрицательно	1,3	1,3	3,8	2,5
Терпимое	2,5	3,8	1,3	1,3
Затрудняюсь ответить	5,1	22,8	5,1	6,3
Нет варианта	6,3	8,9	2,5	2,5
Всего	100,0	100,0	100,0	100,0

По данным 2021 г., среди православных респондентов отношение к православному вероисповеданию членов семьи положительно. Такого мнения по ощу-

щениям самих верующих придерживается 74,2% родителей, 53,1% детей, 58,6% супругов. Отношение к исламу членов семьи респондентов мусульман следующее: подавляющее большинство респондентов ответили «положительно» (93,6% родителей, 80,9% детей, 84,8% супругов) (табл. 13 и 14).

Таблица 13. Отношение к православию членов семьи (респонденты – православные), 2021, n=32, г. Уфа

	Супруга/ супруги	**Детей**	**Родителей (если нет в живых, то на момент их жизнедеятельности)**
Положительно	58,6	53,1	74,2
Нейтрально	3,4	12,5	16,1
Отрицательно	–	3,1	3,2
Нет супруга/супруги/детей/родителей	37,9	21,9	3,2
Затрудняюсь ответить	–		3,2
Всего	100,0	100,0	100,0

Таблица 14. Отношение к исламу членов семьи (респонденты – мусульмане), 2021, n=47, г. Уфа

	Супруга/ супруги	**Детей**	**Родителей (если нет в живых, то на момент их жизнедеятельности)**
Положительно	84,8	80,9	93,6
Нейтрально	–	2,1	–
Нет супруга/супруги/детей/родителей	15,2	17,0	6,4
Затрудняюсь ответить	–	9,4	–
Всего	100,0	100,0	100,0

Проблемы межнациональных и межконфессиональных отношений не столь значимы для активных верующих г. Уфы по сравнению с такими проблемами, как падение нравственности и социально-экономические трудности. Так, «падение нравственности» наиболее актуальная проблема для мусульман – 53,2%, православных – 77,6% (2017), мусульман – 28,7%, православных – 31,0% (2021); затем следуют «экономические проблемы»: они остры для мусульман – 34,2%, православных – 22,4% (2017), мусульман – 18,3%, православных – 27,6% (2021); далее – «коррупция», которая волнует мусульман – 53,2%, православных – 34,7% (2017), мусульман – 23,5%, православных – 25,9% (2021) (табл. 15).

Таблица 15. Наиболее острые проблемы в Республике Башкортостан

	2017		**2021**	
	Мусульмане, n=79	Православные, n=49	Мусульмане, n=48	Православные, n=30
Экономические трудности	34,2	22,4	18,3	27,6
Религиозный экстремизм	11,4	4,1	9,6	1,7
Падение нравственности	53,2	77,6	28,7	31,0
Межнациональные отношения	8,9	24,5	9,6	1,7

	2017		2021	
	Мусульмане, n=79	Православные, n=49	Мусульмане, n=48	Православные, n=30
Межконфессиональные отношения	1,3	10,2	2,6	0,0
Коррупция	53,2	34,7	23,5	25,9
Другое	2,5 (слабая работа духовных лиц среди молодёжи)	2 (слабая работа духовных лиц среди молодёжи)	2,6	1,7
Затрудняюсь ответить	22,8	12,2	5,2	10,3

Заключение

Результаты исследований демонстрируют, что большинство респондентов нейтрально или положительно относятся к традиционным для России и Башкортостана религиям (православие, ислам, иудаизм, буддизм). Почти половина как православных, так и мусульман отрицательно относятся к разнообразию направлений и в христианстве и, соответственно, в исламе. Большинство членов семей как православных, так и мусульманских представителей «ядра» верующих положительно относятся к вероисповеданию опрошенных. Падение нравственности, коррупция и экономические проблемы в современном российском обществе, по мнению и православных, и мусульманских респондентов, более значимы, чем межконфессиональные и межнациональные отношения. Таким образом, современный город Уфа, на территории которого проживают представители нескольких десятков различных национальностей и функционирует широкий спектр религиозных объединений, является примером межэтнического и межрелигиозного мира и добрососедских отношений. Полученные данные свидетельствуют о важности традиционных религий; удовлетворение религиозных потребностей проявляется в функционировании институализированных, традиционных для России религий.

Благодарность

Исследование выполнено по госзаданию ИЭИ УФИЦ РАН № 1022040500568-3-6.5.1 «Этноконфессиональный облик населения Южного Урала» (2025-2027 гг.).

Acknowledgement

The article was prepared within the framework of the state task of the IES UFIC RAS No. 1022040500568-3-6.5.1 “Ethnoconfessional appearance of the population of the Southern Urals” (2025-2027).

Библиографический список

1. Богачев, М.И. Воцерковлённость и политические предпочтения православных верующих: количественный анализ / М.И. Богачев // Религиоведение. – 2016. – № 1 (13). – С. 8–76.
2. Кляшев, А.Н. Полевые исследования отдела религиоведения Института этнологических исследований Уфимского федерального исследовательского центра РАН / А.Н. Кляшев // Известия Уфимского научного центра РАН. – 2022. – № 1. – С. 76–79.
3. Краткие итоги Всероссийской переписи населения 2020 года по муниципальным районам и городским округам Республики Башкортостан: статистический бюллетень. Ч. 1. – Уфа: Башкортостанстат, 2023. – 130 с.
4. Локосов, В.В. Влияет ли религиозность на политическую консолидацию общества? / В.В. Локосов // Социологические исследования. – 2006. – № 11. – С. 82–92.
5. Мухаметзянова-Дуггал, Р.М. Религиозное поведение верующих Башкортостана / Р.М. Мухаметзянова-Дуггал // Учёные записки Новгородского государственного университета. – 2023. – № 4(49). – С. 317–320.

6. О деятельности некоммерческих организаций [Электронный ресурс] // Министерство юстиции РФ: офиц. сайт. – URL: http://unro.minjust.ru/NKOs.aspx (дата обращения: 20.09.2024).
7. Синелина, Ю.Ю. Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане: суеверное поведение россиян / Ю.Ю. Синелина. – М.: Наука, 2006. – 110 с.
8. Чеснокова, В.Ф. Тесным путём: процесс воцерковления населения России в конце XX века / В.Ф. Чеснокова. – М.: Академический Проект, 2005. – 297 с.

Текст поступил в редакцию 14.01.2025.
Принят к печати 13.02.2025.
Опубликован 30.09.2025.

References

1. Bogachev M.I. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, no. 1 (13), pp. 8–16 (in Russian).
2. Chesnokova V.F. *Tesnym putem: protsess votserkovleniya naseleniya Rossii v kontse XX veka* [In a close way: the process of churching the population of Russia at the end of the 20th century]. Moscow: Akademicheskij Proekt, 2005. 297 p. (in Russian).
3. Klyashev A.N. *Izvestiya Ufimskogo nauchnogo centra RAN* [Proceedings of the Ufa Scientific Center of the Russian Academy of Sciences]. 2022, no. 1, pp. 76–79 (in Russian).
4. *Kratkie itogi Vserossijskoj perepisi naselenija 2020 goda po municipal'nym rajonam i gorodskim okrugam Respubliki Bashkortostan: statisticheskij bjulleten'.* [Summary of the 2020 All-Russian Population Census by municipal districts and urban districts of the Republic of Bashkortostan: statistical bulletin]. Part 1. Ufa: Bashkortostanstat, 130 p. (in Russian).
5. Lokosov V.V. *Sociologicheskie issledovaniya* [Sociological research]. 2006, no. 1, pp. 82–92 (in Russian).
6. Muhametzyanova-Duggal R.M. *Uchenye zapiski Novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta* [Sientific notes of the Novgorod University]. 2023, no. 4(49), pp. 317–320 (in Russian).
7. *O deyatel'nosti nekommercheskikh organizatsiy* [About the activities of non-profit organizations]. Ministerstvo yustitsii RF. Available at: http://unro.minjust.ru/NKOs.aspx (accessed on September 20, 2024) (in Russian).
8. Sinelina Yu.Yu. *Izmenenie religioznosti naseleniya Rossii: pravoslavnye i musul'mane: suevernoe povedenie rossiyan* [Changing the religiosity of the Russian population: Orthodox and Muslims: superstitious behaviour of Russians]. Moscow: Nauka, 2006, 110 p. (in Russian).

Submitted for publication: January 14, 2025.
Accepted for publication: February 13, 2025.
Published: September 30, 2025.

Религиоведение. 2025. № 3. С. 150–157.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 3. P. 150–157.

DOI: 10.22250/20728662-2025-3-150-157

Горбатов А.В.

Кемеровский государственный университет; Алтайский государственный университет
650000, Россия, г. Кемерово, ул. Красная; 656049, Россия, г. Барнаул, ул. Димитрова, 66
gorbn1965@yandex.ru

Непокорный лама. Дело буддийской «секты Дандарона» (1972): новые детали

Аннотация. Статья посвящена деталям судебного процесса «дела буддистов» в Улан-Удэ и их учителя Бидия Дандаровича Дандарона, последующему международному резонансу правозащитной и буддийской общественности, реакции советских органов и Центрального духовного управления буддистов СССР. Освещается религиозный контекст деятельности буддийской тантрической группы под руководством Дандарона. Источниковой базой исследования послужили документы из фонда Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ) и Национального архива Республики Бурятия (НА РБ). Ряд архивных документов вводятся в научный оборот впервые. Выявлено, что основанием для возбуждения уголовного дела послужил конфликт, переросший в ссору, сопровождающуюся дракой, между адептами учения Дандарона и отошедшего от учения сподвижника. Истинными целями властей, как показали последующие события, были: ликвидация «секты» и принудительная изоляция в судебном порядке Дандарона как от созданной им группы, так и опосредованного влияния его на буддийское сообщество. Арест активных адептов, а затем и Дандарона вызвал широкий международный резонанс. Факт активной деятельности в Бурятии наследника «царя-ламы» и перерожденца (хубилгана), а также дважды судимого по «антисоветским» статьям Дандарона был совершенно неприемлемым в сложившейся системе отношений государства и буддизма. Ситуацию также усугубляли: деятельность «секты» вне рамок советского религиозного законодательства; следование непринятому в традиционной советской сангхе тантрическому учению; экстравагантные, не вписывающиеся в принятые нормы социального поведения советского общества, методы посвящения и практикуемые ритуалы. Откровенно непозволительными были и предложенные Дандароном новые теоретические постулаты о существовании «общественной кармы», которые и косвенно и прямо указывали на несовершенство советской системы. Деятельность тантрической группы и духовные поиски Б. Дандарона оставили заметный след в конфессиональной истории СССР/России.

Ключевые слова: буддизм, судебный процесс, Бидия Дандарон, тантрические практики, государственно-конфессиональные отношения, международная реакция

Alexey V. Gorbatov

Kemerovo State University; Altai State University
6 Krasnaya Str., Kemerovo, 650000, Russia; 66 Dimitrova Str., Barnaul, 656049, Russia
gorbn1965@yandex.ru

Renitent Lama. The Case of the Buddhist “Dandaron Sect” (1972): New Details

Abstract. The article deals with the details of the court proceedings in the “case against Buddhists” in Ulan-Ude and their spiritual leader Bidiy Dandarovich Dandaron, as well as the subsequent international response from human rights activists and the Buddhist community, the reaction of the Soviet authorities and the Central Spiritual Administration of Buddhism in the USSR. The focus of the author is on the religious aspect of the activities of Dandaron's Buddhist tantric group. The sources for this study include records from the State Archive of the Russian Federation and the National Archives of Buryatia. Several archival documents have been introduced for the first time, revealing that the criminal case was opened after a conflict that escalated into a quarrel accompanied by a physical altercation between followers of Dandaron's teachings and a former follower who had left the teachings. The true goals of the authorities, as subsequent events showed, were the elimination of the "sect" and the forced isolation of Dandaron through court rulings both from his religious group and from his indirect influence over the Buddhist community. The arrest of active members, and then Dandaron himself, caused widespread international reaction. The activities of the heir to the “Tsar Lama” and reincarnated lama (khubilgan, tulku) Dandaron who was twice convicted under “anti-Soviet” charges in

Buryatia were completely unacceptable in the current system of relations between the state and Buddhism. This situation was further exacerbated by factors such as the sect's activities outside the framework of Soviet religious law; following tantric teachings not accepted by the traditional Soviet sangha, unusual initiation methods and ritual practices that did not conform to accepted social norms of Soviet society. The new postulates proposed by Dandaron regarding the existence of "social karma" were also clearly unacceptable, as they both indirectly and directly pointed to the imperfections of the Soviet system. The activities of the tantric group and the spiritual search of B. Dandaron left a significant mark on the religious history of the USSR / Russia.

Key words: Buddhism, trial, Bidiya Dandaron, tantric practices, state-confessional relations, international reaction

Введение

В тибетской буддийской традиции до сих пор присутствует феномен института «перерожденцев», не имеющего прямых аналогов в других религиях мира. Считается, что хубилганы (монгол.), почитаемые как воплощения бодхисатв, или прославившихся своей благотворной деятельностью на пользу буддизма лам, обладают знаниями, накопленными за столетия, а также особым величием, аурой могущества, подавляющей простых смертных. Авторитет хубилгана базируется не сколько на его индивидуальных качествах, сколько на происхождении и авторитете его предшественников [Сабиров, 2018, 25]. Перерождением крупного хубилгана и настоятеля тибетского монастыря в Гумбуме Джаягсы-гэгэна в возрасте 4 лет был признан Бидия Дандарон (1914–1974), будущий буддийский философ, тибетолог и бурятский лама. Более того, верховный лама бурят, а также родственник и духовный наставник Лубсан Сандан Цыденов в 1921 г., согласно письменному распоряжению из тюрьмы, передал ему своё духовное могущество и самый высокий и единственный в Бурятии титул царя учения – Дхармараджи[1].

В имеющихся научных публикациях изучено философское наследие [Гармаев, 2005; Данадарон, 2007] Дандарона, его творческий путь [Емельянов, 2004; Лепехов, 2012], трагическая судьба [Морозова, 2016]. Между тем, архивные документы Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ) и Национального архива Республики Бурятия (НА РБ) позволяют уточнить некоторые детали судебного процесса «дела буддистов» с позиции обвиняющей стороны, отклика международной правозащитной и буддийской общественности, а также реакции советских органов и Центрального духовного управления буддистов СССР (далее – ЦДУБ) в ответе своим зарубежным партнёрам-буддистам. В исследовании представлены цитирования из деловой переписки, судебных документов, инопрессы, раскрывающие драматическую ситуацию, сложившуюся с группой Дандарона. Рассматривается также религиоведческий аспект феномена духовного поиска и практики Дандарона. Из этических соображений мы опустили некоторые детали, излагаемые в ряде документов, в целях защиты приватности фигурантов судебных процессов.

Как известно, бурятский лама Дандарон за свои убеждения и деятельность трижды оказывался в лагерях: два раза при И. Сталине по статье 58-10 (1937 и 1948 гг.) и последний – при Л. Брежневе (1972). По легенде, в исправительно-трудовой колонии общего режима Дандарон в 1974 г. усилием воли в состоянии медитативного сосредоточения окончательно ушёл в состояние самадхи[2], из которого не вышел, и скончался несколько дней спустя. Родственникам было отказано в выдаче тела для захоронения по «известным причинам» [НА РБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 89. Л. 9].

Реакция правозащитной и буддийской общественности

После ареста в «самиздатном» правозащитном бюллетене «Хронике текущих событий» было опубликовано сообщение, согласно которому «в Улан-Уде арестованы: Дандарон Б.Д., буддолог, научный сотрудник Бурятского института общественных наук, 58 лет, в 1937 г. был осуждён как «враг народа» и в 1956 г. реабилитирован; Железнов А.И., Лавров Ю. (студент или аспирант Педагогического института), Мантлевич В., этнограф, научный сотрудник Ленинградского музея атеизма и религий, Буткас Д. (аспирант из Вильнюса). Обвинения предъявлены по ст. 142 и 227 УК РСФСР. Инкриминируются буддийское мировоззрение и организация религиозной группы, а вдобавок к этому – хулиганство, спекуляция предметами религиозного культа, связь с сионизмом» [Хроника, 1972].

Через неделю старейшая в Великобритании воскресная газета «The Observer» (22.10.72) под заголовком «Русские арестовывают руководящего буддиста» сообщила об аресте Дандарона, являвшегося «бурятским монголом и руководителем буддийской группы», а также его пяти учеников. Издание информировало о допросах советской секретной полиции друзей ламы в Москве, Ленинграде, Каунасе и Вильно. «Его последний арест представляется весьма странным, – было отмечено в статье, – ибо Дандарон широко известен в международных буддийских кругах. Этот случай по-видимому вызовет беспокойство среди буддистов Азии, с которыми Москва стремится развивать связи» [ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 601. Л. 68–69].

Правозащитная организация «Amnesty International» 26.03.1973 года, по предложению буддийского общества «Виктория» (Австралия), обратилась к главе Всемирного братства буддистов (ВББ) в Бангкоке с просьбой о содействии в связи с преследованием группы людей, занимающихся буддийской деятельностью в юго-восточной части Сибири, особенно тревожила участь студента Ю. Лаврова, заключённого в психиатрическую клинику [ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 601. Л. 52–53]. С подачи «Международной амнистии» почётный генеральный секретарь ВББ Айем Санкхаваси 31.03.1973 года обратился с просьбой к президенту регионального центра в Москве исследовать это дело [ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 601. Л. 54].

Можно с уверенностью утверждать, что подобных обращений и запросов было с избытком. В информационном отчёте Совета по делам религии (далее – СДР) в ЦК КПСС сообщалось, что в 1973 г. в ЦДУБ СССР поступило множество писем, в которых буддисты зарубежных стран выражали своё беспокойство по поводу «гонений» на верующих. «Многие авторы обеспокоены судьбой Б. Дандарона, который в прошлом году был приговорён к пяти годам лишения свободы за посягательство на личность и права граждан. Зарубежные органы изображают преступника как мученика за веру, а суд – как преследующий буддистов в СССР» [ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 1137. Л. 99–100].

Советско-партийная система и ЦДУБ

В докладной записке уполномоченного «О раскрытии в Бурятской АССР нелегальной буддийской секты» председателю СДР В.А. Куроедову от 19.12.1972 г. сообщалось, что в августе административными органами по факту избиения учителя вечерней школы *(назовём)* Д. был арестован А.И. Железнов. В ходе расследования были вскрыты новые обстоятельства, свидетельствовавшие о том, что избиение было совершено не случайно, а на почве мести религиозного характера, т.е. из-за боязни разоблачения Д. нелегальной буддийской секты, членом которой он состоял. В результате были арестованы другие участники преступления и активные участники секты. Руководитель секты Дандарон… [ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 742. Л. 12].

«В результате следствия установлено, что указанный выше Дандарон, имея некоторые познания в области буддизма и используя фанатизм и повышенный интерес молодых учёных и студентов к буддизму, объявил себя живым Буддой и святым “учителем” тантризма и с корыстной целью в 1970–71 гг. организовал без соответствующего разрешения нелегальную буддийскую группу, в которую вовлёк в разное время более 30 человек. Дандарон под видом проповедования буддийского вероучения и исполнения религиозных обрядов “согшоды”[3] периодически организовывал у себя дома и на квартирах своих “учеников” тайные сборища, сопровождавшиеся пьянством, а иногда и половым развратом…» [Там же. Л. 13]. Уполномоченный по делам религии Д. Очиржапов информировал, что под влиянием учителя активные участники группы в целях соблюдения конспирации «совершали посягательства на жизнь отколовшихся или ненадёжных членов, мошенническим путём на госсредства добывали деньги на нужды группы и попойки, делали ценные подарки своему учителю…» [Там же. Л. 14].

Далее Д. Очиржапов констатировал, что виновность указанных лиц доказана, но в связи с тем, что заключением судебно-психиатрической экспертизы, проведённой во время следствия, установлено, что «все они в 1970–1972 гг. являлись душевнобольными и признаны невменяемыми, в настоящее время страдают шизофренией и поэтому они не ответственны за свои действия. В связи с этим <…> (они) определением суда направляются на лечение в психиатрические больницы по ме-

стам их прежнего местожительства в гг. Ленинград и Вильнюс. Что же касается руководителя секты Дандарона, то его дело выделено в особое производство и на днях будет рассмотрено в народном суде Октябрьского района г. Улан-Удэ…» [Там же].

Уполномоченный в конце докладной записки приводил дефиницию тантризма из «Словаря атеизма» (1966) и пояснял столичному руководству, что «ламы Иволгинского дацана о таком учении понятия не имеют. По объяснению последних, обряды "согшоды" у махаянистов (северных буддистов) представляют из себя своего коллективные поминки, посвящённые памяти родителей и ламаистских авторитетов. Проводятся они с угощением присутствующих мясными и др. блюдами, спиртным, допускается участие женщин. Но у Дандарона "согшоды", видимо, носили более утончённый и извращённый характер» [Там же. Л. 14–15].

Следует отметить, что характер этого документа представляет собой пример закрытой внутриведомственной переписки, которая, в силу своей специфики, не предполагала сокрытия или искажения информации. Все руководители СДР активно сотрудничали со спецслужбами, да и сам В.А. Куроедов являлся генералом-лейтенантом КГБ.

В другом отчёте уполномоченного в СДР отмечается в отношении остальных участников секты[4] (помимо прочих, среди которых бурят более 10 чел.): «учитывая их сравнительно меньшую степень виновности и социальной опасности, сочтено целесообразным не привлекать их к уголовной ответственности, а ограничиться мерами общественного воздействия и по местам их работ и учёбы высланы представления на предмет рассмотрения материалов на них в товарищеских судах» [НА РБ. Ф. Р-1875. Оп. 1. Д. 81. Л. 7].

В Определении судебного заседания, помимо вышесказанного, было подтверждено, что в Улан-Уде была создана нелегальная буддийская секта, что Дандарон «был объявлен буддой и святым учителем тантризма», отмечены конкретные случаи «посягательства на лиц, отклонившихся от группы или, по их мнению, недостаточно участвовавших…», а также факты «под видом исполнения вероучения» вступления в половые связи (лидеров группы с единоверкой) [ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 742. Л. 5–7].

Что касается официальной реакции «советских буддистов», нам известен ответ почётному генсекретарю ВББ Айему Санкхаваси от буддийского представителя ВББ от СССР профессора С.Д. Дылыкова, на деле неофициального руководителя всей международной деятельности ЦДУБ [Горбатов, 2024, 104]. Приведём частично содержание письма.

Уважаемый друг в Дхамме[5]!

«На ваш запрос о "преследовании буддийского меньшинства в СССР и арестах верующих буддистов" сообщаю следующее:

Появившееся в иностранной прессе сообщения о преследовании… не отражают действительного положения верующих в нашей стране. Буддийское население в СССР пользуются полной свободой вероисповедания и никаким репрессиям не подвергается.

К уголовной ответственности привлечён лишь один человек – бывший лама Бидия Дандарон, который в последние годы работал мл. научным сотрудником в рукописном отделе Института общественных наук Сибирского отделения АН СССР в г. Улан-Удэ. Дандарон занимался не сколько наукой, сколько пьянством и сколачиванием группы своих "учеников", среди которых не было ни одного бурята и ни одного буддиста. Поэтому, вполне естественно, они не поддержали никакой связи с буддистами нашей страны» [ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 601. Л. 187].

(Далее следовал длинный ряд конкретных примеров асоциального поведения членов группы и Дандарона, выставляющих в неблаговидном свете его личность).

Чужой среди своих

Если аккумулировать все приведённые выше сообщения, то следует отметить ряд акцентов, касающихся оценки деятельности ламы: духовный отрыв от Бурятии и бурят, отсутствие контактов с ЦДУБ и буддистами (что не совсем верно), упор на исключительно маргинально-асоциальный образ жизни. При этом практически не

говорится о его научной философской-религиозной и лингвистической деятельности, работе в Бурятском комплексном научно-исследовательском институте, где он внёс вклад в ряд областей тибетологии, в том числе – в историю Тибета, тибето-монгольской лексикографии, перевода и описания тибетской коллекции.

Британский востоковед А.М. Пятигорский, который эмигрировал из СССР в 1973 г., отмечал следующее в память о бурятском ламе: «что очень характерно для отношения к Дандарону местных бурятских властей, так это то, что они ненавидели его именно за его принадлежность к их духовной традиции, к традиции, ими же самими и отвергнутой. Что касается другой, важнейшей стороны его проповеди, – проповедуемого им философского универсализма буддизма, – то эта сторона была им просто недоступна, ибо они уже отступились от традиции. И Дандарон как бы служил живым напоминанием об их отступничестве от прежней культуры…» [Пятигорский, 1975].

Действительно, Дандарон – уроженец Кижингинского куста Хоринского аймака, центра «ламско-кулацкого балагатско-теократического движения» [НАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 48. Л. 17], наследник «царя-ламы» Сандана Цыденова – осуществлял свою религиозную деятельность фактически вне рамок «советского буддизма» – проекта, сложившегося в послевоенный период [Горбатов, 2018, 88]. Отбывший сроки заключения как «панмонголист и японский шпион», он обладал независимым характером и нередко проявлял инициативу, нарушая действующее религиозное законодательство. Ещё в середине 1960-х гг. Дандарон предпринимал попытки посвящения местных учителей-бурят[6], установил ступу (монг. *субурган*)[7] в Кижинге на вершине горы Табхэр Майла, где был похоронен его отец Доржи Бадмаев, сподвижник главы теократического Кодунского государства Цыденова. После того, как сельский совет предписал ему памятник убрать, Дандарон, отрицая его культовый (субургана) характер, водрузил на него пятиконечную звезду [НАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 48. Л. 5, 17].

В продолжение этого следует отметить, что Дандарон был захоронен на кладбище посёлка Выдрино, недалеко от зоны, где он провёл последние годы жизни. С изменением вероисповедной политики, в середине 1990-х гг. прах был извлечён и хранился на родине в Кижинге. Летом 2005 г. силами учеников и последователей было окончательно завершено возведение ступы Дандарона в ста метрах от руин ступы, которую в 1966 г. он строил своему отцу (илл. 1.)

Илл. 1. Ступа Дандарона. Правидья [http://dandaron.ru/].

Взгляды его были визионерскими и нетипичными для традиционного буддизма, сам Б.Д. Дандарон называл своё учение «необуддизмом» – «буддизмом для европейцев», в котором предложил синтез первой мировой религии с идеями современной картины мира. Дхарма излагалась, в том числе, на языке науки и философии (местами упрощённо в силу недостатка академической подготовки). Известен его призыв «Тантра – на Запад!». Большинство его приближённых учеников были выходцами из европейской части России, Украины и Прибалтики, т.е. из территорий вне пределов традиционных буддийских ареалов.

В последние годы жизни, находясь в заключении, Дандарон в своём духовном завещании, известном как «Чёрная тетрадь», выдвигает отсутствующую в традици-

онном буддизме идею «общественной кармы», которая отсылает к известной фразе «каждый народ достоин своего правителя». Так, отрицательная карма человека в перерождениях отражается в его страдании, соответственно, для многих субъектов со схожими кармами появляются их мучители в виде вождей-тиранов. Появление всех диктаторов (кармических вождей) – результат влияния общественной кармы, кармических действий десятков миллионов страдающих людей. Его рассуждения близки к идее «коллективного бессознательного» К. Юнга, который, например, в своём эссе «Вотан» (1936) объясняет приход Гитлера к власти исходной языческой одержимостью и врождёнными деструктивными импульсами насилия у немецкого народа. Неоконченная «Чёрная тетрадь» была изъята после смерти ламы, несложно догадаться о негативной реакции на неё советских органов.

В течение последних лет до ареста Дандарона собранное ламой буддийское сообщество функционировало как полноценная закрытая тантрическая группа/секта. Ученик и последователь, участник описываемых событий В.М. Монтлевич отмечал, что «жизнь в Сангхе не была традиционной. Сам Дандарон жил нетрадиционно для человека, который был хубилганом и Дхармараджей. Это не подлежит обсуждению. Так было. Но относились к этому по-разному» [Ступа, http://dandaron.ru/]. Он даровал ученикам тантрические посвящения в упрощённо-авторской форме, проводил ритуалы через ситуацию неопределённости и через импровизацию и умение выполнять тантрические созерцательные практики в практически любой жизненной ситуации. Тантрические традиции также предполагали акцент на непреложном почитании учителя, безусловном ему повиновении, сохранении в тайне сокровенных знаний и ритуальных практик, строгом соблюдении конспирации.

Статус духовного наставника, которому поклоняются, одаривая подношениями, был неизменным. Это отчётливо видно из его переписки с учениками из места заключения (1973–74), а также коллективных обращений/посланий в его защиту [Дело, 1974, 40–45, 52–57, 58–70]. Во время судебного следствия по «делу Дандарона», когда участники «секты» допрашивались в качестве свидетелей, как отмечал уполномоченный, никто из них не отрицал своей принадлежности к буддизму. «Все они всячески возвеличивали и выгораживали своего «учителя», выслуживаясь перед ним, пытаясь передавать ему пачки трубочного табака лучшего качества «Золотое руно» (и ранее они снабжали его только таким табаком), продукты вплоть до горячего чая в термосе… Создавалось впечатление, что большинство из них только ради буддизма переселились из центральных городов в “провинциальный” Улан-Удэ, где проживали по несколько лет, а некоторые остаются здесь и поныне» [НАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 81. Л. 8].

Выводы

Дандарон был авторитетным духовным наставником и буддологом с незаурядными способностями, но при этом неоднозначной и по-своему трагической фигурой. Харизматическая натура, он продолжал непопулярную среди буддистов СССР линию царя-ламы Бурятии Цыденова. Хубилган нескольких перерождений и наследник теократического квазигосударства, Дандарон в своей практике выбрал особый путь ваджраяны – быстрого просветления (освобождения от сансары), весьма рискованный в советской реальности.

К трагическим для Дандарона и его группы последствиям привела существовавшая тогда практика запрета любых нецентрализованных религиозных организаций, приравниваемых к «сектантству». Сам лама, при этом, не предпринимал попыток конкретного сотрудничества с легальным буддистским центром, религиозная группа оставалась личным «предприятием» его организатора. Он в условиях конспирации предпочитал практиковать среди адептов йогическую форму буддийского тантризма в противовес «учёности» лам в дацане. Учение об общественной карме, созданное в лагере, было несомненно еретическим и антисоветским в атеистическом государстве, так как неминуемо возникали аллюзии как на события прошлого, так и на современное состояние СССР. Все приведённые данные свидетельствуют о том, что Бидия Дандарон, с его титулом Царя-ламы и статусом перерожденца, неоднократно судимый по «антисоветской статье», руководитель нелегаль-

ной секты с реакционными идеями и тайными ритуалами, совсем не вписывался в «социалистическую модель буддизма».

Поводом для судебного преследования буддийской группы стала стычка последователей учителя с отошедшим от учения «еретиком». В реальности задачами власти были ликвидация «секты» и изоляция лидера. Судебные процессы отчасти поколебали созданную государством для мирового буддийского сообщества иллюзию процветания сангхи в СССР, но, как показала история, не оказали особенно негативного эффекта, вероятно, в силу маргинальности «сангхи Дандарона» и весомого авторитета советского государства в 1970-е годы на фоне «разрядки». Вместе с тем учение Дандарона сохранилось в памяти последователей, ученики сберегли его наследие, некоторые из них сами стали учителями тантры. Его вклад в «строительство алмазного моста в Западную Землю» сегодня по достоинству оценивается многими буддистами и востоковедами.

Благодарность

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

Acknowledgement

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

Список сокращений

АН СССР – Академия наук СССР
ВББ – Всемирное братство буддистов
ГА РФ – Государственный архив Российской Федерации
НА РБ – Национальный архив Республики Бурятия
РНФ – Российский научный фонд
СДР – Совет по делам религий при Совете министров СССР
ЦДУБ – Центральное духовное управление буддистов СССР

Библиографический список

1. Гармаев, Д.О. Философские основы необуддизма Б.Д. Дандарона: дис. ... канд. филос. наук / Д.О. Гармаев. – М., 2005. – 152 с.
2. Горбатов, А.В. Буддисты и Советское государство в 1946–1960-е гг / А.В. Горбатов // Российская история. – 2018. – № 5. – С. 77–88.
3. Горбатов, А.В. К вопросу о внешнеполитической деятельности буддистов СССР в контексте вероисповедной политики советского государства (1950–1970-е гг.) / А.В. Горбатов // Монголоведение. – 2024. – Т. 16. – № 1. – С. 94–110.
4. Дандарон, Б.Д. Избранные статьи. Чернея Тетрадь: материалы к биографии / Б.Д. Дандарон. – СПб.: Евразия, 2006. – 688 с.
5. Дандарон, М.Б. Необуддизм. Синтез дхармы и науки: религиозно-научный синкретизм в философской системе Б.Д. Дандарона / М.Б. Дандарон. – Улан-Удэ, 2007. – 191 с.
6. Дело Дандарона. – Флоренция: Edizioni Aurora, 1974. – 71 с.
7. Емельянов, Б.В. Тантра – на Запад! Необуддизм Бидии Дандарона / Б.В. Емельянов // Дискурс-Пи: научно-практический альманах. – 2004. – № 1(4). – С. 50–52.
8. Лепехов, С.Ю. Б.Д. Дандарон – буддолог, тибетолог, философ / С.Ю. Лепехов // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2012. – № 3(7). – С. 259–266.
9. Морозова, М.Б. Трагедия Бидии Дандарона как отражение судьбы буддизма в России после национальной катастрофы 1917 года / М.Б. Морозова // Вестник Свято-Филаретовского института. – 2016. – № 18. – С. 98–113.
10. Пятигорский, А.М. Уход Дандарона: Реминисценция / А.М. Пятигорский // Континент. – 1975. – №. 3. – С. 151–160.

11. Сабиров, Р.Т. Институт тулку в России: между отсутствием и присутствием / Р.Т. Сабиров // Сибирские исторические исследования. – 2018. – № 4. – С. 200–214.
12. Ступа Дандарона [Электронный ресурс] // Правидья: офиц. сайт. – URL: http://dandaron.ru/ (дата обращения: 03.08.2024).
13. Хроника текущих событий. Выпуск 27. 15 октября 1972 года [Электронный ресурс]. – URL: http://old.memo.ru/history/diss/chr/chr27.htm (дата обращения: 03.08.2024).

Текст поступил в редакцию 24.12.2024.
Принят к печати 23.01.2025.
Опубликован 30.09.2025.

---

[1] «Повелитель закона» (санскр.: «дхарма» – закон, учение, «раджа» – царь, князь) – духовное звание в тибетском буддизме, буквальный перевод – «Царь учения».
[2] Последняя ступень восьмеричного пути, подводящая в медитативном состоянии человека вплотную к нирване.
[3] Согшоды – ритуальные трапезы, восхваление и подношение Учителю.
[4] Около 20 человек вместе с обвиняемыми, согласно отчёту.
[5] Дхамма – учение Будды.
[6] Тантрические посвящения используются в тибетском буддизме чтобы пробудить внутренний потенциал к достижению просветления, а также чтобы создать духовную связь между учеником и учителем и соответствующим медитативным образом Будды.
[7] В монгольской архитектуре – символическое тело Будды, реликварий, мемориальное сооружение.

References

1. Dandaron B.D. *Izbrannyye stat'i. Chernaya Tetrad': materialy k biografii* [Selected articles. Black Notebook: materials for the biography]. St. Petersburg.: Yevraziya, 2006, 688 p. (In Russian).
2. Dandaron M.B. *Neobuddizm. Sintez dkharmy i nauki: religiozno-nauchnyy sinkretizm v filosofskoy sisteme B. D. Dandarona* [Neo-Buddhism. Synthesis of dharma and science: religious-scientific syncretism in the philosophical system of B.D. Dandaron]. Ulan-Ude, 2007, 191 p. (In Russian).
3. *Delo Dandarona* [The Dandaron case]. Florentsiya: Edizioni Aurora, 1974, 71 p. (In Russian).
4. Garmayev D.O. *Filosofskiye osnovy neobuddizma B.D. Dandarona*: [Philosophical foundations of neo-Buddhism by B. D. Dandaron: PhD Thesis in Philosophy]. Moscow, 2005, 152 p. (in Russian).
5. Gorbatov A.V. *Mongolovedeniye* [Mongolian Studies]. 2024, vol. 16, no. 1, pp. 94–110 (in Russian).
6. Gorbatov A.V. *Rossiyskaya istoriya* [Russian history]. 2018, no. 5, pp. 77–88 (in Russian).
7. *Khronika tekushchikh sobytiy. Vypusk 27. 15 oktyabrya 1972 goda* [Chronicle of current events. Issue 27. October 15, 1972]. Available at: // http://old.memo.ru/history/diss/chr/chr27.htm (access on August 3, 2024) (in Russian).
8. Lepekhov S.Yu. *Vestnik Buryatskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk* [Bulletin of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences]. 2012, no. 3(7), pp. 259–266 (in Russian).
9. Morozova M.B. *Vestnik Svyato-Filaretovskogo instituta* [Bulletin of the St. Philaret Institute]. 2016, no. 18, pp. 98–113 (in Russian).
10. Pyatigorsky A.M. *Kontinent* [Continent]. 1975, no. 3, pp. 151–160 (in Russian).
11. Sabirov, R. T. *Sibirskiye istoricheskiye issledovaniya* [Siberian historical studies]. 2018, no. 4, pp. 200–214 (in Russian).
12. *Stupa Dandarona*. Pravid'ya Dandaron [Stupa. Pravidya]. Available at: // http://dandaron.ru/ (access on August 3, 2024) (in Russian).
13. Yemel'yanov B.V. *Diskurs-Pi: nauchno-prakticheskiy almanac* [Discourse-Pi: scientific and practical almanac]. 2004, no. 1(4), pp. 50–52 (in Russian).

Submitted for publication: December 24, 2024.
Accepted for publication: January 23, 2025.
Published: September 30, 2025.

Религиоведение. 2025. № 3. С. 158–167.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 3. P. 158–167.

DOI: 10.22250/20728662-2025-3-158-167

Болдырева Е.М.[1], Асафьева Е.В.[2]

Е.М. Болдырева

Е.В. Асафьева

[1] Юго-Западный университет КНР
[2] ГПОУ ЯО «Ярославский колледж управления и профессиональных технологий»
[1] 400715, КНР, г. Чунцин, район Бэйбэй, ул. Тяньшэн, д. 2
[2] 150042, Россия, г. Ярославль, Тутаевское шоссе, 31А
[1] e71mih@mail.ru; [2] tvist_o@list.ru

Христианская символика образа бабочки в русской поэзии XX века

Аннотация. Статья посвящена анализу христианской символики образа бабочки в русской поэзии XX века. Бабочка рассматривается как религиозно-философский символ, включающий в себя основные аспекты духовного развития человека и пути его духовного становления на пути к Вечности. На примере стихотворений русских поэтов XX в. (М. Кузмина, Л. Эллиса, Г. Корина, Д. Кедрина, В. Шаламова, А. Кудряшевой и др.) демонстрируется, что образ бабочки сопряжён как с Евангельскими сюжетами, так и с религиозными воззрениями XX–XXI века (идеями Вл. Соловьева, богословскими эссе В. Кречетова, М. Шполянского и Н. Василиадиса). В ходе герменевтического, семиотического, мотивного и интертекстуального анализа выявляются такие символические коннотации образа бабочки как аллегория утраченного рая (бабочка символизирует гармонию божественного мира до момента грехопадения и является воплощением божественной любви и милосердия); аллегория Страстей Христовых (бабочка может символизировать как путь страдания человека, утратившего в себе веру и божественную природу, так и страдания самого Христа, подобные мотивы актуализируются евангельскими сюжетами «Моления о чаше» и «Распятия Иисуса Христа», являющимися, в свою очередь, аллегорией двойственности самой человеческой природы, включающей в себя борьбу божественного и физического начала); воплощение «разящего слова» (бабочка становится символом праведной мести через поэтическое искусство и вместе с тем воплощает идею самопожертвования); наконец, бабочка выступает как символ возрождения души (в образе бабочки реализуется гностическая идея спасения и преодоления телесной смерти. Здесь душа-бабочка воспринимается как метафизическая субстанция, перешедшая из плоскости времени в пространство вечности и готовящаяся к «пятому рождению» – Страшному Суду»). В статье делается вывод, что бабочка в поэтическом пространстве являет собой не столько художественный образ, сколько аккумулирует в себе важнейшие аспекты русской православной духовно-религиозной картины мира.

Ключевые слова: христианство, религиозная символика, Апокалипсис, Страсти Христовы, Евангелие, путь души, богочеловек, таинство, сакральный символ, мифопоэтика, религиозно-философское осмысление, символ, канон

Elena M. Boldyreva[1], Elena V. Asaf'eva[2]

[1] Southwest university, China
[2] Yaroslavl College of Management and Professional Technologies
[1] 2 Tyanshen Str., Baybay region, Chongqing, 400715, China
[2] 31A Tutaevskoe shosse, Yaroslavl, 150042, Russia
[1] e71mih@mail.ru; [2] tvist_o@list.ru

The Christian Symbolism of the Butterfly Image in Twentieth-Century Russian Poetry

Abstract. The article analyzes the Christian symbolism of the image of butterfly in Russian poetry of the 20th century. The butterfly is seen as a religious and philosophical symbol that includes the main aspects of human spiritual development and the path to spiritual formation on the road to eternity. Using poems by Russian poets from the 20th century (M. Kuzmin, L. Ellis, G. Korin, D. Kedrin, V. Shalamov, A. Kudryashova etc.), it is shown that the image of a butterfly is connected with both evangelical subjects and religious ideas of the 20th

and 21st centuries (the teachings of V. Soloviev and theological essays by V. Krechetov, M. Spoliansky and N. Basiladis). In the course of hermeneutical, semiotic, motivic and intertextual analysis, symbolic connotations of the butterfly image are revealed, such as the allegory of lost paradise (the butterfly symbolizing the harmony of the divine world before the Fall and being the embodiment of divine love and mercy). The allegory of Christ's Passion (the butterfly may symbolize both the path of suffering for a person who has lost faith, as well as the suffering of Christ Himself. These motifs are actualized through the evangelical stories "Prayer for the Chalice" and "Crucifixion of Christ", which in turn are an allegory for the duality of human nature, including the struggle between the divine and physical principles. The butterfly becomes a symbol for righteous revenge through poetry and at the same time represents the idea of self-sacrifice. Finally, the butterfly acts as a symbol of the rebirth of the soul. In the image of a butterfly, Gnostic ideas of salvation and overcoming bodily death are realized. Here, the soul of the butterfly is perceived as a metaphysical substance that has passed from the plane of time into eternity and is preparing for "the fifth birth" – the Last Judgment. The article concludes that in the poetic world, the image of the butterfly accumulates the most important aspects of Russian Orthodox spirituality and religious worldviews.

Key words: Christianity, religious symbolism, Apocalypse, Passion of Christ, Gospel, path of the soul, God-man, mystery, sacred symbol, mythopoetics, religious and philosophical understanding, symbol, canon

---

Введение

«Бабочка прекрасна – легка, воздушна, самоцветна, но она и телесна. В теле, во плоти, будет и последнее воскресение – это открыто нам Господом» [Шполянский, 2007]. В культуре разных народов бабочка имеет широкий спектр порой противоположных коннотаций: от хрупкого существа, символизирующего скоротечность земной жизни и несовершенство материи, до символа жизни вечной и хранителя мирового порядка и божественного знания.

В дохристианскую эпоху образ бабочки был широко распространён в различных мифологических системах. Например, богиня Психея (душа) изображалась в образе существа с большими крыльями. В связи с этим в древнегреческой мифопоэтике бабочка воплощала душу и разум. В скандинавской, в частности в кельтской мифологии, бабочка символизирует пламя вечной жизни. В азиатской культуре она является символом свободы и лёгкости, цикличности жизни, а также любви и легкомысленности [Тресиддер, 1999]. На Руси в дохристианскую эпоху считалось, что бабочки символизируют души умерших, кроме того, с этими насекомыми было связано много народных примет у восточных и южных славян.

С принятием христианства многими европейскими и скандинавскими странами бабочка как сакральный образ отошла на второй план. Однако в восточных религиозно-философских системах образ этого насекомого является весьма значимым.

Так, «<в> буддийском понимании бабочка является смысловым символом, так как цикл её превращений ассоциируется с бесконечной цепью перерождений, круговоротом жизни и смерти» [Гольский, 2009, 39]. Кроме того, в буддизме бабочки часто символизируют свободу и любовь, в том числе божественную, то есть предопределённую свыше, как в истории великой, но трагической любви Лян Шаньбо и Чжу Интай – китайских Ромео и Джульетты, где легенда о влюблённых бабочках отражает стремление к свободе и преодолению социально-экономических барьеров. В даосизме бабочка является воплощением переменчивости и текучести, а также символом взаимопроникновения различных форм существования, «вечного круговорота яви и сна» [Гольский, 2009, 40], как в притче о Чжуан Чжоу, который видел во сне, что он – бабочка. В конфуцианстве бабочка является символом лёгкости, счастья и долголетия, сопрягаясь в этом отношении со значением образа цикады: «Сущность конфуцианской символики, наиболее массовой, почти фольклорной, заключается в зашифрованных посредством омонимов благопожеланиях. Так, бабочка воплощает долголетие (по звуковой ассоциации со словом "дэ" – "старец от 80 до 90 лет") – являя символ спокойной старости. С другой стороны, бабочка "дэ" – синоним слова "фу" и, таким образом, омонимична слову "счастье", в данном случае являя символ безмятежной радости» [Гольский, 2009, 39]

Исходя из того, что буддизм является одной из мировых религий, в которой, как следует из сказанного, образ бабочки имеет глубокое религиозно-философское значение, становится возможным задуматься над вопросом, каким символическим потенциалом обладает образ бабочки в христианстве. Наша работа призвана вос-

полнить существующую на сегодняшний день исследовательскую лакуну в осмыслении одного из наименее изученных христианских символов, функционирующих в поэтическом пространстве. Для этого мы обратились к русской поэзии XX в., где образ бабочки отражает различные христианские мотивы.

Постановка проблемы и степень её изученности

Несмотря на сакральное значение образа бабочки в культуре разных народов, её осмысление в научной среде представлено весьма скупо. Встречаются, тем не менее, отдельные очерки, трактующие образ бабочки сквозь призму христианской культуры [Шполянский, 2007; Ткаченко, 2011], однако они носят характер духовного осмысления жизни, смерти, человеческого пути и не ставят задачей анализ функционирования образа бабочки в искусстве и литературе. Вместе с тем, хоть бабочка не упоминается в Библии, в искусстве, отражающем христианские мотивы, нередко можно встретить образ этого насекомого. Например, Корнелис ван Клеве, фламандский художник эпохи Возрождения, на картине «Мадонна и ребёнок» изобразил Иисуса с яблоком в одной руке и с бабочкой – в другой. Здесь бабочка символизирует путь души от грехопадения, символом которого является яблоко, до возвращения души в лоно Господа, олицетворяет которое бабочка. Если же рассматривать образ бабочки в аспекте филологического анализа конкретных текстов, в работах, посвящённых творчеству отдельных писателей или образу бабочки в культуре в целом, встречаются некоторые религиозные трактовки символа [Проскурина, Ермоленко, 2005; Рогова, 2007; Титов, 2015; Колоскова, 2017; Чжан Юаньюань, 2018; Мартынова, Слипецкая, 2021; Шулындина, Фан Лю, 2024; 舞翩翩, 2007], однако специальных работ, посвящённых образу бабочки как религиозному символу в христианстве к настоящему времени не существует. В связи с отсутствием концептуально-комплексного анализа проблемы мы на литературном материале продемонстрируем, что образ бабочки в русской поэзии XX века заключает в себе христианскую символику и основные религиозные постулаты, а также духовные и бытийные аспекты человеческой и божественной природы.

Методы и методология

Для религиозно-философского осмысления образа бабочки в контексте христианской концепции на материале поэзии XX в. нами были использованы следующие методы: мифопоэтический, герменевтический, семиотический, сравнительно-исторический и сравнительно-типологический, а также интертекстуальный и мотивный анализ.

Результаты исследования и их обсуждение

Бабочка как аллегория утраченного Рая

«Бабочки – это остатки рая земного; не все заросло волчцами и терниями; это ностальгия о потерянном рае и призыв к его обретению…» [Шполянский, 2007]. Согласно Писанию, Бог создал Эдем (райский сад) на Востоке и отдал его во владение Адаму, чтобы тот преумножал блага его, взращивал деревья и жил в гармонии и изобилии: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая и дерево познания добра и зла» (Быт. 2:9). В русской христианской культуре и, как следствие, поэзии бабочка часто выступает аллегорией красоты и лёгкости бытия, что обусловлено её причудливым окрасом и скоротечностью земной жизни. В связи с этим в лирических текстах бабочки нередко становятся обитателями райского сада и воспринимаются как одни из прекраснейших божьих созданий, обладающих не только внешним великолепием, но и мудростью Создателя.

Так, в стихотворении «Любовь твоя не только искушенье» [Корин, 1985, 117]. Г. Корин обращается к сюжету о грехопадении. Здесь и любовь, и бабочка рассматриваются в двух аспектах: как взаимное влечение мужчины и женщины и как божественное начало мира. Страстная любовь увлекает и затуманивает разум, но длится недолго и расплата за неё слишком высока: «В ней каждое летящее мгновенье – / Внезапное над миром торжество».

Здесь мы видим имплицитный образ бабочки, отражающий легкомыслие женской природы. Но торжество подобной любви обманчиво, поскольку страсть, влечение так же скоротечны, как жизнь насекомого, столь уязвимого, как неокрепшая

человеческая воля. Поэтому страсть – это в большей степени искушение, нежели глубокое чувство. Иное дело – любовь божественная, заключающаяся во всем сотворённом. Лишённая рая, Ева вынуждена жить с осознанием своей греховной природы, распространяющейся не только на неё, но и на весь род человеческий. Однако божественная любовь безгранична и безусловна, поэтому все создания вне райского сада за жизнь земную проходят путь очищения и познания добра и зла: «Здесь тайна ангельская с бабочкою майской / И сами учатся, и учат нас, любя».

В заключительных стихах бабочка являет собой воплощение божественной любви и напоминает о том, что возвращение в райский сад ждёт каждого, кто старается постичь добро и раскаивается в собственных прегрешениях. Ангелы и бабочки прежде человека познали Бога, поэтому они передают опыт божественной любви и учатся сами понимать людей и принимать их несовершенную природу: «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (Ин. 4:8).

Бабочки как символ утраченного Рая встречаются и в стихотворении М. Кузмина «Адам» [Кузмин, 1996, 454], где автор также обращается к библейскому сюжету о грехопадении. Обитель лирического субъекта, пустая и бедная, является следствием поступков Адама и Евы. Напротив, за стеклом, в отблесках осеннего дождя, герою видится райский сад, где «…бабочки и осы / Танцуют хоровод». Образ этих насекомых противопоставлен образу червя (Змея), склонившего Еву к преступлению божественного наказа. Особую роль в лирическом повествовании играет стекло: «И, радужно на свете / Дробясь, горит окно», «Вдали хрустально реет / Протяжный, тонкий стон», «Стеклом хрусталят стоны, / Как стон, хрустит стекло…». Стекло в данном контексте символизирует прозрачность человеческих поступков, искренность покаяния, красоту мира, дверь в инобытие. Подобное семантическое наполнение образа встречается и в Писании: в Книге Откровения при описании апостолом Иоанном Нового Иерусалима, в Ветхом Завете при описании Божьего трона, где стекло символизирует прозрачность человеческих помыслов и поступков, с которыми выйдет человек на Страшный суд. Так, лирический субъект сквозь окно видит прошлое, утраченное счастье и двух людей, по вине которых род человеческий вынужден пребывать в пыльной клетке среди книг и стеллажей. Несмотря на иронический модус лирического высказывания, идея его заключается в преодолении первородного греха и воспитании в себе сил духовных, не позволяющих поддаваться искушениям. Нарекая Адама и Еву «маленькими душками», лирический субъект Кузмина говорит о преодолении порочности: «А мы, а мы, а мы?! / Летучие игрушки / Непробуждённой тьмы».

Здесь мы также встречаем имплицитный образ бабочки, являющейся аллегорией души, возвысившейся над земным миром и страстями. Только те души обретут свободу, которые озарили тьму светом божественной любви, веры и, в особенности, раскаяния, поскольку жить без греха вряд ли представляется возможным, о чём говорится в Евангелии (Ин. 8:7).

Рай, населённый бабочками, встречается не только в связи с библейскими сюжетами, но и выступает в качестве аллегории мира на земле. Так, стихотворение Д. Кедрина «Осень 41 года» [Кедрин, 1989, 94]. описывает довоенную жизнь, полную красоты, гармонии и благоухания:

Ещё и солнце греет что есть силы,
И бабочки трепещут на лету,
И женщины взволнованно красивы,
Как розы, постоявшие в спирту.

Бабочка сопоставляется с женской природой – красивой, но вместе с тем уязвимой, женщины раньше теряют своё очарование, они слабее физически, тоньше чувствуют мир, более эмоциональны и склонны к переживаниям не только за себя, но за людей в целом. По сути, довоенное время – это жизнь в райском саду до грехопадения. Все последующие события – божественная кара: вступая в войну, движимый тщеславием, человек преступает Божественный Закон, и в данном случае образ бабочки служит напоминанием о хрупкости мира и ценности жизни в гармонии.

«Сжимая бабочку в кулак войны», человечество обрекает себя на страдания и приближает день, когда «<р>азъярится бо небо, и земля потрясётся от оснований своих, за ярость гнева Господа Саваофа в день, в онь же приидет ярость Его» (Ис. 13:13).

Бабочка как воплощение разящего слова

«Он был облечён в одежду, обагрённую кровью. Имя Ему: «Слово Божие». <…> Из уст же Его исходит острый меч, чтобы им поражать народы. Он пасёт их жезлом железным; Он топчет точило вина ярости и гнева Бога Вседержителя <…> а прочие убиты мечом Сидящего на коне, исходящим из уст Его» (Апок. 19:13, 15, 21). Разящий меч – Слово Божие, разрушающее и созидающее – является орудием праведного и справедливого суда. Карая лжепророка, Господь обращает его в прах своей речью. Поэтическое слово также может быть орудием мщения, встречаясь в литературе не только в образе мечеподобного оружия, но и в образе бабочки.

Так, в стихотворении В. Шаламова «Чёрная бабочка» [Шаламов, 2020, 318] лирический герой погружён в воспоминания о муках, которые он претерпел за долгие годы заключения на Колыме. Концепция мести в художественном пространстве В. Шаламова реализуется в двух ипостасях – память и поэзия. Первая позволяет сохранить события минувшего, вторая – реализует идею мщения через слово, через обличение исторических преступлений и воззвание к потомкам не повторить кровопролития. В стихотворении упавшая в чернила бабочка символизирует воплощённое в искусстве страдание:

И столько было чёрной злости
В её шумливой стрекотне,
Как будто ей сломали кости
У той чернильницы на дне.

Мотив телесной деструкции отражает метаморфозу, происходящую с человеком в условиях лагеря. «Воздушный, светлый жданный гость» – бабочка – теряет свой первозданный облик, причудливый узор крыльев покрывается чернотой, а лёгкость бытия сменяется непосильным для такого хрупкого существа страданием. Но, принося себя в жертву поэтического искусства, описывая человеческий опыт познания добра и зла, жизни и смерти, она одновременно и облегчает сердце героя, и художественным словом мстит за себя и за людей, погребённых в камне. Но сколь бы велико ни было преступление, правом судить наделён только Бог, «который праведно судит и воинствует» (Апок. 19:11), и потому бабочка, свершая возмездие, пусть и справедливое, уподобляет себя Творцу и за это теперь «не смеет рваться к свету и с ним доказывать родство». Герой В. Шаламова осознает её обречённость, но человеческая натура, жаждущая расправы над врагом, берёт верх и воплощается в поэтическом слове, призванном уберечь людей от повторения ошибок прошлого.

Бабочка как аллегория Страстей Христовых

«Предсмертные страдания Свои Он уподоблял той чаше, наполненной ядом, какую в те времена иногда подносили осужденным на смерть; крестную смерть Свою Он называл крещением. Можете ли пить чашу, которую Я пью, и креститься крещением, которым Я крещусь?» (Мк. 10:38). Путь Христа – это путь очищение мира через страдание, и в ряде стихотворений бабочка является символом Страстей Христовых.

Так, стихотворение Али Кудряшевой «Там, где ветер вычищен, свеж, черняв…» [Кудряшева, 2025] являет собой воззвание заблудшей души ко Всевышнему:

Там, где ветер вычищен, свеж, черняв,
Там, где жёлтое солнце хрустит поджаристо,
Господи, верни мне хоть немножко меня.
Пожалуйста…

Погружаясь в воспоминания детства, героиня обращается к образу бабочки, запутавшейся в паутине: «В широкой паутине забилась бабочка и трепетом обвиняет меня во лжи, а мне двенадцать. Уличными кошмарами пугает телевизор под

Рождество». Подобно тому, как бабочка с надеждой и отчаянием смотрит на человека, человек отчаявшийся молитвами взывает к Богу, и, как обречённое на смерть насекомое, часто не получает ни помощи, ни ответа. Здесь мы видим некое антисвяточное повествование, где рождественское чудо оборачивается страхом перед внешним миром, внушаемым телевидением. Кроме того, вся жизнь героини – это борьба запутавшейся бабочки, полная отчаяния и обречённости: тяжёлая болезнь, перенесённая в раннем детстве, смерть бабушки, трудности подростковой и студенческой жизни, неудачи в любви. Под паутиной следует понимать череду жизненных трудностей и психологические особенности героини, а под бабочкой – её саму. И в немощи своей она ввергается в уныние и теряет веру, не придавая значения тому, что небеса наблюдают за ней: «На небе снова звёзды – глазеют пристально на глупую беспомощную меня». Здесь мы понимаем, что присутствие Творца в её жизни очевидно, тем не менее, деформированное повседневной суетностью сознание отказывается принимать мир, согласуясь с его божественной природой. Бабочка смотрит на маленькую героиню с укором, а не с надеждой. Героиня чувствует себя обманутой Богом и сомневается в его существовании. Путь героини – это своего рода путь Страстей Христовых, а бабочка, запутавшаяся в паутине – это метафора Иисуса, распятого на кресте. Таким образом, в стихотворении мы имеем дело с триадой «бабочка – героиня – бог», где первая и последняя точка – разные грани личности героини, которая тяготеет к страданию, ненадолго вырываясь из паутины быта за счёт любви. Однако, утрачивая веру в Господа, она теряет и себя: «Проходит ночь, <...> ищу себя, ищу под столом и тщательно, бессмысленно — меня уже нет нигде». Таким образом, утрачивая Бога в себе, человек лишается духовной жизни и благодати, и тогда дьявол искушает его сомнениями:

Господи, неужто вот этот, в рясе,
несёт тебя на острие копья.
Боюсь за тебя, а вдруг и ты потерялся,
как я.

Здесь мы видим не только сомнение в Боге как в категории гностической, но и в отрицании Церкви как метафоры Тела Христова, порождающее пренебрежение к священнослужителям, которые «имеют общую связь со всеми Его последователями» (1Кор. 12:25). И подобно тому, как бабочка не способна вырваться из паутины, а Христу не избежать распятия, героине также не удастся вырваться из рутины: структура текста циклична, что порождает идею отчаяния и обречённости. Однако воскреснет ли душа её и обретёт ли благодать после последнего причастия зависит от того, будет ли она смотреть из паутины собственных заблуждений, страхов и тщеты с упрёком или с надеждой и принятием.

Человеческие страдания – следствие первородного греха и утраты благодатного Рая. Протоиерей Валериан Кречетов в интервью для портала «Православие. RU», отвечая на вопрос о сущности скорби, сказал, что «есть злоба диавольская на любовь человеческую, а страдания и происходят от того, что идёт война против любви» [Кречетов, 2025]. Поэтому в христианстве образ бабочки символизирует также божественную любовь, предвещающую страдания человеческие, субъективно сопоставимые немощным сознанием со Страстями Христовыми. В стихотворении И. Эренбурга «О той надежде, что зову я вещей» [Эренбург, 1977, 146] лирический герой, погружаясь в воспоминания об Испании, воссоздаёт образ рожающей в окружении бабочек женщины. Родовые муки – это лишь первичный стресс и для матери, и для младенца, которые обречены на страдания и тоску по утраченному раю и прямой связи с Творцом. Собственно, всё лирическое повествование представляет собой скорбь по «вспугнутой, заплаканной весне», вмещающей в себя все страдания и трагические события молодой Земли, представленной в образе ребёнка, сжимающего комок глины от обиды, злости и бессилия. Рождая ребёнка, женщина априори обрекает его на земные мытарства. Однако страдание – это путь к очищению и главное условие, при котором человек вернётся в лоно Господа. Бабочки здесь – посланники из Рая, которые знаменуют грядущее страдание и вместе с тем

напоминают, ради чего оно претерпевается, свеча – символ скорби Господа по душам земным и само воплощение господа в человеке. И бабочки, и пламя помогают человеку не утратить надежду, не впасть в отчаяния от страшных картин, что показывает им жизнь, и тем самым обрести спасение.

Бабочка как символ возрождения души

Духовная жизнь человека сопоставима с жизнью бабочки: на пути к вечности, подобно насекомому, каждый из нас проходит пять стадий развития или «пять жизней». Первая жизнь – зачатие в теле матери, вторая – рождение на свет, третья – крещение (фаза гусеницы), четвёртая – смерть (фаза куколки), пятая – Страшный суд (фаза бабочки) [Шполянский, 2007]. Бабочка – это конечная стадия цикла насекомого, она не подлежит суду, поскольку, в отличие от человека, не отмечена печатью первородного греха. Всякий же, созданный от Адама и Евы, прежде, чем достичь пятого рождения, должен позаботиться о том, чтобы его душа, представ перед Творцом, земными делами своими могла доказать, что достойна вечности в Царстве Его. В христианской культуре часто бабочка символизирует возрождение души – четвёртую жизнь. Поскольку человек немощен и плотью, и духом, он испытывает страх смерти, но Церковь утверждает, что таинство смерти одно из самых значимых и дарует душе освобождение и благодать, переводя систему координат человеческого существования из плоскости времени в вечность – в Царство Божие, поэтому души новопреставленных часто изображаются в виде бабочек.

Так, в стихотворении Григория Корина «Путь земной зашёл далече» [Корин, 1985, 96] лирический герой представляет земную жизнь как тяжкие оковы, а человека на пути к смерти изображает в образе бабочки, рвущейся на свет. Композиционно текст делится на две части, представляющие собой земной и небесный мир. Первый представляет собой мглу безысходности, суетность, непрерывное движение. В то же время второй мир являет собой свет, недвижимость и бессловесность – то есть вечный покой. Пребывая на земле, человек вместе с тем сохраняет в себе божественное начало и генетическую память о Рае: «Наши взоры, наши речи – / Горний трепет, горний зов».

Но, поскольку первородный грех был совершён, Дьявол сбивает человека с истинного пути, и человек как будто бы оказывается в паутине, подобно бабочке. В стихотворении на это указывает образ нитей, опутывающих душу. Однако, умирая, для суетного мира человек становится безразличным, соответственно, свободным от искушений, суеты и пороков: «Вот и взгляд наш безответный, / Вот и вздох наш роковой».

Здесь эпитеты как будто бы имеют отрицательную коннотацию, но в действительности представляют смерть с позиции обывательской, светской. Исходя же из образа бабочки и разорванных оков, посмертное выражение лица – следствие покинутой души. Но как бабочка всегда находит дорогу к свету, так душа находит путь к Богу.

Бабочка как символ освобождённой души встречается и в стихотворении Льва Эллиса «Последний полёт» [Эллис, 2000, 57], где, в отличие от предыдущего примера, сама смерть рассматривается как категория не только духовная, но и эстетическая:

Она умерла оттого, что закат был безумно красив,
что мёртвый пожар опрокинул в себе неподвижный залив,
и был так причудливо-странен вечерних огней перелив.

Мы видим, что земной мир представлен здесь как живописное место, в котором если и умирают, то от избытка впечатлений. Важную роль в тексте играет образ воды и пламени – они представляют собой два противоположных начала: жизнь, полную страсти и впечатлений, и покой, уносящий все тревоги. Амбивалентность проявляется и в иных образах – героиня, свершающая последний полёт, представляется и чайкой, символизирующей плоть, и бабочкой, олицетворяющей эфемерное начало. Душа героини обладает высокой степенью мудрости, поскольку не испытывает страх ни во время кончины («закат был красив, и безбольно она, всё простив,

умерла…»), ни в «полёте» («тихо ему улыбнувшись, сгорела в воздушном огне»). Душа уверена, что обретёт вечный приют у Бога, потому что за годы, прожитые в человеческом теле, она стремилась сохранить нравственную чистоту. На это указывает образ стекла, возникающий в финале стихотворения: «Не плачь! Пусть слеза не встревожит зеркальную / цельность стекла!..»

Разумеется, скорбь по ушедшим, воплощённая в слезах, – процесс естественный. Иоанн Златоуст утверждал, что такие слезы – проявление искренней любви. Здесь этот призыв является ещё одним напоминанием, что душа отправилась в лучших из миров, где красота земная нетленна и преумножена многократно. Таким образом, «в явлении телесной смерти мы, в сущности, видим не наказание человеческого рода, но лишь благодеяние!» [Василиадис, 2025].

Заключение

Обобщая сказанное, отметим, что образ бабочки получил широкое распространение в мифологической и религиозной картине мира разных народов. В христианской культуре, не будучи упомянутой в Священном Писании, бабочка, тем не менее, наделена широким спектром коннотаций, связанных с библейскими мотивами и образами.

Так, выступая символом утраченного Рая, она тесно сопряжена с сюжетом о грехопадении и олицетворяет беззаботность и лёгкость жизни в Царствии Божием, является воплощением безусловной божественной любви и милости, вмещающей в себе красоту, покаяние, прощение.

Будучи по природе слабой и уязвимой, бабочка часто становится воплощением Страстей Христовых и соотносится с идеей страдания, боли и искупления и сюжетами о Страшном суде, искушениях Христа и его казни на кресте. В таких текстах бабочка может символизировать как человека, претерпевающего страдания в процессе жизни (в т. ч. Самого Христа), так и знаменовать его последующие муки.

Претерпевая трансформацию от зародыша в брюшке матери до прекрасного насекомого, обладающего даром полёта, бабочка часто становится символом человеческой души, также проходящей различные стадии становления от зачатия до Страшного суда. Здесь образ насекомого соотносится с идеей освобождения от тела, т.е. на первый план выходит преодоление физической смерти, которая, согласно христианству, является четвёртым рождением.

Наконец, в христианстве бабочка может символизировать разящее Слово и служить воплощением праведной мести. Здесь образ насекомого сопряжён с мотивами Страшного суда и сюжетами из Апокалипсиса. Тем не менее, не будучи Богом, но уподобляясь ему, бабочка обрекает себя на вечную тьму, реализуя тем самым идею осознанного самопожертвования.

Таким образом, мы видим, что бабочка является значимым символом в христианстве. Как бы то ни было, эти волшебные и лёгкие создания позволяют нам возвыситься над повседневностью и задуматься над вечными вопросами бытия, ибо «в каждом листочке мха, в каждой травке, бабочке и жучке мы, при ближайшем рассмотрении, находим красоту, которая обыкновенно ускользает от человека, равнодушно проходящего мимо творений» [Геккель, 2019, 24], созданных Богом.

Благодарность

Статья выполнена в рамках деятельности Центра по изучению русскоговорящих стран Юго-Западного университета при Министерстве Образования КНР.

Acknowledgement

The article was written within the framework of the activities of the Center for the Study of Russian Speaking Countries of the Southwestern University at the Institution of Education of the China.

Библиографический список

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Издание Московской Патриархии, 1990. – 1372 с.
2. Василиадис, Н. Таинство смерти [Электронный ресурс] / Н. Василиадис // Азбука веры: офиц. сайт. – URL: https://azbyka.ru/smert/tajinstvo-smerti (дата обращения: 04.03.2025).
3. Геккель, Э. Красота форм в природе / Э. Геккель. – М.: Воскресный день: Белый город, 2019. – 104 с.
4. Гольский, И.А. Образ бабочки как квинтэссенция символической реальности / И.А. Гольский // Сборник научных трудов Омского музея изобразительных искусств им. М.А. Врубеля. – Омск: ООО «Издательский дом “Наука”»; Изд-во ОмГПУ, 2009. – С. 39–44.
5. Кедрин, Д.Б. И минуло время / Д.Б. Кедрин ; предисл. Н. Банникова. – М.: Молодая гвардия, 1989. – 192 с.
6. Колосова, С.Н. Метафора жизни в стихотворении А.А. Фета «Бабочка» / С.Н. Колосова // Humanityspace International almanac. – 2017. – № 4. – С. 723–727.
7. Корин, Г.А. Стихотворения и поэмы / Г.А. Корин. – М.: Художественная литература, 1985. – 320 с.
8. Кудряшева, А. Там, где ветер вычищен, свеж, черняв… [Электронный ресурс] / А. Кудряшева // РуСтих: офиц. сайт. – URL: https://rustih.ru/alya-kudryasheva-tam-gde-veter-vychishhen-svezh-chernyav/ (дата обращения: 04.03.2025).
9. Кузмин, М.А. Стихотворения / М.А. Кузмин; вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. Н.А. Богомолова. – СПб.: Академический проект, 1996. – 832 с.
10. Мартынова, Н.В. Исследование орнаментальных символов образа бабочки в традиционной культуре народов мира / Н.В. Мартынова, Д.Р. Слипецкая // The scientific heritage. – 2021. – № 58. – С. 9–14.
11. Проскурина, Е.Н. Поэтика смерти – воскресения в рассказе В. Набокова “Рождество” / Е.Н. Проскурина, С.И. Ермоленко // Филологический класс. – 2005. – № 1. – С. 66–70.
12. Протоиерей Валериан Кречетов. Страдание – это лестница духовного восхождения [Электронный ресурс] // Православие.Ru: офиц. сайт. – URL: https://pravoslavie.ru/92286.html (дата обращения: 04.03.2025).
13. Протоиерей Михаил Шполянский. Смысл жизни: путь бабочки [Электронный ресурс] // Азбука веры: офиц. сайт. – URL: https://azbyka.ru/smysl-zhizni-put-babochki (дата обращения 04.03.2025).
14. Рогова, Е.Н. Образ бабочки и элегический код в литературном произведении / Е.Н. Рогова // Новый филологический вестник. – 2007. – № 2. – С. 229–238.
15. Соловьев, В.С. Смысл любви / В.С. Соловьев. – М.: АСТ, 2023. – 512 с.
16. Титов, О.А. Образная сфера рассказа В. Набокова «Рождество»: языковые средства углубления семантики / О.А. Титов // Верхневолжский филологический вестник. – 2015. – № 3. – С. 27–31.
17. Ткаченко, А.Т. Бабочка в ладони: зачем современному человеку христианство? / А.Т. Ткаченко. – М.: Никея; Фома, 2011. – 176 с.
18. Тресиддер, Д. Словарь символов / Д. Тресиддер. – М.: Фаир-Пресс, 1999. – 488 с.
19. Цетлин, М. (Амари). Цельное чувство / М. Цетлин. – М.: Водолей, 2011. – 400 с.
20. Чжан Юаньюань. Образ Бабочки в поэтических произведениях В. Набокова / Чжан Юаньюань // Филология в XXI веке. – 2018. – № 2. – С. 179–184.
21. Шаламов, В.Т. Стихотворения и поэмы: в 2 т. Т. 1 / В.Т. Шаламов. – СПб.: Вита Нова, 2020. – 591 с.
22. Шулындина, А.Б. Особенности современной интерпретации древней китайской легенды в мюзикле Сань Бао «Бабочки»: идеи, символы, герои / А.Б. Шулындина, Лю Фан // Музыкальный журнал Европейского Севера. – 2024. – № 3. – С. 88–112.
23. Эллис (Кобылинский, Л.Л.). Стихотворения / Л.Л. Эллис. – Томск: Водолей, 2000. – 288 с.
24. Эренбург, И.Г. Стихотворения / И.Г. Эренбург. – Л.: Советский писатель. Ленинградское отделение, 1977. – 480 с.
25. Цзинь Чжаоцзюнь. Танец «Бабочка» / Цзинь Чжаоцзюнь // Китайская культура. Живописный журнал = 中华文化画报. – 2007. – № 10. – С. 96–101 (金兆钧. 舞翩翩 «蝶» ——著名乐评人金兆钧说 «蝶» / 金兆钧 // 中华文化画报. 2007. 第10期. 第 96–101页).

Текст поступил в редакцию 25.03.2025.
Принят к печати 24.04.2025.
Опубликован 30.09.2025.

References

1. *Bibliya: Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vethogo i Novogo Zaveta*. [The Bible: Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments]. Moscow: Publishing House of the Moscow Patriarchate, 1990, 1372 p. (In Russian).
2. Cetlin M. (Amari). *Cel'noe chuvstvo* [Whole feeling]. Moscow: Vodolay Publ, 2011, 400 p. (In Russian).
3. Dancing "Butterfly" – Famous Music Critic Jin Zhaojun Speaks of "Butterfly". *Chinese Culture Pictorial*. 2007, no. 10, pp. 96–101 (in Chinese).
4. Ellis (Kobylinskij L.L.) *Stihotvoreniya* [Poems]. Tomsk: Vodolej Publ, 2000, 288 p. (In Russian).
5. Erenburg I.G. *Stihotvoreniya* [Poems]. St. Petersburg: Soviet writer, Leningrad branch Publ, 1977, 480 p. (In Russian).
6. Gol'skij I.A. *Sbornik nauchnyh trudov Omskogo muzeya izobrazitel'nyh iskusstv im. M.A. Vrubelya* [Collection of scientific works of the Omsk Museum of Fine Arts named after M.A. Vrubel]. Omsk: Nauka Publ, OmskGPU Publ, 2009, pp. 39–44 (in Russian).
7. Haeckel E. *Kunstformen der Natur*, 1904 (Russ. ed.: Haeckel E. *Krasota form v prirode.* Moscow: Sunday Publ, White City Publ, 2019, 104 p.).
8. Kedrin D*. I minulo vremya* [And time passed]. Moscow: Molodaya Gvardiya Publ, 1989, 192 p. (in Russian).
9. Kolosova S.N. *Humanityspace International almanac*. 2017, no. 4, pp. 723–727 (in Russian).
10. Korin G.A. *Stihotvoreniya i poemy* [Poems and poems]. Moscow: Fiction Publ, 1985, 320 p. (in Russian).
11. Kudryasheva A. RuStih [RuPoem]. Available at: https://rustih.ru/alya-kudryasheva-tam-gde-veter-vychishhen-svezh-chernyav/ (accessed on April 03, 2025) (in Russian).
12. Kuzmin M.A. *Stihotvoreniya* [Poems]. St. Petersburg: Academic project Publ, 1996, 832 p. (in Russian).
13. Martynova N.V., Slipeckaya D.R. Issledovanie ornamental'nyh simvolov obraza babochki v tradicionnoj kul'ture narodov mira [Slipetskaya D.R. Study of ornamental symbols of the butterfly image in the traditional culture of the peoples of the world]. *The Scientific Heritage*. 2021, no. 58, pp. 9–14 (in Russian).
14. Proskurina E.N., Ermolenko S. *Filologicheskij klass* [Philological class]. 2005, no. 1, pp. 66–70 (in Russian).
15. Protoierej Mihail Shpolyanskij. *Azbuka very* [ABC of Faith]. Available at: https://azbyka.ru/smysl-zhizni-put-babochki (accessed on April 03, 2025) (in Russian).
16. Protoierej Valerian Krechetov. Pravoslavie.RU [Orthodox.RU]. Available at: https://pravoslavie.ru/92286.html (accessed on April 03, 2025) (in Russian).
17. Rogova E.N. *Novyj filologicheskij vestnik* [New Philological Bulletin]. 2007, no. 2, pp. 229–238 (in Russian).
18. Shalamov V.T. *Stihotvoreniya i poemy v 2-h t. T. 1* [Poems and poems in 2 volumes. Vol. 1]. St. Petersburg: Vita Nova Publ, 2020, 591 p. (In Russian).
19. Shulyndina A.B., Fang Liu. *Muzykal'nyj zhurnal Evropejskogo Severa* [Musical journal of the European North]. 2024, no. 3, pp. 88–112 (in Russian).
20. Solovyov V.S. *Smysl lyubvi* [The Meaning of Love]. Moscow: AST Publ, 2023, 512 p. (In Russian).
21. Titov O.A. *Verhnevolzhskij filologicheskij vestnik* [Upper Volga Philological Bulletin]. 2015, no. 3, pp. 27–31 (in Russian).
22. Tkachenko A.T. *Babochka v ladoni: Zachem sovremennomu cheloveku hristianstvo?* [Butterfly in the Palm: Why Does a Modern Man Need Christianity?]. Moscow: Nicaea Publ, Foma Publ, 2011, 176 p. (In Russian).
23. Tresidder D. *Slovar' simvolov* [Dictionary of symbols]. Moscow: Fair-Press Publ, 1999, 488 p. (In Russian).
24. Vasiliadis N. *Azbuka very* [ABC of Faith]. Available at: :https://www.google.com/search?q=%D0%9D.+%D0%92%D0%B0%D1%81%D0%B8%D0%BB%D0%B8%D0%B0%D0%B4%D0%B8%D1%81 (accessed on April 03, 2025) (in Russian).
25. Zhang Yuanyuan. *Filologiya v XXI veke* [Philology in the 21st Century]. 2018, no. 2, pp. 179–184 (in Russian).

Submitted for publication: March 24, 2025.
Accepted for publication: April 24, 2025.
Published: September 30, 2025.

Религиоведение. 2025. № 3. С. 168–178.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 3. P. 168–178.

DOI: 10.22250/20728662-2025-3-168-178

Аветисян С.А.

Институт литературы им. М. Абегяна Национальной академии наук Республики Армения
0015, Республика Армения, Ереван, ул. Сурб Григора Лусаворича, 15
satenikavetisyan@litinst.sci.am

Символика пути к Богу в фольклорных и литературных вариантах армянской народной сказки «Глупый человек»

Аннотация. Армянские народные сказки, повествующие о человеке, обращающемся с жалобой к Богу, составляют значительное количество и были записаны армянскими фольклористами в разные времена на различных диалектах и наречиях. Исследование типичной сюжетной схемы цикла сказок с применением модели, предложенной сравнительной мифологией, направлено на выявление жизненной философии пройденного героем пути, особенностей инициации и народных представлений о взаимодействии с божественным началом. В статье, принимая за основу иерархический порядок сфирот Древа Жизни, символика пути к Богу интерпретируется по-новому, в контексте же трансформации мифологического нарратива в сказочный выявляется наиболее архаичная мифологема о герое, обращающемся к Богу за советом. Формулируется вывод о том, что, несмотря на сюжетные вариации, фольклорный и литературный варианты сказки «Глупый человек» обладают идентичной повествовательной схемой, в рамках которой Бог или его функциональные заменители выступают как ключевые элементы, сопровождающие процесс духовного преображения и экзистенциального осмысления бытия героем, а непосредственный контакт с ними направлен на выявление судьбоносной значимости восприятия и интерпретации божественного слова и мысли.

Ключевые слова: Бог, мудрый старик (старец), глупый человек, путешествие, инициация, женщина, возвращение

Satenik H. Avetisyan

Institute of Literature n.a. Manuk Abeghyan of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia
15 Grigor Lusavorich St., Yerevan, 0015, Armenia
satenikavetisyan@litinst.sci.am

The Symbolism of the Path to God in the Folkloric and Literary Versions of the Armenian Folk Tale “The Stupid Man”

Abstract. A significant number of Armenian folk tales feature the motif of a man approaching God to voice his grievances. Many Armenian folk scholars have recorded these tales across various periods, and they have been recounted in a variety of dialects and sub-dialects. This study aims to explore the potential of typical folk tale narratives based on a comparative mythological model to reveal the perceptions of the hero's life philosophy, shaped during his life experiences, and the peculiarities of initialization and people's understanding of interactions with the divine. The symbolism of the path to God has been clarified from a new perspective, considering hierarchical scales of the Tree of Life. The oldest mythologem of the hero seeking guidance from God is highlighted through the transition from mythological narration to folk tales. It has been concluded that folkloric and literary versions of the folktale “The Stupid Man”, despite plot differences, share an identical narrative structure. That is, God or its functional analogues are key entities that guide the transformation of a protagonist's life experiences and the development of their spiritual world. Direct contact with divine beings is intended to reveal the crucial importance of understanding and interpreting divine thoughts and words.

Key words: God, wiseman, stupid man, travel, initiation, woman, return

Введение

Герой, ищущий Бога и надеющийся обрести у него формулу своего счастья, присутствует в фольклоре разных народов. В Международном указателе сказочных сюжетов сказки, содержащие мотив путешествия к Богу с целью обретения богатства или награды, соответствуют индексам ATU 460A, 461A, 702A по указателю «Типы международных фольклорных сказок» Аарне-Томпсона-Утера [Uther H.-J., P. I, 2011]. Армянские народные сказки, объединённые этой темой, при всех сюжетных вариациях имеют типичную схему развития повествования, соответствующую краткому сюжету, представленному в международном указателе сказок. За последние два десятилетия данная тема вызвала значительный интерес и стала объектом исследования армянских фольклористов с разных аспектов: в частности, были изучены фольклорные сюжеты на тему глупости как нарративы, отражающие нарушение и последующее восстановление естественного порядка, а также особенности их литературной обработки в сказках Ованеса Туманяна [Хемчян, Хемчян, 2019, 28–38], анализу подверглись формы божественного дара и совета в армянских народных сказках [Хемчян, 2021, 187–189], были классифицированы типы глупцов, действующих в бытовых сказках на основе их поступков и вытекающих из них последствий [Варданян, 2009, 52–53].

Цель статьи – провести системный анализ армянской народной сказки «Глупый человек» и её вариантов, в нарративах фольклорного текста и его литературных обработках выявить символику пути, пройденного героем, как аллегорическое выражение божественного миропорядка.

Для достижения цели были поставлены следующее задачи:

1. Представить жизненную философию глупца по нарративам, проанализировать типичную схему развития персонажа.

2. Раскрыть иерархическую природу пути к Богу, сопоставляя её со структурой Древа Жизни, представить героя, оказавшегося в тупике и ищущего выход, а также механизмы предложения новых, эффективных решений с помощью космического разума.

3. Параллельно исследовать литературные обработки народных сказок, выявляя их близость к фольклорным текстам, а также особенности авторских интерпретаций.

Для проведения исследования были применены методологические принципы юнгианской герменевтики, мифокритики и сравнительной мифологии, что позволило выявить проявления феномена духа в образе мудрого старца, а также особенности образа Бога на основе дескриптивных характеристик (паттерн) архетипа Бога, сформулированных М. Бодкиным. Опираясь на теорию прамифа, выдвинутую мифокритиками, выявлен лежащий в основе сказок данной группы самый ранний миф или мифологема о путешествии к Богу.

Путь, ведущий к Богу, как онтологическая иерархия

Одним из фундаментальных принципов методологии мифокритики является положение о том, что в основе каждого произведения воспроизводятся отдельные элементы мифа, которые, будучи выражением образного языка ритуала, становятся «строительным материалом», посредством которого строится произведение: если Джеймс Фрейзер выводит из ритуала мифологию, то его последователи – кэмбриджские критики – из ритуала выводят все другие формы духовной деятельности человека, в частности, литературу [Турышева, 2012, 62–63]. Е. Мелетинский отмечает, что происхождение сказки от мифа не вызывает сомнений, поскольку сказки явно сохраняют следы множества ритуалов и традиций, а отдельные мотивы сказок могут получить своё генеалогическое объяснение только посредством их сопоставления с ритуалами: «Поскольку через инициации и другие “переходные” ритуалы в архаических обществах проходит каждый индивид, то сказка с её интересом к судьбе личности широко использует мифологические мотивы, сопряжённые с ритуалами посвятительного типа» [Мелетинский, 2021, 311]. В. Пропп, рассматривая проблему происхождения сказки, отмечает, что то, что дошло до нас как сказки, в эпоху индоевропейского единства было мифом – мифом о богах [Пропп, 2000, 122]. Тщательно анализируя подходы Буслаева к происхождению сказки, В. Пропп приходит к выводу, что он предлагает целостную программу изучения сказки, согласно

которой сказка происходит от мифа, а её мифологические корни следует реконструировать посредством сравнительного исследования [Пропп, 2000, 124].

В исследовании, применяя методологические принципы, предложенные мифокритиками, нами была сделана попытка выявления мифологических истоков сказочного цикла с мотивом «человек, идущий с жалобой к Богу» или реконструирования архетипической модели, лежащей в основе нарративов данной тематической группы. В международном указателе сказочных сюжетов [Uther H.-J., P. I, 2011] путешествие к Богу с целью получения награды (материальной или духовной) рассматривается как мотив, в основе которого обязательно лежит паломничество к святым местам, которыми могут быть храм, церковь, часовня или гора, где обитает святой или Бог. Ритуал и поныне сохраняется во многих культурологических системах, представляя собой паломничество в Божий дом или к святыне с целью получения помощи Всевышнего для исполнения желаний или разрешения жизненных трудностей. В мусульманской культуре паломничество в Мекку, считающуюся «колыбелью ислама», является важнейшим религиозным обрядом, в христианской традиции паломничество также играет значительную роль, верующие посещают место рождения Иисуса Христа с целью духовного очищения, покаяния и укрепления веры, приобщения к высшим духовным ценностям. Паломничество может носить как коллективный, так и индивидуальный характер. В исторической перспективе многие паломники преодолевали путь пешком, рассматривая физические трудности как способ выражения религиозной преданности и стремления уподобиться страданиям Христа, что способствовало духовному самосовершенствованию. Первый поход к Богу в поисках тайны бытия и секрета бессмертия представлено героическим эпосом о Гильгамеше в его шумерской и аккадской вариантах, который в данном случае выполняет функцию прамифа для всех фольклорных повествований, созданных на эту тему. Герой героического эпоса, полубог Гильгамеш, отправляется к Горе Бессмертного, где обитают боги, с целью раскрытия тайны бессмертия [Dalley, 2000, 50–125, см. также: Поэзия, 1973, 130–135].

Согласно основателю сравнительной мифологии Дж. Кэмпбеллу, универсальный путь мифологического путешествия, который проходит герой, включает три этапа: сепарация – инициация – возвращение. «Герой отваживается перейти из обыденного мира в область сверхъестественного чуда; там он сталкивается с мифическими силами и одерживает решительную победу; герой возвращается из своего таинственного путешествия, обладая силой, и одаривает благодеяниями своих сограждан» [Кэмпбелл, 1997, 32]. Гильгамеш проходит указанный путь. Сражается и побеждает Хумбабу – Хуваву, олицетворяющего сверхъестественные силы зла, затем достигает Утнапиштима, воплощающего божественные силы, и получает цветок бессмертия, однако он утрачивает его и, следовательно, не выполняет поставленную задачу – даровать бессмертие смертным [Dalley, 2000, 50–125].

Если герой мифа – бог, полубог или богочеловек, окружённый мифическими существами, чудесами и различными божествами, то бытовая сказка предельно демифологизирована: её герой – обычный смертный, а его встреча со Всевышним лишена таинственности и сверхъестественности и представляется как обыденное заурядное событие. В этом контексте важное наблюдение делает фольклорист Т. Айрапетян, отмечая, что «Древнейший тип народных сказок составляют волшебные сказки, рассматриваемые как система символов, ключ к разгадке которой лежит в глубинах ритуально-мифологических представлений», и что классификация сказок является условной, поскольку бытовые новеллистические сказки могут содержать волшебные события и чудеса, тогда как волшебные сказки – бытовые элементы [Айрапетян, 2016, 11]. Сказки, объединённые темой человека, идущего с жалобой к Богу, относятся к новеллистическим сказкам, содержащим элементы чудотворства, которые, однако, максимально приближены к повседневности и лишены характерных черт сверхъестественного.

В цикле сказок на тему глупости, предложенный Дж. Кэмпбеллом, путь действует по той же схеме: сепарация – герой отправляется к Богу, инициация – приобщается к тайне (постигает тайну), получает от Бога возможность инициировать (зачинать) и действовать, возвращение – возвращается в исходную точку.

Инициация предполагает предприимчивость героя, в результате которого он должен пройти путь осознания, обрести зрелость и пережить духовную трансформацию.

Нарративы всех сказок объединены одним ключевым персонажем, главной чертой которого глупость и обусловленная ею бедность. Глупый человек объясняет свою бедность невезением, тогда как его образ бросается в глаза не только умственной, но и физической леностью, в одном из сказочных сюжетов эта черта подчёркнута уже в названии – «*Ленивый* Пабул» («*Тамбал* Пабул») [Армянские народные сказки (АНС), 1979, 489–494]. Как правило, глупый герой низкого социального происхождения, он – обездоленный крестьянин, однако встречаются и глупцы богатого или королевского происхождения, как, например, в сказке «*Невезучий* сын» («*Бедловлат* тхен») [АНС, 1959, 431–437], или в одном из вариантов сказки «*Глупый* человек» («*Анхелк* мард») [Манана, 1876, 161–165]. Для данного цикла сказок характерна единая схема развития событий: глупый, ленивый, неспособный к труду герой, который редко имеет собственное имя и чаще обозначается обобщающим словом «человек», сопровождаемым уже упомянутыми характеристиками – «глупый» («анхелк»), «тупой» («ахмах»), «недалёкий» («шаш»), «придурковатый» («дамла») – решает отправиться к Богу, чтобы пожаловаться и спросить совета о том, как стать счастливым или удачливым.

Связь между Глупцом и Богом не прямолинейна: путь, который предстоит пройти Глупцу, населён различными существами, встреча с которыми носит не случайный характер, отражает иерархию бытия, способствующую его жизненному познанию и установлению связи с различными уровнями Древа жизни, составляющего структуру вселенной [Арутюнян, 2000, 18–23]. Фундаментальный уровень этой трёхступенчатой системы – материальный мир, трёхмерная онтологическая реальность, в которой обитает Глупец – следовательно, базисную основу его становления составляют материальные ценности, что делает присутствие материального уровня в данном цикле сказок обязательным. Отсюда следует, что реальность является той отправной точкой, откуда герой начинает своё путешествие. Основываясь на наблюдениях З. Фрейда об ошибках (ошибки – это не просто случайность, а результат подавленных желаний и конфликтов) [Фрейд, 2015, 154–161], Дж. Кэмпбелл обосновывает потребность ухода неполноценным существованием, нереализованными желаниями и внутренними конфликтами [Кэмпбелл, 1997, 46–47]. Глупый человек также недоволен своим существованием и стремится преодолеть свою внутреннюю неудовлетворённость судьбой через посредничество Бога.

Первая ступень пути, ведущего к Богу – материальная. Во всех вариантах сказочного повествования присутствует мотив зарытого в земле золота. В одних случаях оно скрыто в корнях дерева или вокруг него, а в других – зарыто в поле, из-за чего дерево или поле оказываются бесплодными. Поскольку главный источник несчастий Глупца – бедность, то Бог, прежде всего, должен был позаботиться о его материальном благополучии, потому во всех вариантах сказки владелец поля или говорящее дерево просят его либо достать золото и забрать всё себе целиком, либо помочь достать его и разделить пополам – однако все эти предложения однозначно отклоняются, в сказочных повествованиях в разных формулировках выражается одна и та же мысль: Бог уже определил судьбу Глупца. Иногда в нарративе (например, «Сказка о тупом» («Ахмаху хекиат»)) встречаются иные проявления материального, такие как драгоценная жемчужина, застрявшая в ноздре морского великана [Армянская этнография, 1977, 119–122]. Первый симптом глупости героя проявляется в его отношении к сокровищу, драгоценной жемчужине: в большинстве вариантов повествования Глупец отказывается копать и доставать клад, несмотря на то, что суть его жалобы Богу, в первую очередь, связана с его обездоленным существованием. В «Сказке о тупом» («Ахмаху хекиат») Тупица с готовностью помогает извлечь драгоценный камень из ноздрей морского чудовища и освобождает грушевое дерево от ржавеющего сундука, но отказывается взять находящееся в сундуке золото, а драгоценный камень прячет под камнем. В сказке «Невезучий сын» («Бедловлат тхен») [АНС, 1959, 431–437] Глупец, старший из трёх сыновей царя, проматывает своё наследство и пытается через посредничество Бога понять причину своей неуда-

чи, Бог же вновь представляет ему возможность разбогатеть: он мог бы взять золото и драгоценные камни из металлических кувшинов, зарытых под каждым деревом в мифическом саду Гюлли Баг, однако Глупец вновь отказывается от этого дара, что подводит повествование к выводу: «Так невезучий сын царя отверг свою судьбу» [АНС, 1959, 437]. В одном из вариантов сказки «Глупый человек» (*«Анхелк мард»*) [Манана, 1876, 161–165] герой также изначально является богатым человеком, но растрачивает своё имущество, и его «долват» (в данном случае символизирующий как богатство, так и удачу) покидает его и обосновывается на вершине горы. В авторских обработках [Туманян, 2022, 181–184; Бакунц, 1979, 7–10] сохранена классическая сюжетная схема данного сказочного цикла, в которой герою предоставляется возможность разбогатеть, предложением завладеть золотом, зарытым под деревом или в поле, что категорически отвергается им.

Таким образом, одним из ключевых звеньев пути, ведущего к Богу, является уровень соотношения (корреляции) героя с материальным миром, который Глупец не осознаёт по двум причинам: во-первых, он ленив и в основном не прилагает усилий для добычи сокровищ, во-вторых, он не владеет культурой взаимоотношения с материальным миром и его правильного использования, поэтому отказывается от богатства, дарованного ему Богом.

Роль женщины в божественной иерархии

Согласно К.Г. Юнгу, Анима, или душа, – это та жизненная энергия, без которой не разворачивается процесс творения или поле бытийности, она является женским, материнским началом Вселенной, посредством которого мужчина взаимодействует с материальным миром [Юнг, 2023, 130]. Следовательно, ключевым и неизбежным этапом пути Глупца, который ему предстоит пройти, является встреча с женщиной, через которую испытываются и раскрываются его мужские добродетели. «Связь с Анимой является пробой мужества и огненной ордалией для духовных и моральных сил мужчины. Не нужно забывать, что речь идёт об Аниме как факте внутренней жизни, а в таком виде она никогда не представала перед человеком, всегда проецировалась за пределы собственно психической сферы и пребывала вовне» [Юнг, 2023, 130].

В классической структуре сказочного нарратива Глупец на своём пути встречает женщину, которая обладает всем, кроме любви, и для обретения полноты и счастья нуждается в мужском начале. Глупец, как правило, не имеет семьи, в его жизни нет и женщины, составляющие же пути, ведущего к Богу, подсказывают на то, что присутствие женщины подразумевает один из первичных компонентов счастья – духовную и телесную любовь, а значит, и возможность продолжения рода. По мифологическим представлениям, женщина является организатором материального мира, и именно через неё мужчина взаимодействует (соотносится) с объективной реальностью [Якобсен, 1995, 68–71]. Согласно религиоведу Мирче Элиаде, полный цикл инициации включает также сексуальность [Элиаде, 2022, 201], то есть половую зрелость, осознание собственных сексуальных потребностей и их удовлетворение. Женское звено отсутствует в сказке «Человек, идущий с жалобой к Богу», в других же вариантах она представлена на разных социальных уровнях. В сказке «Глупый человек» она предстаёт в образе правителя страны, которого постоянно побеждают. По её просьбе Глупец обращается к Богу с вопросом о причине её постоянных поражений. В ответ Бог объясняет, что этот правитель – женщина, и для того, чтобы обрести силу и победу над всеми, ей необходимо вступить в брак. Это отражает представление общества с патриархальной системой правления о том, что женщина слаба и не способна управлять государством. Царь, скрывавший свою истинную сущность, оказывается женщиной и предлагает Глупцу брак и трон, однако тот отказывается, обосновывая свой отказ тем, что: «Бог уже даровал мне мою судьбу, я ухожу» [АНС, 1979, 372]. В сказке «Невезучий сын» царь также оказывается замаскированной женщиной, которой для обретения счастья необходимо вернуться к своей истинной сущности, однако Глупец отвергает её предложение стать её супругом и правителем. Женатыми являются герой фольклорного нарратива «Ленивый Пабул» и персонаж авторского варианта – рассказа А. Бакунца «Глупый человек». Пабул из-за своей лености и глупости постоянно подвергается упрёкам со стороны жены,

и, в конце концов, она изгоняет его из дома, а он отправляется к Богу в поисках объяснения своих неудач. Не сумев понять послания Бога, он теряет всё и приходит к неизбежной гибели. Не имеет жены и Глупец О. Туманяна, и он тоже отвергает предложение одинокой девушки вместе продолжить жизнь.

Таким образом, одним из факторов, обуславливающих глупость человека, является отсутствие в его индивидуальном бессознательном восприятия Анимы, незнание или неспособность к взаимодействию с женским началом, что лишает его жизненно важной силы, формирующей экзистенциальное поле.

Феномен духа в образе мудрого старца или Бога

В системе архетипов Юнга ключевое значение имеет архетип духа, который символизирует высший духовный синтез в психике человека и определяется следующим образом: «...это составляющие содержание коллективного бессознательного, известный архетип сверхординарного человека: героя, пророка, короля, мага, целителя и святого, владыки людей и духов, Спасителя, друга Бога» [Юнг, 2013, 138]. Это присутствие абсолютного духа в коллективном и личном бессознательном человека, связь с которым осуществляется на различных уровнях души и разума. Энергоинформационная коммуникация с Богом или космическим разумом является предпосылкой духовной целостности человека, и разумное существо осуществляет его различными способами, через различные системы миропознания (гносеологии), самым непосредственным из которых является молитва. Диалог между человеком и Богом происходит преимущественно в мыслях человека, но часто может иметь словесное выражение в форме молитвы или разговора, в котором вторая сторона не принимает вербального участия, и о существовании которого могут свидетельствовать только знаки.

Согласно К.Г. Юнгу, архетип духа многолик и проявляется там и тогда, когда имеющихся психических и интеллектуальных ресурсов недостаточно для решения проблемы, в сказках архетип духа нередко предстаёт в образе мудрого старца – носителя божественной мудрости и его заместителя на земле [Юнг, 2013, 138]. Мифокритик Мод Бодкин, опираясь на юнгианскую теорию архетипов, выделила архетип Бога, обнаружив его в образах героя, царя и предводителя [Бодкин, 1934, 241–263].

В армянских народных сказках слово «Аствац» («Бог») встречается как в литературной форме, так и в различных диалектных вариантах, характерных для отдельных регионов («аствадз», «астудз», «астоц», «аспац», «аствацутен» и др.) [Хемчян, 2021, 188]. В большей части нарративов Глупец напрямую встречается и советуется с персонализированным образом Бога. Только в одном варианте сказки «Глупый человек» отсутствует олицетворённый образ Бога или мудрого старца: на вершине горы находится ушедший от ленивого и глупого человека «долват» – та же удача или судьба. То есть только в этом случае феномен духа остаётся без воплощений, на уровне идеи. Согласно К.Г. Юнгу, архетип духа многолик и обозначает стремление героя к духовной целостности: «Архетип духа в форме человека, эльфа или животного всегда проявляется в ситуации, когда требуется проницательность, понимание, добрый совет, решительность, умение планировать и т.д., но своих собственных ресурсов для этого не хватает. Архетип компенсирует это состояние духовного дефицита содержанием, призванным заполнить пустоту» [Юнг, 2023, 259–260]. В цикле сказок на тему глупости архетип Бога часто проявляется в образе седовласого старца. В «Сказке о тупом» Бог предстаёт в облике слепого старца, который знает о приходе бедняка и выходит ему навстречу. А бедняк сомневается, что перед ним «Бог, дарующий Долю», отмечая, что слепой не в силах отличать полезное от бесполезного. Ответ Старца фактически отражает особенности восприятия Бога определённой группой людей, считающих, что мир, созданный Богом, несправедлив, блага в нём распределены неравномерно: «Я ничего не вижу, потому кому что попадётся, всем раздаю – и хорошему, и плохому, и достойному, и недостойному, слепо вслепую раздаю. Причина в том, что все называют меня судьбой слепою. Только ты считаешь меня, Богом, дарующим судьбу» [АЭФ, 1977, 120]. В сказке «Невезучий сын» архетип духа предстаёт метафорой ангела, который передаёт царскому сыну завет Бога: «Бог послал меня сказать тебе, чтобы ты вернулся в своё царство – там потерянное богатство снова окажется в твоих руках [АНС, 1959, 434]. В одном из вариантов сказки «Глупый человек» обосновавшийся на вер-

шине горы «долват» является одним из метафорических проявлений духа, который опосредованно представляет долю, удачу и всеведущего Бога одновременно. Дух, как разумное рациональное начало бытия, являющееся проявлением божественного разума, порядка и меры в психоструктуре человека, покидает героя, не обладающего необходимым уровнем рассудительности и разума, Глупец же пытается найти его и вернуть. Дух же, прекрасно зная Глупца, соглашается в последний раз испытать энергию его разума, следовать за ним, будучи уверенным в неизбежности его гибели. В большинстве нарративов Глупец легко находит Бога, словно с точностью знает его местоположение и никогда не заблуждается. Интересную модель пути к Богу можно найти в сказке «Человек, идущий с жалобой к Богу» [АНС, 1977, 65–67]. Возможно, только в этой сказке подчёркивается, что Бог находится на небесах и к нему нужно подниматься. Эту важную функцию выполняет козёл, у которого были очень длинные рога, мешавшие ему. Он предлагает человеку взобраться к Богу по его рогам. Рога козла символизируют Космическое древо, на вершине которого находится сфера высшего духа. «Из древней, дошедшей сквозь века затуманенной символики козла можно предположить существование взаимосвязи между козлом и Богом» [Хемчян, Хемчян, 2019, 31]. Дж. Кэмпбелл, рассматривая момент озарения во время инициации, выделяет мотив Мирового древа, считая его древнейшим символом стародавних времён [Кэмпбелл, 1997, 31]. Глупец поднимается к Богу по рогам козла, а после спуска срубает их, то есть уничтожает своё Древо жизни, или, не осознавая иерархическую структуру Вселенной, уничтожает свою возможность взаимодействия со сферами духа.

Бог или земные формы духа заранее знают о Глупце и, прежде чем дать совет, направляют Глупца к предначертанной ему доле. Высший дух изначально был осведомлён о пройденном пути Глупца и её же считает наилучшей схемой его доли. В сказке «Ленивый Пабул» Бог, которого ищет главный герой, встречается ему в начале раздвоенной дороги в образе старца с белой бородой, который, увидев его, спрашивает: «Ах ты, бедный и несчастный Пабул, куда ты идёшь?» [АНС, 1979, 492]. Всеведущий и мудрый старец, представляющий Бога, знал о тяжёлом положении Пабула: «Пойдёшь и сделаешь то же самое – тогда твоя судьба откроется», что вызывает удивление у героя [АНС, 1979, 492]. Однако Пабул не воспринимает аллегорический смысл божественного послания и в конечном итоге погибает. Следует отметить, что во всех нарративах данного сказочного цикла, а также в их литературных обработках, божественный совет носит абстрактный характер, не содержит конкретных действий, направляющих героя, и последовательности шагов к обретению счастья, что помогло бы Глупцу осознать логику пройденного им пути. В сказке «Человек, отправившийся жаловаться Богу» Бог говорит ему: «Иди, я уже послал тебе твою долю удачи. Быстро иди, чтобы догнать её» [АНС, 1977, 66]. Только в сказке «Отвернувшийся от судьбы» явившийся во сне Бог даёт Глупцу понять, что, прежде чем он доберётся домой, на пути ему дважды улыбнётся судьба, что «судьба – это и есть проявление ума» [Овсепян, 2009, 177]. Однако для реализации божественного замысла необходимы новые духовно-интеллектуальные ресурсы, поскольку имеющиеся не указывают на возможные пути: Глупец не воспринимает божественный язык и знаки, его внутренняя интуиция ослеплена недостатком знаний, а слово Бога он воспринимает буквально, будучи не в силах декодировать его глубинные смысловые уровни. Отсутствие советчика усугубляет драматизм ситуации: его ограниченное восприятие не позволяет ему осознать трёхмерную онтологическую реальность, а порой даже распознать самые элементарные явления. Лишь в «Сказке о тупом» старец не раскрывает Глупцу его судьбу, что делает высказанные и невысказанные мысли Бога равнозначными, то есть, если человек лишён способности к осмыслению философии собственного пути, то когнитивный результат произнесённых и непроизнесённых божественных посланий будет нулевым, тем более, что во всех случаях слово Божье носит символический характер.

Мир природы как звено, поддерживающее божественный порядок

Все нарративы, входящие в сказочный цикл о глупости, завершаются трагической гибелью героя. Если золото, девушка, Бог или мудрый старец символи-

зируют материальный, духовный и сакральный уровни божественной реальности, то присутствующее во всех вариантах голодное, больное или иным образом нуждающееся животное является частью многогранной природы и в сказочном пространстве выполняет роль «санитара»: оно пожирает существующий в природе бесполезный, бессмысленный, деструктивный вид, избавляя его от бессмысленного существования и страданий. Такие образы, как волк, медведь, лев, конь, змея, козёл встречаются как в начале, так и в конце пути Глупца к Богу, символизируя цикличность его бытия – чередование жизни и смерти, качество и продолжительность которого коррелируются уровнем его сознания и степенью познания универсальных принципов мироустройства. В финале повествования Глупец неизбежно вновь сталкивается с животным, встреченным в начале пути, рассказывает о пройденной дороге и передаёт животному ему адресованное послание Бога, тем самым завершая предначертанную траекторию своего бытия. Выслушав рассказ Глупца, животное обязательно изумляется его неспособности понять слово Бога и воспользоваться предназначенной ему долей. Бог советует голодному или больному животному для насыщения или исцеления найти и съесть глупого человека. Если Глупец никак не осознает смысл Божьего послания и ищет свою долю не там, где она действительно находится, то ни у одного из животных не остаётся сомнений в том, что перед ним предназначенная жертва, именно тот самый Глупец, поглощение которого избавит их от голода или болезни. В финале сказки «Глупый человек» лев, услышав рассказ героя о его пути, восклицает: «Клянусь Богом, на белом свете не смог бы я найти более глупого человека, чем ты!» [«Манана», 1876, 165].

Ленивого Пабула пожирает волк, обосновывая это следующим образом: «Где мне ещё найти столь ленивого человека, как ты? Бог послал тебя мне, чтобы я тебя съел» [АНС, 1979, 493]. В сказке «Невезучий сын» и в другом варианте сказки «Глупый человек» Глупца поглощает медведь, а в сказке «Человек, отправившийся жаловаться Богу» волк заявляет: «Ты ради чужого мучаешься, скитаешься и бежишь по дороге попусту. Разве найду я человека тупее тебя?» [АНС, 1977, 67]. Проблемы, обозначенные представителями природного мира, имеют непосредственную корреляцию с судьбой Глупца, и успешное разрешение этих проблем могло бы способствовать его социальному и материальному процветанию, обеспечивая гармоничное и мирное сосуществование с окружающим миром.

Таким образом, ключевым элементом жизненной философии, воплощённой в данном сказочном цикле, является взаимосвязь человека и природного мира, структурирующая целостную систему божественной реальности. Путь героя осмысляется животным или деревом, садом или полем, которые он встречает, и которые стремятся включить его в универсальный энергоинформационный порядок мироздания.

Заключение

Фольклорные и авторские варианты сказочного цикла о человеке, идущего жаловаться Богу, обладают идентичной нарративной структурой, представляющей собой метафорическую модель космической иерархии. На основе проведённого анализа можно сформулировать следующие выводы:

1. Все нарративы армянского народного сказочного цикла, отражающие мотив путешествия к Богу (с целью получения дара или совета), содержат предложенный Дж. Кэмпбеллом универсальный путь мифологического путешествия с цикличной моделью сакрального движения: сепарация – инициация – возвращение.

2. Ритуальной основой данного сказочного цикла является паломничество к священным местам, целью которого является стремление сделать доступным и приблизить свои чаяния к Богу, а первым мифологическим текстом, содержащим аналогичный мотив, является «Эпос о Гильгамеше», где главный герой хочет получить у богов тайну бессмертия.

3. Путь героя в анализируемом сказочном цикле и его литературных обработках символизирует три уровня Древа жизни: материальный, духовный, рационально-познавательный.

4. В рамках сказочного нарратива архетип Бога или духа репрезентирован в образах мудрого старца или персонифицированного Бога, символический язык

которых Глупец не способен воспринять, что делает невозможным осознание божественного замысла и, как следствие, лишает его возможности обрести предназначенную ему награду и быть счастливым.

5. Согласно народной жизненной философии, выраженной в данном сказочном цикле, гармония между человеком и природой является необходимой предпосылкой его духовной и материальной целостности, а разрыв этой связи рассматривается как нарушение фундаментальных принципов мироздания, ведущих к экзистенциальному кризису и неизбежной гибели героя.

6. Классическая нарративная схема данного сказочного корпуса была обработана Ованесом Туманяном и Акселем Бакунцем, которые сохранили типичную иерархически упорядоченную модель пути героя.

Библиографический список

1. Кэмпбелл, Д. Тысячеликий герой / Д. Кэмпбелл; пер. с англ. О.Ю. Чекчурина. – СПб.: Питер, 2018. – 352 с.
2. Мелетинский, Е. Поэтика мифа / Е. Мелетинский. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2021. – 480 с.
3. Поэзия и проза Древнего Востока / Общ. ред. и вступ. статья И. Брагинского. – М.: Художественная литература, 1973. – 757 с.
4. Пропп, В.Я. Русская сказка (Собрание трудов В.Я. Проппа) / В.Я. Пропп / Науч. ред. и комментарии Ю.С. Рассказова. – М.: Лабиринт, 2000. – 416 с.
5. Турышева, О.Н. Теория и методология зарубежного литературоведения: учеб. пособие / О.Н. Турышева. – М.: Флинта: Наука, 2012. – 160 с.
6. Фрейд, З. Психопатология обыденной жизни / З. Фрейд; пер. с нем. В. Медема. – М.: «Современные проблемы» Н.А. Столляр, 1923. – 256 с.
7. Элиаде, М. Мифы, сновидения, мистерии / М. Элиаде; пер. с англ. А.П. Хомика. – М.: Изд-во Академический проект, 2022. – 254 с.
8. Юнг, К.Г. Архетип и символ / К.Г. Юнг; пер. с нем. А.М. Руткевича. – М.: Канон-плюс, 2023. – 336 с.
9. Юнг, К.Г. Сознание и бессознательное / К.Г. Юнг; пер. с нем. В. Бакусева. – 3-е изд. – М.: Академический проект, 2013. – 178 с.
10. Якобсен, Т. Сокровища тьмы: история месопотамской религии / Т. Якобсен; пер. с англ. С.Л. Сухарева. – М.: «Восточная литература» РАН, 1995. – 293 с.
11. Bodkin, M. Archetypal patterns in poetry / M. Bodkin. – Oxford: Oxford Univesity Press, 1934. – 368 p.
12. Dalley, S. Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others / S. Dalley. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2000. – 339 p.
13. Uther, H.-J. The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Part I: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction / H.-J. Uther. – Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2011. – 619 p.
14. Айрапетян, Т.Л. Сочетание архетипов в армянских волшебных сказках и в эпическом наследии / Т.Л. Айрапетян. – Ереван: Гитутюн, 2016. – 462 с. (Հայրապետյան, Թ. Լ. Արքետիպային հարակցումները հայկական հրաշապատում հեքիաթներում և վիպապատմական բանահյուսության մեջ / Թ. Լ. Հայրապետյան. – Երևան, «Գիտություն» հրատ, 2016. – 462 էջ).
15. Армянская этнография и фольклор. Материалы и исследования / Сост. Авагян С. – Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1978. – Т. 8. – 185 с. (Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն. Նյութեր և ուսումնասիրություններ / Կազմող՝ Ավագյան Ս. –Երևան, Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1978 – Հ. 8. – 185 էջ).
16. Армянские народные сказки / Сост. Назинян А., Аракелян М. – Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1979. – Т. 7. – 767 с. (Հայ ժողովրդական հեքիաթներ / Կազմողներ՝ Նազինյան Ա., Առաքելյան Ս. – Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1979. – Հ. 7. – 767 էջ).
17. Армянские народные сказки / Сост. Назинян А., Григорян Р. – Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1977. – Т. 8. – 842 с. (Հայ ժողովրդական հեքիաթներ / Կազմողներ՝ Նազինյան Ա., Գրիգորյան Ռ. – Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1977. – Հ. 8. – 842 էջ).
18. Арутюнян, С.Б. Армянская мифология / С.Б. Арутюнян. – Бейрут: Изд-во «Ваге Сетян», 2000. – 527 с. (Հարությունյան, Ս. Բ. Հայ առասպելաբանություն / Ս. Բ Հարությունյան. – Բեյրութ, Համազգայինի «Վահե Սեթյան» հրատ., 2000. – 527 էջ).

19. Бакунц, А. Сочинения в 4-х т. / А. Бакунц. – Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1979. – Т. 2. – 715 с. (Բակունց, Ա. Երկեր չորս հատորով / Ա. Բակունց. – Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1979. – Հ. 2. – 715 էջ).
20. Варданян, Н.Х. Армянская бытовая сказка (жанрово-типологоческое изучение) / Н.Х. Варданян. – Ереван: Изд-во ЕГУ, 2009. – 164 с. (Վարդանյան, Ն. Խ. Հայոց իրապատում հեքիաթը (ժանրային, տիպաբանական քննություն) / Ն.Խ. Վարդանյան. – Երևան, ԵՊՀ հրատ, 2009. – 164 էջ).
21. Манана / Сост. Срвандзтянц Г. – Константинополь: Изд-во Е. М. Тнтесяна, 1876. – 461 с. (Մանանայ / Կազմող՝ Գ.Սրվանձտյանց. – Կ.Պոլիս, տպ. Ե.Մ. Տնտեսեան, 1876. – 461 էջ).
22. Овсепян, О.О. Армяне Карадага: этнографическое и фольклорное наследие / О.О. Овсепян. – Ереван: Гитутюн, 2009. – Т. 2. – 643 с. (Հովսեփյան, Հ.Հ. Ղարադաղի հայերը. ազգագրական և բանահյուսական ժառանգություն / Հ.Հ. Հովսեփյան. –Երևան, «Գիտություն» հրատ., 2009. – Հ. 2. – 643 էջ).
23. Туманян, О. Полное собрание сочинений в 10 томах / О. Туманян. – Ереван: Изд-во «Гитутюн» РАН, 2022. – Т. 5. – 1176 с. (Թումանյան, Հ. Երկերի լիակատար ժողովածու տասը հատորով / Հ. Թումանյան. – Երևան, ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2022. – Հ.5. – 1176 էջ).
24. Хемчян, М.А. Епизод вмешательства Бога в сюжетах армянских народных сказок / М.А. Хемчян // Труды Института археологии и этнографии. – 2021. – Т. 4. – С. 187–198 (Խեմչյան, Մ. Հ. Աստծո միջամտության դրվագը հայ ժողովրդական հեքիաթների սյուժեներում / Մ. Հ. Խեմչյան // Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի աշխատություններ. – 2021. – Հ. 4. – էջ 187–198).
25. Хемчян, Э.А. Тема глупца в сказках Ованнеса Туманяна / Э.А. Хемчян, М.А. Хемчян // Акунк. – 2019. – № 1(21). – С. 28–39 (Խեմչյան, Է. Հ. Անխելք մարդու թեման Հովհաննես Թումանյանի հեքիաթներում / Է. Հ. Խեմչյան, Մ. Հ. Խեմչյան // Ակունք. – 2019. – № 1(21). – էջ 28–39).

Текст поступил в редакцию 10.03.2025.
Принят к печати 09.04.2025.
Опубликован 30.09.2025.

References

1. *Armenian Ethnography and Folklore: Materials and Studies*. Comp. by Avagyan S. Yerevan: Publ. of Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1978, vol. 8, 185 p. (in Armenian).
2. *Armenian Folk Tales.* Comp. by Nazinyan A., Arakelyan M. Yerevan: Publ. of Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1979, vol. 7, 767 p. (in Armenian).
3. *Armenian Folk Tales.* Comp. by Nazinyan A., Grigoryan R. Yerevan: Publ. of Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1977, vol. 8, 842 p. (in Armenian).
4. Bakunts A. *Works in four volumes.* Yerevan: Publ. of Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1979, vol. 2, 715 p. (in Armenian).
5. Bodkin M. *Archetypal patterns in poetry*. Oxford: Oxford Univesity Press, 1934, 368 p.
6. Campbell J. *The Hero with a Thousand Faces*, 2008, 417 p. (Russ. ed.: Campbell J. *Tysyachelikij geroj*. Trans. From English by O. Yu. Chekchurina. St. Petersburg: “Piter” Publ., 2018, 352 p.)
7. Dalley S. *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others.* Oxford, New York: Oxford Univesity Press, 2000, 339 p.
8. Freud Z. *Psihopatologiya obydennoj zhizni* [The Psychopathology of Everyday Life]. Transl. from German by V. Medem. Moscow: “Sovremennye problemy” N. A. Stollyar, 1923, 256 p. (in Russian).
9. Harutyunyan S. B. *Armenian Mythology*. Beirut: Vahe Sethian Publ., 2000, 527 p. (in Armenian).
10. Hayrapetyan T. L. *Combination of Archetypes in Armenian Tales of Magic and Epic Heritage*. Yerevan: “Gitutyun” Publ., 2016, 462 p. (in Armenian).
11. Hovsepyan H. H. *Armenians of Gharadagh, Etnographical and Folklore Heritage*. Yerevan: “Gitutyun” Publ., 2009, 643 p. (in Armenian).
12. Jacobsen T. *The Treasures of Darkness: History of Mesopotamian Religion*, 1976 (Russ. ed.: Jacobsen T. *Sokrovishcha t’my: istoriya mesopotamskoj religii.* Transl. from English by S. L. Sukharev, Moscow: “Vostochnaya literature” RAN Publ., 1995, 293 p.)
13. Jung C.G. *Arkhetip i simvol* [Archetype and Symbol]. Transl. from German by A.M. Rutkevich. Moscow: “Kanon-plyus” Publ., 2023, 336 p. (in Russian).
14. Jung C.G. *Soznanie i bessoznatel’noe* [Consciousness and the Unconscious]. Transl. from German by V. Bakusev. 3rd ed. Moscow: “Akademicheskij proekt” Publ., 2013, 178 p. (in Russian).
15. Khemchyan E.H., Khemchyan M H. The theme of fool in the tales of Hovhannes Tumanyan. *Akunq*. 2019, no. 1(21), pp. 28–39 (in Armenian).
16. Khemchyan M.H. The God Intervention Case-Episode in Armenian Folk Fairy Tales. *Proceedings of the Institute of Archaeology and Ethnography*. 2021, vol. 4, pp. 187–198 (in Armenian).
17. *Manana.* Comp. by Srvandztyants G. Constantinople: E.M. Tntesyan publ. house, 1876, 461 p. (in Armenian).

18. Meletinsky E. *Poetika mifa* [The Poetics of Myth]. St. Petersburg: “Azbuka”; “Azbuka-Attikus” Publ., 2021, 480 p. (in Russian).
19. Mircea E. *Myths, dreams, and mysteries: the encounter between contemporary faiths and archaic realities*, 1957 (Russ. ed.: Eliade M. *Mify, snovideniya, misterii*. Transl. from English by A. P. Khomik, Moscow: “Akademicheskij proekt” Publ., 2022, 254 p.)
20. *Poeziya i proza Drevnego Vostoka* [Poetry and Prose of the Ancient East]. Ed. and foreword by I. Braginsky. Moscow: “Khudozhestvennaya literature” Publ., 1973, 757 p. (in Russian).
21. Propp V.Y. *Russkaya skazka (Sobranie trudov V.Y. Proppa)* [The Russian Folktale (Collection of works of V.Y. Propp)]. Ed. and commented by Yu.S. Rasskazov. Moscow: Labirint Publ., 2000, 416 p. (in Russian).
22. Tumanyan H. *Complete collection of works in ten volumes*. Yerevan: NAS RA “Gitutyun” Publ., 2022, vol. 5, 1176 p. (in Armenian).
23. Turysheva O.N. *Teoriya i metodologiya zarubezhnogo literaturovedeniya: ucheb. posobie* [Theory and methodology of foreign literary studies: textbook]. Moscow: “Flinta”; “Nauka” Publ., 2012, 160 p.
24. Uther H.-J. *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Part I: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction.* Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2011, 619 p.
25. Vardanyan N.Kh. *The Armenian Realistic Folk Tale. Genre and typology research*. Yerevan: Yerevan State University Publ., 2009, 164 p. (in Armenian).

Submitted for publication: March 10, 2025.
Accepted for publication: April 09, 2025.
Published: September 30, 2025.

Религиоведение. 2025. № 3. С. 179–183.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2025. No. 3. P. 179–183.

Архив / Archive

DOI: 10.22250/2072-8662-2025-3-179-183

Шахнович М.М.

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

К 160-летию со дня рождения В.Г. Богораза (1865–1936). Из архива

Аннотация. В статье представлена найденная в архиве и никогда ранее не публиковавшаяся рукопись воспоминаний В.Г. Богораза (1865–1936) о священнике Г.А. Гапоне (1840–1906). Публикация подготовлена к 160-летию В. Г. Богораза и 120-летию Первой русской революции.

Ключевые слова: В.Г. Богораз-Тан, Георгий Гапон, Первая русская революция

Marianna M. Shakhnovich

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

On the 160th Anniversary of the Birth of V.G. Bogoraz (1865–1936). From the Archive

Abstract. The author presents a manuscript of memoirs by V.G. Bogoraz (1865–1936) about the priest G.A. Gapon (1840–1906), found in an archive and never published before. The publication was prepared for the 160th anniversary of V.G. Bogoraz and the 120th anniversary of the First Russian Revolution.

Key words: V.G. Bogoraz-Tan, Georgy Gapon, First Russian Revolution

Владимир Германович Богораз (Тан) (1865–1936) известен читателям журнала «Религиоведение», прежде всего, как этнограф и историк религии, основатель и первый директор Музея истории религии Академии наук СССР (1932), чьи научные труды были посвящены изучению культуры народов Евразии и Америки, важнейшими из которых являются работы по ранним формам религии и, прежде всего, шаманизму.

Однако в начале прошлого века Богораз был известен в России как писатель, поэт, публицист, подписывавший свои острые политические статьи и литературные труды псевдонимом Тан. Он был знаком со многими политиками, активистами рабочего движения, литераторами, журналистами, издателями. Став в юности членом «Народной воли» и, в результате, – политическим ссыльным, в 1905–1907 гг. Богораз-Тан участвовал в революции и как журналист, и как общественный деятель [Шахнович, 2008]. Он был членом Центрального Московского забастовочного комитета, принимал участие в создании Крестьянского союза, Народно-социалистической партии, написал большое количество очерков и репортажей, в том числе и из Государственной Думы, сочинил много стихотворений, некоторые из которых именно в этот период стали революционными песнями.

В Санкт-Петербургских архивах, несмотря на публикации последних лет, хранится ещё большое количество неизвестных работ Владимира Германовича. Среди них – его краткие воспоминания о священнике Г.А. Гапоне[1] и о начале революции 1905 года. Воспоминания представляют собой очерк, написанный в харак-

терной манере публицистических текстов Тана: отрывистые фразы, краткие, но ёмкие, фотографически чёткие описания, создающие ясную картину происходящего.

Рукопись не датирована. Однако в ней говорится: «…шли собрания в рабочих отделах на окраинах Петербурга, а нынешнего – Ленинграда» (переименование города произошло 26 января 1924 г.), кроме того, упоминается как здравствующий профессор В. В. Святловский (скончался 22 ноября 1927 г.), поэтому можно предположить, что текст был создан в промежутке между этими двумя датами: 26 января 1924 г. и 22 ноября 1927 г.

Интересно, что Богораз датировал свою автобиографию, написанную для Энциклопедического словаря братьев Гранат, 20 мая 1926 г. В ней есть фрагмент тематически и стилистически близкий к тексту этой рукописи воспоминаний: «В 1905 г. заиграла революция. В январе я столкнулся с Гапоном, перезнакомился с гапоновскими рабочими, особенно с Кузиным, учителем и слесарем, гапоновским секретарём. Был он человек кристальной чистоты, взял на воспитание единственного сына председателя Васильева, убитого у Нарвских ворот, когда они лежали втроём, распластавшись на снегу, – посредине Гапон, слева Васильев, справа Кузин» [Энциклопедический словарь, стб. 447]. Вполне вероятно, что воспоминания о Гапоне были написаны в 1926 г.

В год 160-летнего юбилея В.Г. Богораза и 120-летия Первой русской революции мы публикуем эти воспоминания.

В.Г. Богораз-Тан. Гапон (из воспоминаний)

Рукопись с авторской правкой [СПбФ АРАН. Ф. 250. Оп. 2. Д. 162. Л. 1–3].

Уже четвёртый день шли собрания в рабочих отделах на окраинах Петербурга, а нынешнего – Ленинграда. Рабочие валили валом. Гапон произносил дерзновенные речи. И полиция нисколько не мешала. Городовые охраняли входы в помещение. Мы, ходившие туда скорее из любопытства, удивлялись и недоумевали. Что это? Один говорит: провокация. Другие говорят революция. Оказалось впоследствии, что это и то, и другое.

В то время я познакомился с Гапоном, даже раз или два побывал у него на квартире. Жил он бедно. Узкая комната. Койка. Над койкой самодельная полочка с книгами. И даже книг было мало. Потом обнаружилось, что Гапон имел и домашний очаг побогаче этого приюта. Держался Гапон скромно. У него ещё не закружилась голова. Красноречие у него было пламенное. В голове у него была путаница. Но именно это привлекало к нему массы. В голове у рабочих в то время была такая же путаница.

Перед каждым собеседником-интеллигентом Гапон постоянно оправдывался в своей двойственной роли и явно искал опоры и сочувствия.

Время шло. Пошла по рукам знаменитая петиция, составленная для Гапона, сколько помню, Матюшенским[2]. Подписывали тысячи. В то же время на собраниях в отделах появились рабочие социал-демократы. Они едко высмеивали очевидную нелепость плана, – идти ко дворцу с иконами вместо оружия. Более решительная часть рабочих стала колебаться. Тогда и Гапон почувствовал необходимость передвинуться влево и обратился к группе радикальных писателей, уже представлявших организованную ячейку.

Пишу исключительно по памяти и умышленно не заглядываю в печатные источники. Сколько помню, Гапон обратился сначала к Прокоповичу[3], потом к группе Русского Богатства[4]. Он приходил на совещания везде с Кузиным[5], секретарём общества. Кузин оставался на лестнице. Его почему-то боялись.

Я бывал на всех этих собраниях. Был и на том, накануне катастрофы, где мы выбирали депутацию для обращения к градоначальству и Витте[6]. Ибо писатели решили вмешаться, сыграть роль посредников и вообще «остановить кровопролитие». Настроение было нелепое, скорее подавленное. Чувствовалось, что надвигается что-то неотвратимое и что мы бессильны сделать хоть что-нибудь. Мало того, ощущалось, что, в сущности, революция в самом своём начале уже выбрасывает нас за борт.

Нашу депутацию градоначальник[7] принял стоя и до крайности грубо. Витте разговаривал больше. И в разговоре, как Пилат, постоянно умывал руки и говорил, что не по его ведомству.

Депутация вернулась ни с чем. Впрочем, 10 и 11 января, как только начальство имело время, чтобы собраться с мыслями, наших безобидных послов сочли за зачинщиков и посадили в крепость. Они просидели там недели три. Это легкомысленный арест имел отчасти характер пикника, хотя и сидели писатели в обычных одиночках. Тюремные власти интересовались ими.

Помню, Алексей Васильевич Пешехонов[8] рассказывал после, что его все путали с Алексеем Максимовичем Пешковым[9] и не могли разобрать, который из них Горький.

Так надвинулось девятое января. Интеллигенция организовала санитарные отряды и приёмные пункты в аптеках, – ибо всем было ясно, что будет кровопролитие. Студенческая молодёжь во множестве пошла на манифестацию[10]. Влияние гапоновских идей и лозунгов было так велико, что почти никто не взял с собой оружия.

Девятого января я тоже вышел на улицу вместе с другими. К Зимнему Дворцу, конечно, не мог протолкнуться. Нашу толпу отогнали по Невскому, от угла Морской. И мы пошли в обход по Николаевскому мосту через Васильевский остров.

На Васильевском Острове публика была более решительная. Здесь только что разграбили оружейную фабрику, взяли две сотни сабельных клинков без ручек. Я встретил группу девушек, фабричных работниц. Они останавливали офицеров и отнимали у них оружие. Я видел три случая. Все три офицера отдали беспрекословно револьверы и сабли.

Зрительное ощущение русской революции для меня начинается именно с этих сцен. Наш сборный пункт был назначен в Публичной библиотеке. Но я туда не попал, а к вечеру пришел в Вольно-Экономическое общество[11]. Здесь было много народа. Вышел какой-то сумбурный митинг. Говорились истерические речи. В числе других говорил и Гапон. Он появился на хорах, остриженный, переодетый, в шапке, в пальто, подвязанный платком, так, чтобы прикрыть лицо. Голос у него был совершенно охрипший. Сказал он несколько слов, но не прямо, от своего лица. Сказал, что Гапон жив и призывает к мести.

В тот вечер Гапон, действительно, был жив. После того волна революции перехлестнула через его голову, и он умер. Дальнейшие его выступления и поступки, вплоть до истории с Рачковским[12] и бесславной смерти на верёвке, завязанной руками рабочих, были уже загробные.

Дня через два, когда покойников везли и несколько рассеялся кровавый туман и ужас, в Петербурге всплеснулась революционная волна. И многое, что было невозможно, стало вдруг возможным. Мы, например, обходили дома и квартиры и собирали деньги в пользу забастовщиков с знакомых и с незнакомых.

Я собирал с профессоров и академиков. Между прочим, зашёл и к покойному П.П. Семенову-Тяншанскому[13]. Ему уже было в то время под восемьдесят лет. Он был убеждённый монархист, очень правый. Он сначала обругал меня жестоко, и мы сцепились. Но в конце концов он дал сто рублей. А на другой день я получил в Лавре 25 рублей от епископа Антонина[14], который потом был в политической ссылке, дальше раскаялся и стал черносотенцем, а ныне состоит в живоцерковниках.

Другие собирали оружие. И, надеюсь, не посетует профессор В.В. Святловский[15], если я припомню, что именно он возглавлял оружейную группу. Я как-то занёс к нему на квартиру пару револьверов. У него сидели девицы и молодые люди и напильниками счищали с револьверов нумера. Визг был страшный. Визжало железо, визжали и дамы, и даже при них кавалеры. Но о конспирации уже никто не думал.

После вечера в Вольно-Экономическом Обществе я больше не видел Гапона. Но гапоновцев видел многих, между прочим, довольно часто встречался с Кузиным.

Это был человек кристальной чистоты, сын рабочего. Он получил некоторое образование, одно время был народным учителем, но потом – снова вернулся к станку.

Он рассказывал мне, как они лежали с Гапоном и другими на снегу за заставой, под тяжёлым обстрелом, разбившем иконы и царский портрет. И после второго залпа он протянул руку налево и не глядя спросил: «Батя, жив?» И Гапон ответил: «Жив»!

И он спросил также, не глядя направо: «Васильев[16], жив?» Но Васильев не ответил. И Кузин повернулся и увидел, что голова у Васильева прострелена.

Васильев был председателем Гапоновсого общества. Я знал его раньше. Он был человек молодой, искренний, сдержанный энтузиаст. У него остался маленький сынишка. Кузин взял этого мальчика на воспитание, вырастил и обучил его.

Кузина я не терял из вида до 1918 года. В этом последнем году случилось так, что он помогал мне, давая на время свою продуктовую карточку. Мы в то время помирали с голоду, питались картофельной шелухой. Рабочие кое-что получали, хотя тоже немного. Вскоре[17] после этого их эвакуировали с заводом в Нижний. Где-то он теперь?

Для меня он остаётся последним могиканом этой первой грандиозной вспышки российской революции.

Благодарность

Исследование поддержано грантом РНФ № 24-28-00517 «“Редакционный портфель”: научные исследования в области истории религии и религиозной философии в 1920-е–1930-е гг. в СССР и редакционная политика научных изданий».

Acknowledgement

The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project № 24-28-00517 “‘Editorial portfolio’: academic research in the field of the history of religion and religious philosophy in the 1920s-1930s in the USSR and editorial policy of academic publishing”.

Библиографический список

1. Богораз-Тан, В.Г. Автобиография / В.Г. Богораз // Энциклопедический словарь Гранат. – 7-е изд. – М.: «Русский библиографический ин-т Гранат». – 1924. – Том 40. – Вып. 4. – Стлб. 436–449.
2. Шахнович, М.М. В.Г. Богораз о религии и большевизме / М.М. Шахнович // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2018. – Т. 34. – Вып. 3. – С. 441–453.

Текст поступил в редакцию 09.04.2025.
Принят к печати 08.05.2025.
Опубликован 30.09.2025.

---

[1] Гапон Георгий Аполлонович (1840–1906) – священник Русской православной церкви, общественный и политический деятель. Создатель и руководитель организации «Собрание русских фабрично-заводских рабочих г. Санкт-Петербурга», организатор январской (1905 г.) рабочей забастовки и массового шествия 9 января 1905 г. к царю с петицией, закончившегося расстрелом мирной демонстрации рабочих и положившего начало Первой русской революции 1905–1907 годов. Был убит группой боевиков-эсеров 28 марта 1906 г. по обвинению в сотрудничестве с полицией и предательстве революции.

[2] Матюшенский Александр Иванович (1862–1931, Харбин) – журналист, писатель и издатель, автор петиции к царю, с которой петербургские рабочие вышли на демонстрацию 9 января 1905 года. Исповедь Матюшенского, в которой об этом рассказывается, была опубликована под названием «За кулисами Гапоновщины» в журнале «Красное Знамя» (1906, май, № 2), издававшемся в Париже А.В. Амфитеатровым. В 1917 г. была опубликована в г. Благовещенске под названием «Гапон и мой антихрист: История моего безумия».

[3] Прокопович Сергей Николаевич (1871–1955) – экономист, политический деятель, один из руководителей партии кадетов. В 1904 г. как член Совета «Союза Освобождения» встречался с Гапоном по поводу подачи рабочей петиции. Министр торговли и промышленности Временного правительства.

[4] Русское богатство – ежемесячный общественно-политический, литературный и научный журнал, издававшийся в Санкт-Петербурге в 1876–1918 годах. В конце 1904 г. – начале 1905 г. после смерти Н.К. Михайловского тон задавали т.н. «народные социалисты» А.В. Пешехонов, Н.Ф. Анненский и др.

[5] Кузин Дмитрий Васильевич (ум. 1931) – деятель рабочего движения, социал-демократ, секретарь «Собрания русских фабрично-заводских рабочих г. Санкт-Петербурга».
[6] Витте Сергей Юльевич (1849–1915) – государственный и политический деятель. В январе 1905 г. – председатель комитета министров.
[7] Имеется ввиду Фуллон Иван Александрович (1844–1920) – военный и государственный деятель, с 12 февраля 1904 г. по 11 января 1905 г. – Санкт-Петербургский градоначальник; генерал-адъютант (1904).
[8] Пешехонов Алексей Васильевич (1867–1933) – экономист, журналист, политический деятель. Входил в делегацию представителей либеральной интеллигенции, посетившей С.Ю. Витте накануне демонстрации 9 января 1905 г. с целью не допустить кровопролития.
[9] Пешков Алексей Максимович (псевд. Максим Горький) (1868–1936) – писатель, публицист, общественный деятель.
[10] Зачёркнут следующий текст: «кто посмотреть, а кто и поучаствовать. Ведь это разделение простое. Пока ты на тротуаре, ты только зритель. А если сошёл на мостовую, так уже манифестант. А ежели конная полиция мчится с шашками наголо, так ты уже активный участник, не хуже других. Ибо надо применять главное оружие манифестантов – проворные ноги. Тут можно очутиться даже впереди других бегущих. Такова исконная тактика уличных манифестаций».
[11] Вольно-экономическое общество (Вольное экономическое общество России) в этот период помещалось в доме коллежской советницы Е.П. Галченковой в Санкт-Петербурге по адресу: 4-я рота (ныне 4-я Красноармейская ул.), д. 1/33, угол Забалканского (ныне Московского) проспекта.
[12] Рачковский Пётр Иванович (1851–1910) – крупный российский полицейский чиновник. В 1905 г. – вице-директор Департамента полиции. П.М. Рутенберг (1978–1942) утверждал, что решение об убийстве Г.А. Гапона, которое он организовал, было принято ЦК партии эсеров на основании информации о взаимодействии Гапона с П. И. Рачковским.
[13] Семёнов-Тяншанский Пётр Петрович (1827–1914) – выдающийся учёный и путешественник, географ, ботаник, энтомолог, статистик; сенатор, член Государственного совета.
[14] Епископ Антонин (Грановский Александр Андреевич) (1865–1827) – епископ Русской православной церкви до 1922 г. Один из деятелей обновленческого движения, создатель и глава «Союза церковного возрождения». С 1923 г. – обновленческий митрополит Московский и всея Руси.
[15] Святловский Владимир Владимирович (1871–1927) – социал-демократ, историк, экономист, этнограф, один из создателей профсоюзного движения в России, поэт.
[16] Васильев Иван Васильевич (1880–1905) – деятель рабочего движения, председатель правления «Собрания русских фабрично-заводских рабочих г. Санкт-Петербурга». Убит во время расстрела демонстрации 9 января 1905 года у Нарвских ворот.
[17] Зачёркнуто: «В 1919 кажется».

References

1. Bogoraz-Tan V. G. *Ehnciklopedicheskij slovar' Granat* [Encyclopedic Dictionary of Granat]. 7-th ed. Moscow: "Russkij bibliograficheskij in-t Granat Publ.", 1924, vol. 40, iss. 4, col. 436–449 (in Russian).
2. Shakhnovich M.M. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya* [Bulletin of St. Petersburg University. Philosophy and Conflictology]. 2018, vol. 34 (3), pp. 441–453 (in Russian).

Submitted for publication: April 09, 2025.
Accepted for publication: May 08, 2025.
Published: September 30, 2025.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Аветисян Сатеник Арутюновна – кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт литературы им. М. Абегяна Национальной академии наук Республики Армения; satenikavetisyan@litinst.sci.am

Асафьева Елена Валерьевна – преподаватель русского языка и литературы, ГПОУ ЯО «Ярославский колледж управления и профессиональных технологий»; tvist_o@list.ru

Березницкий Сергей Васильевич – доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела этнографии Сибири, Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН; svbereznitsky@yandex.ru

Бойцова Елена Евгеньевна – кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой «Всеобщая история и мировая культура» института Общественных наук и международных отношений Севастопольского государственного университета; e.e.bojtsova@mail.sevsu.ru

Болдырева Елена Михайловна – доктор филологических наук, профессор Института иностранных языков, Юго-Западный университет КНР; e71mih@mail.ru

Варданян Артак Варданович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела диалектологии Института языка им. Р. Ачаряна Национальной академии наук Армении; artva@list.ru

Головнева Елена Валентиновна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры культурной антропологии и этнической социологии, Санкт-Петербургский государственный университет; e.golovneva@spbu.ru

Горбатов Алексей Владимирович – доктор исторических наук, профессор кафедры всеобщей истории и международных отношений, Кемеровский государственный университет; ведущий научный сотрудник, Алтайский государственный университет; gorbn1965@yandex.ru

Гриднева Мария Валерьевна – аспирант кафедры библейско-богословских дисциплин, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия; аспирант школы философии и культурологии, Высшая школа экономики; eugen.grandet@yandex.ru

Гринин Леонид Ефимович – доктор философских наук, главный научный сотрудник Центра изучения стабильности и рисков, НИУ «Высшая школа экономики»; leonid.grinin@gmail.com

Джони Манумпак Парулиан Гултом – доктор теологии, доцент кафедры теологии, Богословская семинария REAL, Индонезия; jonimanumpakgultom@gmail.com

Ефимов Денис Александрович – младший научный сотрудник отдела религиоведения, Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН; missionerufa@mail.ru

Забияко Андрей Павлович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения и истории, Амурский государственный университет; sciencia@yandex.ru.

Кляшев Александр Николаевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела религиоведения, Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН; ak1168@mail.ru

Козлов Михаил Николаевич – доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры «Всеобщая история и мировая культура», института Общественных наук и международных отношений Севастопольского государственного университета; kmn_75@mail.ru

Коротаев Андрей Витальевич – доктор исторических наук, директор Центра изучения стабильности и рисков, НИУ «Высшая школа экономики»; akorotayev@gmail.com

Луу Ван Кует – доктор исторических наук, доцент, Вьетнамский национальный университет Хошимина (Университет социальных и гуманитарных наук); 700000, Вьетнам, г. Хошимин, ул. Динь Тьен Хоанг, 10-12; luuvanquyet@hcmussh.edu.vn

Максимова Светлана Геннадьевна – доктор социологических наук, профессор, заведующий лабораторией ФГОУ ВО «Российский биотехнологический университет»; svet-maximova@yandex.ru

Мухамадеева Регина Равилевна – независимый исследователь, Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН; _murr_@list.ru

Мухаметзянова-Дуггал Регина Массаровна – доктор политических наук, главный научный сотрудник отдела религиоведения, Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН; mdregm@yandex.ru

Нерсисян Сона Араиковна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела исследования диаспоры, Институт археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Армения; sona.nersisyan2006@gmail.com

Ноянзина Оксана Евгеньевна – кандидат социологических наук, старший научный сотрудник ФГОУ ВО «Российский биотехнологический университет», заместитель руководителя Управления статистики и аналитики ФГБУ «Главный информационно-вычислительный центр Министерства культуры Российской Федерации»; noe@list.ru

Омельченко Дарья Алексеевна – кандидат социологических наук, доцент, старший научный сотрудник ФГОУ ВО «Российский биотехнологический университет»; daria.omelchenko@mail.ru

Пелевина Ольга Викторовна – кандидат философских наук, декан факультета международных отношений, Амурский государственный университет; olpelevina@gmail.com

Ходунов Александр Сергеевич – кандидат политических наук, младший научный сотрудник Центра изучения стабильности и рисков, НИУ «Высшая школа экономики»; nalim13s@mail.ru

Цыплаков Дмитрий Анатольевич – кандидат философских наук, доцент кафедры церковного богословия Новосибирской православной духовной семинарии, доцент кафедры философии Института философии и права, Новосибирский национальный исследовательский государственный университет; tsyplakovdm@yandex.ru

Цыплакова Светлана Михайловна – кандидат культурологии, доцент кафедры социально-культурной и библиотечной деятельности, ФГБОУ ВО «Новосибирский государственный педагогический университет», доцент кафедры церковного богословия Новосибирской православной духовной семинарии; nikitinats@yandex.ru

Чыонг Ань Тхуан – доктор исторических наук, доцент, Университет Дананга (Университет науки и образования), Вьетнам; tathuan@ued.udn.vn

Шахнович Марианна Михайловна – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения, Санкт-Петербургский государственный университет; m.shakhnovich@spbu.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Alexander N. Klyashev – Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of the Department of Religious Studies, Institute for Ethnological Studies – Subdivision of the Ufa Federal Research Centre RAS; ak1168@mail.ru

Alexander S. Khodunov – PhD (Political Sciences), Junior Research Fellow, Center for Stability and Risk Studies, National Research University "Higher School of Economics"; nalim13s@mail.ru

Alexey V. Gorbatov – DSc (History), Professor at the Department of General History and International Relations, Kemerovo State University; Leading Researcher, Altai State University; gorbn1965@yandex.ru

Andrey P. Zabiyako – DSc (Philosophy), Full Professor, Head of the Department of Religious Studies and History, Amur State University; sciencia@yandex.ru

Andrey V. Korotayev – Doctor of Sciences (History), Director of the Center for Stability and Risk Studies, National Research University "Higher School of Economics"; akorotayev@gmail.com

Artak V. Vardanyan – PhD in Philology, Senior Researcher at the Department of Dialectology of the Institute of Language n.a. H. Acharyan of the National Academy of Sciences of Armenia; artva@list.ru

Daria O. Omelchenko – PhD (Sociology), Associate Professor, Senior Researcher at the Federal State Educational Institution of Higher Education "Russian Biotechnological University"; daria.omelchenko@mail.ru

Denis A. Efimov – Junior Researcher of the Department of Religious Studies, Institute for Ethnological Studies – Subdivision of the Ufa Federal Research Centre RAS; missionerufa@mail.ru

Dmitry A. Tsyplakov – Candidate of Philosophy, Assistant Professor at the Church Theology Department of the Novosibirsk Orthodox Theological Seminary, Assistant Professor at the Department of Philosophy, Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk National Research State University; tsyplakovdm@yandex.ru

Elena E. Boitsova – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of General History and World Culture at the Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University; e.e.bojtsova@mail.sevsu.ru

Elena M. Boldyreva – Doctor of philological sciences, Professor at the Institute of foreign languages, Southwest university, China; e71mih@mail.ru

Elena V. Asaf'eva – Teacher of the Russian language and literature, Yaroslavl College of Management and Professional Technologies; tvist_o@list.ru

Elena V. Golovneva – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor at the Department of Cultural Anthropology and Ethnic Sociology, St. Petersburg State University; e.golovneva@spbu.ru

Joni Manumpak Parulian Gultom – Doctor of Theology, Assistant Professor at the Department of Theology, REAL Theological Seminary, Republic of Indonesia; jonimanumpakgultom@gmail.com

Leonid E. Grinin – Doctor of Sciences (Philosophy), Chief Researcher, Center for Stability and Risk Studies, National Research University "Higher School of Economics"; leonid.grinin@gmail.com

Luu Van Quyet – PhD (History), Associate Professor, Vietnam National University Ho Chi Minh City (University of Social Sciences and Humanities); luuvanquyet@hcmussh.edu.vn

Maria V. Gridneva – Postgraduate student of the Department of Biblical and Theological Disciplines, Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies; Postgraduate student at the School of Philosophy and Cultural Studies, Higher School of Economics; eugen.grandet@yandex.ru

Marianna M. Shakhnovich – DSc (Philosophy), Full Professor, Chair of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, St. Petersburg State University; m.shakhnovich@spbu.ru

Mikhail N. Kozlov – Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of General History and World Culture, Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University; kmn_75@mail.ru

Oksana E. Noyanzina – PhD (Sociology), Senior Researcher at the Federal State Educational Institution of Higher Education "Russian Biotechnological University", Deputy Head, Department of Statistics and Analytics of the Main Computing Center of the Ministry of Culture of the Russian Federation; noe@list.ru

Olga V. Pelevina – PhD (Philosophy), Dean of the Faculty of International Relations, Amur State University; olpelevina@gmail.com

Regina M. Mukhametzyanova-Duggal – PhD (Political Sciences), Chief Researcher of the Department of Religious Studies, Institute for Ethnological Studies – Subdivision of the Ufa Federal Research Centre RAS; mdregm@yandex.ru

Regina R. Mukhamadeeva – Independent researcher, Institute for Ethnological Studies – Subdivision of the Ufa Federal Research Centre RAS; _murr_@list.ru

Satenik H. Avetisyan – PhD (Philology), Associate Professor, Leading Research Fellow, Institute of Literature n.a. Manuk Abeghyan of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia; satenikavetisyan@litinst.sci.am

Sergey V. Bereznitsky – Doctor of Historical Sciences, Senior Research Fellow of the Department of Ethnography of Siberia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS; svbereznitsky@yandex.ru

Sona A. Nersisyan – PhD (History), Senior Researcher at The Department of Diaspora Studies, Institute of Archeology and Ethnography of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia; sona.nersisyan2006@gmail.com

Svetlana G. Maximova – Doctor of Sociology, Professor, Head of the Laboratory at the Federal State Educational Institution of Higher Education "Russian Biotechnological University"; svet-maximova@yandex.ru

Svetlana M. Tsyplakova – Candidate of Cultural Studies, Assistant Professor at the Department of Socio-Cultural and Library Activities, Novosibirsk State Pedagogical University; Assistant Professor at the Department of Church Theology, Novosibirsk Orthodox Theological Seminary; nikitinats@yandex.ru

Truong Anh Thuan – PhD (History), Associate Professor, The University of Danang (University of Science and Education), Vietnam; tathuan@ued.udn.vn

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Уважаемые авторы!

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объёмом 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».

Articale Submission Guidelines

Dear authors,

The submitted manuscript must be prepared in accordance with the requirements for publication in Russian Scientific Journals and the Scientific Electronic Library (project "Russian Science Citation Index").

The Editorial Board accepts for consideration articles of no more than 40,000 characters. The standard volume of the article is 20,000 characters. Articles ranging from 20,000 to 40,000 characters accepted for review after prior approval. Articles written by undergraduate and postgraduate students ought to be no more than 20,000 characters.

The language of manuscripts is either **Russian or English.** The article should be written in strict accordance with the norms of the Russian or English languages, in compliance with the rules of spelling, punctuation, grammar and stylistics. Articles containing spelling, punctuation, grammatical and stylistic errors are not accepted for review. The spelling of religious concepts, names of denominations and religious organizations must comply with the general spelling standards adopted in written scientific speech.

The font of the main text is **Times New Roman**, the size is **14 points** (the size of notes is **10 points**), the line spacing is single. To highlight selected terms, foreign words, etc., the use of bold or italics is allowed. If it is necessary to use special fonts (Sanskrit, etc.), an appropriate font base is provided. The only acceptable format of the submitted text files is **RTF.**

Please use the article title as the file's name; if the title is too long, then the first 5 or 6 words of the title are used (for example: Interreligious Dialogue and Cultural Accommodation.rtf).

We do not tolerate plagiarism therefore all manuscripts undergo **plagiarism checking** using the appropriate checking tools (https://www.antiplagiat.ru/ и Plagiarisma http://plagiarisma.net/).

Articles published previously (in print or electronic form) are not accepted. All articles undergo **double blind peer review.**

The name of the fund or organization, with financial support from which the publication was prepared, is indicated in the section: "**Acknowledgment**".

Links are made in square brackets. A transliterated bibliographic list in Latin is attached to the text of the article. Notes (explanations, comments of the author, etc.) are drawn up in the form of endnotes numbered in Arabic numerals.

Information about the author must be presented in Russian and English and contain full name, academic degree, academic rank (or position), affiliation (place of employment, full postal address of the organization, postal code), and e-mail. To conform with double blind peer review, this information should be presented in a separate file, not in the article file.

In case of specifying several places of employment, it is necessary to mark (e.g. in bold) the place that will be indicated as the affiliation.

The author's photo is also attached to the article, which should be a portrait image stylistically close to the documentary photo. The format of the photo is jpg, the resolution is at least 300 dpi.

Obligatory files can be accompanied by **illustrations** (photographs of objects, tables, graphs, etc.). The format of the illustration is jpg, the resolution is at least 300 dpi. Illustrations are numbered in the order of their location in the text of the article. The numbered list of illustrations (with titles) must appear at the end of the article.

Submission to this journal proceeds totally by email: sciencia@yandex.ru.

Detailed rules and the template for preparing the manuscript are provided for your use here: **https://religio.amursu.ru in the section «Submission».**

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Уважаемые коллеги!

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость 1 номера журнала – 1500 руб. Комплект годовой подписки на 2025 год – 6000 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2024 год можно оформить через Объединённый каталог «Пресса России», индекс – 13107.**

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому при оформлении подписки мы принимаем перечисления на счёт АмГУ платёжным поручением, а также почтовым переводом на адрес редакции и через Сбербанк (образец купона прилагается). Копию платёжного документа письмом надо обязательно отправить на адрес редакции: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой.

Реквизиты

ИНН 2801027174
КПП 280101001
Наименование получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ л/с 20236Х50560)
Р/с 03214643000000012300
ОКПО 02069763
Наименование банка получателя платежа – ОТДЕЛЕНИЕ БЛАГОВЕЩЕНСК БАНКА РОССИИ//УФК по Амурской области г. Благовещенск
БИК 011012100
Кор. счет 40102810245370000015
ОГРН 1037700013020
ОКТМО 10701000001
ОКАТО 10401000000
КБК 00000000000000000130 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) 00000000000000000130 Fee-based services (subscription to "Religiovedenie" journal, 2023).
Telex: 914683 DVTB RU
SWIFT: VTBRRUM2 BLA

Please attach a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

Dear subscribers,
you can probe about the bank account details at https://religio.amursu.ru
or here: sadovskaya.lm@amursu.ru

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций
Запись о регистрации СМИ ПИ № ФС77-81344 от 30.06.2021

Сайт журнала: http://religio.amursu.ru

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ.
Журнал. 2025. № 3.

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 25.08.2025. Подписано к печати 18.09.2025.
Дата выхода в свет 30.09.2025.
Формат 70 х 108/8. Цифровая печать. Усл. печ. л. 29,98. Уч.-изд. л. 18,26.
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

12+

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!