РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

научно-теоретический журнал

3
2022

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
N.I.. Muskhelishvili
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

La Orana Maria (Hail Mary). Paul Gauguin, 1891.

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

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

научно-теоретический журнал

3
2022

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

Главный редактор
А.П. Забияко

Отв. секретарь
Е.С. Элбакян

Международный совет
А.П. Деревянко (Россия)
М. Голелье (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. Давылов
П.К. Дашковский
Ю.А. Кимелев
Н.Л. Мусхелишвили
Е.В. Орёл
Н.Н. Трубникова
С.В. Филонов
Н.В. Шабуров
М.М. Шахнович
И.Н. Яблоков

СОДЕРЖАНИЕ

История религии

Левицкий В.С. Социальное измерение кристаллизации культурной онтологии в апостольской дискуссии о судьбе церкви и его значение.....5
Taylor John A. The Structure of the Church of England.....12
Сытько К.В. Приходские хроники Виленской римско-католической архиепархии первой половины XX в. как исторический источник.....17

Религии России

Гусейнов Ю.М., Идрисов Ю.М. Кумыкское духовенство в Кавказскую войну: между империей и имаматом.....28
Чегодаев Е.А. Организация религиозной жизни латышей Башкирии (конец XIX – 70 гг. XX в.).....35

Религии Востока

Мазур Т.Г. Буддийские монастыри в сочинениях Хань Юя....46
Хаймурзина М.А. О порядке обряда жертвоприношений Небу *цзяо* в государстве Цзинь (по материалам 28 цзюаня «Цзинь ши»).....53
Забияко А.А., Чжоу Синьюй, Лю Ши, Фэн Ишань, Цюй Чжи. Религиозная жизнь северо-маньчжурского города первой половины XX в. (Павел Шкуркин).....64

Антропология религии

Березницкий С.В. Магия и табу в алиментарной культуре тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов Дальнего Востока.....77
Бутов И.С. Католические фигуры Иисуса Христа с «отрастающими волосами» как феномен народной религии XIX – начала XX в.....85

Сравнительное религиоведение

Kaihe Aisin Gioro. Similarities in Tungus Manchu and Japan: A case study of Shaman and Shinto.....94
Матюшенко В.С., Якушева Р.А. Старообрядчество в Якутии и Приамурье: опыт сравнительного анализа в контексте государственной миграционной политики во второй половине XIX в.....104

Философия религии

Брук Е.Г. Античный миф в контексте европейского дискурса XVIII–XIX вв.: от нравственной аллегории к исторической трактовке.....111

Феноменология религии

Тарасов С.А. Сотериологии религиоведения (Кружок Эранос: М. Элиаде, К. Г. Юнг, А. Корбен).....120

Религия и культура

Болдырева Е.М., Летин В.А., Се Чжоу. Семантика «Жатвы» (Г.Никитин, С.Савин, храм Ильи Пророка в Ярославле) в контексте религиозной культуры XVII века.....129

Информация об авторах.....141
К сведению авторов.....143
Оформление подписки.....145

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», 2022

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

RELIGIO VEDENIE

SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

3
2022

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
N.L. Muskhelishvili
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

Viktor S. Levytskyy. The Social Measuring of the Crystallization of Cultural Ontology in the Apostolic Discussion about the Fate of the Church and Its Significance.....5
Taylor John A. The Structure of the Church of England.....12
Kiryl W. Sytsko. Parish Chronicles of the Vilna Roman Catholic Archdiocese of the First Half of the 20th Century as a Historical Source.....17

Religions of Russia

Yusup M. Huseynov, Yusup M. Idrisov. The Kumyk Clergy in the Caucasian War: Between the Empire and the Imamate.....28
Evgeny A. Chegodaev. Organization of Religious Life of Latvians of Bashkiria (the End of the 19th – the 70s of the 20th Centuries).....35

Religions of the East

Tatyana G. Mazur. The Buddhist Temples in the Works of Han Yu.....46
Marina A. Khaymurzina. On Ritual Sacrifices to Heaven *jiao* in Jin Dynasty (Based on the Materials of 28th Juan "Jin Shi").....
Anna A. Zabiyako, Zhou Xinyu, Liu Shi, Feng Yishan, Qu Zhi. Religious Life of the North Manchurian City in the First Half of the 20th Century (Pavel Shkurkin).....64

Anthropology of Religion

Sergey V. Bereznitsky. Magic and Taboo in the Alimentary Culture of the Tungus-Manchu and Paleo-Asian Peoples of the Far East.....77
Ilya S. Butov. Catholic Statues of Jesus Christ with Growing Hair as a Phenomenon of Folk Religion of the 19th – Early 20th Century.....85

Comparative Religion

Kaihe Aisin Gioro. Similarities in Tungus Manchu and Japan: A Case Study of Shaman and Shinto.....94
Victoria S. Matyushchenko, Rozalia A. Yakusheva. Old Believers in Yakutia and Amur Region: Comparative Analysis in the Context of State Migration Policy in the Second Half of the 19th Century.....104

Philosophy of Religion

Elizaveta G. Bruk. Ancient Greek and Roman Mythology in the Context of the European Discourse of the 18th – 19th Centuries: From the Moral Allegory to the Historical Interpretation.....111

Phenomenology of Religion

Sergey A. Tarasov. Soteriology of Religious Studies (Eranos Circle: M. Eliade, C.G. Jung, H. Corbin).....120

Religion and Culture

Elena M. Boldyreva, Vyacheslav A. Letin, Xie Zhou. Semantics of the "Harvest" (G. Nikitin, S. Savin, the Temple of Elijah the Prophet in Yaroslavl) in the Context of Religious Culture of the 17th Century....129

Information about the authors.....142
Information for authors.....144
Subscription 146

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", 2022

Религиоведение. 2022. № 3. С. 5–11.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 3. P. 5–11.

DOI: 10.22250/20728662_2022_3_5

Левицкий В.С.

Украинский институт стратегий глобального развития и адаптации
1040, Бельгия, г. Брюссель, ул. Шумана 6
Victor2609@ukr.net

Социальное измерение кристаллизации культурной онтологии в апостольской дискуссии о судьбе церкви и его значение

Аннотация. Статья посвящена анализу процесса артикуляции важнейших практических императивов христианского смыслового универсума как онтологического истока социальной реальности модерна, осуществлённому в раннехристианских спорах о возможности проповеди Благой вести язычникам. Предметом теоретического разбора выступают три этапа церковной дискуссии: 1) в Антиохии по поводу необходимости обрезания для неиудеев, 2) так называемый Иерусалимский собор, в котором приняли участие апостолы Иаков, Петр, Иоанн и Павел с Варнавой, 3) антиохийский спор о возможности совместной трапезы иудеев и язычников. Показано, что в процессе указанных дискуссий не просто решались частные вопросы о необходимости обрезания для христиан неиудеев или обязательности для них исполнения закона Моисея. В этот момент определялась дальнейшая стратегия развития церкви и её возможность стать Кафалической, преодолевающей государственные и национальные границы. Реконструированная в статье структура утверждения центральных вероучительных положений христианства состоит из 1) акта коллегиального утверждения субъективного экзистенциального опыта постижения Истины Савлом, который в результате церковного признания превращается в апостола язычников Павла, 2) закрепления решения соборов в качестве общецерковной нормы, фиксирующей Истину на уровне нефальсифицируемых императивов, 3) укрепления внутрицерковной солидарности и продвижения церкви как единственного носителя Истины в процессе перформативного утверждения артикулированных догматов. Делается вывод о значении социального закрепления и продвижения онтологических аксиом для формирования христианского культурного универсума, ставшего сердцевиной социальной реальности западной цивилизации.

Ключевые слова: христианство, апостол Павел, Собор, церковь, социальная реальность, экзистенциальный опыт, коллегиальное решение

Viktor S. Levytskyy

Ukrainian Institute of Strategies of Global Development and Adaptation
6 Round-point Schuman 6, Brussel, 1040, Belgium
Victor2609@ukr.net

The Social Measuring of the Crystallization of Cultural Ontology in the Apostolic Discussion about the Fate of the Church and Its Significance

Abstract. The article analyses of the process of articulation of the most important practical imperatives of the Christian semantic universe as the ontological source of the social reality of modernity, carried out in early Christian disputes about the possibility of preaching the Good News to pagans. The subject of theoretical analysis represents three stages of church discussion: 1) in Antioch about the need for circumcision for non-Jews, 2) the so-called Jerusalem Cathedral, in which the apostles James, Peter, John and Paul and Barnabas took part, 3) Antioch dispute about the possibility of a joint meal between Jews and pagans. It is shown that in the process of these discussions, they did not just solve particular questions about the need for circumcision for non-Jews Christians or the obligation for them to comply with the Law of Moses. At this moment, the further strategy of the development of the Church and its opportunity to become a Catholic Church, the one that is transcending state and national borders, were determined. The structure of the assertion of the central doctrinal principles of Christianity, which has been reconstructed in the article, consists of 1) the act of collegial approval of the subjective existential experience of comprehending the Truth by Saul, who, as a result of church recognition, turns into Paul, the apostle of the pagans, 2) consolidation of the decisions of councils as a general ecclesiastical norm, which is fixating Truth at the level of unfalsified imperatives, 3) strengthening of intra-church solidarity and promotion of the Church as

the only bearer of Truth in the process of the performative assertion of articulated dogmas. A conclusion is made related to the importance of social consolidation and promotion of ontological axioms for the formation of a Christian cultural universe, which has become the core of the social reality of Western civilization.

Key words: Christianity, Paul the Apostle, council, church, social reality, existential experience, collegial decision

Введение

История раннехристианской мысли давно и оправданно выступает предметом церковной истории, теологии и религиоведения. Однако сегодня необходимо считаться с той определяющей ролью, которое мышление поначалу локального религиозного сообщества сыграло в истории западной цивилизации. Как метко выразился будущий вице-премьер Италии, а на тот момент известный писатель Клаудио Мартелли, «просвещение является частью тысячелетней эволюции христианства» [Мартеллі, 2016, 85]. Само же Просвещение выступило парадигмой обустройства того культурного ландшафта, который мы сегодня называем «современностью» (модерном). С этой точки зрения перипетии раннехристианской мысли представляют собой модель, или, если угодно, идеальный эмбрион, того смыслового универсума, который разрастётся из своего истока до планетарных масштабов. Именно поэтому раннехристианская мысль, донесённая до нас в Писании, документах, материальных артефактах, поступках и свидетельствах современников, может стать бесценным материалом и в эпистемологических и онтологических исследованиях.

Можно констатировать, что процесс становления христианской социальной реальности не был предопределён и неоднократно проходил через водоразделы, в которых определялась её дальнейшая судьба и конфигурация. К таким ключевым эпизодам становления христианской культурной парадигмы относится, как это было показано ранее[1], борьба церкви с гностическими учениями или принятие Никео-Цареградского Символа веры. Несомненно, того же рода был и спор в ранней церкви относительно проповеди язычникам, в ходе которого были формализованы принципы, на многие столетия определившие стратегию развития церкви, а соответственно и облик сформированного ею смыслового универсума. Данная статья продолжает логику герменевтического погружения, предложенную в статье «Социология смысла: роль церкви в противостоянии гностицизма и ортодоксии как онтологических парадигм», хотя и касается более раннего периода развития христианской церкви и направлена на уточнение механизма артикуляции и закрепления онтологических стандартов мышления определённой культуры.

Экзистенциально-личностный фактор спора о проповеди язычникам

Относительно миссии ап. Павла Г. Кюнг писал: «То, что не удалось ни пророкам, ни раввинам, удалось Павлу, а именно – распространить веру в единого Бога Израиля по всему свету» [Кюнг, 2017, 36]. Швейцарский исследователь указывал, что без Павла невозможно было бы представить ни патристики, ни Константинового поворота, ни позднейших трансформаций: ни Лютера, ни Барта. И это при том, что проповедь Христа казалась неприемлемой как в Афинах, так и в Иерусалиме. Э. Жильсон, комментируя знаменитые слова ап. Павла из Послания к Коринфянам [1 Кор 1:19–25], говорит: «Новое откровение, как оно определяет само себя в Первом послании к коринфянам, оказывается скандалом для иудаизма и для эллинизма. Евреи хотят прийти к спасению через буквальное соблюдение закона и покорность установлениям Бога, чьё всемогущество проявляется в чудесах славы. Эллины хотят добиться спасения через правильную направленность воли и достоверность, обретённую в естественном свете разума. Что несёт христианство тем и другим? Спасение через веру во Христа распятого, то есть скандал для евреев, которые ждут чуда славы, а им предлагают бесчестье униженного Бога; и скандал для эллинов, которые ждут умопостигаемого, а им предлагают абсурд Богочеловека, умершего на кресте и воскресшего из мёртвых ради нашего спасения» [Жильсон, 2011, 27].

Сегодня, когда христианство является одной из мировых религий, объединяющей, наверное, все народы, всё это кажется естественным положением дел, однако

в первые десятилетия распространения новой религии такой «успех» вовсе не был очевидным. Ранняя церковь уже на самой заре своего становления оказалась перед дилеммой, от разрешения которой зависела вся дальнейшая история. В конечном итоге выбранный путь был не единственно возможным и даже, вероятно, не наиболее очевидным. Несомненно, основная заслуга в выборе варианта, который сегодня именуется официальным христианством, принадлежит ап. Павлу. Хорошим примером значимости выбора в данной ситуации иной стратегии развития служит община евионитов – иудействующих христиан, не признававшая текстов Павла, отступника от Закона, и требовавшая исполнения закона Моисея, прекратившая существование в VII в.

Прежде чем подойти к кульминационному моменту исторической бифуркации – «Иерусалимскому собору», на котором и решалась дальнейшая судьба церкви, обоснованным представляется обратить внимание на личностные характеристики Павла, которые, судя по всему, сыграли важную роль в диспуте относительно проповеди Евангелия среди язычников.

В отличие от двенадцати апостолов, Павел был родом не из Палестины и вырос на немного иной культурной почве. Апостол Павел происходил из города Тарс в Киликии (территория современной Турции), родился между 5 и 10 гг. н.э. в еврейской семье. С рождения имел привилегированное положение римского гражданина. В Деяниях [22:22–29] сообщается о том, как Павла хотели бичевать, а он спросил подошедшего к нему сотника, позволено ли им бичевать римского гражданина, да ещё и без суда. Испугавшийся сотник доложил о произошедшем тысяченачальнику, который спросил: «скажи мне, ты Римский гражданин? Он сказал: да. Тысяченачальник отвечал: я за большие деньги приобрел это гражданство. Павел же сказал: а я родился в нём» [Деян 22:27–28].

Вместе с тем Павел был хорошо образован и как иудей, и как эллин. Первоначальное образование он получил в Иерусалиме, продолжал осваивать религиозную традицию и Закон у выдающегося иудейского учителя I века Гамалиила [Деян 22]. Как указывает Р. Фабрис, от иудейской учёности Павел получил знание Библии, экзегетические методы и критерии толкования. В свою очередь, греко-римский мир дал ему формы аргументации и коммуникационные модели. В целом итальянский исследователь жизни и творчества ап. Павла следующим образом трактует встречу Афин и Иерусалима в личности Савла: «Происхождение и воспитание поместили Павла на границу между иудейским и греко-эллинистическим мирами, которые встречаются, в частности, в Иерусалиме. О том, какого рода образование получил Павел, свидетельствуют его письма. Он пишет – или, скорее, диктует – по-гречески. Это язык среднего уровня, бывший в ходу в I веке и называемый “койне”, “общеупотребительный (греческий) язык”. Лексика и стиль выдают знакомство автора посланий с переводом “Семидесяти”» [Фабрис, 2008, 41].

Таким образом, по происхождению, образованию и культурной идентичности Павел отличался от других апостолов, в частности, от рыбака Симона из Вифании. Он изначально принадлежал не только к иудейской, но и к греко-римской цивилизации, в связи с чем имел более универсальный кругозор, позволявший ему включать широкие культурные горизонты в собственное мировоззрение.

Миссия к язычникам:
победа универсалистской экклесиологической стратегии

Кристаллизация универсалистской позиции Павла проходила через три ключевых, выделяемых всеми исследователями, эпизода: спор в Антиохии относительно необходимости обрезания для христиан-неевреев [Деян 15:1–4], «Иерусалимский собор» [Деян 15:5–31], антиохийский спор о совместной трапезе христиан из иудеев и из язычников [Гал 2:11–21]. В первом случае Павлу противостояли фарисеи, поддержанные ап. Иаковом, на соборе вопрос рассматривали Иаков, Иоанн и Пётр с одной стороны, Павел и Варнава – с другой, второй раз в Антиохии Павлу оппонировал Пётр. Исследователи признают судьбоносное значение антиохийского спора и Иерусалимского собора. Немецкий теолог Иоахим Гнилка на ватиканском симпозиуме относительно служения

ап. Петра приводит слова В. Шенка, который говорил: «Скажи мне, как ты понимаешь антиохийский эпизод, и я скажу, какой ты христианин» [Цит. по: Гнилка, http://vstrecha-center.ru/lib/book/read/669/#toc].

На самом деле антиохийский спор поставил вопрос не просто об обрезании язычников и позже совместной трапезе с ними, это был вопрос о дальнейшем развитии церкви с одной стороны и осмыслении отношения к закону Моисея и ветхозаветным текстам – с другой. В этот момент церковь уясняла свою идентичность, сепарируя себя как от иудейской почвы, так и от различных сект, бурно расцветших в первые века новой эры. Можно сказать, что два крайних полюса в этом вопросе в ранней церкви были представлены иудео-христианами, опирающимися на авторитет Иакова и настаивающими на соблюдении Закона, и Маркионом и его последователями, отвергавшими ветхозаветную традицию [Тертуллиан, 2010]. Церковь не пошла ни одним из этих путей, предложив собственное альтернативное видение себя в мире, которое позволило в конечном счёте основать отдельную христианскую цивилизацию.

На момент спора сложилась ситуация, которая отличалась от ещё недавнего прошлого и нуждалась в дополнительном осмыслении. Рост верующих нееврейского происхождения требовал ответа на вопрос, относительно соотношения церкви и обетований Божиих Израилю: можно ли считать церковь наследницей Завета, если большинство верующих не иудеи? Как очевидно, это были фундаментальные вопросы о собственной идентичности, видении будущего развития церкви, повседневной и ритуальной практике.

Иудео-христиане требуют соблюдения Закона и обрезания для всех новообращённых, только так можно получить спасение, в свою очередь, присутствие в церкви необрезанных преграждает вхождение в неё для евреев. Ранняя церковь оказывается перед дилеммой, которую Р. Фабрис формулирует следующим образом: «Что же делать? Создать две параллельные церкви, одну для благочестивых иудео-христиан, а другую для христиан из язычников и для экуменически настроенных иудео-христиан? С точки зрения Луки, на карту поставлена не только миссионерская методология, но сама идентичность Церкви как наследницы обетований Божиих» [Фабрис, 2008, 162–163].

Этот драматичный вызов и привёл к «созыву» Иерусалимского собора, на котором решалась дальнейшая судьба церкви. Сам собор прошёл, судя по всему, в конце 40-х гг., как было указано выше, с участием трёх столпов ранней церкви: Иакова, Петра, Иоанна[2]. Апостолы выслушали сторону иудео-христиан, настаивающих на необходимости обрезания и Павла с Варнавой, отстаивавших спасение через веру в Иисуса Христа. В рамках данного исследования среди прочего необходимо отметить несколько судьбоносных решений, принятых Собором апостолов: 1) легитимация Павла как апостола язычников, 2) принятие универсалистско-унификационной стратегии развития церкви, 3) введение практики решения спорных вопросов путём коллегиального обсуждения и совместного принятия решения (собор).

Легитимация Павла как апостола язычников привела в конечном счёте к осмыслению и созданию Вселенской церкви, выступившей социальной и институциональной основой формирования христианской социальной реальности, которая вскоре «поглотила» весь греко-римский культурный ареал. В дальнейшем именно убеждения нового апостола, опирающиеся на его персональный религиозный опыт и культурно-философские познания, выступили одним из определяющих факторов в артикуляции истинного и допустимого в мировоззрении христианской церкви I-го века.

Исследователи, опираясь на текст Послания к Галатам «ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа» [Гал 1:12], утверждают, что Павел понимал своё апостольство, точно так же, как и непосредственные ученики – от самого Христа. Православный богослов Феодор Стилианопулос отмечает: «Павел осознавал, что апостольскую власть он получил прямо от воскресшего Христа и это апостольство было таким же, как апостольство Петра и других учеников» [Стилианопулос, vstrecha-center.ru/lib/book/read/669/#toc1]. На соборе

же, с одной стороны, это было признано самой церковью, на что указывает текст Послания: «и, узнав о благодати, данной мне, Иаков и Кифа и Иоанн, почитаемые столпами, подали мне и Варнаве руку общения» [Гал 2:9]; а с другой – миссия была разделена, и Павел получил задание проповеди среди язычников:[3] «Мне вверено благовестие для необрезанных, как Петру для обрезанных (ибо Содействовавший Петру в апостольстве у обрезанных содействовал и мне у язычников)» [Гал 2:7–8]. Протестантский исследователь Павлова наследия Й. Барон в связи с этим пишет: «Павел свое призвание понимает не просто как апостольство, которое от Христа получили и Двенадцать; он ясно осознаёт себя "Апостолом *язычников*". Именно *такое* его апостольство мы можем представить и как "метод" в пользу успешного распространения Христианства в мире»[4] [Барон, 2013, 95]. Таким образом, Собор зафиксировал: 1) признание «апостольства Павла» как равного с другими апостолами, получившими его непосредственно от Христа; 2) дозволение и необходимость миссии к язычникам; 3) освобождение язычников от соблюдения Моисеева закона. Выбор именно этой экклесийной стратегии, сделанный в значительной степени на основе экзистенциального опыта Павла, элиминировал национальные границы и позволил церкви в полном смысле слова стать Кафолической институцией.

Сам факт появления «апостола язычников» повлиял на выработку Собором универсалистско-унификационной стратегии развития церкви, которая ещё неоднократно в истории докажет свою эффективность. После требования иудеохристианами обязательного обрезания для неевреев, выступил Пётр, который сказал: «Сердцеведец Бог дал им (язычникам – *Л.В.*) свидетельство, даровав им Духа Святого как и нам; и не положил никакого различия между нами и ими, верою очистив сердца их… Но мы веруем, что благодатию Господа Иисуса Христа спасёмся, как и они» [Деян 15:8–11]. После этого слово взял Иаков (вероятно, наибольший авторитет Иерусалимской церкви), подтвердивший позицию Петра и постановивший: «Посему я полагаю не затруднять обращающихся к Богу из язычников, а написать им, чтобы они воздерживались от осквернённого идолами, от блуда, удавленины и крови, и чтобы не делали другим, чего не хотят себе» [Деян 15:19–20].

Собственно, в этот момент одержала победу универсалистско-унификационная стратегия церкви. Во-первых, таким решением все народы были включены в единое пространство проповеди, врата церкви открылись для всех в независимости от происхождения и национальной принадлежности. Во-вторых, церковь открылась для них на единых основаниях и условиях, в каждом уголке империи предъявлялись одинаковые требования к новообращённым: как к евреям, так и к язычникам. В-третьих, этим постановлением был сделан шаг к отрыву от материнской для христианства традиции, который правомернее назвать ассимиляцией или поглощением её в качестве собственной предыстории. Й. Ратцингер так описывает это событие: «…через встречу с Иисусом Назарянином Бог Израиля стал Богом для всех народов. В Нём действительно исполнилось пророчество, что все народы будут поклоняться Богу Израиля как единственному Богу, и "гора дома Господня" будет поставлена во главу гор» [Ратцингер, 2007, 118].

Собор как процедурный принцип установления истины

И, наконец, третий, казалось бы, технический, но при этом весьма важный момент – способ принятия решения. Из текста Деяний видно, что Собор был коллегиальным, публичным мероприятием, собравшем апостолов и пресвитеров для рассмотрения спорного вопроса. Публичным выступлениям апостолов предшествовали «прения» («по долгом рассуждении Пётр, встав, сказал им» [Деян 15:7], после этого слово взяли Павел и Варнава). Завершил рассмотрение вопроса Иаков, представивший окончательное постановление, которое было одобрено всеми апостолами и пресвитерами. Закончился Иерусалимский собор «Соборным посланием»: «Тогда Апостолы и пресвитеры со всею церковью рассудили, избрав из среды себя мужей, послать их в Антиохию с Павлом и Варнавою… написав и вручив им следующее…» [Деян 15:22,23]. Таким образом, было положено начало практике соборов, которая через три столетия откроет новую эпоху Вселенских соборов, своим авторитетом противостоявших еретическим движениям и прояснявших догматическое учение, вокруг которого кристаллизировалась идентичность ортодоксальных христиан.

На эту сторону вопроса не так часто обращают внимание, но её ни в коем случае нельзя назвать несущественной. Именно в такой соборной практике был принят Никео-Цареградский Символ веры, ставший смысловым центром христианской социальной реальности [Левицкий, 2020], был решён вопрос о природе Христа, получила догматические основания иконопись и т.д. Кроме того, следует особенно подчеркнуть, на что обращают внимание и исследователи, что сама форма поиска истины в виде проведения собора оказалась весьма эвристичной и в дальнейшем методологически оказала влияние на принципы научной рациональности, вокруг которой сформирована уже новая – социальная реальность модерна [Білокобильський, Єрошенко, 2009].

Заключение

Резюмируя, следует отметить следующее. Во-первых, личные убеждения ап. Павла, основанные на его религиозном и философском опыте, выступили важнейшим фактором того, что антиохийский спор разрешился в пользу глобалистской стратегии и церковь стала развиваться согласно универсалистским представлениям. Во-вторых, на Иерусалимском соборе церковь, в лице самой авторитетной на тот момент иерусалимской общины, закрепив артикулированные апостолом Павлом положения, взяла на себя ответственность за решение дискуссионных вопросов, заявив тем самым своё монопольное право на истину, а как следствие и на образ реальности, этой истине соответствующий. Этот акт, с одной стороны, экстериоризировал предмет веры одного из апостолов в общецерковное учение, а с другой – стал прецедентом в процессе коллегиальной выработки церковных догматов. В-третьих, на примере анализа спора о проповеди язычникам видно, что выбор дальнейшей экклесийной стратегии не был заранее предопределён, а был сделан в результате коллективного поиска Истины и пути к этой Истине. Однако именно убеждённость верующих в правильности своей позиции превратила экзистенциальный факт в социальный и сделала его перформативным фактором культурного продвижения церкви, предопределив тем самым конфигурацию будущего смыслового универсума всей цивилизации.

Библиографический список

1. Барон, Й., архиепископ. Теология св. апостола Павла в свете Христианского Единства / архиепископ Й. Барон. – СПб.: Алетейя, 2013. – 632 с.
2. Білокобильський, О.В. Боротьба з єресями в християнстві III–VII століть як джерело наукової раціональності / О.В. Білокобильський, Т.В. Єрошенко // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. – 2009. – № 4. – С. 97–101.
3. Гнилка, Иоахим. Служение Петра – по Новозаветным основаниям [Электронный ресурс] / И. Гнилка. – URL: http://vstrecha-center.ru/lib/book/read/669/#toc1 (дата обращения 21.11.2021).
4. Жильсон, Э. Дух средневековой философии / Э. Жильсон / Пер. с французского Г.В. Вдовиной. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. – 560 с.
5. Кюнг, Г. Великие христианские мыслители / Г. Кюнг. – СПб.: Алетейя, 2017. – 444 с.
6. Левицкий, В.С. «Социология онтологии»: значение социальных аспектов борьбы за Символ веры на Первом Вселенском соборе / В.С. Левицкий // Религиоведение. – 2020. – № 3. – С. 69–77.
7. Мартеллі, Клавдіо. Світське кредо християнського гуманізму / Клавдіо Мартеллі // Мартіні Карло Марія, Еко Умберто. У що вірить той, хто не вірить? – Жовква: Місіонер, 2016. – С. 84–95.
8. Ратцингер, Й. (Бенедикт XVI) Многообразие религий и единый завет / Й. Ратцингер. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 130 с.
9. Стилианопулос, Ф. К вопросу о библейском основании первенства. [Электронный ресурс] / Ф. Стилианопулос. – URL: vstrecha-center.ru/lib/book/read/669/#toc1 (дата обращения 21.11.2021).
10. Тертуллиан, К. Против Маркиона в пяти книгах / К. Тертуллиан, Ф. Септимий. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», «Университетская книга – СПб», 2010. – 576 с.

11. Фабрис, Р. Павел. Апостол народов / Р. Фабрис / Пер. с итал. Виктории Тимофеевой. – М.: Паолине, 2008. – 416 с.

Текст поступил в редакцию 15.02.2022.
Принят к публикации 18.04.2022.
Опубликован 29.09.2022.

[1] См. ранее опубликованные на эту тему статьи автора: Левицкий В.С. «Социология онтологии»: значение социальных аспектов борьбы за Символ веры на Первом Вселенском соборе // Религиоведение. 2020. № 3. С. 69–77; Левицкий В.С. Социология смысла: роль церкви в противостоянии гностицизма и ортодоксии как онтологических парадигм // Религиоведение. 2021. № 2. С. 5–16.

[2] Р. Фабрис пишет в связи с этим: «Число персонажей – три – отвечает библейскому юридическому принципу, который при слушании дела требует присутствия двух или трёх свидетелей (Втор 19,15)» [Фабрис, 2008, 178].

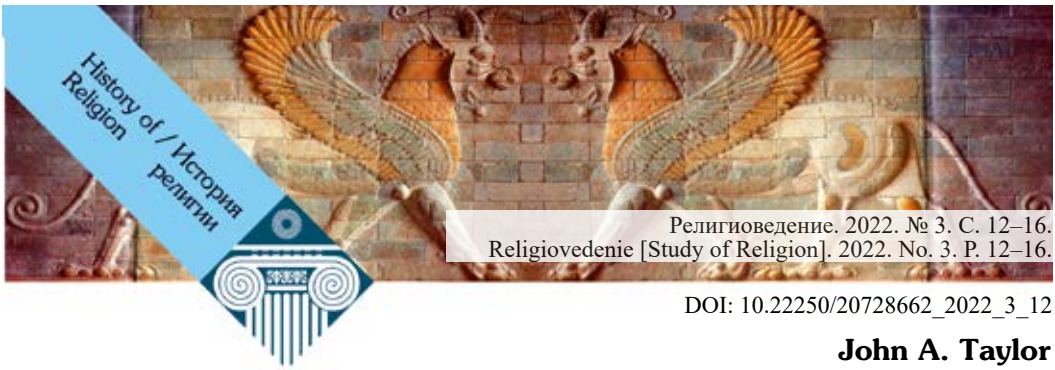
[3] См. Р. Фабрис: «Что важно, так это задание, порученное Богом, с одной стороны, Петру, а с другой – Павлу. Их предназначение симметрично: один послан возвещать Евангелие среди язычников (Павел), другой – среди евреев (Пётр). Вот что открыто признали главы иерусалимской церкви. Но особым образом они приняли к сведению, что Павел получил, по свободной инициативе Бога – по «благодати» – специальную миссию к неевреям. Поэтому заключительный жест общения – «подали... руку общения» – выражает осознание и признание того, что есть два направления христианской миссии: к евреям и к язычникам» [Фабрис, 2008, 171–172].

[4] Эту же мысль Р. Фабрис передаёт следующим образом: «Иерусалимский собор», с событиями, которые ему предшествуют и за ним следуют, – своего рода водораздел в миссионерской биографии Павла. После этого собора Павел стал признанным миссионером язычников» [Фабрис, 2008, 186].

References

1. Baron J., archbishop. *Teologiya sv. apostola Pavla v svete Khristianskogo Edinstva.* [Theology of St. the Apostle Paul in the Light of Christian Unity]. St. Petersburg: Aleteyya Publ., 2013, 632 p. (in Russian).
2. Bilokobylskyi O.V., Eroshenko T.V. *Skhid. Analitichno-informatsiyniy zhurnal* [West. Analytical and Informational Journa]. Donetsk, 2009, no. 4, pp. 97–101 (in Ukrainian).
3. Étienne Henry Gilson. *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1960, 448 p. (Russ. ed.: Étienne Henry Gilson. *Dukh srednevekovoy filosofii*. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2011, 560 p.).
4. Fabris Rinaldo. *Paolo. L'apostolo delle genti*. Milano: Paoline, 1997, 622 p. (Russ. ed.: Fabris Rinaldo. *Pavel. Apostol narodov.* Moscow: Paoline, 2008, 416 p.)
5. Gnilka Ioakhim. *Sluzhenie Petra – po Novozavetnym osnovaniyam* [Peter's Ministry – New Testament Principles]. Available at: http://vstrecha-center.ru/lib/book/read/669/#toc1 (accessed on November 21, 2021) (in Russian).
6. Joseph Aloisius Ratzinger (Benedict XVI). *Many Religions, One Covenant: Israel, the Church, and the World.* Ignatius Press, 1999. 113 p. (Russ. ed.: Joseph Aloisius Ratzinger *Mnogoobrazie religiy i edinyy zavet* Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2007, 130 p.)
7. Küng Hans. *Große christliche Denker*. München: Piper, 1994. 287 c. (Russ. ed.: Küng Hans. *Velikie khristianskie mysliteli.* St. Petersburg: Aleteyya Publ., 2017, 444 p.)
8. Levytskyy V.S. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveshchensk: Makro-S, 2020, no. 3, pp. 69–77 (in Russian).
9. Martelli Claudio. *Svits'ke kredo khristiyans'kogo gumanizmu* [Secular Credo of Christian Humanism] in Carlo Maria Martini, Umberto Eco. *In cosa crede chi non crede*? Milano: Bompiani, 2014, 123 p. (Ukr. ed. Carlo Maria Martini, Umberto Eco. *U shcho virit' toy, khto ne virit"*? Zhovkva: Misioner, 2016, pp. 84–95).
10. Q. Septimi Florentis Tertulliani. *Protiv Markiona v pyati knigakh* [Adversus Marcionem]. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publ., Pal'mira Publ., 2010, 576 p. (in Russian).
11. Stilianopulos Feodor. *K voprosu o bibleyskom osnovanii pervenstva* [On the Question of the Biblical Basis of Primacy]. Available at: vstrecha-center.ru/lib/book/read/669/#toc1 (accessed on November 21, 2021) (In Russian).
12.

Submitted for publication: February 15, 2022.
Accepted for publication: April 18, 2022.
Published: September 29, 2022.



Религиоведение. 2022. № 3. С. 12–16.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 3. P. 12–16.

DOI: 10.22250/20728662_2022_3_12

John A. Taylor

St. Petersburg State University
7/9 Universitetskaya Emb., St. Petersburg, 199034, Russia
john_taylor84@post.harvard.edu

The Structure of the Church of England

Abstract. How can the Church of England retain its special place in English life? Will the church remain established by law? The Church of England can move forward only after it has answered these important questions, this essay says. Since the Protestant Reformation of the sixteenth century, and aside from a brief period in the seventeenth century, the Church of England has always been the state church. Its representatives conduct many solemn public ceremonies especially those connected to military commemorations. The church is often present at royal ceremonies also. It provides chaplains to public institutions such as hospitals and schools. Those people who defend continued church establishment usually acknowledge that only a small minority of English persons attend the Church of England's services on an average Sunday, but these defenders say, the church's tolerance is its special contribution to English life. That tolerance permeates English society, bringing a peaceful tone and good public order. This benefits all, even those of other religions or of none, the defenders say. This argument has merit, but is tolerance enough to support an argument for continued establishment? Based on tolerance, the argument for establishment resembles the case made by Roman writers for the Roman state's establishment of pagan sects. That Roman argument was not compatible with the fervor of Christian believers. Their fervor is still incompatible with some discourse about toleration today. All this makes necessary a fuller discussion of English church establishment. This essay contributes to that fuller discussion.

Key words: Church of England, church organization, Anglicanism, English society in the 21st century

Джон А. Тейлор

Санкт-Петербургский государственный университет
199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7–9
john_taylor84@post.harvard.edu

Устройство англиканской церкви

Аннотация. Как англиканская церковь может сохранить особое место в жизни англичан? Продолжит ли церковь регулироваться законом? По мнению автора статьи, англиканская церковь может продолжить существование только найдя ответы на эти важные вопросы. После Реформации, произошедшей в Англии в XVI в., за исключением короткого периода в XVII в., англиканская церковь всегда была церковью государственной. Её представители проводят многие священные публичные церемонии, особенно на военных торжествах или на церемониях, организованных королевской семьей. Церковь поставляет священников для общественных организаций, таких как больницы и школы. Защитники сохранения существующего церковного устройства обычно признают, что только меньшинство англичан посещает воскресные церковные службы, тем не менее, терпимость церкви – её характерный вклад в английскую жизнь. Эта терпимость пронизывает английское общество, принося мир и общественный порядок. Это идёт на благо всем, даже тем, кто исповедует другую религию, или не исповедует никакой. В этих рассуждениях есть доля правды, но достаточно ли этого, чтобы оправдать существующее церковное устройство? Будучи основанным на терпимости, этот аргумент напоминает взгляды римских писателей на организацию римским государством языческих сект. Римский взгляд был несовместим с христианским рвением. Это рвение и сегодня несовместимо с современной идеей терпимости. Все это делает необходимым более глубокое обсуждение устройства англиканской церкви, которому посвящена данная статья.

Ключевые слова: англиканская церковь, церковное устройство, англиканизм, английское общество в XXI в.

"This country is dying. Its people are empty inside. They are selfish. They do not love anyone. They do not have children". These are the words of a taxi driver. This essay will reflect upon the application of these words to the establishment of the Church of England.

Face it. The taxi driver's words were true and accurate. A Christian sermon should make the points which the taxi driver made. The Bible texts for such a Christian sermon are easy to remember. Think of the words of John the Baptist as recorded by Saint Luke. "O generation of vipers, who warned you to flee from the wrath to come?" Or remember the words of Jesus himself as recorded by Saint Matthew. "A wicked and adulterous generation seeks after a sign; and there shall no sign be given unto it".

Gordon Brown spoke of a likelihood that a Scottish referendum could lead to the breakup of the United Kingdom. He called the United Kingdom a failed state. Speaking of failure, Brown himself failed when he was prime minister from 2007 to 2010, but then he became the best previous prime minister who is alive today. Brown is the Jimmy Carter of the United Kingdom. Many voters in Scotland strongly favored continued association with the European Union, and Brown said that these Scottish voters may well favor an end to the union of Scotland with England and Wales [Gordon, 2021].

This essay argues for the preservation of the legal establishment of the Church of England. Although Britain has lost so much of its tradition, and although some people say it is a failed state, yet nevertheless bits of tradition are still strong in Britain. The establishment of the Church of England is one such tradition. The monarchy is another. Both should be preserved.

Here is a summary of the legal position of the Church of England. Remember that the church was established by law as a result of the Protestant Reformation of the sixteenth century. The Act of Uniformity 1558 was especially important in this regard. This establishment by law remains, and also the monarch remains head of the church, sworn to protect it [Documents, 1896, 458–467].

What is the situation today? This text is taken from an article by Joan O'Donovan, one of the leading experts on the subject.

"The monarch is supreme governor of the church, under oath to uphold it: she appoints to senior ecclesiastical posts (on Prime Ministerial nominations originating in a church commission), and has direct jurisdiction over certain churches ("royal peculiars"). All worship on state occasions is that of the Church of England. Twenty-six senior bishops sit in the House of Lords (Lords Spiritual), along with lay hereditary and life peers (Lords Temporal). Church legislation is public law, generated and passed by the church's internal assembly (General Synod) before obtaining (largely pro forma) parliamentary approval. Church courts, operating under the High Court, have coercive jurisdiction. Committees with government representation oversee the property and finances of the church, which is legally structured as a public network of (corporate and individual) persons and property.

Ecclesiastical law awards some special powers to the church, but many more nation-wide obligations of a pastoral and pedagogical kind, in respect, e.g., of baptism, marriage, burial, and the provision of religious education and chaplaincy services within public institutions" [O'Donovan, 2011, 17–18].

Having defined church legal establishment as it exists today, Joan O'Donovan then made a case for its benefits. As the established church, the Church of England promotes a liberal atmosphere, she said. For instance, the Church of England promoted social reform and social justice during centuries past. It urged the abolition of slavery and of the slave trade, and its advocacy for social justice continues, she went on to say. That liberal atmosphere has a wide reach because the Church of England cooperates with other religious groups in England, and many of them for that reason now support continued establishment of the Church of England. The official presence of the established English Christian church in national life assures a representation of religious views at the highest levels of government.

Since O'Donovan is an expert, her case for establishment of the Church of England is probably the standard case. Because the establishment of the church is by act of parliament, as it was in 1558, therefore the standard case for it is a dry one and a legal one. Such language is usual and appropriate in legislation to recite calculations similar to

those in O'Donovan's article. It is legalistic and political language. It is the language of statute. The same sort of dry calculations go into a commercial contract or a business deal [Cambridge Uni, 2019].

Yes, the establishment of the Church of England is valuable, and yes it should be continued. No doubt Joan O'Donovan advocacy for its continued establishment is the main and current case. She was persuasive for many people, and, for that reason, her article should be read carefully.

O'Donovan's arguments for church establishment are sound, but her arguments about it are also partial. Additional arguments for its religious establishment are needed. Therefore, this essay supplements O'Donovan's argument.

Here are arguments about how the Church of England can make a fuller and more nearly complete case for its continued legal establishment.

First, here is an argument which analogous to that made by Dietrich Bonhoeffer. He suffered a martyr's death at the hands of the Nazis. As a Christian and a martyr, it was given to him to foresee the condition of Christianity in Europe after the war. Bonhoeffer anticipated the decline of Christianity in Europe. Grace had become, to use his words, "low cost". Grace became cheap [Bonhoeffer, 1959, 46].

English Christianity is in decline. The phrase "cheap grace" well describes the public version of the Christian religion which is offered to all comers in England by the state church. By contrast, by the phrase "expensive grace" Bonhoeffer meant grace which involved the personal experience of God. Only a few people experience expensive grace, but an authentic church must revere and protect those who do experience it. Bonhoeffer thought the medieval church had done so by rejecting calls for monasticism to be judged heretical.

To counter the charge that the Church of England offers only cheap grace, the church must simultaneously offer cheap grace to all comers, yet the church must also offer expensive grace to its core adherents. The enthusiasm and energy which go along with expensive grace will legitimize and strengthen the dry legal case for church establishment.

If you read Joan O'Donovan's official case for church establishment, you should read Bonhoeffer. You should then also read and follow ancient Greek and Roman historians. They made an excellent case for established religion. They said that Rome's official pagan religions and Rome's toleration of various other religions were wise policies. Religion and toleration were the nurses of its civil peace.

The Greek historian Polybius was an especially wise exponent of the political benefits which Rome enjoyed by reason of Rome's tolerance combined with its religious establishment. Polybius was a Greek who was sent as a hostage to Rome when the Romans conquered Greece. You may also follow his nineteenth-century commentator, the German historian Theodore Mommsen. Mommsen was the greatest nineteenth-century German historian of the Roman world. Mommsen gave an especially valuable commentary on official religious establishment. It was in a summary of Polybius as seen by Mommsen. These arguments remain valid and should be used to parallel and to supplement O'Donovan's article about the liberal tolerance of the Church of England.

Successful government, said both Polybius and Mommsen, requires the sacrifice of private interest for public good. Soldiers must be willing to die in battle, for instance. Without their bravery, the state cannot survive. Religion enables government to justify its demand for such terrible sacrifice. Without religion, society dissolves into a collection of self-interested and quarrelsome individuals. Polybius thought this was what had happened to the Greeks. Political unity and military bravery were, aside from tyche or destiny, the causes of Roman victory, said Polybius[1]. Individually, one by one, many Greeks were more urbane and more sophisticated than most Romans, he thought, but the Greeks were unable to unite themselves. Even within the Greek cities, people quarreled to the point of civil war, and Greek cities were never able to unite themselves into a Greek nation. They had cultural unity but no political unity. On the other hand, the Romans were united. The Romans also gave their citizenship to many other people, first Italians and then to other free people outside Italy, drawing them all into the fold of Roman unity. Roman soldiers were famous for discipline and bravery. They were prepared for sacrifice [Polybius 2014; Momsen, 2018].

This is all Polybius and Mommsen, mind you. More. Most Roman soldiers were simple country laborers, rude farmers with little knowledge of city life, as Polybius and

Mommsen both said. These soldiers believed in the gods of the state, and these soldiers were afraid that any selfish action of theirs – such as cowardice in battle – might anger the gods. Because they feared the gods, these simple and rustic soldiers made better troops than any of those troops available to the urbane and sophisticated Greeks.

Mommsen argued that questions about the existence of God were for philosophers, not for politicians or historians. Whether any god exists was therefore an open question, and governments might as well let it remain open, he and Polybius both said. Whether state patronage of religion was essential to the well-being and success of society was on the other hand not an open question. The usefulness of established religion was a proven fact. Society was secure and successful only when it has its basis in self-sacrifice, and religious belief was the best and most secure foundation of self-sacrifice. Government might therefore safely tolerate diversity of private belief, but government must uphold public religious practice in principle, and government must above all uphold and maintain the public practice of authentic religious ritual.

You should read Polybius and Mommsen. The books are free or nearly free downloads on the Internet. If you do not want to read Polybius and Mommsen, but if you are willing to read something less scholarly, then you can find some of the same Roman material in Quo Vadis: A Narrative of the Time of Nero. It is a brilliant 1895 novel by the Polish writer Henryk Sienkiewicz, winner of the Nobel Prize. The protagonist in Quo Vadis was a fictional patrician soldier, but otherwise the book was a careful account based on authentic Roman writers [Sienkiewicz, 2016].

This important novel is especially valuable for a discussion of church establishment because of the depiction in the novel of Petronius Arbiter, an actual historical figure of the imperial court. From him and from the pagan characters in Quo Vadis, you can see that Romans considered themselves the most tolerant people in the ancient world. The Roman state patronized all the different religions which it encountered, seeking to merge them into an amalgam. Christianity was a problem for the Roman state only because Christians would not accept inclusion in the amalgam. Christians wished to stand alone, and they condemned pagan worship as demonic. You will find in the fictional Petronius a model for many current British intellectuals, sophisticated, selfish, polite, without any substantial belief in anything, serving a state which they see to be entirely corrupt and incapable of reform. The young fictional patrician protagonist in the novel was a very brave soldier who had at first no doubt of the value of state religion, and like his friend Petronius in the novel also had no personal belief in any god, yet he supported the necessity for state patronage of all pagan religions.

The plot of the novel was simple. Although he had no personal belief in Christ, the fictional patrician fell in love with a fictional Christian princess, and in the novel Petronius reflected philosophically on the differing advantages of the two systems of religious belief. Through his experience with Christians, Petronius in the novel came to understand the power of belief in a personal God. In Bonhoeffer's terms, the patrician at first experienced cheap grace and then finally understood the power of expensive grace. He underwent Christian conversion. It is a very good novel. Give it a try.

If you read Quo Vadis, and if you also remember the taxi driver, then you will understand both the strength and yet the incompleteness of O'Donovan's proposed use of church establishment to promote a liberal and tolerant atmosphere. Does she mean that something similar to the Roman amalgam should exist in Britain? If so, the business of the Church of England would consist of the proper performance of ritual. That was the job which pagan religions performed for the Roman state. Established religious worship amid tolerance religious diversity were standard official policies in the Roman world.

Christianity is invaluable because it is valid and authentic, however few are those who experience the fullness of its grace. The business of the Church of England must be to offer both cheap grace for the many and also expensive grace for those few who need it and want it. Expensive grace, however few the number of those who experience it, will make the state church a living church. The letter kills, but the spirit gives life.

If you think carefully about these views, whether from Polybius and Theodore Mommsen, or from the Dietrich Bonhoeffer, or from Henryk Sienkiewicz, or from the taxi driver who was quoted at the beginning of this chapter, then you will realize that views

such as theirs might well be incorporated into current arguments about English church establishment – and about the monarch as head of the Church of England.

Библиографический список

1. Bonhoeffer, D. The Cost of Discipleship / D. Bonhoeffer. – London: SCM Classics, 1959. – 205 p.
2. Cambridge Uni investigates its ties to slavery, prompting both praise & disapproval on social media. 30.04.2019 [Электронный ресурс]. – URL: https://www.rt.com/uk/457906-cambridge-university-slavery-investigation/?utm_source=browser&utm_medium=aplication_chrome&utm_campaign=chrome (дата обращения 1.02.2021).
3. Gordon Brown: Trust has broken down in way UK is run [Электронный ресурс]. – URL: https://www.bbc.com/news/uk-politics-55791179 (дата обращения 25.01.2021).
4. Documents Illustrative of English Church History / Ed. by Henry Gee, and William John Hardy. – New York: Macmillan, 1896. – P. 458–467.
5. Mommsen, T. The History of Rome / T. Mommsen. – Kindle Edition. – [S.l.]: Musaicum Books, 2018.
6. O'Donovan, J.L. The Liberal Legacy of English Church Establishment: A Theological Contribution to the Legal Accommodation of Religious Plurality in Europe / J.L. O'Donovan // Journal of Law, Philosophy and Culture. – 2011. – P. 17–46.
7. Polybius. Complete Works of Polybius / Polybius, transl. by E.S. Shuckburgh. – Kindle Edition. – [S.l.]: Delphi Classics, 2014.

Текст поступил в редакцию 05.03.2022.
Принят к публикации 03.05.2022.
Опубликован 29.09.2022.

[1] In the works of Polybius search for "fortune" and "destiny" which are the English words used to translate "ty-che."

References

1. Bonhoeffer D. *The Cost of Discipleship*. London: SCM Classics, 1959. 205 p.
2. *Cambridge Uni investigates its ties to slavery, prompting both praise & disapproval on social media.* 30.04.2019. Available at: https://www.rt.com/uk/457906-cambridge-university-slavery-investigation/?utm_source=browser&utm_medium=aplication_chrome&utm_campaign=chrome (accessed on February 1, 2021).
3. *Gordon Brown: Trust has broken down in way UK is run.* Available at: https://www.bbc.com/news/uk-politics-55791179 (accessed on January 25, 2021).
4. *Documents Illustrative of English Church History*. Ed. by Henry Gee and William John Hardy. New York: Macmillan, 1896. P. 458–467.
5. Mommsen T. *The History of Rome*. Kindle Edition. [S.l.]: Musaicum Books, 2018.
6. O'Donovan J.L. The Liberal Legacy of English Church Establishment: A Theological Contribution to the Legal Accommodation of Religious Plurality in Europe. *Journal of Law, Philosophy and Culture*. 2011. P. 17–46.
7. Polybius. *Complete Works of Polybius*. Transl. by E.S. Shuckburgh. Kindle Edition. [S.l.]: Delphi Classics, 2014.

Submitted for publication: March 5, 2022.
Accepted for publication: May 3, 2022.
Published: September 29, 2022.

Религиоведение. 2022. № 3. С. 17–27.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 3. P. 17–27.

DOI: 10.22250/20728662_2022_3_17

Сытько К.В.

Центральная научная библиотека имени Якуба Коласа Национальной академии наук Беларуси
220072, Республика Беларусь, г. Минск, ул. Сурганова, 15
kirylawolny@gmail.com

Приходские хроники Виленской римско-католической архиепархии первой половины XX в. как исторический источник

Аннотация. Практика использования римско-католической церковью истории в качестве инструмента влияния на социум привела к созданию особой системы нарративных исторических источников. Среди этих источников можно выделить приходские хроники. Появлению приходских хроник в Виленской архиепархии способствовала личная заинтересованность архиепископа Р. Ялбжиковского в сохранении историко-культурного наследия церкви. Во время пастырской визитации 1926–1930 гг. он потребовал, чтобы священнослужители занялись фиксацией местной истории. Для облегчения задачи был предложен специально разработанный формуляр, содержащий 101 вопрос. При этом данным формуляром не регламентировалось название создаваемого текста, а его содержание зависело исключительно от региональных особенностей. Авторами хроник, как правило, становились настоятели приходов, либо викарии, что обозначалось на титульной странице документа. За редким исключением, атрибутировать авторство необходимо с помощью дополнительных процедур анализа текста. Авторы хроник на основе документов приходских, диоцезиальных и университетских архивов, историографических работ, воспоминаний местных жителей, а также собственных наблюдений создавали уникальный нарратив, отражающий историю отдельного римско-католического прихода от даты консекрации церкви до момента, современного хронисту. При этом при использовании фактов церковных источников и историографических работ, они воспринимались как априорно обладающие всеми атрибутами критерия истинности. Воспоминания и свидетельства местных жителей требовали особой крестной присяги, что не всегда работало должным образом и приводило к попаданию в хронику сведений о сверхъестественных событиях и искажённых представлений прихожан об окружающей их действительности. Всё это позволило приходским настоятелям в 1926–1945 гг. создавать уникальные источники по региональной истории, которые требуют дальнейшего подробного изучения.

Ключевые слова: римско-католическая церковь, Виленская архиепархия, римско-католический приход, конфессиональное летописание, Ромуальд Ялбжиковский, исторический нарратив, верификация исторических источников

Kiryl W. Sytsko

Yakub Kolas Central Scientific Library National Academy of Sciences of Belarus
15 Surganova str., Minsk, 220072, Republic of Belarus
kirylawolny@gmail.com

Parish Chronicles of the Vilna Roman Catholic Archdiocese of the First Half of the 20th Century as a Historical Source

Abstract. The practice of using history by the Roman Catholic Church as an instrument of influence on society has led to the creation of a system of narrative historical sources. Among these sources are the parish chronicles. The appearance of parish chronicles in the Vilna Archdiocese was facilitated by the personal interest of Archbishop R. Yalbzhikovsky in preserving the historical and cultural heritage of the church. During the pastoral visitation of 1926–1930. he demanded that the clergy be engaged in fixing local history. To facilitate the task, a specially designed form containing 101 questions was proposed. At the same time, this form did not regulate the name of created text. Its content depended solely on regional characteristics. The parish priests or vicars became authors of chronicles. This was indicated on the title page of document. With rare exceptions, it is necessary to attribute authorship using additional text analysis procedures. The authors of chronicles, based on documents from parish, diocesan and university archives, historiographic works, memoirs of local residents, as well as their own observations, created a unique narrative. This

narrative reflected the history of a particular Roman Catholic parish from the date of the consecration of the church to the time contemporary to chronicler. When using the facts of church sources and historiographic works, they were perceived as having the criterion of truth. Memories and testimonies of local residents required a special oath of the cross. It didn't always work properly. The chronicle included information about supernatural events, distorted ideas of parishioners about the reality around them. All this allowed the parish priests in 1926–1945. create unique sources on regional history. These sources require further detailed study.

Key words: Roman Catholic Church, Archdiocese of Vilna, Roman Catholic parish, confessional annals, Romuald Jałbrzykowski, historical narrative, verification of historical sources

Введение

Римско-католическая церковь всегда уделяла должное внимание своей истории, рассматривая её как исключительный инструмент борьбы за имущественные права и души верующих. Подобные установки восприятия собственного историзма породили разветвлённую систему документов и материалов нарративного характера, в которых фиксировались основные вехи деятельности как крупных образований (архидиоцезы, орденские провинции), так и отдельных монастырей, небольших приходских общин, сообществ терциариев, приходских школ. Большинство подобных исторических источников описано и введено в научный оборот. Однако есть те, которые по разным причинам остались вне научного поля. Среди подобных документов можно выделить такой феномен регионального конфессионального летописания, как римско-католические приходские хроники, массово распространявшиеся на территории Виленской архиепархии в первой половине XX в.

Цель данной статьи – научный анализ хроник приходов Виленской римско-католической архиепархии первой половины XX в. Видится необходимым сформулировать ряд вопросов, ответы на которые позволят расширить представления об исторических источниках, создаваемых в рамках деятельности приходских римско-католических церквей:

1. Почему названные хроники не используются исследователями в работе?
2. Каким образом они появились в регионе?
3. Кем были авторы приходских хроник Виленской римско-католической архиепархии?
4. Каковы основные особенности построения текста, источники его формирования, степень достоверности данных источников?

Основной причиной отсутствия римско-католических приходских хроник Виленского архидиоцеза первой половины XX в. в научном поле являются особенности хранения и использования данных документов в межвоенной Польше, а после сентября 1939 г. – в республиках Советского Союза. Так, в Польской республике в каждом приходе существовал свой архив, в котором настоятели обязаны были надлежащим образом хранить материалы, касающиеся социально-культурной, сакральной и иной деятельности костёла. Как итог, приходские хроники хранились децентрализовано, к ним не допускались посторонние. Например, согласно воспоминаниям последнего владельца имения Ищелно Кароля Ляськовича, в 1930-е гг. он видел рукопись истории ищелнской церкви, хранившуюся особым образом в сакристии костёла вместе с богослужебными книгами [ZNIO. Sygn. 15480. K. 78]. За редким исключением, при наличии второй копии исторического источника, она отсылалась в диоцезиальный архив.

В советский период основная кампания по конфискации документов в костёлах на территории Западной Беларуси и Литвы происходила в 1946–1956 гг. При этом, как показывает анализ протоколов и актов об изъятии документов [ЦНА НАН. Ф. 3С. Оп. 33. Д. 1. Л. 1; Оп. 28. Д. 2. Л. 1], комиссии по конфискации изымали метрические книги, их копии и черновики, а также любые документы, содержащие сведения об актах гражданского состояния [ГАМн. Ф. 37. Оп. 1. Д. 18. Л. 6]. Следовательно, большинство приходских хроник осталось на местах, где они и были выявлены во время проведения полевой археографической экспедиции на территории Беларуси в 2017–2020 гг. В настоящий момент данные материалы продолжают храниться в римско-католических приходах. Частично изготовлены электронные копии, вошедшие в состав электронной коллекции 3С Центрального научного архи-

ва Национальной академии наук Беларуси. Некоторая часть копийных приходских хроник, хранившаяся в 1930-е гг. в Виленском архидиоцезиальном архиве, после его ликвидации вошла в состав описи 5 фонда 694 Литовского государственного исторического архива, но по причинам идеологического характера, существующим в белорусской и литовской исторической науке в советский период, в научной работе они не использовалась. Ситуацию, обозначившую отношение советской историографии к культовым материалам, ярко характеризует основной методический проспект по источниковедению истории БССР, в котором исторические источники, созданные римско-католическим костёлом, были полностью удалены из исторического дискурса [Игнатенко, 1965, 7–26].

Как итог, на данный момент в научный оборот археографическим способом польскими авторами введены только те материалы, которые частично сохранились на территории, перешедшей к Польской Народной Республике в 1951 г. Приходские хроники, происходящие с территорий современных Беларуси и Литвы, историками не используются. Не обозначен генезис данных источников, репрезентативность информации, источниковая ценность, интенции авторов.

Определение к термину «римско-католическая приходская хроника» в белорусской и литовской историографии на сегодняшний момент не существует. Однако, проводя аналогии с городскими хрониками XVII – второй половины XIX в. [Улашчык, 2017, 588–589], можно говорить о том, что приходские хроники XX в. являются историческими произведениями, в которых в строгой хронологической привязке с разбивкой по годам записаны сведения о событиях в отдельном римско-католическом приходе с даты консекрации приходского костёла до момента, современного хронисту. Стоит отметить, что данный вид исторических источников не связан с церковно-приходскими летописями, свойственным православной церкви Российской империи в середине XIX – первой половине XX в. и на сегодняшний момент достаточно полно изученными (см., напр.: [Кулажанка, 2016; Добренький, 2021] и др.).

Исторический контекст появления названных материалов на территории Виленского архиепископства на сегодняшний момент в историографических работах не очерчен. Однако стоит отметить попытки разработки похожего феномена в Республике Польша (естественно, с учётом социально-культурной специфики региона и региональной привязки) и стремление ряда исследователей ассоциировать его исключительно с территориями титульных польских епископств [Kumor, 1958, 384–387; Librowski, 1969].

В то же время, современные польские авторы отмечают, что проблематика конфессионального летописания XX в. до сих пор не изучена в достаточной мере, а польские римско-католические приходские хроники являются источником, который только начинает осмысливаться с научной точки зрения [Pudłocki, 2018, 89]. В свою очередь, феномену хроник на территории современных Республики Беларусь и Литовской Республики не уделяется даже минимального внимания.

Первые попытки смещения вектора конфессионального летописания из монастырей в приходы произошли в регионе Великая Польша в 1828 г. На территории, которая в результате Второго раздела Речи Посполитой 1793 г. отошла к Пруссии, Примас Польши архиепископ Теофилий Валицкий издал декрет о необходимости фиксации истории каждой отдельной церкви в специальную тетрадь [B.S. (Odsyzfrowanie nieznane), 1925, 4]. В данном декрете видится попытка гармонизации деятельности римско-католических приходов региона с деятельностью церквей Пруссии и Австрии, в которых приходские хроники велись на протяжении нескольких веков и являлись документом, легитимирующим движимое и недвижимое имущество, а также источником, верифицирующим итоги инвентаризации этого имущества в процессе епископских визитаций. [Erdinger, 1892; Woker, 1893].

Первой попыткой ввести в обиход ведение хроник на территории, вошедшей в состав Российской империи в приходах Виленского епископства, стало распоряжение, изданное в 1848 г. епископом Вацлавом Казимиром Жилинским. В данном распоряжении содержалось требование к настоятелям всех без исключения приходов создавать приходские хроники в виде ответов на анкету из 14 вопросов об истории и

устройстве прихода. Данные «хроники» необходимо было сдать в курию не позднее 31 декабря 1851 г. [VUB RS. F. 4. A. 2831. L. 2v.]. Фактически, ответы (объёмом в 2–3 страницы) в Вильно прислал 301 священнослужитель[1]. В дальнейшем, учитывая отсутствие постоянных напоминаний из курии, настоятели на местах подобные исторические региональные описания не составляли.

В среде священнослужителей Царства Польского и белорусско-литовских губерний Российской империи, призывы Примаса Польши к созданию хроник были в очередной раз поставлены на повестку дня в 1900 г.

В журнале «Гомилетика» вышла анонимная статья под названием «Парафиальная хроника», где данный вид источников рассматривался на примере приходских исторических записей прусского Санкт-Пельтена [P.K. (Odszyfrowanie nieznane), 1900, 630]. В данной работе подчёркивалось, что приходские хроники могут стать значительным материалом для аргументации необходимости присутствия римско-католической церкви в жизни местного сообщества. В качестве дополнительного аргумента приводился тезис о том, что, создавая хроники, настоятели делают огромный вклад в изучение конфессиональной истории, охрану территориальной целостности приходов и т. д.

Стоит, отметить, что данный призыв нашёл небольшой отклик в приходах, пограничных с Гнезненско-Познаньским архиепископством (территорией, окормляемой Примасами Польши). Например, составлением хроник занялись кс. Ян Сабчинский из Калиша [Walczak-Niewiadomska, 2007, 65], кс. Михаил Возняк из Хойнаты [Królik, 1993, 165] и т.д. (всего порядка 15 капелланов). На территории белорусско-литовских губерний на сегодняшний момент выявлен всего один подобный экземпляр – приходская хроника Шучинской церкви, созданная приехавшим в Щучин в 1912 г. кс. Рамуальдом Свирковским.

Факт отсутствия системного летописания в приходах отмечался в 1925 г. на страницах журнала «Пастырские ведомости». Анонимный автор подчеркивал значение подобных документов для истории региона и обращался к епископам диоцезов с воззванием принять декрет об обязательном ведении хроник в каждой отдельной римско-католической приходской церкви [B.S. (Odsyzfrowanie nieznane), 1925, 3–4].

Стоит думать, что непопулярность ведения данного вида документов вызвана, прежде всего, различиями в положении римско-католической церкви в Пруссии и Российской империи. Когда в Пруссии приходские хроники использовались во время судов в земельных спорах в качестве решающего аргумента, то на территории Российской империи они не являлись неким источником юридических прав того или иного прихода. Как итог, настоятель создавал источник, имея исключительно социально-культурные интенции, что для многих виделось лишней тратой времени. Кроме того, по словам одного из хронистов 1920-ых–1930-ых гг. кс. Флориана Неверы, многие священнослужители имели низкий уровень исторической культуры, используя документы, хранящиеся в приходских архивах, на хозяйственные нужды (например, растапливали ими печи, заворачивали в бумагу продукты и т.д.). В остальных же случая, ценные архивные материалы могли десятилетиями лежать на чердаках в костёлах и плебаниях, подвергаясь воздействию влаги и резких перепадов температур, постепенно превращаясь в труху. В итоге для написания хроники зачастую отсутствовал необходимый материал [Niewiero, 1939, 6].

Ситуация для римско-католической церкви региона резко поменялась в 1926 г., когда архиепископом Виленского архидиоцеза был назначен Ромуальд Ялбжиковский, отличавшийся достаточно активными действиями в контексте исторической и социальной памяти. Одной из первых инициатив нового архиепископа стала пастырская визитация. Она началась в сентябре 1926 г. и продлилась до начала 1930-х гг. Известно, что во время осенних выездов 1926 г. Р. Ялбжиковский потребовал от всех приходских настоятелей вести хроники [X.A.N. (Odszyfrowanie nieznane), 1927, 8]. Именно эту дату можно считать началом активного создания исторических записей на территории архиепископства. В период с 1926 по 1945 гг.[2] появились сотни приходских хроник, наиболее объёмными из которых являются материалы приходов в Дудах, Островце, Вишнево, Конвелишках, Ищельне, Константинове,

Репле, Валдатишках, Ивьи, Рожанке, Жирмунах, Наревке, Кнышине, Бакалажево, Шудзялово, Маево, Сувалках, Девянишкесе, Шальчининкае и многих др.

О том, что создание названных источников на территории Виленского архиепископства повлияла личная заинтересованность Р. Ялбжиковского, свидетельствует следующий факт. После высылки в 1945 г. Ялбжиковского из Вильно в Белосток, одним из первых его распорядительных документов стал декрет о создании в приходах на территории Белосточчины хроник в двух экземплярах, один из которых в обязательном порядке сдавался на хранение в диоцезиальный архив [Szot, 2007, 179–180].

Примечателен также тот факт, что на территории соседней Пинской епархии, в которой личная епископская инициатива межвоенных предстоятелей Зигмунта Лозинского и Казимира Букрабы к созданию хроник проявлена не была, данные исторические источники выявлены в крайне малом количестве. Это документы из приходов в Медведичах [ADD. F. XI/Mon. Sygn. Kronika parafii i kościoła w Niedźwiedzicy] и Высоком [Ibid. F. XI/Mon. Sygn. Kronika kościoła par. w Wysokiem Litewskiem].

С присоединением Западной Беларуси к БССР создание приходских римско-католических хроник на данной территории было приостановлено и возобновлено лишь в 1990-е гг., когда ряд священнослужителей начал вписывать в уже существующие хроники, созданные их предшественниками, данные за 1940–1990-е гг.

Авторами приходских хроник, как правило, являлись настоятели приходов, иногда викарии, что обозначалось на титульной странице документа, либо в итоговой записи. Например: *«[записал] кс. Владислав Лавринович, настоятель Реплянский дня 11 апреля 1928 г.»*[3] [LVIA. F. 694. Ap. 5. B. 3838. L. 14v]. Одним из немногих исключений является история костела в Жирмунах, составленная ксендзом-магистром Ф. Неверой из Вильно [Niewiero, 1939, 7].

В редких случаях автор не обозначал себя способом, описанным выше, однако его атрибуция возможна благодаря сведениям, содержащимся в тексте. Например, автор хроники прихода в Рожанке указал себя в тексте документа в разделе с перечислением приходских администраторов: *«С 14 июня 1912 года настоятелем в Рожанке является кс. Ян Мороз, автор этого текста…»* [LVIA. 694. Ap. 5. B. 3756. L. 15v]. Автора приходской истории щучинского костёла, кс. Ромуальда Свирковского, удалось установить благодаря активному употреблению им личных местоимений и соотнесению фактов исторического источника с событиями жизни Свирковского: *«...по моему приезду в Щучин в 1912 году библиотека прихода насчитывала порядка 1200 книг...»* [АКПП. Ед. хр. Kronika parafjalna Szczyńskiego Kościoła. Л. 325] и т.п.

Вариации названий приходских хроник Виленского архиепископства разнообразны. Встречаются такие варианты названий, как «Historia domus», «Kronika kościoła», «Historia kościoła», «Kronika parafjalna», «Pamiętnik parafjalny», «Liber memorabilium», «Monografja parafji», «Skiz do dzejów parafji», «Kilka wiadomosci o…», «Zapisy o...», «Skiz do kroniki kościelnej...» и иные. Подобные различия в возможных названиях ничем не регламентировалась и, стоит думать, зависели от уровня образованности священнослужителя, использованных им источников информации и авторов, которым он мог потенциально подражать. Подобное расхождение в названиях встречается также в хрониках римско-католических орденов XVII–XIX вв. [Paulouskaya, 2016, 23–27].

Структура нарратива также была различной. Можно говорить о том, что не встречается двух абсолютно идентичных приходских хроник. Некто под криптонимом X.A.N.[4] подчёркивал, что содержание и форма данных источников являются уникальными и зависят исключительно от индивидуальности автора и особенностей того региона, который он описывает в своём труде [X.A.N. (Odszyfrowanie nieznane), 1927, 8]. Так, подробно составленной хронике прихода в Дудах 1934 г., занимающей 197 листов и включающей в том числе предметные и именные указатели со ссылками на листы, «прямую речь» персонажей, подробные фольклорные записи народных песен, которые описываются в источнике и т.д. [LVIA. F. 694. Ap. 5. B. 1246], можно противопоставить краткую 11-листную хронику прихода в Свентянах 1928 г., в которой в крайне сжатом виде приведены сведения о консекра-

ции святыни, её иконах и алтарях, а также о администраторах и викариях [LVIA. F. 694. Ap. 5. B. 3920].

Стоит отметить, что несмотря на декларировавшуюся «уникальность и индивидуальность», попытки унифицировать структуру хроники всё же предпринимались. Для этого в рамках работы Виленской диоцезиальной комиссии по опеке над памятниками искусства и культуры, была создана археологическо-художественная секция. В её состав вошли такие известные деятели межвоенной Польши, как академик Тадеуш Растворовский, профессор Фердинанд Рущиц, профессор Станислав Яроцкий, художница Бронислава Каминская и др. Данная секция разработала специальную анкету из 101 вопроса, разбитых на три больших блока – об истории прихода; об архитектуре в приходе; о внутреннем убранстве приходского костёла. Ответы на них гармонично связывались друг с другом и в будущем могли становиться основой унифицированной приходской хроники. Помимо этого, для того, чтобы ответы не стали формальностью, священнослужителям был предложен целый ряд исторической, гомилетической и богословской литературы для изучения и применения в работе с анкетой [ЦНБ НАН. ОРКиР. Ф. 23. Оп. 1. Д. 1127. Л. 1–3].

Причиной упомянутой унификации служил довод о том, что излишняя *«индивидуальность»* в сочетании с *«несознательностью»* может возрасти в стадию *«смешного»* [X.A.N. (Odszyfrowanie nieznane), 1927, 9]. Стоит думать, что под данными формулировками, имеющими определённый оттенок гротеска, скрывались причины идеологического характера. Получив в управление крупнейший диоцез II Речи Посполитой, Р. Ялбжиковский столкнулся с проблемами белорусского и литовского национального сепаратизма, главными ретрансляторами которого являлись римско-католические священнослужители Западной Беларуси и Литвы [Kasabuła, 2020, 78–80]. В частности, белорусские священники требовали от высшей церковной администрации исполнения т.н. «польского» конкордата 1925 г. в отношении языковой и этнической политики [Мруз, 2009, 257–274].

В данной ситуации возрастала необходимость иметь твёрдый идеологический фундамент, базирующийся на историзме римско-католического костёла в данном регионе, его единых традициях и языке богослужений. Стандартизированная приходская хроника виделась идеальным инструментом, с помощью которого конструировался особый дискурс, позволяющий священнослужителям и пастве увидеть свою историю сквозь призму «объективного» нарратива, что, теоретически, могло содействовать укреплению идеологических установок Виленской римско-католической курии и государства. Функционирование католического прихода на определённой территории вписывалось в контекст истории польского народа и становилось неотъемлемо частью истории региона, при этом над текстом хроники довлел традиционный историцистский догмат о написании «правдивой истории» для потомков.

Необходимо думать, что подобные идеологические конструкты нашли свой отклик в белорусско-литовском католическом социуме 1930-ых гг. Описанная форма исторического мышления трансформировалась в стратегию местной нарративной идентичности. Эта трансформация просматривается в записках и размышлениях многих священнослужителей. Например, Дрисвятский декан кс. Петр Бруквицкий, осмысливая важность ведения хроники, называл исторические сведения о приходе не иначе, как *«клейнодом в короне»*. Им отмечалось, что знание собственной истории влияет на прихожан не хуже, чем пасторские гомилии [Brukwicki, 1928, 5–6]. Данные интенции прослеживаются и в словах иных настоятелей. Например, отмечалось, что хроника необходима для того, чтобы «… прихожане знали не только историю своего народа, но и историю деятельности своего прихода…» [Stańszak, 1922, 2]. Настоятель прихода в Дудах кс. Сикст Ганусовский во введении к дудской хронике 1934 г. отмечал, что пишет этот труд для потомков, которым он может послужить для создания системы памяти о их малой родине [LVIA. F. 694. Ap. 5. B. 1246. L. 4v]. Ксендз-магистр Флориан Невера опирался на то, что хроника показывает, какую *«...важную роль сыграла католическая церковь в построении страны* (II Речи Посполитой – К.С.) *и подчёркивает огромные достижения этой церкви в пропаганде христианства на территориях бывшего Великого княжества Литовского...»* [Niewiero, 1939, 4].

Что касается непосредственного влияния на мирян, то в данном случае в качестве примера можно привести уже упомянутые выше воспоминания К. Ляськовича. В частности, он отмечал, что хронику ищелнского прихода читали прихожанам с амвона во время престольных праздников после проповедей [ZNIO. Sygn. 15480, K. 47].

Таким образом, священнослужители создавали исторический источник, имеющий налёт уникальности при относительной унификации формуляра. Подобное положение вещей позволяет выделить общие черты приходских хроник, в том числе информационные единицы в их составе. Так, в каждом подобном источнике можно выделить следующую тематическую структуру:

1. Описание истории населённых пунктов, которые составляют приход костёла (когда возникли; кому принадлежали; кто выделял деньги на их содержание; последствия эпидемий и войн; основные занятия населения; наличие акатоликов и иудеев в регионе; наиболее известные деятели региона; локальные народные обряды, традиции, песни; характеристика почв, лесов и водоёмов и т.д.).

2. Описание истории прихода от даты консекрации местного костёла до момента, современного хронисту (собственно, сама приходская хроника, которая базируется на истории деятельности религиозных институтов в приходе; наличии орденов, конгрегаций, терциариев, братств и т.д.). В данный раздел настоятелям рекомендовалось также записывать свои личные наблюдения о характере прихожан, помещать список «публичных» грешников, богохульников, отступников от веры, а также совершивших конверсию из римо-католицизма в иную конфессию [Brukwicki, 1928, 7].

3. Описание внутреннего убранства костёла на момент, современный хронисту (алтари основные и боковые, иконы, фигуры святых, кресты, подсвечники, жирандоли и т.д.). Так же делались описания всех филиальных костёлов и каплиц;

4. Описание кладбищ, родовых склепов, военных и эпидемических захоронений (в данном случае особое внимание уделялось наиболее старым захоронениям, а также захоронениям благодетелей, жертв войн и эпидемий);

5. Списки населённых пунктов, которые приписаны к приходу (все без исключения деревни, осады, хутора, имения, фольварки) с указанием расстояния центра населённого пункта от приходского костёла;

6. Описание приходских школ, больниц, богаделен;

7. Описание библиотеки и архива, которые имеются в приходе;

8. Краткие жизнеописания всех ксендзов-настоятелей, викариев и магистров, служивших в приходе от момента его основания.

Стоит отметить, что данные информационные единицы могли чётко структурироваться, выделяясь в особые разделы хроники, а могли не выделяться из общего массива текста. При этом порядок формирования блоков информации в единый нарратив был произвольным – они менялись местами, сливались, дробились на более мелкие части и т.д. Например, приходская хроника Волдатишек написана без дробления её на главы, части и т.д. [ЦНА НАН. Ф. 3С. Оп. 25. Д. 1]. В щучинской хронике структурно выделено каждое событие, которое произошло в пределах прихода с указанием его порядкового номера, согласно выстроенному автором порядку:

«*(31) 11 июня [1831] пришла курсория № 95 от 29 мая с требованием выдавать места нахождения в лесах «банд» вооруженных людей генералу от инфантерии графу Толстому»* [АКПП. Ед. хр. Kronika parafjalna Szczyńskiego Kościoła. Л. 216];

«*(52) 5 сентября [1915] утром казаки подожгли дом, находившийся посредине рынка. В доме было много товаров, принадлежавших еврейским торговцам (на 18.000 рублей)»* [Ibid. Л. 230] и т.д.

Источниками информации хроник служили документы, отложившиеся в местных приходских архивах, воспоминания жителей региона и личные наблюдения священнослужителей. Реже хронист обращался к архивам университетов и историографическим трудам. Сведения об использовании тех или иных источников встречаются во вводных записях к хроникам, либо проистекают из текста. Например, настоятель из Волдатишек кс. Казимир Генрик Василевский поместил эту

информацию на титульном листе: «…на основе сохранённых в костёле источников и собранных сведений от прихожан, написал кс. Казимир Генрик Василевский…» [ЦНА НАН. Ф. 3С. Оп. 25. Д. 1. Л. 2]. Кс. А. Качинский из Высокого отмечал, что хроника записана из *«…правдивых уст…»*, также источником информации служило *«…то, на что сам посмотрел…»* [ADD. F. XI/Mon. Sygn. Kronika kościoła par. w Wysokiem Litewskiem. K. 1]. Щучинский хронист кс. Р. Свирковский помимо сведений от прихожан и приходского архива неоднократно обращался к архиву князей Друцких-Любецких, работам историков Я. Курчевского и Я. Ивашкевича. Автор из Жирмун ссылался на Я. Длугоша и М. Стрыйковского. Аналогичные отсылки встречаются во всех без исключения хрониках XX в.

Верификация информации приходскими хронистами производилась по субъективным критериям, часто вписанных в императив религиозных традиций и морали. К текстам, созданным в рамках деятельности Римско-католической церкви, было безусловное доверие. Поэтому факты, извлечённые из инвентарей, актов визитаций, метрических книг, епископских посланий принимались как обладающие критериями истинности и использовались без проведения над ними процедуры верификации.

В свою очередь, для воспоминаний местных жителей существовал обряд крестной присяги, во время которого прихожанин клялся в том, что все, что он говорит, имело место в исторической действительности. Например, кс. С. Ганусовский отмечал, что пользовался свидетельствами *«наиболее надежных прихожан»* [LVIA. F. 694. Ap. 5. B. 1246. L. 4v]. Вместе с тем не было установлено иных критериев к определению автором данной «надёжности», кроме присяги, а в самой хронике встречаются сведения о постоянных встречах прихожан с привидениями в облике мёртвых детей и животных (чёрного туманного быка или лошади) на дороге к холерному кладбищу в ночное время [Ibid. L. 131]. Настоятель ищелнской парафии кс. Болеслав Красодомский, раскрывая значение региональных топонимов, приводил воспоминания старожилов о том, что в сосновом лесу рядом с местечком в 1812 г. некий русский полковник по фамилии Новинка разгромно победил французов. Как итог, среди местного населения появилась поговорка *«Полковник Новинка преподнес французам новинку»*, а место битвы стало называться Новинкой [ЦНА НАН. Ф. 3С. Оп. 2. Д. 1. Л. 14]. Вместе с этим, в описании ищелнской парафии, составленном кс. Станиславом Лозинским в 1784 г., по дороге из Ищелно в сторону Щучина упоминается некий сосновый лес под названием «Навина» [Рыбак, 2013, 30], который можно идентифицировать как «Новинку» из приходской хроники. Подобные сведения, взятые из народных воспоминаний и верифицированные с помощью процедуры присяги, встречаются во всех исторических текстах подобного рода, органично сплетаясь с историографическими фактами и информацией, взятой из архивных документов, в единый нарратив.

Заключение

Таким образом, можно говорить о том, что в 1920-е гг. в Виленской римско-католической архиепархии под влиянием веяний из Гнезненско-Познаньского архиепископства была осуществлена попытка внедрения в деятельные практики приходской жизни реконструированной традиции конфессионального летописания в форме приходских хроник, ответственность за создание и ведение которых ложилась на настоятеля, либо викария. Появлению и распространению данного вида исторических источников на территории современных Беларуси и Литвы способствовала личная заинтересованность архиепископа Ромуальда Ялбжиковского, который видел в хрониках инструмент идеологического влияния на священнослужителей и мирян.

Формирование содержательной стороны текстов приходских римско-католических хроник обусловлено рядом региональных особенностей. Фактически, текст каждой хроники являлся исторической презентацией микрорегиона, под которым можно понимать костёл и населённые пункты, которые относились к его приходу. Ответственные за их ведение священнослужители занимались компиляцией фактов: взятые за основу материалы из приходских, куриальных и университетских архивов сочетались с историографическими фактами, а также с устной историей в виде воспоминаний прихожан и личных наблюдений настоятелей. Сочетание подобных

источников информации создавало уникальный синкретический свод, в котором фиксировались сведения об истории прихода в деяниях его священнослужителей; подробном описании художественных и архитектурных особенностей костёла и относящихся к нему филиалов и каплиц; местных верованиях; традициях; праздниках; песнях; занятиях населения, его конфессиональном и этническом делении и т.д. В том числе фиксировались последствия войн и эпидемий; особенности почвы, климат, наличие лесов, полей, рек, озёр и многое др.

В процессе создания хроник авторы руководствовались как личными интенциями, создающими налёт индивидуальности на источник, так и инструкциями Виленской римско-католической курии, которые способствовали некоторой унификации формуляра документа.

При этом возникают вопросы, связанные с верификацией источников информации, используемых настоятелями в процессе написания текста. Тогда как исторические материалы из приходских, университетских, куриальных архивов признавались априорно точными, достоверными и полными; собираемые воспоминания и свидетельства местных жителей подвергались проверке с помощью крестной присяги, что создавало уникальный околорелигиозный канон верификации. Данный канон в некоторой степени отражает феномен, который можно назвать приходской повседневностью – сведения о сверхъестественных событиях, а также искажение исторических событий сквозь призму представлений отдельной присягнувшей личности, вписывались в структуру местной исторической памяти. Таким образом формировался особый тип регионального исторического сознания, в котором сведения, данные под присягой, приобретали атрибуты истинности.

Ввиду того, что приходские хроники Виленского римско-католического архиепископства в первой половине XX в. по ряду причин не были широко использованы исследователями в качестве исторического источника, данный феномен требует дальнейшего изучения в рамках источниковедческих студий.

Список сокращений

АКПП – Архив коллегиума пиаров и прихода Святейшей Терезы Авильской в г. Щучин

ГАМн – Государственный архив Минской области

ЦНА НАН – Центральный научный архив Национальной академии наук Беларуси

ЦНБ НАН. ОРКиР – Центральная научная библиотека имени Якуба Колоса Национальной академии наук Беларуси. Отдел редкой книги и рукописей

ADD – Archiwum Diecezjalne w Drohiczynie

LVIA – Lietuvos valstybės istorijos archyvas

ZNIO – Zakład Narodowy im. Ossolińskich

VUB. RS. – Vilniaus Universiteto Biblioteka. Rankraščių skyrius

Библиографический список

1. Добренький, С.И. Церковно-приходские летописи как исторический источник / С.И. Добренький // Исторические источники церковного происхождения синодального периода: сборник материалов научной конференции, посвящённой 300-летию учреждения Святейшего Правительствующего Синода. Санкт-Петербург, 15 апреля 2021 г. / Редкол.: В. В. Антонов [и др.]. – Москва: Старая Басманная, 2021. – С. 92–109.
2. Игнатенко, А.П. Введение в историю БССР. Периодизация, источники, историография / А.П. Игнатенко. – Минск: Высшая школа, 1965. – 48 с.
3. Кулажанка, Л. Царкоўныя летапісы XIX–XX стагоддзяў як крыніцы па мясцовай гісторыі / Л. Кулажанка, У. Кулажанка // Бельскі Гостінець. – 2016. – № 2. – С. 113–119.
4. Мруз, М. Каталіцызм на пагранічча. Адносіны каталіцкай царквы да ўкраінскага і беларускага пытання ў Польшчы ў 1918–1925 г. / М. Мруз – Мінск: Медысонт, 2009. – 304 с.
5. Рыбак, А. Вопісы парафій Лідскага дэканату ў 1784 г. Парафія Ішчалнская / А. Рыбак // Лідскі Летапісец. – 2013. – № 61. – С. 26–34.
6. Улашчык, М.М. Збор твораў: у 3-х тамах. Том 1: Працы па археаграфіі і крыніцазнаўству / М.М. Улашчык. – Смаленск: Інбелкульт, 2017. – 1360 с.

7. B.S. (Odszyfrowanie nieznane), O ważności założenia i prowadzenia kroniki parafjalnej / B.S. // Wiadomości Pasterskie: dodatek do Miesięcznika Kościelnego. – 1925. – R. 2. – Nr. 2. – P. 4–6.
8. Brukwicki, P. Pamiętnik parafjalny (Liber memorabilium) / P. Brukwicki // Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie. – 1928. – Nr. 24. – P. 4–7.
9. Erdinger, A. Das Pfarrgedenkbuch / A. Erdinger // Theologische praktische Quartalschrift. – 1892. – Jahrg. 45. – P. 16–21.
10. Kasabuła, T. Deo et populo – Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski // Pasterze niezłomni i błogosławieni / T. Kasabuła. – Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2020. – P. 77–89.
11. Królik, L. Kronika parafii Chojnata / L. Królik // Warszawskie Studia Teologiczne. – 1993. – Nr. VI. – P. 165–266.
12. Kumor, B. Kronika parafialna / B. Kumor // Currenda. – 1958. – Nr. 108. P. 384– 387.
13. Librowski, S. Zachowane kroniki parafialne z terenu diecezji włocławskiej z lat 1901–1939 oraz ich wartość jako źródła historycznego / S. Librowski / Archiwa, Biblioteki i Muzeja Kościelne. – 1969. – Tom 18. – P. 5–46.
14. Niewiero, F. Historia kościola parafialnego w Żyrmunach (1522-1624-1788-1938) / F. Niewiero – Lida, 1939. – 104 p.
15. P.K. (Odszyfrowanie nieznane). Kronika parafialna / P.K. // Homiletyka. – 1900. – R. 3. – T. 5. – P. 627–630.
16. Paulouskaya, H. Grodzieńskie kroniki klasztorne XVII i XVIII wieku: formy gatunkowe i aspekty komunikacyjne / H. Paulouskaya. – Warszawa: DiG, 2016. – 183 p.
17. Pudłocki, T. Kronika Parafii Targowiska z czasów I Wojny światowej // Krakowskie Pismo Kresowe / T. Pudłocki. – 2018. – Nr. 10. – P. 89–120.
18. Stańczak, Cz. Sobótka. Kronika parafii / Cz. Stańczak. – Lodź: Drukarnia państwowa, 1922. – 35 p.
19. Szot, P. Kronika parafii Majewo autorstwa Mieczysława Skrobota / P. Szot // Rocznik teologii katolickiej. – 2007. – Tom VI. – P. 179–192.
20. Walczak-Niewiadomska, A. Kronika koscielna Kalisza jako zródło do badan nad dziejami miasta / A. Walczak-Niewiadomska // Acta Universitatis Lodziensis. Folia Librorum. – 2007. – Nr. 14. – P. 65–72.
21. Woker, I.-W. Pfarr-Chronik / I.-W. Woker // Der katholische Seelsorder. – 1893. – Jahrg. V. – P. 5–12.
22. X.A.N. (Odszyfrowanie nieznane). Kronika parafjalna / X.A.N. // Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie. – 1927. – Nr. 15. – P. 8–10.

Текст поступил в редакцию 10.03.2022.
Принят к публикации 16.05.2022.
Опубликован 29.09.2022.

[1] На сегодняшний момент данные материалы хранятся в составе фонда 4 отдела рукописей Библиотеки Вильнюсского университета.
[2] В единичных случаях, например в лучайском приходе, хроники продолжали вестись после войны и их создание было приостановлено лишь в 1970-е гг.
[3] Тут и далее цитаты из документов приводятся в переводе с польского языка.
[4] Стоит думать, данным криптонимом подписывался настоятель в Ворнянах и хронист данного прихода ксёндз Антоний Неневский (xiądz Antoni Nieniewski).

References

1. B.S. (Odszyfrowanie nieznane). Pastoral messages: supplement to the Church monthly [Wiadomości Pasterskie: dodatek do Miesięcznika Kościelnego]. 1925, vol. 2, no. 2, pp. 4–6 (in Polish).
2. Brukwicki P. *Archdiocesan News Of Vilnius* [Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie]. 1928, no. 24, pp. 4–7 (in Polish).
3. Dobren′kij S.I. *Istoricheskie istochniki tserkovnogo proiskhozhdenija sinodal'nogo perioda: sbornik materialov nauchnoy konferentsii, posviashchennoj 300-letiiu uchrezhdeniya Sviatejshego Pravitel'stvuiushchego Sinoda* [Historical Sources of Church Origin of the Synodal Period: A Collection of Materials of a Scientific Conference Dedicated to the 300th Anniversary of the Establishment of the Holy Governing Synod]. St. Peterburg, Moscow: Staraya Basmannaya, 2021, pp. 92–109 (in Russian).
4. Erdinger A. *Theological Practical Quarterly Work* [Theologische praktische Quartalschrift]. 1892. Jahrg. 45, pp. 16–21 (in German).
5. Ignatenko A.P. *Vvedenie v istoriyu BSSR. Periodizatsiya, istochniki, istoriografiya* [Introduction to the History of the BSSR. Periodization, Sources, Historiography]. Minsk: Vysshaia shkola, 1965, 48 p. (in Russian).

6. Kasabuła T. *Shepherds steadfast and blessed* [Pasterze niezłomni i błogosławieni]. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2020, pp. 77–89 (in Polish).
7. Królik L. *Warsaw Theological Studies* [Warszawskie Studia Teologiczne]. 1993, no. VI, pp. 165–266 (in Polish).
8. Kulažanka L., Kulažanka U. *Bielski Hostiniec* [Bielski Path]. 2016, no. 2, pp. 113–119 (in Belarusian).
9. Kumor B. *Currenda*. 1958, no. 108, pp. 384– 387 (in Polish).
10. Librowski S. Archives, libraries and church museums [Archiwa, Biblioteki i Muzeja Kościelne]. 1969, vol. 18, pp. 5–46 (in Polish).
11. Mruz M. *Katalicyzm na pahraniččy. Adnosiny katalickaj carkvy da ŭkrainskaha i bielaruskaha pytannia ŭ Polščy ŭ 1918–1925 h.* [Catholicism on the Border. The Attitude of the Catholic Church to the Ukrainian and Belarusian Question in Poland in 1918–1925]. Minsk: Miedysont, 2009, 304 p. (in Belarusian).
12. Niewiero F. *History of the parish church in Żyrmunach (1522-1624-1788-1938)* [Historia kościola parafialnego w Żyrmunach (1522-1624-1788-1938)]. Lida, 1939, 104 p. (in Polish).
13. P.K. (Odszyfrowanie nieznane). *Homiletics* [Homiletyka]. 1900, vol. 3, no. 5, pp. 627–630 (in Polish).
14. Paulouskaya H. Grodno monastic Chronicles of the 17th and 18th centuries: genre forms and communication aspects [Grodzieńskie kroniki klasztorne XVII i XVIII wieku: formy gatunkowe i aspekty komunikacyjne]. Warszawa: DiG, 2016, 183 p. (in Polish).
15. Pudłocki T. *Krakowskie Pismo Kresowe*. 2018, no. 10, pp. 89–120 (in Polish).
16. Rybak A. *Lidski Lietapisiec* [Lida Chronicler]. 2013, no. 61, pp. 26–34 (in Belarusian).
17. Stańczak Cz. *Saturday. Parish Chronicle* [Sobótka. Kronika parafii]. Lodź: Drukarnia państwowa, 1922, 35 p. (in Polish).
18. Szot P. *Yearbook of Catholic theology* [Rocznik teologii katolickiej]. 2007, vol. VI, pp. 179–192 (in Polish).
19. Ulaščyk M. M., *Zbor tvoraŭ: u 3-ch tamach. Tom 1: Pracy pa archieahrafii i krynicaznaŭstvu* [Collection of Works: in 3 vols. Vol. 1: Works on Archaeography and Source Studies]. Smaliensk: Inbielkult, 2017, 1360 p. (in Belarusian).
20. Walczak-Niewiadomska A. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Librorum*. 2007, no. 14, pp. 65–72 (in Polish).
21. Woker I.-W. *The Catholic Pastoral Order* [Der katholische Seelsorder]. 1893. Jahrg. V, pp. 5–12 (in German).
22. X.A.N. (Odszyfrowanie nieznane). *Archdiocesan News Of Vilnius* [Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie]. 1927, no. 15, pp. 8–10 (in Polish).

Submitted for publication: March 10, 2022.
Accepted for publication: May 16, 2022.
Published: September 23, 2022.

Религиоведение. 2022. № 3. С. 28–34.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 3. P. 28–34.

DOI: 10.22250/20728662_2022_3_28

[1] Гусейнов Ю.М., [2] Идрисов Ю.М.

[1] Дагестанский государственный университет народного хозяйства
[2] Исторический парк «Россия – моя история»
[1] 367000, Россия, г. Махачкала, ул. Атаева, 5
[2] 367000, Россия, г. Махачкала, ул. Шамиля, 31г
[1] g.usup@mail.ru, [2] markes06@mail.ru

Ю.М. Гусейнов

Ю.М. Идрисов

Кумыкское духовенство в Кавказскую войну: между империей и имаматом

Аннотация. Статья посвящена участию кумыкского духовенства в событиях Кавказской войны. Последнее явление разбирается на примере конкретных судеб и взглядов конкретных сторонников и противников мюридизма. В статье разбирается деятельность, богословское и творческое наследие сподвижников имама Шамиля Ташав-Хаджи, Идриса и Салиха Эндиреевских, а также их идеологических противников Мамагиши Ольмесова и Юсуфа Клычева. Первые играли заметную роль в имамате Шамиля, занимали должности его наибов и кадиев. Их противники сделали выбор в пользу активной поддержки Российской империи. У каждой из сторон при этом были свои аргументы в пользу собственного выбора, что обусловило активную письменную полемику между ними. Исследуются и судьбы других – их менее известных современников, переселившихся во владения Шамиля – мухаджиров и выбравших российскую службу. Как установлено авторами статьи, в период Кавказской войны кумыкское духовенство активно участвовало в политических процессах не только в Дагестане, но и на территории Чечни, Ингушетии, Карачая, Черкессии и Османской империи. Авторами отмечена подвижность взглядов некоторых из них и политический нейтралитет большинства. По мнению авторов – большинство представителей духовенства испытывало симпатии к мюридистскому учению, но, не желая подвергаться репрессиям и рисковать благополучием своих близких, предпочло проявление внешней лояльности официальным властям.

Ключевые слова: Кавказская война, духовенство, шариат, имамат, шейх, Ташав-хаджи, Идрис-эфенди, Юсуф-кади

[1] Yusup M. Huseynov, [2] Yusup M. Idrisov

[1] Dagestan State University of National Economy; [2] Historical Park "Russia is My History" in Makhachkala;
[1] 5 Ataeva str., Makhachkala, 367000, Russia; [2] 31g Shamil str., Makhachkala, 367000, Russia
[1] g.usup@mail.ru, [2] markes06@mail.ru

The Kumyk Clergy in the Caucasian War: Between the Empire and the Imamate

Abstract. The article studies the participation of the Kumyk clergy in the events of the Caucasian War. The latter phenomenon is analyzed by the example of specific destinies and views of specific supporters and opponents of Muridism. The article examines the activities, theological and creative heritage of the companions of Imam Shamil Tashav-Haji, Idris and Salih Endireevsky, as well as their ideological opponents Mamagishi Olmesov and Yusuf Klychev. The firsts ones played a noticeable role in Shamil's imamate, occupied the posts of his naibs and kadiys. Their opponents chose to actively support the Russian Empire. At the same time, each of the parties had their own arguments in favor of their own choice, which led to an active written polemic between them. The article also investigates the fates of their less well-known contemporaries – muhajirs, who moved to the possessions of Shamil and chose the Russian service. As established by the authors of the article, during the Caucasian War, the kumyk clergy actively participated in political processes not only in Dagestan, but also on the territory of Chechnya, Ingushetia, Karachay, Circassia, and the Ottoman Empire. The authors noted the mobility of the views of some of them and the political neutrality of the majority. According to the authors, most of the clergy felt sympathy for the muridist doctrine, but, not wanting to be

subjected to repression and expose their loved ones to them, they preferred to show external loyalty to the official authorities.

Key words: Caucasian war, clergy, sharia, imamate, sheikh, Tashav-Haji, Idris-effendi, Yusuf-Qadi

Кумыки – самый многочисленный тюркский народ Северного Кавказа. Общая численность кумыков, согласно переписи 2010 г., превышала 503 тысячи человек. Основная часть кумыков проживает в равнинно-предгорной части Республики Дагестан. Кроме того, кумыки являются представителями коренного населения Республик Чечня и Северная Осетия-Алания. Кумыки традиционно исповедуют ислам суннитского толка.

К началу XIX в. духовенство у кумыков представляло социальную группу с двойственной природой. С одной стороны, в отличие от аристократии, оно было открыто для принятия в свои ряды лиц незнатного происхождения и даже представителей зависимых сословий. С другой стороны, было очевидно его привилегированное положение, особенно это касалось верхушки – шейх-уль-ислама Тарковского шамхальства и сельских кадиев [Гаджиева, 2000, 172; Гусейнов, 2020, 19]. В Засулакской Кумыкии, по мнению Х.-М.О. Хашаева, духовенство подчинялось биям-князьям. Он также отмечает наличие в этом регионе двух духовных санов кадия и муллы. Кадии получали в год с каждого двора по два четверика проса, пшеницы и со ста баранов одного барана. Отметим, что кадийские должности нередко передавались по наследству [Хашаев, 1961, 200]. Духовенство, согласно нормам шариата, распоряжалось собственностью и доходами мечетей. Таким образом, социальное положение духовенства было достаточно прочным и престижным.

Кавказская война была самым значительным и трагическим событием в истории народов Северного Кавказа. В XIX веке война явилась серьёзным религиозно-политическим вызовом для кумыкского и шире – дагестанского духовенства. Перед духовенством встал выбор – сохранить привычный мирный размеренный образ жизни или примкнуть к вооружённой борьбе – газавату? Каждый мусульманский богослов искал и находил собственный ответ на данный вызов.

Шариатский шейх Абдурахман сын Хаджи-Мухаммада из Какашуры (ум. 1841 г.), известный специалист в мусульманском наследственном праве, помимо прочего оставил многочисленные стихотворные элегии и наставления – назму, связанные с событиями Кавказской войны в которых отмечает: «Погибли алимы, книги их сожжены, мусульмане в горе...», «Мусульманин мусульманину строит козни, вместо друга видит в нём врага». Одной из главных причин несчастий своего народа шейх считал отказ аристократии от интересов собственного народа: «Всем бекам царь жалование назначил, ...Продавшись богатству, унизили они Ислам. Оттого и плачу горько, что разбили сердце нам». Поддержав деятельность первого имама Гази-Мухаммада, он осудил расправу над семьёй аварских ханов, учинённую вторым имамом Гамзат-беком [Акамов, 2012, 76].

Несомненно, самым крупным и известным религиозным авторитетом из числа кумыков в период Кавказской войны являлся шейх накшбандийского тариката Ташев-Хаджи из Эндирея. Он, подобно своему товарищу, – первому имаму Дагестана и Чечни Гази-Мухаммаду, обучался последовательно у Саида Араканского и Мухаммада Ярагского. Однако в отличие от Гази-Мухаммада и Шамиля, он не остановился на степени шариатского шейха и получил от Мухаммда Ярагского право наставничества накшбандийскому тарикату. В 1820-е гг. он некоторое время работал муллой в одной из эндиреевских мечетей, пропагандируя здесь суфийское учение [Ханмурзаев, 2011, 682].

В 1831 г. Ташав-Хаджи примкнул к имаму Гази-Мухаммаду, прибывшему в Эндирей с войском для осады, расположенной близ села русской крепости «Внезапной». Шейх из Эндирея нашёл своё новое пристанище в Чечне. Не придававшие вначале существенного значения деятельности второго имама Гамзат-бека, в середине 1834 г. «русские отнеслись к имаму как к возрастающей

угрозе, особенно после того, как к нему примкнул и признал верховенство имама индирийский кумык Хаджи-Ташо, видный военачальник у чеченцев» [Гаммер, 1998, 101].

В сентябре 1834 г., после гибели Гамзат-бека, Ташав-Хаджи наряду с Шамилем стал одним из кандидатов на должность имама. Штабс-капитан Пружановский в одной из своих записок сообщает: «Мюршида муллы Магомета (Мухаммада Ярагского – Ю.И., Ю.Г.) уже не было на свете, некому было назначить преемника Гамзату, а поэтому многие желали место имама. Но выше всех стояли два соперника: Шамиль и Ташев-хаджи. Вначале перевес сил на стороне последнего; большая часть из повиновавшихся Кази Мулле и Гамзату… приняла его сторону; при Шамиле осталось небольшое число приверженцев» [Ханмурзаев, 2012, 105]. Говорил в пользу эндиреевца и факт совершения им паломничества в Мекку. В отличие от других суфийских шейхов, он принимал личное участие в боевых действиях [Ханмурзае, 2016, 21]. Видимо, в этом причина особого его авторитета среди ратных сподвижников первых двух имамов. Однако их голоса перевесил голос шейха Джамалутдина Казикумухского, сменившего Мухаммада Ярагского в роли духовного вождя мюридизма. Джамалутдин поддержал кандидатуру Шамиля [Ханмурзаев, 2012, 106].

Однако на протяжении 1834–1839 гг. Ташав-Хаджи, контролировавший значительную часть восточной Чечни, не уступал Шамилю в силе и влиянии. Ситуация изменилась после падения крепости Ахульго в 1839 г. и последующего переноса ставки Шамиля в Чечню. Здесь последний был «ласково принят» Ташавом, но со временем, поставив наибами в Чечне своих ставленников, локализовал его влияние среди чеченцев и оттеснил последнего на должность наиба Малой Чечни, а затем наиба прифронтового Ауха [Ханмурзаев, 2012, 144–145].

По данным исследователя наследия Ташава-Хаджи Исмаила Ханмурзаева, он скончался около 1845 г. и был захоронен в с. Саясан (ныне Ножаюртовский район ЧР). Его могила является местом посещения (зийарат) мюридов накбандийского тариката.

Дагестанский арабист позднесоветского периода Мансур Гайдарбеков в своей неизданной антологии арабоязычной поэзии Дагестана приводил цитату из неназванного им источника: «Хочется сказать, что Ташав-Хаджи Эндиреевский, Идрис-Эфенди Эндиреевский и Шангерей Кафыр-Кумухский были львами равнинного Дагестана» [Идрисов, 2007, 10].

Упомянутый в цитате Идрис-Эфенди сын Молла-Мустафы был земляком Ташава-Хаджи и вслед за ним некоторое время являлся ауховским наибом. Али Каяев писал о нём так: «Идрис Эфенди был один из самых боевых наибов Шамиля, участвовал в самых жарких сражениях и был награждён всеми знаками отличия» [Ханмурзаев, 2008, 223].

Кроме того, Идрис-Эфенди оставил после себя работы «Тухфат ал-абрар» и «Баварик ал-Хавариф». Последнее сочинение является касыдой (одой), направленной против земляка Идриса-Эфенди Мамагиши-Кади Ольмесова, известного своей поэмой «Нанизанные жемчужины о гнусностях известных возмутителей», состоящей из инвектив в адрес Гази-Мухаммада и Шамиля. Большое внимание Идрис-Эфенди уделял вопросам шариата и фикха. Он составил конспект из трудов знаменитого арабского учёного Салиха ал-Йамани (умер в 1697 г.) – учителя известных дагестанских богословов Мухаммада Кудутлинского и Мухуммада Убринского. Впав во второй половине 1850-х гг. в немилость у Шамиля, Идрис-Эфенди вернулся в родное село и более не участвовал в политической жизни [Гайдарбеков, Л. 269].

Крупным религиозным деятелем был и старший брат Идриса – Салих, прозванный «Насир ад-дином», то есть помощником религии. Салих также переселился на территорию имамата и будучи знатоком шариата выполнял там судебные функции. В письме, адресованном наибом Хази джамаатам сёл Акташ Аух и Юрт Аух, упоминается о том, что муфтием и кадием этих сёл назначается эмигрант (мухаджир) Салих [Ханмурзаев, 2010, 29].

Видным сторонником газавата являлся мусульманский учёный Мухаммад-Хаджи Аксаевский, направленный Шамилем в мае 1842 года в Черкессию для

организации борьбы местных народов против Российской империи. Мухаммад-Хаджи избегал открытых столкновений с царскими войсками, участвовал в съездах представителей адыгских племен и активно проповедовал идею замещения адата нормами шариата. Он стремился к объединению адыгов перед лицом российской экспансии, однако встречал противодействие в лице знатных представителей черкесов. Исследователи отмечают, что Мухаммад-Хаджи в своих начинаниях был слишком прямолинеен и не всегда учитывал реалии жизни закубанских адыгов. В мае 1844 года Мухаммад-Хаджи в бою с русскими войсками погиб [Джамбулатов, Ибрагимов, 2018, 24].

Среди противников российских властей известен также один из проповедников ислама в Ингущетии, аксаевский кумык Башир Ашимов. О нём известно, что он обучал в с. Гамурзиево ингушских детей арабской грамоте и азам богословия. Среди его учеников был будущий ингушский шейх Индерби Актолиев. В июне-июле 1858 г. Башир Ашимов принимал участие в Назрановском восстании и после его подавления как один из его вождей был повешен [Албогачиева, 2018, 179].

Ещё один уроженец Эндирея, Муртузали Алиев, исполнявший функции эфенди (кадия) Карачая, подозревался властями Терской области в участии в волнениях, имевших место в Карачае в 1850-е гг.[ЦГА РСО-А Л. 10,15, 16].

Выходец из крупного южнокумыкского селения Башлы Акай-кади Амирбеков, также известный в документах как Махмуд-Эфенди, будучи ещё сухтой – учеником медресе, в начале 1850-х гг. был направлен Шамилем в Османскую империю и сумел вернуться оттуда в период Крымской войны. По сведениям Е.И. Козубского, «имел проницательный ум и считался человеком влиятельным» [Козубский, 1903, 209]. Поддерживал отношения с Шамилем и после его пленения и сопровождал его во время паломничества в Мекку [Доного Х.М., 1995. 262]. В 1870-е гг. он вернулся на родину, стал одним из предводителей восстания в Кайтаге в 1877 г. и был убит при его подавлении [Оразаев, 2008, 57].

Мухаджиром – переселенцем на территорию имамата Шамиля – являлся и шейх Алхулав из кумыкского селения Эрпели [Абдурахман из Газикумуха, 1997, 95].

Порой местные владетели использовали страх русской администрации перед распространением мюридизма в предгорьях и на Кумыкской равнине для борьбы с внутренней оппозицией, в первую очередь – среди духовенства крупных и сильных общин. В 1837 годы кадий крупного кумыкского селения Карабудахкент Муртузали сын Болата стоял во главе восстания, изгнавшего наместника шамхала и восстановившего в селении Карабудахкент общинное самоуправление. Шамхал Абумуслим, убедив генерала М.З. Аргутинского-Долгорукого в связях Муртузали-кадия с движением Шамиля, добился отправки военного отряда для подавления этого антифеодального выступления. Муртзали и его сподвижники были высланы в Сибирь [Галимов, 2008, 59].

Говоря о сторонниках газавата среди кумыкских богословов, мы не можем не сказать и об их оппонентах. Упоминавшийся выше алим Мамагиши Ольмесов из Эндирея в течение более 20 лет, начиная с 1823 г., являлся кадием в родном селе. По словам арабиста М. Гайдарбекова, Мамагиши хорошо владел арабским языком, но ввиду его неуёмной личной неприязни к Гази-Мухаммаду и другим имамам, написанная им поэма о Кавказской войне «Нанизанные жемчужины о гнусностях известных возмутителей» представляла собой поток обвинений в их адрес. В целом Мамагиши был, по словам своих современников, человеком очень образованным, и можно предполагать, что не все его произведения к настоящему моменту обнаружены и получили известность [Гайдарбеков, 229, 230].

Более гибким и талантливым противником мюридизма, нежели Мамагиши Ольмесов, являлся Юсуф-кади Клычев (1795/96–1871) из Аксая. Представитель знатного узденьского рода Ю. Клычев сочетал духовную стезю со службой в царском конвое и работой в органах русской военной администрации. В отличие от Мамагиши, предметом его критики являлись не личности имамов, а система их взглядов, в которой он искал изъяны, способные дать ему инструмент идеологический полемики. В частности, он выступал против вооружённой борьбы с Российской империей, аргументируя свою позицию тем, что джихад слабых против сильных

врагов шариатом категорически запрещается, а также недопустимостью наличия двух имамов в Халифате. За владение (уникальное в Дагестане) системой арабского стихосложения, заслужил почётное прозвище «ал-Баяни» – «Красноречивый». Назир ад-Дургели писал, что Юсуф-кади «был редкостью своей эпохи, единственным в своём роде и в своё время» и пользовался уважением за свои познания в арабском языке и шариате даже среди противников [Назир ад-Дургели, 2012, 137].

Несмотря на то, что из числа кумыкского народа в период Кавказской войны выдвинулось немало ярких сторонников и противников мюридистского движения, значительная, возможно, большая его часть, сохраняя лояльность русским властям, старалась одновременно не проявлять и открытой враждебности приверженцам имамов. Так, не сохранилось известий о каком-либо участии в противостоянии двух политических направлений таких крупных религиозных деятелей, как кадии Умар и Хаджи из Тарков, кадий Абузар из Башлы, Акай сын Боята (автор сочинения «Манахидж ар-рашад») и Али-Арслан сын Бурагана из Эндирея, Сайфулла из Казанища, Гебек-кади и Будайчи из Алхадижкента и многих других. Зачастую они больше были погружены в повседневность джамаатов, просветительскую деятельность, мягкие попытки внедрить шариатские нормы вместо сохранявших большую популярность адатов [Гусейнов, 2012, 13].

Предания и нарративные источники свидетельствуют о том, что большинство даже лояльных властям духовных лиц испытывали личные симпатии к мюридизму, особенно, к имаму Шамилю – как к религиозному лидеру. Однако, не желая ставить под угрозу жизнь и свободу – свою и своих близких, – они предпочли сохранять внешнюю лояльность российской военной администрации. Позиция части из них проявилась в эмиграции в Османскую империю. Так Акай-Молла, отправившийся по религиозным причинам в Турцию, позднее написал стихи, в которых призывал земляков не повторять его ошибки, живописуя тяготы жизни на чужбине [Гаджиев, 1964, 13].

Вопреки всем имевшимся между ними противоречиями, сторонники и противники мюридизма и вооруженной борьбы во взаимоотношениях друг с другом соблюдали принципы мусульманской этики и за редким случаем воздерживались от взаимных оскорблений, предпочитая полемику по поводу шариатских принципов социально-политического устройства. Обращение к истории вопроса о данной полемике представляет актуальность в контексте религиозно-политических дискуссий в Дагестане на современном этапе.

Список сокращений

ГКУ ЦГА РСО – Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания

Библиографический список

1. Акамов, А.Т. Суфийские художественные традиции в кумыкской литературе и творчество Абдурахмана из Какашуры / А.Т. Акамов. – Махачкала: Республиканская газетно-журнальная типография, 2003. – 159 с.
2. Албогачиева, М.-С.Г. Роль мусульманских лидеров в укреплении ислама в Ингушетии (XIX – первая треть XX в.) / М.-С.Г. Албогачиева // Кавказ: перекресток культур. Сборник статей. – Санкт-Петербург, 2018. – С. 163–196.
3. Гаджиев, А.-Г.С. Роль русского народа в исторических судьбах народов Дагестана // А.-Г.С. Гаджиев. – Махачкала, 1964. – 228 с.
4. Гаджиева, С.Ш. Кумыки. Кн. I / С.Ш. Гаджиева. – Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 2000. – 368 с.
5. Гайдарбеков, М. Идрис Эфенди из Эндирея / М. Гайдарбеков // Антология дагестанской поэзии на арабском языке // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф.3. Оп.1. Д.129 Л. 269.
6. Галимов, А.А. Очерки по истории Карабудахкента / А.А. Галимов. – Махачкала: Республиканская газетно-журнальная типография, 2008. – 423 с.
7. Гаммер М. Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана / Гаммер М. Шамиль. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1998. – 512 с.

8. Гусейнов, Ю.М. Социальная структура кумыков в первой половине XIX вв.: правовой аспект / Ю.М. Гусейнов //Вопросы истории. – 2020. – № 1. – С. 228–233.
9. Гусейнов, Ю.М. Адат и шариат в семейном и общественном быту кумыков в XIX – начале XX вв.: автореф. дисс. к.и. н./ Ю.М. Гусейнов. – Нальчик, 2012. – 26 с.
10. Джамбулатов, Р.Т. Кавказская война в лицах: Учар-Хаджи и сын его Мухаммад-Хаджи / Р.Т. Джамбулатов, А.Б. Ибрагимов // Кумыкский архив. – Махачкала, 2018. – С. 21–29.
11. Доного, Х.М. Имам Шамиль. Последний путь / Х.М. Доного. – Махачкала: Эпоха, 2016. – 311 с.
12. Идрисов, Ю.М. Вероучители эпохи Кавказской войны / Ю.М. Идрисов // Ёлдаш, 26.01.2007.
13. Козубский, Е.И. Статистический обзор Дагестанской области за 1903 г. / Е.И. Козубский. – Темир-Хан-Шура, 1903. – 516 с.
14. Назир ад-Дургели. Услада умов в биографиях дагестанских учёных / Назир ад-Дургели. – М.: Изд. дом Марджани, 2012. – 213 с.
15. Оразаев, Г.М.-Р. Отражение событий 1877–1878 гг. в литературе и фольклоре кумыков / Г.М.-Р. Оразаев // Ахульго. – 2008. – № 8. – С. 54–58.
16. Ханмурзаев, И.И. Великий шейх Ташев-хаджи из Эндирея / И.И. Ханмурзаев // Исламоведение. – 2012. – № 1 (11). – С. 104–107.
17. Ханмурзаев, И.И. Межкультурный диалог на филологическом пространстве / И.И. Ханмурзаев // Материалы II Международной тюркологической научно-практической конференции. – Махачкала, 2008. – С. 219–224.
18. Ханмурзаев, И.И. Наиб Идрис Эфенди / И.И. Ханмурзаев // Ахульго. – 2010. – № 12. – С. 29–34.
19. Ханмурзаев, И.И. Ташав-хаджи аль-Индири в суфийских генеалогиях духовной преемственности XIX–XX вв. / И.И. Ханмурзаев // Религиоведение. – 2016. – № 4. – С. 20–27.
20. Ханмурзаев, И.И. Ташав-Хаджи: некоторые факты биографии//Наука и образование в Чеченской республике: состояние и перспективы развития / И.И. Ханмурзаев // Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 10-летию со дня основания КНИИ РАН, 2011. – С. 682–685.
21. Хашаев, Х.-М.О. Общественный строй Дагестана в XIX веке / Х.-М.О. Хашаев. – М., 1961. – 263 с.
22. ЦГА РСО-А Ф. 12. Оп. 6. Д. 836. Л.

Текст поступил в редакцию 09.02.2022.
Принят к публикации 18.04.2022.
Опубликован 29.09.2022.

References

1. Akamov A.T. *Sufiyskie khudozhestvennye traditsii v kumykskoy literature i tvorchestvo Abdurakhmana iz Kakashury* [Sufi Artistic Traditions in Kumyk Literature and the Work of Abdurakhman from Kakashura]. Makhachkala: Republican Newspaper and Magazine Printing house, 2003, 159 p. (in Russian).
2. Albogachieva M.-S.G. *Kavkaz: perekrestok kul'tur. Sbornik statey* [Caucasus: Crossroads of Cultures. Collection of Articles]. St. Petersburg, 2018, pp. 163–196 (in Russian).
3. Gadzhiev A.-G. S. *Rol' russkogo naroda v istoricheskikh sud'bakh narodov Dagestana* [The Role of the Russian People in the Historical Destinies of the Peoples of Dagestan]. Makhachkala, 1964, 228 p. (in Russian).
4. Gadzhieva S.Sh. Kumyki [Kumyki]. Book I. Makhachkala: Dagestan Book Publishing House, 2000, 368 p. (in Russian).
5. Gaidarbekov M. RF IIAE DNC RAS [Institute of History, Archeology and Ethnography of Dagestan Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences]. Fund 3. Inventory 1. File 129. Fol. 269 (in Russian).
6. Galimov A. *Ocherki po istorii Karabudakhkenta* [Essays on the history of Karabudakhkent]. Makhachkala: Republican Newspaper and Magazine Printing house, 2008, 423 p. (in Russian).
7. Gammer M. Shamil. *Musul'manskoe soprotivlenie tsarizmu. Zavoevanie Chechni i Dagestana* [Muslim Resistance to tsarism. The Conquest of Chechnya and Dagestan]. Moscow: KRON-PRESS, 1998, 512 p. (in Russian).
8. Huseynov Yu.M. *Voprosy istorii* [Questions of History]. 2020, no. 1, pp. 228–233 (in Russian).
9. Huseynov Yu.M. *Adat i shariat v semeynom i obshchestvennom bytu kumykov v XIX – nachale XX vv.* [Adat and Sharia in the Family and Social Life of the Kumyks in the 19th – Early 20th Centuries]. Abstract of Ph.D. Thesis in History. Nalchik, 2012, 26 p. (in Russian).
10. Djambulatov R.T., Ibragimov A.B. *Kumykskiy arkhiv* [Kumyk Archive]. Makhachkala, 2018, pp. 21–29 (in Russian).

11. Donogo H.M. *Imam Shamil'. Posledniy put'* [Imam Shamil. The Last Way]. Makhachkala: Epoch, 2016, 311 p. (in Russian).
12. Idrisov Yu.M. *"Yoldash"/"Vremena"* ["Yoldash"/"Times"]. January 26, 2007 (in Russian).
13. Kozubsky E.I. *Statisticheskiy obzor Dagestanskoy oblasti za 1903 g.* [Statistical Review of the Dagestan Region for 1903]. Temir Khan-Shura, 1903, 516 p. (in Russian).
14. Nazir ad-Durgeli. *Uslada umov v biografiyakh dagestanskikh uchenykh* [The Delight of Minds in the Biographies of Dagestani Scientists]. Moscow: Publishing house of Marjani, 2012, 213 p. (in Russian).
15. Orazaev G.M.-R. *Akhulgo*. 2008, no. 8, pp. 54–58 (in Russian).
16. Khanmurzaev I.I. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. 2012, no. 1 (11), pp. 104–107 (in Russian).
17. Khanmurzaev I.I. *Materialy II Mezhdunarodnoy tyurkologicheskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Materials of the 2nd International Turkological Scientific and Practical Conference]. Makhachkala, 2008, pp. 219–224 (in Russian).
18. Khanmurzaev I.I. *Akhulgo*. 2010, no. 12, pp. 29–34 (in Russian).
19. Khanmurzaev I.I. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, no. 4, pp. 20–27 (in Russian).
20. Khanmurzaev I.I. *Nauka i obrazovanie v Chechenskoy respublike: sostoyanie i perspektivy razvitiya. Materialy Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii, posvyashchennoy 10-letiyu so dnya osnovaniya ĆNII RAN* [Science and Education in the Chechen Republic: The State and Prospects of Development. Materials of the All-Russian Scientific and Practical Conference Dedicated to the 10th Anniversary of the Foundation of the Research Institute of the Russian Academy of Sciences]. 2011, pp. 682–685 (in Russian).
21. Khashaev H.-M.O. *Obshchestvennyy stroy Dagestana v XIX veke* [The Social System of Dagestan in the 19th Century]. Moscow, 1961, 263 p. (in Russian).
22. *CGA RSO-A* [Central State Archive of the Republic of North Ossetia-Alania]. Fund 12. Inventory 6. File 836. Fols. 10, 15–16 (in Russian).

Submitted for publication: February 9, 2021.
Accepted for publication: April 18, 2022.
Published: September 29, 2022.

Религиоведение. 2022. № 3. С. 35–45.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 3. P. 35–45.

DOI: 10.22250/20728662_2022_3_35

Чегодаев Е.А.

Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН
450077, Россия, г. Уфа, ул. К. Маркса, 6
ligo2010@mail.ru

Организация религиозной жизни латышей Башкирии (конец XIX – 70 гг. XX в.)

Аннотация. Статья посвящена анализу организации религиозной жизни латышских переселенцев со времени основания крестьянских колоний в Уфимской губернии (Башкирии) в последней четверти XIX в. и до 70-х гг. XX в., времени утраты многих обычаев после десятилетий борьбы советской власти с религией и массового исхода латышей на историческую родину. Впервые целью статьи является выявление роли религии, способствовавшей успешной адаптации, внутриэтнической консолидации латышей, оказавшихся в полиэтническом и поликонфессиональном обществе, разительно отличающемся уровнем культуры и ментальностью, и сохранении этнической культуры. На примере лютеранского проповедника Э.О. Франца показана роль духовных наставников. Выявлены историко-этографические районы распространения протестантизма. Описана взаимосвязь между переходом в православие и сменой этнической идентичности в пользу русской, между утратой традиционной религии и уникального пласта латышской культуры. Установлено, что религиозная жизнь сельских латышей Башкирии несколько оживилась в 50–70 г. XX в.: относительно регулярно проводились молитвенные собрания пожилых односельчан, справлялись Рождество с организацией детского утренника, другие религиозные праздники; возродились кладбищенские богослужения. Однако в виду отсутствия священников ритуалы ограничивались общей молитвой, чтением Евангелия, пением священных гимнов.

Ключевые слова: переселенцы, латыши, Уфимская губерния, религия, лютеранство, баптизм, православие, культура, пасторы, молитвенные собрания, обряды, коллективизация, репрессии

Evgeny A. Chegodaev

R.G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies – Subdivision of the Ufa Federal Research Centre of RAS
6 C. Marx str., Ufa, 450077, Russia
ligo2010@mail.ru

Organization of Religious Life of Latvians of Bashkiria (the End of the 19th – the 70s of the 20th Centuries)

Abstract. The article analyses the organization of the religious life of Latvian immigrants since the founding of peasant colonies in Ufa province (Bashkiria) in the last quarter of the 19th century and up to the 70s of the 20th century. That was the time of the loss of many customs after decades of struggle of the Soviet government with religion and the mass exodus of Latvians to their historical homeland. For the first time, the purpose of the article is to identify the role of religion, which contributed to the successful adaptation, intra-ethnic consolidation of Latvians who found themselves in a multi-ethnic and multi-confessional society with a strikingly different level of culture and mentality, and the preservation of ethnic culture. The author shows the role of spiritual mentors is shown by the example of Lutheran preacher E.O. Franz and identifies the historical and ethnographic areas of Protestantism spread. The article also describes relationship between the transition to Orthodoxy and the change of ethnic identity in favor of Russian, between the loss of traditional religion and the unique layer of Latvian culture.It is established that the religious life of rural Latvians of Bashkiria revived somewhat in the 50–70s of the 20th century: prayer meetings of elderly villagers were held relatively regularly, Christmas was celebrated with the organization of a children's matinee, other religious holidays; cemetery services were revived. However, due to the absence of priests, rituals were limited to common prayer, reading the Gospel, and singing sacred hymns.

Key words: immigrants, Latvians, Ufa province, religion, Lutheranism, Baptism, Orthodoxy, culture, pastors, prayer meetings, rituals, collectivization, repression

Переселенческое движение охватившее крестьянское население страны в последней четверти XIX в., привело на башкирские земли не только русских переселенцев и их соседей из числа поволжских народов, но и выходцев из западных губерний, в числе которых были латыши.

В Уфимской губернии латыши начали обосновываться в конце 70-х – начале 80-х гг. XIX в., создав ряд крестьянских колоний. Переселенцы отличались высокой культурой хозяйственной деятельности и принесли на башкирские земли неоценимый опыт, полученный в условиях интенсивного функционирования аграрного сектора Прибалтики, ставшего в будущем залогом успешного развития индивидуальных хозяйств. Этому немало способствовала этническая и конфессиональная солидарность.

В тот исторический период существенное значение для успешной адаптации переселенцев имела религия, роль которой значительно возрастала вдали от материнского этноса. Так, на латышей, оказавшихся в полиэтническом и поликонфессиональном обществе Уфимской губернии, разительно отличающемся уровнем культуры и ментальностью, наибольшее влияние оказывали протестантизм и отчасти православие, ставшие не только основой духовной жизни, но и связующим звеном как с исторической родиной, так и с соотечественниками из других колоний края и страны.

Следует отметить, что заявленная проблема изучена недостаточно и большей частью фрагментарно, что подтверждается отсутствием фундаментальных исследований. В наиболее известных монографиях О.А. Лиценбергер «Евангелическо-лютеранская церковь и советское государство (1917–1938)» (М., 1999) и «Евангелическо-лютеранская церковь в Российской истории» (М., 2003) данная тема также не рассматривается. Можно выделить следующие работы, касающиеся рассматриваемого нами вопроса: о латышском православном приходе упоминают М.И. Роднов и О.В. Васильева в работе «Храм в Архангельском» (Уфа, 1999), документы о закрытии Уфимской кирхи в 1930 г. приведены О.В. Курило в монографии «Лютеране в России XVI–XX вв.» (М., 2002), об участии представителей Уфимской губернии в Синодальном съезде Латышской евангелическо-лютеранской церкви в 1928 г. имеются сведения в работе В.В. Солодовникова «Лютеранская диадема» (Псков, 2010), баптистам посвящены работы Ю.Н. Сергеева «Баптизм в Башкирии: очерки истории (конец XIX–XX вв.)» (Уфа, 1998) и А.П. Александрова «Долиною смертной тени» (Уфа, 2014) и «История Балтийской общины баптистов в Башкирии» (Уфа, 2020), современная религиозная жизнь республики освещена в монографии А.Н. Кляшева «Протестантизм в Республике Башкортостан: социальная реакция на вызовы современности» (Уфа, 2013).

Территорию расселения западных переселенцев и распространения протестантизма в Уфимской губернии условно можно разделить на два историко-этнографических района. Первый: лесостепное Предуралье Уфимского и Стерлитамакского уездов, имевшее направление с севера на юг вдоль Уральского хребта, заселённое в основном латышами. Здесь были образованы колонии: Ауструмская, Балажинская, Балтийская, Симбирская, Дубовская, Рижская, Цветаевская, Бакалдинская, Архангельская-Латышская и др. более мелкие. Второй: степная часть губернии, в Белебеевском уезде, имевшая направление с запада на восток, в основном вдоль Самаро-Златоустовской железной дороги. Преобладающими колонистами здесь были немцы, также имелись эстонские и латышские хутора. Эти поселения с долей условности можно назвать продолжением комплекса поволжских колоний. Латыши проживали в колониях: Банковской (латышско-эстонское поселение) и в Ново-Балтийской. Поселения немцев и эстонцев располагались также на севере Бирского уезда (в настоящее время Чернушенский и Октябрьские районы Пермского края).

Первые сведения о религиозной принадлежности латышей Уфимской губернии отражены в материалах переписи 1897 г., согласно данным которой было зарегистрировано 3211 латышей-лютеран, что составляло 82,9% от их общей численности. Вторую, значительную по величине группу, составляли православные – 596 чел., или 15,4%. Другие конфессиональные группы и вероисповедования в среде

латышского населения представлены крайне незначительно: старообрядцы – 7 чел., католики – 13 чел., баптисты – 17 чел. В дальнейшем численность баптистов несколько возросла. Их общины появились в Балтийской и Архангельской латышской колониях [Александров, 2013, 61–63, 67–70]. К 1913 г. Скимская баптистская община из Архангельской латышской колонии насчитывала уже 95 чел. [Александров, 2013, 64]. В мемуарной литературе упоминаются также хернхутизты [Рукшан, 2007, 12], вероятно, речь идёт о гернгуттерах, представители которых проживали на территории Бакалдинской колонии.

Латышские православные верующие, находясь в окружении русского населения, не испытывали особых затруднений в исполнении религиозных обрядов, была лишь проблема «с нехваткой священников, которые знали бы латышский язык» [Кикутс, 2011, 39]. Естественно, что принадлежность к православию в условиях доминирующего русскоязычного населения способствовала адаптации, ассимиляции и русификации данной группы латышей. Православные латыши были приписаны к ближайшим приходам. Довольно многочисленная община православных латышей проживала в Стерлитамакском уезде в Архангельской колонии. Православный латышский приход занимал отдельный придел Михайло-Архангельской церкви, пристроенный в 1890–1893 годах [Роднов, 1991, 21]. Показательно, что священник латышского прихода получал высокое казённое жалованье, которое составляло 600 руб. в год, также ему полагалось 300 руб. на возмещение разъездных расходов [Уфимские епархиальные ведомости, 1911, 779].

В последней четверти XIX в. ближайший лютеранский приход Уфимской губернии находился в г. Златоусте, куда приходилось обращаться для совершения обрядов. С завершением строительства Самаро-Златоустовской железной дороги положение лютеранских общин существенно облегчилось. В этот период стали особо интенсивно создаваться латышские поселения на территории Уфимской губернии, которые также нуждались в постоянном пасторском присутствии. Латышские колонии навещали пасторы из г. Златоуста, а также из других регионов страны. Так, «в конце 80-х гг. XIX в. колонии Ауструмциемской группы раз в год посещал священник лютеранской церкви из Оренбурга, который венчал и крестил колонистов. Проблему создавало то, что этот оренбургский пастор был армянином, знавшим только немецкий язык» [Кикутс, 2011, 39]. По всей видимости, это был Чахмахсянц Иаким, служивший пастором в Оренбурге с 1883 г. по 1913 г. [Сидорук, 2012].

Жительница Банковской колонии А.Я. Лейнасар в своих воспоминаниях отмечала, что до 1924 г. каждое лето в Банковку приезжал священник из Среднего Поволжья, который вёл службу на трёх языках: немецком, латышском и эстонском. Пастор обслуживал и другие селения. Например, в Банковку приезжали немцы из д. Александровка, чтобы послушать проповедь и совершить необходимые обряды[1].

Латышские переселенцы не были первыми лютеранами, осевшими на Южном Урале. История возникновения лютеранства на Южном Урале и, в частности, в Уфимской губернии связана с немецкими мастерами-оружейниками, приглашёнными для работы на казенный завод в г. Златоуст в 10-х – 20-х гг. XIX в. из немецкого города Золинген. В 1811 г. в г. Златоусте была создана лютеранская община [Лиценбергер, 2003, 453]. На Южном Урале это была не единственная община, имелся также лютеранский приход в г. Оренбурге, основанный в 1767 г. [Лиценбергер, 2003, 453].

В 1865 г. г. Златоуст становится уездным центром Уфимской губернии. Располагавшийся в нём лютеранский приход св. Марии первоначально был моноэтническим немецким, с незначительным количеством прихожан, имевших возможность регулярного посещения церкви. Абсолютное большинство членов лютеранской общины было рассеяно на обширной территории в колониях и посёлках, расположенных на значительном отдалении друг от друга. Епископ Т.Ф. Майер в своей работе «По Сибири. На службе Евангелическо-лютеранской церкви» охарактеризовал г. Златоуст как «центр лютеранских общин на западном склоне Уральских гор, включая Уфимскую губернию, и на восточном склоне до Челябинска и далее» [Епископ Майер, 2005, 15]. С увеличением числа латышского

населения поменялся и этнический состав пасторов. Все последние настоятели были этническими латышами. Пасторами служили: в 1893–1895 гг. – Балодис Карл, в 1987 г. – Х. Криевс [Krasnais, 1938, 173], с 1898 г. по 1908 г. – Александр Симсонт, с 1883 г. по 1892 г. и с 1911 г. по 1928 г. – Иоганн Недоль [Лиценбергер, 1999, 375].

Даже в периоды отсутствия в приходе пастора в связи с вакансией пасторской должности религиозная жизнь не прекращалась, церковные обряды и регистрацию гражданского состояния исполняли пасторы из других регионов страны. Консистория находила возможность поддерживать религиозную жизнь колоний. Так, в июле-декабре 1909 г. латышские колонии посещал пастор Р. Циммерман, в июне-июле 1910 г. – Карл Ирбе. Кроме вышеперечисленных священников, Уфимскую губернию приезжали Г.А. Лециус [Лиценбергер, 1999, 363], Э.К. Аллас, Энгельгарт, Биргелис, Мигле [Рукшан, 2007, 12].

Пасторы, служившие в России, отличались своим образованием. Были среди них и выпускники Дерпского университета. Вышеупомянутый Карл Балодис в дальнейшем стал профессором Берлинского и Рижского университетов. Карл Ирбе в 1917 г. возглавил Латышскую консисторию в России, а после 1920 г. стал первым епископом Евангелическо-лютеранской церкви Латвии, доктором теологии [Курило, 2002, 165].

Лютеранские священники периодически, не реже одного раза в год, посещали латышские колонии, проводили богослужения, читали проповеди, совершали необходимые обряды: крестили детей, венчали, причащали, конфирмировали. Утверждали акты крещения и смерти, о чём делали соответствующие записи в метрических книгах. Так, пастор А. Симсонт в 1906 г. совершил 14 служебных поездок только по латышским колониям края. Во время которых лично окрестил 42 младенца и утвердил 114 крещений, произведенных церковными старостами и другими прихожанами [АЗГОЧО. Ф. И-98. Оп. 1. Д 1а. Л. 7–43]. Пасторы посещали также многочисленные немецкие колонии не только Уфимской губернии, но и других регионов, иногда охватывая все лютеранские поселения, независимо от этнической принадлежности их обитателей. Так, в августе 1911 г. пастор И. Недоль посетил колонии Оренбургской губернии [АЗГОЧО. Ф. И-98. Оп. 1. Д 1а. Л. 56–65], а в сентябре – Тургайской области [АЗГОЧО. Ф. И-98. Оп. 1. Д 1а. Л. 65–71].

Илл. 1. Пастор Иоганн Недоль (сидит в центре) с латышами колонии Ауструм.

Особое положение в колониях занимали церковные старосты. Они выбирались из наиболее грамотных и уважаемых жителей. Круг их обязанностей был весьма обширен и регламентировался Уставом церкви [СЗРИ, 1896, 166–168]. Они крестили новорождённых, читали молитвы над больными и умершими, распоряжались на кладбище, следили за воспитанием и домашним обучением детей Закону Божьему, принимали добровольные пожертвования для церкви. Одной из важных обязанностей церковных старост было наблюдение за поведением и

образом жизни прихожан, за сельскими училищами. Они должны были докладывать проповеднику о больных и об эпидемиях [СЗРИ, 1896, 167]. В их обязанность входило даже хранение церковного вина и утвари.

Например, в течение в 1906 г. церковными старостами латышских колоний было крещено 110 детей, 71 из которых – в Архангельской колонии [АЗГОЧО. Ф. И-98. Оп. 1. Д. 1а. Л. 7–43]. Возможно, это связано с тем, что Архангельская колония была наиболее крупным поселением латышей и не только в Уфимской губернии, но и за пределами исторической родины.

Отдалённость Златоуста от латышских колоний не способствовала удовлетворению религиозных потребностей переселенцев. В крупных сельских обществах стали устраиваться молитвенные дома. В Симбирской и Балтийской колониях молитвенный дом был возведён для жителей обеих колоний на условной границе, разделяющей эти сельские общества, рядом была построена школа. Другой молитвенный дом был расположен в Архангельской латышской колонии. В колониях, не имеющих молитвенных домов, церковные службы проводили в школах, а в последующие годы – даже в частных домах. Так было, например, в Банковке, где проживали латыши и эстонцы, где из-за отсутствия молитвенного дома служба проводилась в воскресные дни в помещении школы. Такое же положение сложилось и в Балажинской колонии. Об этом упоминается в газете «Власть труда» за 1922 г., в заметке, характеризующей школьные помещения Охлебининской волости. В частности, говорится, что Балажинская школа расположена в лютеранской молельне [Михнес, 1922], в действительности же помещение школы использовали для молитвенных собраний.

Существенное значение лютеранская религия имела в развитии культурных традиций и грамотности населения, в частности, элементарные знания требовались для прохождения обряда конфирмации. Однодневная перепись начальных школ в январе 1911 г. показала, что в Оренбургском учебном округе, в который входила Уфимская губерния, процент учащихся детей по отношению к остальному населению был наиболее высоким у лютеран, он составил 9,76%. Для сравнения: среди православных русских этот показатель был равен 4,63%, римско-католиков – 6,62%, иудеев – 6,77% [Однодневная перепись, 1914, 20]. В каждой латышской семье были Библия, Малый катехизис Мартина Лютера (Mārtiņa Lutera Mazais Katehisms), «Книга песен» («Dziesma grāmata») с текстами псалмов, которые исполнялись во время богослужений, молитвенники, церковные календари, библейские истории, другая религиозная литература. Во время полевых исследований автора неоднократно встречались книги, отмеченные фамилиями владельцев, и даже именная Библия с тиснёной надписью, принадлежавшая Карлу Рекису (Karl Rehkis, 1916)[2].

В этой связи латыши, объясняя разницу между православной и лютеранской религией, говорили, что «если в каждом русском доме есть икона, то в каждом латышском – Библия»[3]. Большое значение для латышских колонистов имела традиция всеобщего пения во время богослужений. Такие богослужения сплачивали людей, повышали их культурный уровень, прививали элементарные знания в области музыки. Участие в совместном богослужении, как взрослых, так и детей, имело большое воспитательное значение. Как отмечал епископ Т. Майер, говоря о латышах и эстонцах, «в церковном отношении они сохранили все так, как это было у них на родине. Церковное песнопение услаждает душу. Любой член общины может сам запевать и петь каждый наш лютеранский хорал» [Епископ, 2005, 127].

Совместное песнопение практикуется не только у лютеран, но и других протестантских церквей. Русская Православная церковь также пыталась привить его в своих храмах, заявляя, что «ничто так не возвышает дух человека и не возносит его к Богу, как общее согласное пение». Но это «оказалось трудной задачей и не прививалось у прихожан» в силу отсутствия сформированной традиции [Литягина, 2006, 119].

С ростом числа лютеран в Уфимской губернии назрела необходимость строительства Евангелическо-лютеранской церкви непосредственно в г. Уфе, а также открытия лютеранского кладбища. В связи с этим Уфимский евангелическо-

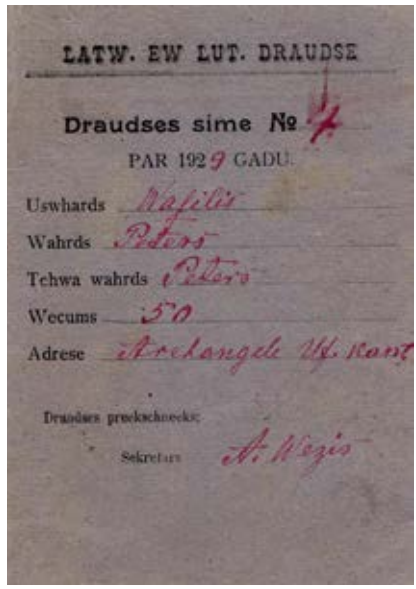
лютеранский церковный совет два раза обращался в городскую Думу: в 1900 г. с ходатайством о бесплатном выделении земельного участка под строительство молитвенного дома [Журналы, 1901, 139–140], а в 1905 г. – об устройстве Евангелическо-лютеранского кладбища [Журналы, 1906. 153–154]. Оба ходатайства были удовлетворены. Строительство Уфимской кирхи завершилось в январе 1910 г. Освятил её пастор Энгельгарт из Самары. Настоятелем филиального прихода стал пастор Иоганн Недоль из г. Златоуста.

Гражданская война и приход к власти большевиков внесли коренные изменения в жизни российских верующих. Естественно, консолидирующая сила религии была реальной угрозой для новой власти. Был издан ряд антирелигиозных законов, разрушивших основу существования религиозных организаций. Антирелигиозная борьба в полной мере коснулась и латышского населения. В этот исторический период в стране катастрофически не хватало пасторов. Эдуард Оттович Франц из Архангельской латышской колонии был одним из немногих служителей Лютеранской церкви, продолжавших исполнять пастырский долг. Родился Э.О. Франц 03 июля 1890 г. в Латвии, в Маткульской волости, Талсинского уезда, в семье кузнеца. До 1915 г. жил в г. Гольдинген (Кулдига), имел профессии мастера сельскохозяйственных машин и электромонтера. В Петроград прибыл в 1915 г. как беженец во время первой мировой войны. Работал на заводах Петрограда, в 1919–1920 гг. служил в Красной армии. В 1921 г. поступил на миссионерские курсы, по окончанию которых в 1922 г. был направлен в Башкирию [АУФСБ РФ по РБ. ВФ № 4012. Л. 4].

Илл. 2. Миссионер Э.О. Франц (сидит в центре) в день конфирмации в Балтийской колонии Иглинского р-на БашАССР. Начало 30-х гг. XX в.

Это был сложный период, когда лютеранская, как и другие церкви страны, не только потеряла государственную поддержку, но и была разорена. Многие приходы, в т.ч. и лютеране Башкирии, оказались вне церковной организации. Произошёл раскол и внутри самой церкви. Э.О. Франц не имел специального теологического образования, в документах того времени он значится как миссионер. В то же время Э.О. Франц оставался заметной фигурой как у латышей Башкирии, так и лютеран других регионов страны. В частности, он принимал участие в работе Синодального съезда Латышской Евангелическо-лютеранской церкви в 1928 г. [Солодовников, 2010, 84].

Э.О. Франц поддерживал добрые отношения и с Архангельской латышской общиной баптистов, которая специально для него даже выписывала журнал «Баптист» [АУФСБ РФ по РБ, ВФ № 4012. Л. 25]. Миссионер пытался вести с членами баптистской общины переговоры об их переходе в лютеранство, мотивируя это необходимостью сплочения латышей [АУФСБ РФ по РБ. ВФ № 3748. Л. 10].


LATW. EW LUT. DRAUDSE

Draudses sime № 4

PAR 1929 GADU

Uswhards Nafilis

Wahrds Peters

Tchwa wahrds Peters

Wecums 50

Adrese Archangele Uf. Kant

Draudses preekschneeks:

Sekretars A. Wezis

Илл. 3. Удостоверение члена лютеранского прихода. Фото автора.

Относительно спокойная жизнь первого десятилетия Советской власти была не долгой, со свёртыванием НЭП усилилась борьба с религией. Закрылись и использовались не по назначению культовые сооружения. Власти предпринимали не только действия по уничтожению церковных общин, но и пытались держать под контролем умонастроения верующих. В этих непростых условиях жизни прихода Э.О. Франц пытался отстоять права верующих на свободу вероисповедания. Противостояли ему не только районные власти, но и Латышская секция, созданная при Губернском партийном комитете. Конфликт интересов верующих и власти наглядно показывают документы того времени. Секретарь Латсекции Губкома ВКП(б) Ю. Ольман, анализируя социально-экономическую жизнь Архангельской латышской колонии, отмечал, что «всех верующих – их насчитывается около 80% всего населения – можно разделить на три основные группы: евангелисты, баптисты и православные. По количеству больше всего насчитываются евангелисты. Во главе их стоит священник Франс. Последний в своей демагогии не знает никаких пределов. Вся агитация Франса и его агентов-пелмельдеров (Perminderis – церковный староста – *Е. Ч.*) сводится к тому, что крестьянство при существовании советской власти не имеет перспектив своего дальнейшего развития. Что советская власть для крестьян является регрессивным фактором, тормозящим экономическое и культурное развитие. Примерно к тому же сводится агитация вожаков баптистских и других религиозных сект. Всё это передаётся вожаками и распространяется их подручными среди масс всевозможными путями, иногда очень в замаскированной форме. Иногда довольно открыто и смело выбрасываются лозунги и выражения, включающие в себя чувства возмущения и протест».

Перед работниками советских органов ставилась задача: «Вести повседневное изучение содержания и методов работы религиозного общества «Kristus gaisma» («Свет Христа»), своевременно реагируя в общественной работе на демагогические вылазки Франца и его агентов. Для этой цели необходимо выявить весь безбожный актив, узнать, где и когда собираются сектанты и соответственно дать задание неверующим, чтобы они присутствовали на занятиях, регулярно собирая от них информационный материал. Наиболее характерный материал немедленно направлять в Латсекцию» [НА РБ. Ф. 122. О. 6. Д. 150. Л. 23].

В конце 1928 г. для улучшения церковной работы Э.О. Франц пытался ввести удостоверения членов прихода – (латыш. «Draudsēs sime») (Приходской знак) [АУФСБ РФ по РБ. ВФ № 4012. Л.17]. Эти удостоверения не были нововведением, ранее они уже вводились в г. Ленинграде, а о их выдаче в некоторых приходах Сибири упоминает и епископ Т. Майер. В последствии от этой затеи пришлось отказаться, так как в условиях тоталитарного режима идея упорядочивания жизни религиозной общины путём введения членских книжек, по аналогии с профсоюзными или партийными билетами, была обречена.

Власти обоснованно опасались молитвенных собраний, так как последние были неподконтрольным местом встречи жителей латышских колоний, где они, в отсутствии советских работников, могли обменяться новостями и высказаться по наболевшим вопросам. Это происходило не только в частных беседах, но иногда и публично. Например, во время богослужения, когда священник заканчивал проповедь, (если это было не литургическое богослужение) выступали некоторые из прихожан, которые читали Библию, комментируя прочитанное, проводя аналогию

библейских историй с событиями, происходящими в Советской стране. Естественно, такие сравнения носили негативный, антисоветский характер. Они создавали среди латышей общественное мнение, противоположное официальной пропаганде. Миссионер, как и простые прихожане, иногда не мог скрыть своего отношения к тому, что происходит в обществе. Например, в августе 1928 г. на годовом молебне, на кладбище Архлатышской колонии, в присутствии около 300 чел. Э.О. Франц «Произнёс проповедь, в которой говорил о скором конце света, связывая это с тем, что много стало безбожников» [АУФСБ РФ по РБ. ВФ № 4012. Л. 23].

Исторические процессы 20-х – 30-х гг. XX в., связанные с изменением социально-политической системы страны, требовали перехода от индивидуальных к коллективным хозяйствам. Наиболее болезненно они затронули латышские хозяйства, свыше 58% которых считались зажиточными, т.е. кулацкими [Бежкович, 1973, 80]. Значительное количество латышей было депортировано во внесудебном порядке в период сплошной коллективизации.

Последовавшие в дальнейшем политические репрессии охватили все слои населения – от священнослужителей до простых сельских жителей, преимущественно мужчин среднего возраста. По данным «Книги памяти жертв политических репрессий», к началу 1939 года по ст. 58 УК РСФСР (контрреволюционные преступления) в Башкирии было осуждено 656 латышей. Приговорено к высшей мере наказания и расстреляно 418 чел. (63,7 % от общего числа осужденных) [КПЖПР РБ, 1997, 1998, 2001, 2003, 2005, 2008, 2011]. По воспоминаниям жителей с. Бакалдино, «только за одну ночь в декабре 1937 г. из села исчезло 57 чел.» [Габдрафиков, Блинкена, 2002, 420]. В колхозе Балажи Иглинского района республики было арестовано более 40 чел.[4] Аналогичное положение складывалось и в других латышских поселениях.

Был репрессирован и Э.О. Франц, которого в январе 1938 г. особом порядке Комиссией НКВД и Прокурора СССР приговорили по статье 58, пункты 7 и 11 УК РСФСР, к высшей мере наказания и расстреляли 13 февраля 1938 года [КПЖПР РБ, 2005, 217].

Эти негативные процессы привели к тому, что в послевоенный период начинается усиленный отток латышей на историческую родину, теперь уже союзную республику.

По результатам Всесоюзной переписи населения 1959 г. численность латышей Башкирии составила 3804 чел., по сравнению с данными переписи 1939 г., их численность уменьшилась на 2994 чел., или на 44,1%.

Религиозная жизнь сельских латышей Башкирии несколько оживилась в период 50–70 г. XX в. Молитвенные собрания проводились относительно регулярно, как правило, в ограниченном кругу пожилых односельчан. Традиционно справлялось Рождество с организацией детского утренника, другие религиозные праздники. Крещением детей занимались либо знающие обряд люди, либо представители православной церкви. В продолжение традиции конфирмации особо торжественно отмечали достижение молодежью возраста восемнадцати лет. В этот день, как и во время религиозного обряда, девушек старались нарядить в белые платья.

Возродились кладбищенские богослужения. По воспоминаниям информаторов из д. Балажи, их проводили в весенне-летний период вплоть до 70-х гг. XX в. Приурочивали их чаще всего к празднику «Троица». Производилась уборка кладбища, высаживались цветы, могилы также украшали цветами и венками. В виду отсутствия священников проповедь под открытым небом не устраивалась, ограничивались общей молитвой, чтением Евангелия, пением священных гимнов. Распоряжались на празднике пожилые женщины. Совместное пение иногда сопровождалось музыкальными инструментами, как правило, это были аккордеон или баян. В последние годы на кладбищенских службах в Балажах аккомпанировал на аккордеоне Либман Карл Карлович[5], единственный из сельчан вернувшийся из Магаданских лагерей после отбытия десятилетнего срока наказания. На территории Башкортостана в ряде случаев произошел переход латышей-лютеран в православие под влиянием превосходящего по численности русского населения, ввиду отсутствия лютеранских храмов и священнослужителей. Этот процесс наблюдается

и в наше время. Годы борьбы с религией в СССР способствовали формированию нового поколения латышей-атеистов.

Заключение

Из представленных материалов можно сделать вывод, что латыши, переселившись в Уфимскую губернию (Башкирию), дополнили конфессиональную и этнокультурную мозаичность края. Большинство их было лютеранами, часть исповедала православие и баптизм. Существенное значение в сплочении латышей и их адаптации имела религия, роль которой значительно возросла вдали от материнского этноса, ставшей не только основой духовной жизни, но и связующим звеном с исторической родиной и соотечественниками из других колоний края и страны.

В основе прекращения общественной религиозной жизни лежат репрессивные меры государства по отношению к проповедникам и простым прихожанам. В результате политических репрессий и борьбы с религией в 30–40-е годы XX в. были ликвидированы не только церковные приходы, но и лютеранское духовенство. Религия потеряла свою консолидирующую силу и влияние на латышскую диаспору. Последовавшая ликвидация хуторских хозяйств окончательно разрушила жизненный уклад латышей Башкирии.

Итогом борьбы советской власти с религией стала утеря уникального пласта латышской культуры, приведшей к разрушению этнической самобытности, утрате национальных традиций. Результатом стал их массовый исход с земли, ставшей для них второй родиной. Успешное развитие этнической группы латышей Башкирии прервалось.

Благодарность

Исследование выполнено в рамках государственного задания № АААА-А21-121012290086-0 ИЭИ УФИЦ РАН на 2021–2023 гг.

Acknowledgment

The study was carried out as a part of state assignment No. AAAAA21-121012290086-0 of the IEI of the UFIC RAS for 2021–2023.

Список сокращений

АЗГОЧО – Архив Златоустовского городского округа Челябинской области

АУФСБ РФ по РБ – Архив Федеральной службы безопасности России по Республике Башкортостан

КПЖПР РБ – Книга памяти жертв политических репрессий Республики Башкортостан

НА РБ – Национальный архив Республики Башкортостан

СЗРИ – Свод законов Российской Империи

ПМА – Полевые материалы автора

Библиографический список

1. Архив Златоустовского городского округа, Челябинской обл. Ф. И-98. Оп. 1. Д 1а.
2. Архив Федеральной службы безопасности России по Республике Башкортостан. ВФ № 3748, 4012.
3. Александров, А.П. Долиною смертной тени. Евангельские христиане и баптисты Башкирии в 1918–1943 гг. / А.П. Александров. – Бирск, 2013. – С. 61–63; 67–70.
4. Бежкович, А.С. Этнические особенности земледелия у народов Башкирии / А.С. Бежкович // Археология и этнография Башкирии. – Уфа, 1973. – Т. 5. – С. 61–93.
5. Габдрафиков, И.Г. Латыши / И.Г. Габдрафиков, А.Я. Блинкена // Народы Башкортостана: историко-этнографические очерки. – Уфа, 2002. – С. 420.
6. Епископ Майер, Т. В Сибирь. В служении Евангелическо-Лютеранской Церкви / Епископ Т. Майер. – М., 2005. – С. 15.
7. Журналы Уфимской Городской Думы. 1900 г. – Уфа, 1901. – С. 139–140.
8. Журналы Уфимской Городской Думы. 1905 г. – Уфа, 1906. – С. 153–154.

9. Кикутс, Т. Основные тенденции в истории создания и развития латышских колоний в Уфимской губернии / Т. Кикутс // Россия и Балтия. – М., 2011. – Вып. 6. – С. 38.
10. Книга памяти жертв политических репрессий Республики Башкортостан (в 7 томах). – Уфа, 1997–2011.
11. Курило, О.В. Лютеране в России XVI–XX вв. / О.В. Курило – М., 2002. – С. 165.
12. Литягина, А.В. Уровень религиозности населения Западной Сибири (1861–1917 гг.) / А.В. Литягина // Вопросы истории. – 2006. – № 9. – С. 119.
13. Лиценбергер, О.А. Евангелическо-лютеранская церковь и советское государство (1917–1938) / О.А. Лиценбергер. – М., 1999. – С. 375.
14. Лиценбергер, О.А. Евангелическо-лютеранская церковь в Российской истории / О.А. Лиценбергер. – М., 2003. – С. 453.
15. Михнес. Наши школы / Михнес // Власть труда. Орган Уфимского губкома ВКП(б). – 29 июня 1922.
16. Национальный архив Республики Башкортостан. Ф. 122. О. 6. Д. 150. Л. 23.
17. Однодневная перепись начальных школ в Империи, произведённая 18 января 1911 года / Ред. В.И. Покровского. – СПб., 1896. – Вып. VII. – Ч. 1.
18. Падучев, П.П. Русская Швейцария (Очерки Южного Урала) / П.П. Падучев // Исторический вестник. – СПб., 1892. – С. 463–464.
19. Роднов, М.И. Храм в Архангельском / М.И. Роднов, О.В. Васильева. – Уфа, 1999. – 48 с.
20. Рукшан, Х., Аунс-Уралиетис А. Письма с земли детства / Х. Рукшан, А. Аунс-Уралиетис. – Верхние Татышлы, 2007. – С. 12.
21. Свод законов Российской Империи // Уставы духовных дел иностранных исповеданий. – СПб., 1896. – Т. XI. – Ч. 1.
22. Солодовников, В.В. Лютеранская диадема / В.В Солодовников. – Псков, 2010. – 198 с.
23. Уфимские епархиальные ведомости. – Уфа, 1911. – № 20. – С. 779.

Текст поступил в редакцию 11.03.2022.
Принят к публикации 03.05.2022.
Опубликован 29.09.2022.

[1] ПМА – 2013 г. Из домашнего архива Муровых, д. Банковка Стерлибашевского р-на РБ.
[2] ПМА – 2013 г. Из домашнего архива В.К. Михельсон (1951 г. р.), г. Уфа РБ.
[3] ПМА – 2012 г. Воспоминания А.И. Осис (1928 г.р.), д. Балажи Иглинского р-на РБ.
[4] ПМА – 2010 г. Воспоминания М.И. Валле (1923 г. р.), с. Балажи Иглинского р-на РБ.
[5] ПМА – 2013 г. Воспоминания А.И. Осис (1928 г. р.), д. Балажи Иглинского р-на РБ.

References

1. *Arkhiv Zlatoustovskogo gorodskogo okruga, Chelyabinskoj oblasti* [Archive of Zlatoust City District, Chelyabinsk Region]. Fund I-98. Inventory 1. File 1a (in Russian).
2. *Arkhiv Federal`noj sluzhby` bezopasnosti Rossii po Respublike Bashkortostan* [Archive of the Federal Security Service for the Republic of Bashkortostan]. VF No. 3748, 4012 (in Russian).
3. Aleksandrov A.P. *Dolinoyu smertnoj teni. Evangel`skie xristiane i baptisty` Bashkirii v 1918–1943 gg.* [The Valley of the Shadow of Death. Evangelical Christians and Baptists of Bashkiria in 1918–1943]. Birsk, 2013, pp. 61–63, 67–70 (in Russian).
4. Bezhkovich A.S. *Arkheologiya i etnografiya Bashkirii* [Archeology and Ethnography of Bashkiria]. Ufa, 1973, vol. 5, pp. 61–93 (in Russian).
5. Gabdrafikov I.G., Blinken A.Ya. *Narody Bashkortostana: istoriko-etnograficheskie ocherki* [Peoples of Bashkortostan: Historical and Ethnographic Essays]. Ufa, 2002, 420 p. (in Russian).
6. Bishop Mayer T. *V Sibir`. V sluzhenii Evangelichesko-Lyuteranskoj Cerkvi* [To Siberia. In the ministry of the Evangelical Lutheran Church]. Moscow, 2005, p. 15 (in Russian).
7. *Zhurnaly` Ufimskoj Gorodskoj Dumy. 1900 g.* [Journals of the Ufa City Duma. 1900]. Ufa, 1901, pp. 139–140 (in Russian).
8. *Zhurnaly` Ufimskoj Gorodskoj Dumy. 1905 g.* [Journals of the Ufa City Duma. 1900]. Ufa, 1906, pp. 153–154 (in Russian).
9. Kikuts T. *Rossiya i Baltiya* [Russia and the Baltic States]. Moscow, 2011, iss. 6, p. 38 (in Russian).
10. *Kniga pamyati zhertv politicheskix repressij Respubliki Bashkortostan* [The Book of Memory of the Victims of Political Repression of the Republic of Bashkortostan]. Ufa, 1997, vol. 1, 464 p.; 1999, vol. 2, 528 p.; 2001, vol. 3, 632 p.; 2003, vol. 4, 632 p., 2005, vol. 5, 632 p.; 2008, vol. 6, 408 p.; 2011, vol. 7, 408 p. (in Russian).
11. Kurilo O.V. *Lyuterane v Rossii XVI–XX vv.* [Lutherans in Russia of the 16th – 20th Centuries]. Moscow, 2002, 165 p. (in Russian).
12. Lityagina A.V. *Voprosy istorii* [Questions of History]. 2006, no. 9, p. 119 (in Russian).

13. Licenberger O.A. *Evangelichesko-lyuteranskaya cerkov` i sovetskoe gosudarstvo (1917–1938)* [The Evangelical Lutheran Church and the Soviet State (1917–1938)]. Moscow, 1999, 375 p. (in Russian).
14. Licenberger O.A. *Evangelichesko-lyuteranskaya cerkov` v Rossijskoj istorii* [The Evangelical Lutheran Church in Russian History]. Moscow, 2003, 453 p. (in Russian).
15. Mikhnes. *Vlast` truda. Organ Ufimskogo gubkoma VKP(b)* [The Power of Labor. The Organ of the Ufa Gubkom of the CPSU(b)]. June 29, 1922 (in Russian).
16. *Nacional`ny`j arkhiv Respubliki Bashkortostan* [The National Archive of the Republic of Bashkortostan] Fund 122. Inventory 6. File 150. Fol. 23 (in Russian).
17. Paduchev P.P. *Istoricheskiy vestnik* [Historical Bulletin]. St. Petersburg, 1892, pp. 463–464 (in Russian).
18. *Odnodnevnaya perepis` nachal`nykh shkol v Imperii, proizvedennaya 18 yanvarya 1911 goda* [One-day Census of Primary Schools in the Empire, Made on January 18, 1911]. Ed. V.I. Pokrovsky. St. Petersburg, 1896, iss. VII, part 1 (in Russian).
19. Rodnov M.I., Vasilyeva O.V. *Khram v Arxangel`skom* [The church in Arkhangelsk]. Ufa, 1999, 48 p. (in Russian).
20. Rukshan H., Auns-Uralietis A. *Pis`ma s zemli detstva* [Letters from the land of childhood]. Upper Tatyshly, 2007, p. 12 (in Russian).
21. *Ustavy dukhovnykh del inostrannykh ispovedaniy* [Charters of Spiritual Affairs of Foreign Confessions]. St. Petersburg, 1896, vol. XI, part 1 (in Russian).
22. Solodovnikov V.V. *Lyuteranskaya diadema* [Lutheran Diadem]. Pskov, 2010, 198 p. (in Russian).
23. *Ufimskie eparkhial`ny`e vedomosti* [Ufa Diocesan Gazette]. Ufa, 1911. no. 20, p. 779 (in Russian).

Submitted for publication: November 29, 2022.
Accepted for publication: May 3, 2022.
Published: September 29, 2022.

Религиоведение. 2022. № 3. С. 46–52.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 3. P. 46–52.

DOI: 10.22250/20728662_2022_3_46

Мазур Т.Г.

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

Буддийские монастыри в сочинениях Хань Юя

Аннотация. Работа посвящена проблеме взаимодействия буддизма с конфуцианской традицией в эпоху Тан (618–907). Цель статьи – показать, как тема буддийских монастырей представлена в литературном наследии Хань Юя – мыслителя и типичного чиновника-конфуцианца эпохи Тан, известного своей критикой буддизма. Танская эпоха, вошедшая в историю как «золотой век» китайского буддизма и одновременно как начало его упадка, подготовила почву для последующего конфуцианско-буддийского синтеза в рамках философии неоконфуцианства эпохи Сун (960–1279). В связи с этим Танская эпоха является важной вехой в истории проникновения буддизма в китайское общество, требующей более детального изучения. В статье предпринят анализ сочинений Хань Юя, одни из которых хорошо известны в отечественном китаеведение, другие – вводятся в научные оборот впервые. Показано, что, помимо работ, содержащих критику буддизма, прежде всего, его религиозной деятельности и религиозной организации, в творчестве Хань Юя имеются работы, посвящённые описанию буддийских монастырей и обстоятельств их посещения. Подобные работы свидетельствуют о наличии у Хань Юя духовной потребности, выходящей за рамки конфуцианской традиции: критикуя буддизм как чиновник, он принимает его как частное лицо. На примере личности Хань Юя сделан вывод, что подобные настроения были свойственны танским чиновникам-конфуцианцам вообще, а посещение буддийских монастырей являлось обычной практикой в их повседневной жизни.

Ключевые слова: эпоха Тан, буддизм, конфуцианство, буддийские монастыри, служилое сословие (чиновничество), Хань Юй

Tatyana G. Mazur

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of SB RAS
6 Sakhyanovoy str., Ulan-Ude, 670047, Russia
mtbi@yandex.ru

The Buddhist Temples in the Works of Han Yu

Abstract. The article considers the problem of interaction of Buddhism with the Confucian tradition in Tang China (618–907). The purpose of the article is to demonstrate how the theme of Buddhist temples is represented in the literary heritage of Han Yu, a thinker and a typical Confucian official of Tang, famous for his criticism of Buddhism. The Tang period, known in history as the «golden age» of Chinese Buddhism and at the same time as the beginning of its decline, paved the way for the Confucian-Buddhist synthesis in the philosophy of Neo-Confucianism of Sung (960–1279). So, the Tang period is important in the history of the penetration of Buddhism into Chinese society, which requires a more detailed study. The article analyzes the works of Han Yu, some of which are well known in Russian sinology, others are introduced in scientific turnover for the first time. It is demonstrated that in addition to works containing criticism of Buddhism, first of all, its religious activities and religious organization, there are the works of Han Yu describing the Buddhist temples and the circumstances of visiting them. Such works indicate that Han Yu has a spiritual need beyond the Confucian tradition: criticizing Buddhism as an official, he accepts it as a private person. Using the example of Han Yu, it is concluded that such sentiments were typical for Tang officials in general, and visiting Buddhist temples was a common practice in their daily lives.

Key words: Tang China, Buddhism, Confucianism, Buddhist temples, service class (bureaucracy), Han Yu

Хань Юй (768–824), мыслитель, поэт, публицист, чиновник-конфуцианец эпохи Тан, известен в историко-философской науке как предшественник сунских неоконфуцианцев и непримиримый критик буддизма. К его творческому наследию обращались как отечественные, так и зарубежные исследователи [Гусаров, 1977; Желоховцев, 1974; Кириченко, 2018; Конрад, 1966; Старостина, 2020; Терехов, 2018; Hartman, 1986; Бянь Сяосюань, Чжан Цинхуа, Янь Ци, 1998; Ло Кэдянь, 1982; Ло Ляньтянь, 1981; Тань Цзишань, 1983; Хань Юй яньцзю, 1988]. Тем не менее, оно требует более глубокого анализа, в том числе как источник для изучения мировоззрения служилого сословия (чиновничества) эпохи Тан.

Как типичный представитель служилого сословия (по таким критериям, как происхождение, степень образованности и род деятельности), Хань Юй на страницах произведений отражает с позиций данного сословия наиболее острые социальные противоречия и проблемы своего времени. Этому в немалой степени способствует литературный жанр и стиль произведений Хань Юя. Большая часть его работ носит ярко выраженный публицистический характер, а стиль гувэнь (древняя литература), который он стремился утвердить в современной ему литературной практике, является более пригодным для описания социальной действительности.

Вошедшая в историю как «золотой век» китайского буддизма, эпоха Тан стала и веком его упадка. Так, если первый период Танской эпохи характеризуется небывалым расцветом буддийских монастырей, то второй – мощными гонениями на них со стороны императорской власти. В годы жизни Хань Юя буддийские монастыри, аккумулировав немалую часть богатств империи, превратились в мощный фактор экономической и социальной жизни общества. О численности буддийских монастырей в эпоху Тан и об их благосостоянии можно судить по следующим цифрам: за время правления императора У-цзуна (841–846), начавшего борьбу с буддизмом, в общей сложности было только разрушено более чем 4600 крупных монастырей и около 40 тыс. мелких, возвращено в мир более 260 тыс. монахов и монахинь, освобождено 150 тыс. рабынь и конфисковано 10 млн. цин земли [Чжунго фоцзяо, 1996, 63]. Увеличение количества буддийских монастырей – дополнительных субъектов в сфере распределения и потребления материальных благ – подрывало экономику страны и противоречило интересам представителей служилого сословия – чиновникам-конфуцианцам. В то же время подобная численность буддийских монастырей являлась показателем влияния этой религии на духовную сферу жизни общества. Действительно, буддизм к эпохе Тан охватил своим влиянием все слои китайского общества, в том числе и служилое сословие.

Таким образом, Танская эпоха является ключевой в понимании процесса проникновения буддизма в китайскую культуру. С одной стороны, это период принятия буддизма всем китайским обществом, с другой – подготовительный этап последующего конфуцианско-буддийского синтеза в рамках философии неоконфуцианства в эпоху Сун. Данное обстоятельство делает актуальным изучение отношения к буддизму интеллектуальной элиты эпохи Тан – служилого сословия.

В данной работе предпринят анализ сочинений Хань Юя как в переводе на русский и английский языки [Хань Юй, 1977; Хань Юй, Лю Цзунъюань, 1979; Hartman, 1986], так и написанных на языке оригинала [Хань Юй, 1997]. Цель работы – выявить, как тема буддийских монастырей представлена в творчестве Хань Юя – типичного чиновника-конфуцианца эпохи Тан.

В отечественном и мировом китаеведении Хань Юй хорошо известен как критик буддизма, выступающий в том числе за уничтожение буддийских монастырей как явления общественной жизни. Так, в своём трактате «Истоки пути» (原道) он критикует буддистов, а также современных ему даосов за их ориентацию лишь на личностное самосовершенствование и пропаганду социальной пассивности: «[А] нынче в их законах говорится: не надобно ни государей, ни чиновников, не надо ни отцов, ни сыновей, и запретить порядок помощи взаимной. А то, что надобно, зовут они [по-новому]: спокойствием с нирваной» [Хань Юй, 1977, 205]. В этой работе Хань Юй критикует буддистов и с социально-экономической точки зрения, считая их лишней социальной группой в структуре общества, мешающей простому народу исполнять свой «высший долг»: «Слагался из кого народ, тех было в древности

четыре (т.е. земледельцы, ремесленники, торговцы и учёные, главным образом, конфуцианцы – *T. M.*), [и] из шести [из таковых] народ слагается сегодня (добавились даосы и буддисты – *T. M.*). Кто в древности учил народ – одним из четырёх являлся, теперь же трое [из шести] наставниками оказались. Семья крестьянствует одна, но шесть – её зерно съедают, одной ведётся ремесло, но шесть – изделья потребляют, торгует [тож] одна семья, но шесть – с того приобретают. Ну как народу не нищать и как разбоем не заняться?» [Хань Юй, 1977, 204]. Помимо этого, Хань Юй резко критикует буддизм за то, что это «варварское» учение: «Теперь же варваров закон у нас [приемлют], продвигают, превыше ставят, чем ученье правителей [Китая] ранних» [Хань Юй, 1977, 206]. В конечном счете, Хань Юй требует запретить буддизм и даосизм, сжечь их книги, обратить монахов в мирян, а их храмы – в жилища [Хань Юй, 1977, 206–207].

Подобные мотивы прослеживаются и в другом произведении Хань Юя – «Предисловии, преподнесённом буддийскому наставнику Вэнь Чану» (送浮屠文畅师序), которое, по мнению исследователей, является более ранней и более сжатой вариацией трактата «Истоки пути» [Hartman, 1986, 47].

Хань Юй выступает с критикой буддизма и в своей знаменитой записке «О кости Будды» (论佛骨表), которая едва ни стоила ему жизни: смертная казнь, к которой он был приговорён, лишь в последний момент была заменена ссылкой на самый юг Китая. В ней Хань Юй критикует решение императора доставить во дворец буддийскую реликвию и описывает социальные последствия, к которым это решение может привести: «И станут себе прижигать макушки, обжигать пальцы рук, сгрудившись по десять, по сто человек, отдадут своё платье, растратят все деньги, и будут друг другу от зари до зари подражать, вон лезть из кожи… <…> Стар и млад побегут, словно волны на берег, забросив занятия и должность… И если не выйдет Высочайший запрет, способный движение вспять повернуть, один за другим будут основываться монастыри. Непременно найдутся те, которые руки себе отсекут, будут изнурять свое тело – все Будде в угоду» [Хань Юй, Лю Цзунъюань, 1979, 32–33].

Однако, помимо произведений, в которых Хань Юй критикует религиозную деятельность и религиозную организацию буддизма, в его творчестве имеются работы, поднимающие тему буддийских монастырей в совершенно ином свете: в связи с посещением их самим Хань Юем.

Названия различных буддийских монастырей эпохи Тан звучат, прежде всего, в стихотворных произведениях Хань Юя. Так, факт посещения буддийского монастыря – монастыря Хэнъюэсы (衡岳寺) – отражён Хань Юем в его стихотворении «Посетив храм предков на горе Хэншань и остановившись на ночлег в буддийском храме, сделал надпись на арке ворот»（谒衡岳庙遂宿岳寺题门楼）, написанном в 805 г. Как известно, гора Хэншань (провинция Хунань) – один из пяти священных пиков Китая, место сосредоточения большого количества даосских и буддийских храмов.

История создания этого стихотворения следующая. В июне 805 г. Хань Юй, получив амнистию по случаю восшествия на престол императора Шунь-цзуна (28 февраля – 31 августа 805 г.) и покинув место ссылки – уезд Яншань, куда он был сослан за поданную на имя императора «Памятную записку Трону от Цензората с суждениями относительно засухи и голода в Поднебесной» (御史台上论天旱人饥状), отправился в Чэньчжоу (юг провинции Хунань), где в ожидании назначения на должность остановился у местного перфекта Ли Бо-кана (743–805). Во время его трёхмесячного проживания здесь произошла смена власти и престол занял император Сянь-цзун (805–820). Хань Юй, тем не менее, не получил должности в столице и был назначен в г. Цзянлин, куда вместе с другом-поэтом Чжан Шу и отправился в октябре 805 г. Однако известно, что по дороге к месту службы (г. Цзянлин) они специально заезжали посетить священные места горы Хэншань [Hartman, 1986, 61–65]. Из стихотворения понятно, что Хань Юй совершает на горе обряды поклонения и подношения, пытается дать оценку тому, что происходит с ним в настоящем, узнать о будущем и останавливается на ночлег в буддийском храме [Хань Юй, 1997, 25–26].

В стихотворении Хань Юя «Посетив храм Цинлунсы, преподношу цензору Цуй Да» (游青龙寺赠崔大补阙) упоминается монастырь Цинлунсы (青龙寺), расположенный к востоку от г. Чанъань. В эпоху Тан это был один из известнейших

буддийских монастырей, относящийся к буддизму ваджраяны. А, как известно, в это время тантрический буддизм был широко распространён в кругах китайских интеллектуалов, привлечённых его глубокими философскими идеями [Смертин, 2016, 60]. Стихотворение Хань Юй посвящает своему другу Цуй Цюню (Цуй Да), который, как явствует из контекста, и пригласил Хань Юя посетить этот буддийский храм [Хань Юй, 1997, 46]. Стихотворение написано в 806 г., когда Хань Юй вновь возвращается в столицу – г. Чанъань – и назначается доктором Императорской Академии (Гоцзыцзянь). В стихотворении Хань Юй восхищается окрестностями монастыря, говорит о своем хорошем впечатлении от посещения храма и советует друзьям-чиновникам не заниматься одними лишь служебными делами, а посещать подобные места [Хань Юй, 1997, 46–47].

В названии четверостишия Хань Юя «Оставляю надпись в храме Линьлунсы» (题临泷寺) упоминается буддийский монастырь Линьлунсы (临泷寺), расположенный в уезде Линьлун (современный уезд Цюйцзян, провинция Гуандун). Это стихотворение написано Хань Юем в 819 г., в то время, когда он добирался из Чанъани к месту ссылки – Чаочжоу (провинция Гуандун). В нём поэт сетует на то, что оказался так далеко от дома, что слишком стар и болен для такого путешествия, что впереди туман и мрак [Хань Юй, 1997, 100]. Примечательно, что Хань Юй по пути в Чаочжоу посетил буддийский монастырь, хотя в эту ссылку он был отправлен именно за свои выступления против буддизма – за записку «О кости Будды», поданную на имя императора.

Храм Силиньсы (西林寺), расположенный в северных предгорьях Лушаня (провинция Цзянси), упоминается в четверостишие Хань Юя «Посетив монастырь Силиньсы, оставляю надпись на старом доме ланчжуна Сяо» (游西林寺题萧二兄郎中旧堂) [Хань Юй, 1997, 107]. Стихотворение написано в 820 г., когда Хань Юй, попавший под амнистию, но не получивший разрешения вернуться в столицу, был направлен перфектом в Юаньчжоу (современная провинция Цзянси). Отправившись из Чаочжоу (провинция Гуандун) к новому месту службы, он сначала задержался в Шаочжоу (провинция Гуандун) – округе, где прошло его детство – для посещения местных достопримечательностей [Hartman, 1986, 99], а затем, добравшись до современной провинции Цзянси, направился в монастырь Силиньсы, чтобы повидаться с Сяо Цунем, другом своего старшего брата, который оставил должность и уединился в этом монастыре. Узнав о том, что все сыновья Сяо Цуня умерли, а его дочь ушла в монахини, Хань Юй написал это небольшое стихотворение [Ло Ляньтянь, 1981, 113].

Наименования ряда буддийских монастырей звучат в некоторых работах Хань Юя, написанных в форме «именной надписи» (题名).

Так, небольшое сочинение Хань Юя «Надпись в монастыре Хуэйлиньсы, что к северу от Лояна» (洛北惠林寺题名) датируется 801 г. Известно, что в сентябре этого года Хань Юй, не сдавший дворцовый экзамен для получения более высокого ранга и пребывавший не у дел, а также три его ученика отправились в путешествие по реке Лохэ, где удили рыбу и останавливались на ночлег в буддийском монастыре Хуэйлиньсы (惠林寺), принадлежавшем школе Чань. Данное событие и зафиксировано в этом небольшом сочинении Хань Юя [Хань Юй, 1997, 386]. С поездкой в монастырь Хуэйлиньсы связано ещё одно произведение Хань Юя – его знаменитое стихотворение «Камни горы» (山石), в котором им приводится описание внутреннего убранства храма, а также местности, в которой он расположен [Поэзия, 1987, 269–270].

Сочинение «Надпись на башне монастыря Фусяньсы» (福先塔寺题名) [Хань Юй, 1997, 386] написано Хань Юем 9 октября 808 г. Монастырь Фусяньсы (福先寺) или Дайфусяньсы, построенный по приказу императрицы У Цзэтянь (690–705) (изначально носил название Тайюаньсы (太原寺)), был расположен в г. Лоян [百度百科]. В этот период Хань Юй проживает в этом городе и состоит на службе в должности доктора Императорской Академии (Гоцзыцзянь). В данном сочинении он перечисляет имена своих друзей, вместе с которыми посещал в этот день монастырь Фусяньсы.

Ещё одно произведение – «Надпись во дворце Тяньфэн на горе Суншань» (嵩山天封宫题名) – написано в 809 г. В это время Хань Юй всё ещё проживает в

Лояне и служит доктором Императорской Академии (Гоцзыцзянь). В нём упоминается сразу три буддийских монастыря: знаменитейший монастырь Шаолиньсы (少林寺), монастырь Юйцюаньсы (玉泉寺) и монастырь Лунцюаньсы (龙泉寺). В этом сочинении Хань Юя даётся описание его путешествия на гору Суншань (провинция Хэнань) и далее – до монастыря Лунцюаньсы. Гора Суншань является одной из пяти священных гор в китайском даосизме, однако прежде всего она известна как колыбель чань-буддизма и местонахождение монастыря Шаолинь. Именно в этот монастырь Хань Юй в компании с танским чиновником и литературным деятелем Фань Цзунши (ум. 824) и учёным-отшельником Лу Туном (ум. 835) отправился, чтобы нанести визит проживавшему в этой местности знаменитому отшельнику Ли Бо (773–831) [Hartman, 1986, 73]. В сочинении говорится, что они прибыли в монастырь Шаолиньсы, после чего Фань Цзунши отправился в другой буддийский монастырь – Юйцюаньсы, однако по причине болезни был вынужден вернуться обратно [Хань Юй, 1997, 386]. Известно, что монастырь Юйцюаньсы был расположен на горе Юйцюаньшань (провинция Хубэй) и относился к школе Тяньтай. Как далее явствует из надписи, сам Хань Юй вместе с отшельником Ли Бо, Лу Туном, даосом Вэй Мэном и буддийским монахом Сэн Жуном отправились дальше и посетили монастырь Лунцюаньсы. Вероятно, здесь речь идёт о монастыре, который был расположен на склоне горы Тайшань (провинция Шаньси), руины которого сохранились до наших дней. В сочинении говорится, что путешественники останавливались здесь на ночлег, удили рыбу в реке в окрестностях монастыря, осмотрели местные святыни, после чего отправились в обратный путь [Хань Юй, 1997, 386].

Заключение

Тема буддийских монастырей поднимается в работах Хань Юя не только в свете критики буддизма: критика буддизма сосуществует с вполне толерантным описанием буддийских монастырей и обстоятельств их посещения.

Анализ сочинений Хань Юя позволяет выявить следующие факты. Во-первых,Хань Юй время от времени посещал буддийские монастыри, причём делал это в различные периоды своей жизни: как в неудачные с точки зрения карьеры чиновника, так и в удачные. Так, он посещал буддийские монастыри и когда был не у дел, и когда служил в статусе ссыльного чиновника на имперских окраинах, и когда занимал чиновничьи должности в крупных городах империи. Во-вторых, Хань Юй посещал монастыри, относящиеся к различным школам буддизма. Это и буддизм ваджраяны, и буддизм махаяны, и чань-буддизм. Данное обстоятельство, в свою очередь, свидетельствует об отсутствии у Хань Юя религиозной приверженности какому-то определённому направлению буддизма, но в то же время о наличии у него некой духовной потребности, выходящей за рамки конфуцианской традиции.

Таким образом, как человек своей эпохи, Хань Юй отразил на страницах произведений всю её противоречивость: критикуя буддизм как чиновник и принимая его как частное лицо. Рассматривая Хань Юя как типичного представителя служилого сословия эпохи Тан, можно сделать вывод, что подобные настроения в большей или меньшей степени были свойственны всем танским чиновникам-конфуцианцам, а посещение буддийских монастырей являлось обычной практикой в их повседневной жизни.

Благодарность

Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)», № 121031000261-9).

Acknowledgement

The research was carried out within the state assignment (project “Transformation of Buddhist Trends and Schools: History and Experience of Interaction with Religions and Beliefs of Russia, Central and East Asia (from the Period of Spread of Buddhism to

the Present: Russia – the 18th – 21st Centuries; China – the 2nd – 21st Centuries; Tibet – the 7th – 21st Centuries; Mongolia – the 16th – 21st Centuries)", № 121031000261-9).

Библиографический список

1. Гусаров, В.Ф. Некоторые положения теории пути Хань Юя / В.Ф. Гусаров // Письменные памятники Востока. 1972. – М.: Наука, 1977. – С. 197–203.
2. Желоховцев, А.Н. Литературные взгляды Хань Юя и Лю Цзунюаня / А.Н. Желоховцев // Историко-филологические исследования. – М. : Наука, 1974. – С. 200–208.
3. Кириченко, А.Д. «Служба и затворничество»: проблема невостребованности ученого-конфуцианца в произведениях Хань Юя жанра цзэнсюй / А.Д. Кириченко // Проблемы литератур Дальнего Востока. VIII Международная научная конференция. 24–28 августа 2018 г.: Сборник материалов / Отв. ред. А. А. Родионов, Н. А. Сомкина. – СПб. : ИПК «НП-Принт», 2018. Т. 1. – С. 30–39.
4. Конрад, Н.И. Хань Юй и начало китайского ренессанса / Н.И. Конрад // Запад и Восток. – М.: Наука, 1966. – С. 119–151.
5. Поэзия эпохи Тан (VII–X вв.): Пер. с кит. / Ред. кол. Л. Делюсин, Т. Редько, В. Сорокин и др.; Сост. и вступ. статья Л. Эйдлина. – М.: Худож. лит., 1987. – 479 с.
6. Смертин, Ю.Г. Тантрический буддизм в танском Китае: история расцвета и упадка / Ю.Г. Смертин // Религиоведение. – 2016. – № 3. – С. 54–62.
7. Старостина, А.Б. Конфуцианская концепция передачи Пути в работах Хань Юя / А.Б. Старостина // Orientalistica. – 2020. – № 3(1). – С. 70–83.
8. Терехов, А.Э. Благие знамения в жизни и письменном наследии Хань Юя / А.Э. Терехов // Проблемы литератур Дальнего Востока. VIII Международная научная конференция. 24–28 августа 2018 г.: Сборник материалов / Отв. ред. А. А. Родионов, Н. А. Сомкина. – СПб.: ИПК «НП-Принт», 2018. – Т. 1. – С. 60–72.
9. Хань, Юй. Избранное / Хань Юй, Лю Цзунъюань / Пер. И. Соколовой. – М.: «Художественная литература», 1979. – 230 с.
10. Хань, Юй. Юань дао. Юань син. Юань хуй. Юань жэнь. Юань гуй. Дуй Юй вэнь. Цза шо. Ду Сюнь (Истоки пути. Изначальность природы человека. Истоки хулы. Изначальное в человеке. Изначальное в духах. Вопросы относительно Юя. О разном. По прочтении «Сюньцзы») / Хань Юй / Пер. В.Ф. Гусарова // Письменные памятники Востока. 1972. – М.: Наука, 1977. – С. 203–223.
11. Hartman, Ch. Han Yü and the T'ang Search for Unity / Ch. Hartman. – Princeton: Princeton University Press, 1986. – 459 p.
12. Байду байкэ (百度百科) [Электронный ресурс]. – URL: https://baike.baidu.com/item/%E7%87%95%E5%96%9C%E4%BA%AD%E8%AE%B0/22248568 (дата обращения 20.10.2021).
13. Бянь Сяосюань, Чжан Цинхуа, Янь Ци. Хань Юй пинчжуань. – Нанкин : Наньцзин дасюэ чубаньшэ, 1998. – 586 с. (卞孝萱. 韩愈评传 / 卞孝萱等著. 南京：南京大学出版社, 1998. 586 页).
14. Ло Кэдянь. Лунь Хань Юй. – Тайбэй : Гоцзя чубаньшэ, 1982. – 243 с. (羅克典.論韓愈. 臺北市 ：國家, 民71[1982]. 242 页).
15. Ло Ляньтянь. Хань Юй яньцзю. – Тайбэй : Тайвань сюэшэн шуцзюй, 1981. – 457 с. (羅聯添.韓愈研究. 臺北市 : 臺灣學生書局,1981. 457 页).
16. Тань Цзишань. Хань Юй. – Тайбэй : Ваньшэн чубань юсянь гунсы, 1983. – 219 с. (譚繼山. 韓愈. 臺北市 ： 萬盛, 民72[1983]. 219 页).
17. Хань Юй цюаньцзи. – Шанхай : Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1997. – 390 с. (韩愈全集. 上海 : 上海古籍出版社, 1997. 390 页).
18. Хань Юй яньцзю луньвэньцзи. – Гуанчжоу : Гуандун жэньминь чубаньшэ, 1988. – 406 с. (韩愈研究论文集. 广州：广东人民出版社出版, 1988. 406 页).
19. Чжунго фоцзяо. В 4 т. – Шанхай : Дунфан чубань чжунсинь, 1996. – Т. 4. – 394 с. (中国佛教 / 中国佛教协会编.上海：东方出版中心,1996, 辑 4. 394 页).

Текст поступил в редакцию 14.03.2022.
Принят к публикации 23.05.2022.
Опубликован 29.09.2022.

References

1. *Baidu baike* [Encyclopedia of Baidu]. Available at: https://baike.baidu.com/item/%E7%87%95%E5%96%9C%E4%BA%AD%E8%AE%B0/22248568/ (accessed on October 20, 2021) (in Chinese).
2. Bian Xiaoxuan, Zhang Qinhua, Yan Qi. *Critical biography of Han Yu.* Nanjing: Nanjing daxue chubanshe, 1998, 586 p. (in Chinese).
3. *Chinese Buddhism (4 volumes).* Shanghai: Dongfang chuban zhongxin, 1996, vol. 4, 394 p. (in Chinese).
4. *Collected Works of Han Yu*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1997, 390 p. (in Chinese).
5. Collection of articles on Han Yu's research. Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe, 1988, 406 p. (in Chinese).
6. Gusarov V.F. *Pis'menny'e pamyatniki Vostoka. 1972* [Written Monuments of the Orient. 1972]. Moscow: Nauka, 1977, pp. 197–203 (in Russian).
7. Han Yu, Liu Zongyuan. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow: "Khudozhestvennaya literatura, 1979, 230 p. (in Russian).
8. Han Yu. *Pis'menny'e pamyatniki Vostoka. 1972* [Written Monuments of the Orient. 1972]. Moscow: Nauka, 1977, pp. 203–223 (in Russian).
9. Hartman Ch. *Han Yu and the T'ang Search for Unity*. Princeton: Princeton University Press, 1986, 459 p.
10. Kirichenko A.D. *Problemy' literatur Dal'nego Vostoka. VIII Mezhdunarodnaya nauchnaya konferenciya. 24–28 avgusta 2018 g.: Sbornik materialov* [Issues of Far Eastern Literatures. Papers of the 8th International Conference. August 24–28, 2018]. St. Petersburg: NP-Print Publishers, 2018, vol. 1, pp. 30–39 (in Russian).
11. Konrad N.I. *Zapad i Vostok* [West and East]. Moscow: Nauka, 1966, pp. 119–151 (in Russian).
12. Luo Kedian. *About Han Yu.* Taibei: Guojia chubanshe, 1982, 243 p. (in Chinese).
13. Luo Liantian. *Han Yu Research*. Taibei: Taiwan xuesheng shuju, 1981, 457 p. (in Chinese).
14. *Poe'ziya e'poxi Tan (VII–X vv.)* [Poetry of the Tang Era (7th–10th Centuries)]. Moscow: Khudozh. lit., 1987, 479 p. (in Russian).
15. Smertin Yu.G. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk: Makro-S, 2016, no. 3, pp. 52–64 (in Russian).
16. Starostina A.B. *Orientalistica* [Orientalistica]. 2020, no. 3(1), pp. 70–83 (in Russian).
17. Tan Jishan. *Han Yu*. Taibei: Wansheng chuban youxian gongsi, 1983, 219 p. (in Chinese).
18. Terekhov A.E'. *Problemy' literatur Dal'nego Vostoka. VIII Mezhdunarodnaya nauchnaya konferenciya. 24–28 avgusta 2018 g.: Sbornik materialov* [Issues of Far Eastern Literatures. Papers of the 8th International Conference. August 24–28, 2018]. St. Petersburg: NP-Print Publishers, 2018, vol. 1, pp. 60–72 (in Russian).
19. Zhelokhovcev A.N. *Istoriko-filologicheskie issledovaniya* [Historical and Philological Research]. Moscow: Nauka, 1974, pp. 200–208 (in Russian).

Submitted for publication: March 14, 2022.
Accepted for publication: May 23, 2022.
Published: September 29, 2022.

Религиоведение. 2022. № 3. С. 53–63.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 3. P. 53–63.

DOI: 10.22250/20728662_2022_3_53

Хаймурзина М.А.

Амурский государственный университет
670027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21
mfaizova@yandex.ru

О порядке обряда жертвоприношений Небу цзяо в государстве Цзинь (по материалам 28 цзюаня «Цзинь ши»)

Аннотация. Жертвоприношения Небу *цзяо*, осуществляемые в день зимнего солнцестояния в южном предместье столицы, относились к категории главных государственных культов. Обязательным участником тех событий являлся император. Сведения о порядке осуществления данных обрядовых действий в государстве Цзинь представлены в 28 цзюане «Цзинь ши», где даётся подробное описание подготовительных мероприятий, описываются церемонии подношения нефритовых даров, пищи, вина, регламентируются действия императора и других участников данной церемонии. Хотя круглый жертвенник в южном предместье предназначался для осуществления жертв Небу, но, согласно порядку, в тот день осуществляли совместное поклонение Небу и Земле, также почитали первопредка Тай-цзу и других многочисленных божеств, которые делились на категории. Характер и количество подношений зависел от статуса божеств. Описываемый в 28 цзюане обряд датируется 1171 годом и приходится на время правления императора Ши-цзуна (1161–1189)[1], при нём отправление данного церемониала достигло своего расцвета.

Ключевые слова: Цзинь, чжурчжэни, китаизация, поклонение Небу, жертвы *цзяо*

Marina A. Khaymurzina

Amur State University
21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, 675027, Russia
mfaizova@yandex.ru

On Ritual Sacrifices to Heaven *jiao* in Jin Dynasty (Based on the Materials of 28th Juan “Jin Shi”)

Abstract. Sacrifices to Heaven *jiao*, carried out on the day of the winter solstice in the southern suburbs of the capital, belonged to the category of the main state cults, of which the emperor was an obligatory participant. The information about the procedure of these ritual actions in the Jin State is presented in the 28th juan “Jin Shi”. It describes the ceremonies of offering jade gifts, food, and wine and regulates the actions of the emperor and other participants in theevent. The round altar in the southern suburb was intended for making sacrifices to Heaven, but, according to the order, on that day they carried out joint worship of Heaven and Earth, and also revered the first ancestor Tai-zu and other numerous spirit deities, which were divided into categories. The specificity and number of offerings depended on the status of the deity. The ritual described in the 28th juan dates back to 1171 and falls during the reign of Emperor Shi-zong (1161–1189), when the administration of this ceremonial reached its heyday.

Key words: Jin, jurchen, sinification, worship of the Heaven, *jiao* sacrifices

Введение

Начало XII в. – время переломных процессов в истории тунгусо-маньчжурских народов Северо-Восточного Китая. В 1115 г. чжурчжэньские племенные сообщества, объединённые под властью правителя Агуды, кит. Тай-цзу (1115–1123), вступили в новую фазу развития. Агуда, одержав ряд крупных военных побед, разгромив киданьскую империю Ляо, провозгласил себя главой нового государства – Цзинь. По мере становления государственности в чжурчжэньской среде происходили изменения не только в политической и социальной сфере, но и других областях жизни.

Религия, одна из наиболее консервативных сторон общества, стала объектом трансформации в направлении её превращения из родоплеменной религии в религию государственную. В чжурчжэньском социуме этот процесс происходил в разных формах, одной из которых была синкретизация чжурчжэньских архаических верований и китайских (ханьских) религиозных традиций, заключавших в себе мощный ресурс санкционирования и сакрализации императорской власти.

Становление обрядовой системы *цзяо*

Жертвоприношения *цзяо,* или жертвы *цзяо*[2], – это обрядовые действия, осуществляемые в дни солнцестояний в предместьях столицы. Обрядовая система *цзяо* в Цзинь сложилась под влиянием религиозных образцов Поднебесной и потому, подобно китайским представлениям, входила в категорию большого церемониала *да сы*[3], главным участником которого являлся император. В предместьях цзиньской столицы[4], по четырём сторонам света, были построены жертвенники. Круглый жертвенник для поклонения Небу располагался в южном предместье, там в день зимнего солнцестояния совершали совместное жертвоприношение божествам Неба и Земли. В дни летнего солнцестояния в северном предместье на квадратном жертвеннике поклонялись только божеству Земли. В восточном и западном пригороде, соответственно, располагались жертвенники Солнцу и Луне. Обряды в честь Солнца осуществляли в период весеннего равноденствия, Луне поклонялись в дни осеннего равноденствия. Такие сведения находим в 28 цзюане «Цзинь ши». Отметим, что система поклонения *цзяо*, кроме основного объекта почитания (Небо, Земля, Солнце, Луна), обязательно включала жертвы и почитание сопричисляемого к культу первопредка *Тай-цзу*, а также других второстепенных божеств.

Наиважнейшим государственным религиозным культом в Цзинь был церемониал поклонения Небу в южном предместье столицы, о котором и пойдёт речь ниже.

Круглый жертвенник для поклонения Небу находился в юго-восточном направлении от столицы, что соответствовало местоположению земного знака *сы*[5]. Жертвенник состоял из трёх ярусов, поделённых на 12 ступеней-сегментов[6]. Вокруг жертвенника – тройной ряд насыпной ограды (внутренняя, центральная и внешняя), каждая из которых имела по трое ворот по четырём сторонам света. Жертвенник и ограда были обмазаны красной глиной. Дворец Воздержания находился на северо-востоке от жертвенника [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm].

В 28-м цзюане есть упоминания о том, что в период правления Хайлин-вана (1150–1161) формируется и утверждается система жертвоприношений *цзяо,* однако записей о жертвах *цзяо* в тот период нет. Достоверно лишь известно, что в годы правления под девизом *Да-дин* (1161–1189), т.е. в период правления пятого цзиньского императора Ши-цзуна, церемониал осуществления *цзяо* получил наивысший расцвет. Доказательством тому и является зафиксированный в 28-м цзюане обряд, проведённый в 1171 г. [Сюй Цзе, 2012, 49–50].

В 1171 г., т.е. на 11-м году правления под девизом *Да-дин,* в Цзинь приступили к осуществлению жертвоприношений *цзяо*. Этому предшествовало обсуждение порядка сопричисления к поминаемым в тот день. Левый помощник *цзочэн* докладывал о несоответствии древним образцам порядка сопричисления династий Тан и Сун. При осуществлении *цзяо* не следовало применять сформированный в эти эпохи церемониал поклонения трём предкам, а надлежало остановиться на поклонении одного – основателя династии Цзинь. Император Ши-цзун согласился с левым помощником и утвердил поминать в обрядах жертвоприношений Небу *цзяо* только первопредка *Тай-цзу*. В этой связи подчеркнём, что церемониал поминания первопредка-основателя династии *Тай-цзу* во время жертвоприношения Небу соответствовал образцам эпохи Хань и являлся более ортодоксальным, чем система жертвоприношений в период династий Тан и Сун [Ли Шэнь, 2018, 1264].

Тогда же при обсуждении церемониала *цзяо* была подчёркнута важность жертвоприношений Небу: «Самое главное для государства – поклонение перед Небом. Сегодня вы говорите, что надо следовать древним порядкам и сооружать алтари для жертвоприношений, все это должное! Наше государство покорило Ляо и Сун, основывается на образцовости Поднебесной, церемонии жертвоприношений

Небу и Земле разве можно не проводить!» Тогда, в 8 месяце 1171 г., было велено: «В государстве нет ничего главнее жертвоприношений. В жертвоприношениях нет ничего более великого, чем жертвоприношения Небу. [Это] ведётся издревле, старые обряды повсеместны <…>. В дни солнцестояний повышается сила *ян*, тогда [необходимо] лично [императору] подносить дары на круглом жертвеннике Небу, при поддержке свиты чиновников совместно заботиться о благоприятных событиях. 17 числа 11 месяца [по лунному календарю] [надлежит] осуществить великое дело жертвоприношения в южном предместье города» [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm].

За день до события навестили храмы предков, сообщили о великом событии жертвоприношения *цзяо*. В тот же день подготовили выездной экипаж и эскорт императора, чтобы император лично посетил жертвенное место и осуществил церемонию жертвоприношения» [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm].

Далее обратим внимание на подготовку к обряду жертвоприношений *цзяо*, который включал нижеследующие обязательные компоненты.

Особенности организации поста

Жертвоприношениям *цзяо* предшествовал пост в течении семи дней. «Ритуальное очищение постом [осуществлялось] согласно системе эпохи Тан. Для большого жертвоприношения *да сы* пост *сань чжай*[7] соблюдался четыре дня, пост *чжи чжай*[8] – три дня. Для среднего жертвоприношения *чжун сы* пост *сань чжай* длился два дня, пост *чжи чжай* – один день» [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm].

Великий воевода *тайвэй* принимал присягу у тех, кто помогал в организации и проведении жертвоприношений. Текст клятвы у всех был следующим: «В такой-то год, рождённый под таким-то зодиакальным знаком, в такой-то месяц и такой-то день, я такой-то, когда император занят в деле жертвоприношений в южном предместье столицы, проявляю усердие в своих обязанностях. Кто не выполняет добросовестно, в государстве есть меры наказания». После обряда принесения присяги император переходил в императорские покои для начала поста *сань чжай*, чиновники выше седьмого ранга сопровождали его в этом [Ли Шэнь, 2018, 1264].

За 1 день до поста *чжи чжай* во Дворце Великого Спокойствия готовили императорский трон. В день начала поста *чжи чжай* созывали чиновников по гражданским и военным делам выше пятого ранга присоединиться к церемониалу поста. Император надевал парадную одежду и головное украшение, подвязывал парадный пояс, садился в паланкин и оправлялся во Дворец Великого Спокойствия. Дела велись как встарь, не хоронили, не подписывали документов о казни, не принимали решений по вопросу виновен или не виновен, не участвовали в дурном. Во время поста *чжи чжай* занимались только делами жертвоприношений, всё остальное было запрещено [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm].

Подготовка убранства жертвенника и прилегающей территории

За 5 дней до жертвоприношений приводили в порядок Дворец Воздержания, готовили шатры для свиты, для князя циньвана и сопровождающих членов царствующего дома, для блюстителя нравов *сыту* и исполнителей второго и третьего жертвенного подношения вина.

За 3 дня до жертвоприношений устанавливали большой шатёр к северу от ворот внешней восточной ограды. Под жертвенником, чуть севернее от восточных ступеней под земным знаком *мао*[9], крепили малый шатёр, туда император удалялся после жертвоприношений. Расставляли охрану у каждых ворот по два человека, наводили порядок на жертвеннике и под ним, а также на территории оград и за ними. Место огня (сжигания на костре) определяли в южной части центральной ограды, к востоку от восточных ворот, что соответствовало юго-восточному направлению и земному знаку *сы* от жертвенника. Что касается жертвенной ямы, то она находилась в северо-западном направлении, в месте земного знака *сюй*[10], внутри центральной ограды.

За 2 дня до жертвоприношений наверху жертвенника, в его южной части, организовывали место торжественных гимнов. Чуть западнее местоположения зем-

ного знака *у*[11] размещали, например, нефритовое било *юй цин*[12], чуть восточнее – золотой колокол *цзинь чжун*. Рядом раскладывали музыкальные инструменты *чжу*[13] и *юй* [14]. На первом уровне жертвенника располагали инструменты *цинь*[15], *сэ*[16], *шэн*[17], *юй*[18], *сяо*[19], *ди*[20]. Устанавливали подвесные музыкальные инструменты *гун сюань*[21] за внешними воротами южной ограды. Здесь же определяли место для танцоров, демонстрирующих гражданский и военный танцы.

За 1 день до жертвоприношений размещали циновки для поклонения, определяли место выхода императора из парадного экипажа и пересаживания в паланкин, наверху жертвенника в месте между земными знаками *чэнь*[22] и *сы*, т.е. в юго-восточной части, водружали императорскую табличку[23]. Чуть левее от императорской таблички определяли место для распития жертвенного вина императором. К северо-востоку от местоположения восточного земного знака *мао* определяли место для второго и третьего подношения вина [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm].

Подчеркнём, что, если представить описание подготовки убранства в виде графического изображения, то получится, что все обозначенные локации (ритуальных предметов, шатров и т.п.) располагались строго в восточной и юго-восточной части жертвенника и прилегающей к нему территории, исключение составляла жертвенная яма.

Особого внимания заслуживает скрупулёзная подготовка в определении мест божеств, расставления их киотов, установка жертвенных чаш и жертвенных кубков, нефритовых дисков и других даров. Далее процитируем часть подготовки.

Примерно в половине второго дня (за день до подношений) «начальник императорской астрономической обсерватории *сытяньцзянь* вместе с *цзяошэлин,* начальником Отдела жертвоприношений в предместьях столицы, наверху жертвенника, в северной части, водружали киот Высшего повелителя Неба *Хао-тянь шан-ди* и Высочайшего властелина Земли *Хуан-ди-ци* с ориентацией на юг. Земное божество располагали немного на востоке, у этих божеств циновка была из соломы *гаоцзе*. Киот сопричисленного [к данному культу] Великого первопредка *Тай-цзу* размещали на востоке с ориентацией на запад, его циновка – из тростника *пуюэ*. На первом ярусе жертвенника расставляли киоты следующих божеств: Пяти императоров *У-фан-ди*[24], Солнца, Луны, земного божества окрестностей столицы *Шэнь-чжоу ди-ци*, Полярной звезды *Тянь-хуан да-ди* и Северного полюса *Бэй-цзи*. У этих божеств циновка была из соломы *гаоцзе*. На втором ярусе устанавливали киоты 54-х «Внутренних [небесных] чиновников» *Нэй-гуань*[25], Пяти божеств *У-шэнь*[26], Пяти [небесных] чиновников *У-гуань*[27]; там же водружали 29 киотов для горных пиков, равнинных земель, морей и водоёмов. На третьем ярусе жертвенника размещали киоты для 8-и из 150-и «Центральных [небесных] чиновников» *Чжун-гуань*[28], а также 21 киот для горы Кунлунь, отдалённых лесов, рек и водоёмов. Кроме того, 106[29] киотов «Внешних [небесных] управителей» *Вай-гуань*, 30 киотов для холмов, низин и равнин располагали в пределах внутренней ограды. 360 киотов различных звезд устанавливали за внутренней оградой, циновки у всех [этих божеств] были из камыша *гуань*. Над киотами водружали таблички божеств. Раскладывали ритуальный нефрит». Кроме этого, готовили нефрит для захоронения[30] [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm].

В качестве ритуального нефрита раскладывали нефритовые диски и другие нефритовые регалии (кольца, скипетры и др.). Высшему повелителю Неба *Хао-тянь шан-ди* – сине-зелёные диски и кольца, Высочайшему властелину Земли *Хуан-ди-ци* – жёлтые диски и кольца, первопредку *Тай-цзу* – сине-зелёные диски. Нефритовые подношения Пяти императорам *У-фан-ди* в соответствующих цветах, Солнцу – зелёные кольца, Северному полюсу *Бэй-цзи* – зелёные кольца, Полярной звезде *Тянь-хуан да-ди* – чёрные кольца *гуй-би*, а божеству окрестностей столицы *Шэнь-чжоу ди-ци* – два остроконечных чёрных скипетра.

Отметим, что, согласно установленному регламенту, в подношениях божествам следовало использовать настоящий нефрит, а для сжигания – второсортный. Однако в описываемом церемониале 1171 г. с целью экономии всем божествам в качестве ритуального подносили второсортный нефрит. А в 1196 г. во время отправле-

ния данного культа по приказу императора Чжан-цзуна (1189–1208) и для сжигания, и для подношения жертвовали настоящий нефрит [Сюй Цзе, 2012, 52–53].

Когда подготовка была закончена, временно убирали киоты Высшего повелителя Неба *Хао-тянь шан-ди*, Высочайшего властелина Земли *Хуан-ди-ци*, первопредка *Тай-цзу* и всех божеств первого яруса, а также нефритовые подношения, приготовленные для них, а в день жертвоприношений примерно в 2 часа ночи повторно устанавливали.

Также за 1 день до жертвоприношения для божеств расставляли жертвенные чаши и кубки. Например, слева от киота Высшего повелителя Неба, Высочайшего властелина Земли и первопредка *Тай-цзу* размещали по 11 жертв *бянь*[31], справа – по 11 жертв *доу*[32], между чашами *бянь* и *доу* ставили три жертвы *дэн*[33]. Рядом – по одной жертве *фу*[34] и *гуй*[35]. Всё располагали перед киотами на циновках. Также для божеств Неба и Земли устанавливали по два ритуальных кубка[36] *да цзунь*, *чжу цзунь*, *си цзунь* и *шань лэй*, а для первопредка *Тай-цзу* – по два кубка *чжу цзунь*, *си цзунь* и *сян дянь*. Все кубки стояли на постаменте. Также в шатре угощений (который находился к северу от центральных восточных ворот) для этих божеств ставили по одной чаше *бянь, доу, фу, гуй* и четыре подноса-чаши *цзу*[37], а также для каждого божества готовили по одной чаше *доу* с кровью жертвенного животного.

На первом ярусе слева от киотов божеств размещали по восемь жертв *бянь*, справа по восемь жертв *доу*, между ними – чаша *дэн*, рядом – по одной жертве *фу* и *гуй*, а также по два ритуальных кубка *да цзунь* и *чжу цзунь*. В шатре угощений для всех этих божеств ставили по два подноса-чаши *цзу*. Для божеств второго яруса готовили по две жертве *бянь* и *доу*, одну жертву *фу* и две жертвы *гуй*, один поднос-чашу *цзу*, кроме того, ставили по два кубка *шань цзунь*. Для божеств третьего яруса – по две жертвы *бянь* и *доу,* одна жертва *фу* и *гуй*, один поднос-чаша *цзу*, по два кубка *шэнь цзунь*[38] и *гай цзунь*[39]. Вся ритуальная утварь размещалась на циновках, жертвы *бянь* и *доу* были накрыты [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm].

Все эти сосуды и чаши заполняли ночью в день жертвоприношения.

Подчеркнём, что такое большое количество жертвенных чаш и кубков было строго регламентировано, так как от количества подношений и, конечно же, качества осуществления жертвоприношений зависело уменьшение бед и несчастья. В эпоху Хань, например, императоры могли пожертвовать тысячи цзиней еды [Ли Шэнь, 2008, 43].

В тот же день определяли место умывания для императора, исполнителей второго и третьего подношения жертвенного вина, а также для чиновников, участвующих в подношениях божествам первого и второго яруса.

Когда все подготовительные мероприятия были завершены, примерно после полудня за день до жертвоприношения запрещалось подходить к алтарю на 200 шагов [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm].

В день жертвоприношения ночью повторно устанавливали киоты божеств Высшего повелителя Неба *Хао-тянь шан-ди*, Высочайшего властелина Земли *Хуан-ди-ци*, первопредка *Тай-цзу*, а также киоты божеств первого яруса, перед их киотами раскладывали соответствующие нефритовые подношения.

Слева от киота божества размещали дощечку с ритуальным текстом. Зажигали огни. К северо-востоку от музыкальных подвесных инструментов *гунсюань* на циновках расставляли ежегодную дань со всех административных единиц областей *чжоу* (золото, нефрит и шёлк), к западу от них на циновках раскладывали драгоценные сокровища, имеющие благостное назначение (например, нефритовые скипетры *жуй*), а к юго-западу – восемь печатей Сына Неба, за каждой из которых стоял соответствующий хранитель печати. Отметим, что подобно другим подготовительным процедурам место расположения драгоценных даров, дани и печатей определялось также за один день до события.

В то же время заполняли ритуальные чаши и сосуды. Наполнение могло быть разным, всё зависело от категории божеств. В жертвенные чаши *бянь*, например, клали вяленную рыбу, вяленную оленину, фигуру тигра из соли, орехи, персики, финики. В чашах *доу* могли быть измельчённые растения, побеги бамбука, рисовая

каша на мясном отваре и др. В коробе *фу* было просо *шу,* а просо *цзи* в жертвенном сосуде *гуй.* Во всех чашах *дэн* была похлёбка с приправами. На поднос-чашу *цзу* клали мясо.

Что касается жертвенных кубков, их наполняли вином: мутным неочищенным, сладким молодым, белым, красным и т.п., в соответствии с протоколом, предписанным для Высшего повелителя Неба, Высочайшего властелина Земли, первопредка *Тай-цзу* и божеств первого яруса жертвенника [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm].

Ритуальная утварь для жертвенного животного

Особо отметим, как шла подготовка жертвенного животного и связанной с ним ритуальной утвари. Это происходило за день до торжественных событий, как раз в то время, когда определяли место божеств, готовили ритуальную утварь и нефритовые подношения. В место жертвенного животного (которое находилось за восточными воротами внешней ограды) приглашали ответственных государственных служащих, которые участвовали в процедуре проверки животных. Проходя круг вокруг животного, чиновники сообщали, что животное упитанное. После этого животное тянули в сторону кухни, там проверяли чистоту треножников *дин* и котлов для варки пищи. Ближе к вечеру тушу животного разделывали ножом с колокольчиками, кровью животного наполняли вазы *доу*, которые помещали в шатёр угощений. Также в не глубоком сосуде подготавливали кровь для захоронения. Затем животное варили в котле [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm].

Все важные мероприятия начинались ночью в день жертвоприношений. По протоколу все начиналось с подношения нефритовых дисков.

Церемониал жертвоприношений *цзяо*

Жертвование нефритовых дисков. В день жертвоприношений ночью (примерно с часу до трёх) все участники события занимали свои места в соответствии со своими служебными обязанностями. Когда повторно определены места божеств, разложены нефритовые диски и наполнены жертвенные чаши и кубки, Начальник Отдела великой музыки *тайюэлин* приказывал своим подчинённым (танцорам гражданского и военного танца, исполнителям торжественных гимнов, играющим на щипковых и духовых инструментах, держащему флаг) занять места. Поочерёдно приглашали служащих. Цензоры и знатоки-боши осматривали верх и низ жертвенника, чтобы всё соответствовало правилам ритуала. Приглашали блюстителя нравов *сыту,* а также исполняющих второе и третье жертвоприношения вина занять свои места.

Далее процитируем порядок обряда подношения нефритовых дисков. «В день жертвоприношений перед рассветом сопровождающий *туншиш эжэнь* препровождал срединного служителя *шичжуна* во Дворец Воздержания, [*туншиш эжэнь*], стоя на коленях, объявлял: “*Чжун янь*”[40]. Падал ничком, потом вставал. Через некоторое время снова вставал на колени и сообщал: “*Вай бань”*. Когда главный по ручным повозкам *шаннянь* вносил императорский паланкин, [*туншиш эжэнь*], стоя на коленях, молил: “Мы, ничтожные подданые, просим императора спуститься с трона и сесть в паланкин”. Когда император [в паланкине] достигал большого шатра, [*туншиш эжэнь*] снова на коленях произносил: “Мы, ничтожные подданые, просим императора выйти из паланкина”. Император входил в шатёр, [*туншиш эжэнь*] занимал место за большим шатром. На рассвете [*туншиш эжэнь*] являлся перед шатром и, стоя на коленях, гласил: “*Чжун янь”*. Через некоторое время снова объявлял: “*Вай бань”*. *Тайчанцин*, распорядитель Приказа великого постоянства, находясь перед палаткой и стоя на коленях, произносил: “Мы, ничтожные подданые, просим императора приступить к церемониям”. Падал ниц, потом вставал. Все стояли на коленях. Император выходил из шатра, его сопровождали до ворот центральной ограды. Управитель Надзора дворцового обеспечения *дяньчжунцзянь* вносил нефритовую дощечку *дагуй, тайчанцин* сообщал: “Прошу, держите в руках нефритовую дощечку *дагуй*”. [Император] входил через главные ворота, достигал места малого шатра, стоял лицом на запад, *тайчанцин* и знатоки-*боши* [соответственно] стояли слева и справа от него, тогда [*тайчанцин*] докладывал: “Всё подготовлено, молим приступить к церемониям”. Когда спускались духи божеств, музыка прекращалась. *Тайчанцин* отправлял одного чиновника, [тот] разводил дым[41], хоронил

кровь жертвенного животного, тогда [*майчанцин*] объявлял: “Кланяйтесь”. [Когда] *ши чжун* поднимался на жертвенник, [*майчанцин*] просил [императора] явиться в место омовения. Когда [тот] достигал места, [*майчанцин*] сообщал: “Просим нефритовую дощечку *дагуй* заткнуть за пояс и умыть руки”. Далее произносил: “Просим вытереть руки”. Когда император вытер руки, [*майчанцин*] говорил: “Просим взять в руки нефритовую дощечку *дагуй*”. Императора вели наверх жертвенника, управитель Надзора дворцового обеспечения *дяньчжунцзянь* вносил нефритовый скипетр *чжэньгуй*, [*майчанцин*] просил: “Просим нефритовую дощечку *дагуй* заткнуть за пояс и держать в руках нефритовый скипетр *чжэньгуй*”. Император держал нефритовый скипетр *чжэньгуй,* становился перед киотом Высшего повелителя Неба *Хао-тянь шан-ди,* [*майчанцин*] докладывал: “Преклоните колени, преподносите *чжэньгуй*”. Император преподносил *чжэньгуй*, далее брал в руки нефритовую дощечку *дагуй,* падал ничком и потом вставал. *Шичжун* вносил нефритовые диски *юйби*, [*майчанцин*] говорил: “Просим нефритовую дощечку *дагуй* заткнуть за пояс, на коленях подносить нефритовые диски *юйби*”. Когда [подношение] заканчивалось, [*майчанцин*] сообщал: “Просим взять в руки нефритовую дощечку *дагуй*”. Падал ниц и вставал. Отходил немного назад и говорил: “Прошу снова кланяться”. [Император] подходил к киоту Высочайшего властелина Земли *Хуан-ди-ци* и Великого первопредка *Тай-цзу* и преподносил [им] нефритовый скипетр *чжэньгуй* и нефритовые диски *юйби*, все согласно протоколу. Когда подношение нефритовых дисков было закончено, император возвращался к месту таблички, [*майчанцин*] докладывал: “Просим вернуться в малый шатёр, убрать *дагуй*”. Император входил в малый шатёр, [*майчанцин*] стоял к юго-востоку от шатра в ожидании. [В то время, когда] император преподносил нефритовые диски *юйби* Великому первопредку *Тай-цзу*, помощники поочерёдно вызывали чиновников, участвующих в жертвоприношениях первому классу божеств, в место омовения. Каждый [из них] затыкал за пояс дощечку для записей, умывал и вытирал руки, затем вновь брал в руки дощечку для записей, каждый поднимался со своей ступени, исключение составляли южные ступени под знаком *у*. Каждый [из этих чиновников], являясь перед киотом божества, затыкал за пояс дощечку для записей, становился на колени, получал от верховного молителя *майчжу* нефритовые диски *юйби*, преподносил [их], [затем] падал ниц и вставал. [Каждый] еще раз кланялся, спускался со ступеней, возвращался на своё место. Когда спускались чиновники, делающие подношение первому ярусу божеств, дежурный по церемониям *личжигуань* призывал всех молителей *чжуши*, прислужников *чжайлан* и прочих помощников совершить поклон. Каждый *чжуши* брал чашу *доу* с жертвенной кровью, поднимался со своей ступени, всех встречал на жертвеннике верховный молитель *майчжу* и принимал [чаши], [когда] подношения заканчивались, [молители *чжуши*] отходили назад и вставали там, где были приготовлены жертвенные чаши для вина» [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm].

Когда подношения нефритовых дисков заканчивалось, начиналось подношение приготовленной пищи.

Жертвование приготовленной пищи. Когда подношения нефритовых дисков было закончено, все спускались и возвращались к малому шатру. Справа от котла (для варки животного) выставляли треножники *дин* для мяса коровы, барана, свиньи и рыбы, по три для каждого вида. Большим черпаком из котла говядину, баранину, свинину, рыбу перекладывали в соответствующие треножники, которые помещали в шатры угощений. Также мясо раскладывали на подносы-чаши *цзу*.

В тот день для Неба, Земли и первопредка Тай-цзу жертвовали телёнка. Запрещено было заменять бараном. Для божеств первого яруса преподносили барана и свинью. Подчеркнём, что согласно древним китайским представлениям, на которых основывался церемониал в Цзинь, для божеств первого яруса должны были жертвовать телёнка, более того, запрещалось заменять его бараном, однако Ши-цзун в 1171 г. при совершении *цзяо* настаивал на экономии телят и все-таки заменил их баранами. В 1196 г. Чжан-цзун обратился к более древним образцам осуществления *цзяо* и приказал не экономить, поэтому для всех божеств первого яруса жертвовали телят, для остальных – барана и свинью [Сюй Цзе, 2012, 62].

Ожидали, когда император вернётся в малый шатёр. Молители *чжуши* вносили чаши *доу* с жертвенной кровью. Далее по очереди жертвовали чаши *бянь, доу, фу, гуй, цзу* Высшему повелителю Неба, Высочайшему властелину Земли, первопредку Тай-цзу и потом божествам первого яруса. Исполнителями подношений пищи выступали чиновники, определённые соответствующим протоколом. Когда церемония жертвования пищи заканчивалась, музыка прекращалась.

Жертвование вина. Император переходил к процедуре подношения вина. Сначала он проходил в место омовения кубка, мыл и обтирал его. Затем император перемещался в место разлития жертвенного вина для Высшего повелителя Неба, где *шичжун* на коленях наливал мутное неочищенное вино. Перед киотом Высшего повелителя Неба император на коленях осуществлял трёхкратное подношение вина[42]. Далее он жертвовал вино Высочайшему властелину Земли и первопредку *Тай-цзу*. В это время читали тексты на бамбуковых дощечках. Когда подношение вина было закончено, император сначала возвращался к табличке с именем, а потом его приглашали в малый шатёр.

Далее исполняющий второе подношением жертвенного вина, а после него и исполняющий третье подношение жертвенного вина по схожей процедуре осуществляли второе и, соответственно, третье подношение жертвенного вина в адрес божеств Неба, Земли и первопредка *Тай-цзу*. В кубки наливали сладкое (молодое) вино. Перед киотами божеств осуществляли трёхкратное подношение вина.

Отметим, что любое действие или подношение начиналось с того, что чиновники в руках держали дощечку для записей (у императора нефритовая дощечка *дагуй*). Эти дощечки убирали за пояс, когда необходимо было умыть руки или взять в руки то, что подносили (кубки, чаши и т.п.). После подношения дощечки для записей снова брали в руки, падали ниц, вставали и отходили на своё место.

Также подносили вино и другим божествам. Приглашали чиновников, совершающих подношения для первого яруса божеств, которые пройдя процедуру омовения, перед киотом божества на коленях осуществляли трёхкратное подношение вина, далее наступала очередь исполняющих подношения для второго и третьего яруса, а также звёздам.

Когда церемонии подношения вина была закончены, император направлялся в место распития жертвенного вина. После испития вина он кланялся, принимал жертвенное мясо и жаловал его приближенным чиновникам. Далее императора провожали к табличке с именем, где он ожидал, когда завершиться музыка проводов божеств. После этого перемещался в место совершения жертвоприношений на костре. Там он стоял лицом на юг, ожидал, когда огонь наполовину всё уничтожит. Когда звучало объявление о том, что церемонии закончены, император возвращался в большой шатёр, предварительно отвязав нефритовую дощечку *дагуй*.

По протоколу далее император входил в большой шатёр, менял головной убор и парадную одежду. В паланкине достигал Дворца Воздержания, где пересаживался в золотой экипаж. Когда императорский экипаж отправлялся, играли ударные и духовые инструменты.

На этом церемония жертвоприношений *цзяо* в день зимнего солнцестояния заканчивалась.

Заключение

В государстве Цзинь жертвоприношения *цзяо* в южном предместье столицы в день зимнего солнцестояния представляли собой важнейший государственный культ поклонения Небу, в котором участвовал император. Записи 28 цзюаня «Цзинь ши» описывают обряд поклонения Небу *цзяо* в 1171 г., когда церемониал достиг своего расцвета.

Поклонение Небу *цзяо* представляло собой систему ритуалов, куда, кроме Высшего повелителя Неба, также были включены жертвоприношения Высочайшему властелину Земли, первопредку *Тай-цзу*, Солнцу, Луне, звёздам и другим многочисленным божествам.

Данному событию предшествовали скрупулёзные приготовления. Всё начиналось с поста императора и чиновников, помогающих ему в церемониале *цзяо*. В то же самое время шла подготовка жертвенника и всего убранства на его тер-

ритории. Ночью на рассвете (в день зимнего солнцестояния) приступали к торжественным церемониям. Сначала император жертвовал нефритовые дары Высшему повелителю Неба *Хао-тянь шан-ди,* Высочайшему властелину Земли *Хуан-ди-ци* и Великому первопредку *Тай-цзу*. Нефритовые подношения первому ярусу божеств осуществляли ассистирующие чиновники. В это же время разводили костёр и хоронили кровь жертвенного животного. Далее чиновники подносили пищу божествам. После этого по протоколу в адрес божеств Неба, Земли и первопредка *Тай-цзу* шло первое подношение вина императором, второе и третье подношения вина чиновниками. Остальным божествам вино жертвовали ассистирующие служащие. Церемонии *цзяо* заканчивались распитием вина и сжиганием жертв на огне.

Благодарность
Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 20-011-00408.

Acknowledgement
The study is supported by a RFBR grant, project No. 20-011-00408.

Библиографический список

1. Вайшань Цзюньчжи. Исследование истории династии Цзинь / Вайшань Цзюньчжи. – Хэйлунцзян чаосянь миньцзу чубаньшэ, 1988. – 496 с. (外山军治。金朝史研究。黑龙江朝鲜民族出版社，1988。496页).
2. История государства Цзинь. Цзюань 28-ой. Трактат *чжи* 9-ый (金史. 卷二十八 志第九) [Электронный ресурс] // Навигатор по китайской науке (国学导航): сайт. – 2006. – URL: http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm (дата обращения 09.05.2022).
3. История государства Цзинь. Цзюань 29-ый. Трактат *чжи* 10-ый (金史. 卷二十九 志第十) [Электронный ресурс] // Навигатор по китайской науке (国学导航): сайт. – 2006. – URL: http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/028.htm (дата обращения 23.05.2022).
4. Ли Шэнь. История конфуцианской религии / Ли Шэнь. – Наньцзин: Цзянсу жэньминь чубаньшэ, 2018. – 1773 с. (李申。中国儒教史。 南京：江苏人民出版社，2018. 1773页).
5. Ли Шэнь. Теория религии / Ли Шэнь. – Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2008. – Том 2. – 376 с. (李申。宗教论。北京： 中国社会科学出版社，2008. 第二卷。376页).
6. Подробная сверка летописи «История Цзинь» / Сост. Ши Гоци (эпоха Цин); сверка Чэн Сяовэй. – Пекин, Чжунхуа шуцзюй, 2021. – 715 с. (Собрание исследовательских материалов по 24-м династийным историям). (金史詳校 /(清)施國祁撰;陳曉偉點校. 北京:中華書局, 2021. 715 頁(二十四史研究資料叢刊)).
7. Сыма Цянь. Исторические записки «Ши цзи» / Сыма Цянь / Пер. с кит., коммент. Р.В. Вяткина. – М.: Издательство «Наука», 1986. – Том IV. – 453 с.
8. Сюй Цзе. Исследование обрядов жертвоприношений эпохи Цзинь: дис. … доктора наук / Сюй Цзе. – Цзилиньский университет, 2012. – 209 с. (徐洁。金代祭礼研究： 博士学位论文。吉林大学，2012. 209页).

Текст поступил в редакцию 25.02.2022.
Принят к публикации 18.04.2022.
Опубликован 29.09.2022.

---

[1] Здесь и далее указаны годы правления императоров.
[2] Жертвоприношения *цзяо* 郊 проводились в Китае с древнейших времён за пределами столицы, они имели тесную связь с жертвоприношениями в горах, где обитали духи [Сыма Цянь, 1986, 154–158].
[3] Большое жертвоприношение *да сы* 大祀 – наиважнейшие жертвоприношения, осуществляемые лично императором (или высокопоставленными чиновниками) и включающие следующие объекты поклонения: Небо и Земля, *шан-ди*, предки, божества Земли и злаков, Конфуций и др. Во время *да сы* в качестве жертв преподносили нефрит, шёлк и жертвенное животное. Среднее жертвоприношение *чжун сы* 中祀, или *цы сы* 次祀 – жертвоприношения, часто осуществляемые сразу после большого жертвоприношения чиновниками более низкого ранга. Объектами таких поклонений могли быть, например, небесные тела, горы и реки и т.п. Им приносили в жертву жертвенных животных и нефритовые диски.
[4] В 1153 г. по приказу четвёртого чжурчжэньского императора Хайлин-вана (1150–1161) столица государства Цзинь была перенесена в Пекин. Подробнее см.: [Вайшань Цзюньчжи, 1988, 32].
[5] *Сы* 巳 – 6-ой циклический знак из двенадцати «земных ветвей», символизирует юго-восточное направление в пространстве, стихию огня.

[6] Такое деление поверхности жертвенника связано с представлениями о 12-и «земных ветвях» (*цзы* 子, *чоу* 丑, *инь* 寅, *мао* 卯, *чэнь* 辰, *сы* 巳, *у* 午, *вэй* 未, *шэнь* 申, *ю* 酉, *сюй* 戌, *хай* 亥), каждая из которых символизировала не только направление в пространстве в соответствии со сторонами света, но также соотносилась с временем суток, стихией, животным и др.
[7] Облегчённый пост *сань чжай* 散斋 обязывал за семь дней до главных жертвоприношений не встречаться с наложницами, не веселиться, не делать дурного.
[8] *Чжи чжай* 致斋, вероятно, означает строгий пост.
[9] *Мао* 卯 – 4-ый циклический знак, символизирует восточное направление, стихию дерево.
[10] *Сюй* 戌 – 11-ый циклический знак, символизирует северо-западное направление.
[11] *У* 午 – 7-ой циклический знак, символизирует южное направление, стихию огня.
[12] *Юй цин* 玉磬 – каменное или металлическое било или гонг [Сыма Цянь, 1986, 242].
[13] *Чжу* 柷 – ударный музыкальный инструмент в форме ящика [Сыма Цянь, 1986, 241].
[14] *Юй* 敔– ударный музыкальный инструмент [Сыма Цянь, 1986, 242].
[15] *Цинь* 琴 – род струнных щипковых инструментов типа цитры и гуслей [Сыма Цянь, 1986, 249]
[16] *Сэ* 瑟 – род струнных щипковых инструментов. *Се* были массивнее *цинь*, длиной более 1,5 м, с большим числом струн [Сыма Цянь, 1986, 241].
[17] *Шэн* 笙 – язычковый музыкальный инструмент, волынка, состоящая из 13–19 трубочек разной длины, чаще всего вставленные в резервуар-тыкву [Сыма Цянь, 1986, 243].
[18] *Юй* 竽 – китайская волынка, имеющая 36 трубочек [Сыма Цянь, 1986, 242].
[19] *Сяо* 箫 – духовой музыкальный инструмент в виде большой продольной флейты длиной до 40 см. [Сыма Цянь, 1986, 241].
[20] *Ди* 笛 / *гуань* 管 – духовой музыкальный инструмент типа флейты, сделанный из бамбука [Сыма Цянь, 1986, 241].
[21] *Гунсюань* 宫县 – система подвесных музыкальных инструментов (колоколов *чжун* и било *цин*), часто устанавливаемая во всех сторонах света и символизирующая стену вокруг дворца.
[22] *Чэнь* 辰 – 5-ый циклический знак, символизирует юго-восточное направление в пространстве, стихию земли.
[23] Императорская табличка была размером в один чи и два цуня (около 40 см), толщиной – три цуня (около 10 см). На табличках, используемых в жертвоприношениях *цзяо,* писали красные иероглифы на чёрном фоне [Подробная сверка, 2021, 204].
[24] Пять императоров *У-ди* 五方帝, или Пять божеств-покровителей четырёх сторон света и центра.
[25] Внутренние небесные чиновники *Нэй-гуань* 内官, или звезды внутренней части небосвода.
[26] Пять божеств *У-шэнь* 五神 связаны с пятью стихиями: *Гоу-ман* 勾芒 – божество Дерева, *Чжужжун* 祝融 – божество Огня, *Хоу-ту* 后土 – божество Земли, *Жу-шоу* 蓐收 – божество Жатвы (металл), *Сюань-мин* 玄冥 – божество Черного мрака (зима, север, вода, дождь).
[27] Пять небесных чиновников *У-гуань* 五官, или Пять великих управителей: *сыту* 司徒, *сыма* 司马, *сыкун* 司空, *сыши* 司士, *сыкоу* 司寇 [Сыма Цянь, 1986, 253].
[28] В древности китайские астрономы разделили весь небосвод на зоны: центральная часть *чжун гуань* 中官, внутренняя часть *нэй гуань* 内官 и внешняя часть *вай гуань* 外官. *В*округ Северного полюса – зона центрального небосвода, это своего рода дворец небесного императора. Внутренний небесный свод был представлен восточным, южным, западным, северным небесными дворцами, куда входили основных 28 созвездий, по семь созвездий в каждой четверти неба. Восточный, южный, западный, северный небесные дворцы были выстроены звёздами в соответствии с весенним и осенним равноденствием, летним и зимним солнцестоянием. Эти части небосвода соотносились с четырьмя временами года и символизировали четыре резиденции небесного императора, в которых он останавливался во время объезда Поднебесной. Звёзды южнее 28 созвездий назывались внешним небесным сводом.
[29] 160 киотов Внешних управителей, согласно произведению «Подробная сверка летописи “История Цзинь”» (*Цзинь ши ян сяо* 金史詳校), составленному в эпоху Цин [Подробная сверка, 2021, 205].
[30] Жертвоприношение *цзяо* на круглом жертвеннике называлось совместным, тогда совершали благодарственные жертвы и Небу, и Земле, поэтому, вероятно, нефрит для захоронения предназначался для божества Земли. В 29 цзюане «Цзинь ши», посвящённом жертвоприношениям Земле на квадратном жертвеннике в день летнего солнцестояния, описываются жертвы Земле посредством захоронения в яме [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/028.htm].
[31] *Бянь* 笾 – жертвенный бамбуковый сосуд в форме чаши-бокала с высокой ножкой и круглой крышкой [Сыма Цянь, 1986, 385]
[32] *Доу* 豆 – жертвенный деревянный сосуд рода потира с высокой ножкой и круглой крышкой [Сыма Цянь, 1986, 388].
[33] *Дэн* 镫 – жертвенный кувшинчик на ножках для жертвенной пищи или вина.
[34] *Фу* 簠 – жертвенный сосуд для крупы, квадратная корзина для варенного жертвенного зерна [Сыма Цянь, 1986, 396].
[35] *Гуй* 簋 – жертвенный сосуд для проса, круглый снаружи и четырёхугольный внутри [Сыма Цянь, 1986, 386].
[36] Ритуальные кубки: *си цзунь* 牺尊 – кубки в форме коровы, барана и др. с отверстием на спине, имеет крышку; *сян цзунь* 象尊, или *сян дянь* 象奠, – кубки в форме феникса, совы, носорога и других птиц и зверей с отверстием на спине; *чжу цзунь* 著尊 – кубки без ножек или с ножкой по кругу, без крышки; *ху цзунь* 壺尊 – кубки круглые или квадратные по форме, с крышкой или с ручками (ушками), или с душкой; *да цзунь* 大尊, или большая винная чаша *ва да* 瓦大, – сосуды с крышкой; *шань цзунь* 山尊, или *шань лэй* 山罍, – высокие кубки по бокам с парными ручками (ушками) с круглой ножкой и крышкой. Все кубки отличались между собой по размеру. Сосуды *лэй* 罍 отно-

сились к категории *цзунь* 尊 чаш для вина. Кроме указанных шести основных видов, были еще и второстепенные сосуды-кубки.

[37] *Цзу* 俎 – поднос-чаша для ритуальных жертвоприношений мяса.

[38] *Шэнь цзунь* 蜃尊 – жертвенный сосуд для вина, украшенный изображением раковин.

[39] *Гай цзунь* 概尊 – жертвенный сосуд для вина.

[40] В установленный ритуал включался сначала обряд *чжун янь* 中严, что, вероятно, подразумевало особую процедуру предоставления доклада/записки о готовности и начале каких-либо церемоний, тогда император и его приближенные должны были приготовиться, занять надлежащие места. Обряд *вай бань* 外办 – предоставлялся доклад/записка сопровождающей императора свите, в которую, возможно, входила не только охрана, но и другие категории служащих. Обряд *вай бань* сопровождался последующим перемещением императора, например, в паланкине из одного дворца в другой. Только потом приступали к осуществлению всех ритуалов.

[41] Во время жертвоприношений собирали дрова, разводили костёр, туда бросали части тела жертвенного животного, куски шелка, нефрит для сжигания и т.п. Поднимающийся дым знаменовал взывания в адрес Неба.

[42] В 29 цзюане «Цзинь ши», описывающем жертвоприношения Земле на квадратном жертвеннике в день летнего солнцестояния, указывается, что трёхкратное подношение вина осуществлялось на циновку, т.е. совершали трёхкратное сбрызгивание циновки вином [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/028.htm]. В жертвоприношениях Небу на круглом жертвеннике, вероятно, была схожая процедура.

References

1. Vaishan Junzhi. *A Study of the History of the Jin Dynasty*. Heilongjiang chaoxian chubanshe, 1988, 496 p. (in Chinese).

2. *History of the Jin State. Juan 28. Zhi 9*. Available at: http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm (accessed on May 9, 2022) (in Chinese).

3. *History of the Jin State. Juan 29. Zhi 10*. Available at: http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/028.htm (accessed on May 22, 2022) (in Chinese).

4. Li Shen. *History of the Confucian Religion*. Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe, 2018, 1773 p. (in Chinese).

5. Li Shen. *Theory of Religion*. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2008. Vol. 2. 376 p (in Chinese).

6. Sima Qian. *Istoricheskie zapiski "Shi ji"* [Historical notes of "Shi ji"]. Transl. R.V. Vyatkina. Moscow: Nauka Publ., 1986, vol. 2, 453 p. (in Russian).

7. Xu Jie. *A Study of Sacrifice Rites in Jin Dynasty: Dissertation of the Doctor of Sciences*. Jilin University, 2012, 209 p (in Chinese).

8. *Detailed Reconciliation of the Chronicle "History of Jin"*. Compiled by Shi Guoqi (Qing Era); verified by Cheng Xiaowei. Beijing. Zhonghua shuju, 2021, 715 p. (Collection of research materials on the 24th Dynasty stories) (in Chinese).

Submitted for publication: February 25, 2022.
Accepted for publication: April 18, 2022.
Published: September 29, 2022.

Религиоведение. 2022. № 3. С. 64–76.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 3. P. 64–76.

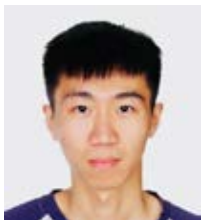
DOI: 10.22250/20728662_2022_3_64

[1] Забияко А.А., [2] Чжоу Синьюй, [3] Лю Ши, [4] Фэн Ишань, [5] Цюй Чжи

[1,2,3,4,5] Амурский государственный университет
[1,2,3,4,5] 675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21
[1] sciencia@yandex.ru, [2] zhouyidian@qq.com, [3] 228349909@qq.com, [4] 1024495050@qq.com, [5] 475928164@qq.com

А.А. Забияко

Чжоу Синьюй



Лю Ши

Фэн Ишань

Цюй Чжи

Религиозная жизнь северо-маньчжурского города первой половины XX в. (Павел Шкуркин)

Аннотация. Миграционные процессы, начавшиеся в середине XIX в. и повлиявшие на развитие северо-востока Китая, были детерминированы встречными волнами движения «Переход в Гуаньдун» и строительством КВЖД, тесно переплетены с антиколониальным движением в Китае, падением Цинского правления, японской агрессией. Новизна исследования – в соотнесении этнографических и религиоведческих наблюдений начала XX в., проделанных русским этнографом и китаеведом, писателем П.В. Шкуркиным, и материалов исследований современных китайских историков и этнологов, обращённых к религиозной жизни северо-маньчжурского городка Хуланчен. Указанные тексты не только фиксируют уникальный этнографический, этносоциальный и этнорелигиозный материал в его историографической парадигме и динамике. Амбивалентное соотнесение русской и китайской установок на восприятие этнорелигиозных процессов сквозь призмы «чужое/своё» и «неангажированое/ангажированное» эксплицирует глубинные процессы инкультурации и синкретизации религиозных представлений населения северо-восточных городков в результате их добровольного окитаивания. Среднестатический маньчжурский городок Хуланчен становится прообразом всей Северной Маньчжурии начала XX. Лишённое политически ангажированных коннотаций, исследование фиксирует детали этнокультурной жизни северо-восточного Китая спустя полвека после начала «Перехода в Гуандун», отмечая трансформацию этнического и духовного сознания жителей Северной Маньчжурии. Такая перспектива научных исследований открывает новые грани в современном урбанизме – сквозь призму религиозных реконструкций.

Ключевые слова: Переход в Гуаньдун, Северная Маньчжурия, миграционные процессы, Хуланчен, этнорелигиозные обычаи и традиции, ассимиляция, инкультурация, религиозный синкретизм, П.В. Шкуркин, художественная этнография

[1] Anna A. Zabiyako, [2] Zhou Xinyu, [3] Liu Shi, [4] Feng Yishan, [5] Qu Zhi

[1,2,3,4,5] Amur State University
[1,2,3,4,5] 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveschensk, 675027, Russia
[1] sciencia@yandex.ru, [2] zhouyidian@qq.com, [3] 228349909@qq.com, [4] 1024495050@qq.com, [5] 475928164@qq.com

Religious Life of the North Manchurian City in the First Half of the 20th Century (Pavel Shkurkin)

Abstract. Migration processes that began in the middle of the 19th century and influenced the development of the northeast of China were determined by the counter waves of the "Transition to Guangdong" movement and the construction of the CER, closely intertwined with the anti-colonial movement in China, the fall of the Qing rule, and Japanese aggression. The novelty of the study is the correlation of ethnographic and religious studies observations of the early 20th century, made by the Russian ethnographer and sinologist, writer P.V. Shkurkin and research data of modern Chinese historians and ethnologists, addressed to the religious life of the North

Manchurian town of Hulanchen. These texts not only record the unique ethnographic, ethnosocial and ethno-religious materials in their historiographical paradigm and dynamics: the ambivalent correlation of Russian and Chinese attitudes to the perception of ethno-religious processes through the prism of "us/them" and "unbiased/biased" also explicates the deep processes of inculturation and syncretization of religious beliefs of the population of northeastern towns as a result of their voluntary Sinicization. The average Manchurian town of Hulanchen becomes the prototype of the entire Northern Manchuria of the early 20th century. Devoid of politically biased connotations, the study captures the details of the ethnocultural life of northeast China half a century after the beginning of the "Transition to Guangdong", noting the transformation of the ethnic and spiritual consciousness of the inhabitants of Northern Manchuria. This perspective of scientific research opens up new facets in modern urbanism – through the prism of religious reconstructions.

Key words: Transition to Guangdong, Northern Manchuria, migration processes, Hulanchen, ethno-religious customs and traditions, assimilation, inculturation, religious syncretism, P.V. Shkurkin, literary ethnography

Введение

Северо-восточный Китай (Маньчжурия до 1949 г.) имеет длительную историю становления и развития, определившую уникальность этого региона. Долгое время данные территории были вотчиной знаменных маньчжуров, что напрямую отразилось в топонимике края и оказало серьезное влияние на социально-политическое и экономическое развитие территорий. Несмотря на маньчжурский облик региона, процессы проникновения ханьцев через Ивовый палисад (маньчж. ᡤᡠᠯᠠᠨᠵᡳ ᡩᠠᡵᡤᠠ, по Захарову: Бирэгэнь чжасэ; кит. 柳邊, *Любянь*), также Граница ивовых тычин (кит. 柳條邊, *Лютяо бянь*) начинаются ещё в конце XVII в., зачастую негласно поощряемые самими цинскими правителями. Голод и гражданские конфликты в центральных районах Китая становятся более мощными регуляторами территориально-административных установлений, нежели национальная иерархия [Цзи Ионхэй, 2004, 31]. Тем не менее, до конца XIX в. большая часть Маньчжурии остаётся территорией с низкой плотностью населения, где живут в основном знаменные маньчжуры, ханьцы, монголы (в западных, степных районах), а также разнообразные родственные им малые народы тунгусо-маньчжурской и монгольских групп.

Кризисные социальные явления в жизни Цинской империи второй половины XIX в. и неблагоприятные природные факторы (постоянные междоусобные войны, непомерные налоги, 1855 г. – паводок в районе нижнего течения р. Хуанхэ, провинции Шаньдун, Хэнань, Аньхуй и Цзянсу; восстание ихэтуаней 1899–1901 гг. и т.д.) сформировали волну «крупнейшего перемещения населения в истории человечества» – в 1904 г. политика блокады Северо-Востока была отменена [Чжан Юи, 1995]. Синьхайская революция 1911 г. легитимизировала и еще более активизировала миграционный поток ханьского населения на бывшие маньчжурские земли – ватаги китайцев покидают свои дома в провинциях Шаньдун, Чжили, Хэбэй, Шаньси, Хэнань и т.д., окончательно прорывают и без того уже ветхий «Ивовый палисад», направляясь в Гуаньдун (старое название Маньчжурии), чтобы там культивировать землю, искать женьшень, промывать золото, строить плотины, заниматься торговлей, добывать минералы [Ван Синьжуй, 2016, 1].

В современной китайской историографии и социологии данное движение получает название «Переход в Гуаньдун» («Прорыв в Гуаньдун») (упрощённый китайский: 闯关东; традиционный китайский: 闖關東; пиньинь: Chuǎng Guāndōng; МФА: [ʈʂʰwàŋ kwán.tʊŋ]; буквально «врезаться в Гуаньдун»). Лишь за период 1891–1942 гг. из Внутреннего Китая в Маньчжурию прибывает 25,4 млн. чел. Несмотря на то, что сезонные рабочие в количестве 16,7 млн. убывают в обратном направления, 8,7 млн. мигрантов из Центрального и Северо-западного Китая оседает на этих землях [Ли Цзюнь, Ху Пен, 2016, 104–114]. Сам термин появляется довольно поздно – в 2005 г. [Ван Синьжуй, 2016, 2], однако сегодня он как нельзя точнее определяет характер той мощной миграционной волны, что сформирует современное население северо-восточного Китая. Социокультурный состав мигрантов исторически определяли не только голодающие крестьяне, ищущие возможность сколотить состояние на разного рода промыслах, но также пассионарии другого рода – беглые солдаты, каторжане, ссыльные и, безусловно, проходимцы всех мастей, спасающиеся от голода и произвола властей.

Правительство династии Цин рассматривало северо-восток Китая как место «вплетения дракона» (龙兴之地) и строго проводило политику ограничений. Традиционные северо-восточные города были в основном маньчжурскими знаменными поселениями и местом проживания чиновников. Переселение китайских мигрантов в Северную Маньчжурию было детерминировано поиском плодородных земель, потому вновь прибывшие селились на земле и занимались в первую очередь сельским хозяйством. Городское население росло медленно. Маньчжурия практически не развивалась, сохранив на долгие годы традиционный феодальный уклад жизни.

Подъём и развитие городов развернулось сразу после 1898 г. – с начала проникновения на эти земли российского капитала. Строительство КВЖД способствует развитию и модернизации средневековой инфраструктуры. Появляются новые города (Цицикар, Сахалян (Хэйхэ) и др.). Развиваются старые – сугубо маньчжурские городки. Социальная структура этих поселений претерпевает изменения. Торговцы постепенно становятся основной частью населения, набирает силу рабочий класс, в городах появляется прослойка свободных интеллектуалов [Чжан Юи, 1995].

В период Китайской Республики городское строительство, городская промышленность и торговля достигают достаточно развитого уровня. В 1910–1920-х гг. процветание экономики северо-востока напрямую способствовало трансформации функций городов, которые начинают переходить от военных городков и знаменных поселений к развитым экономическим центрам [Гао Сяоянь, 1993, 118].

Одним из таких пограничных городов северо-восточного Китая был Хуланчен 呼兰城, имевший стратегическое значение для истории Северной Маньчжурии [Шкуркин, 1902, 3]. В книге «Анналы округа Хулань» есть описание истории развития и изменений района Хулань в периоды разных династий [Цзян Шичжон, 1994, 100–109]. Из этих и других материалов следует, что 3 декабря на двенадцатый год правления императора Юн-чжэн[1] (27 декабря 1734 г.) по разрешению императорского двора был основан г. Хулан-чен (Хуланчен), в то время находящийся под управлением хэйлунцзянского генерала. В разные эпохи территория города принадлежала разным этносам: хэйшуй мохэ, чжурчжэням Хайси, в конце правления династии Мин им управляли цзяньчжоу чжурчжэни и хоуцзинь, а в 1932 г. попал под владычество Маньчжоу-го.

Итак, Хуланьчен формировался как полиэтничный городок, в котором к концу первой половины XX в. можно было встретить представителей самых разных народов северо-восточного Китая: маньчжуров, ханьцев, японцев и др. Такое смешение этносов на протяжении длительного времени привело к синкретизации традиций, религиозных верований, культур в рамках феодального уклада жизни.

В начале XX в. уникальную этнокультурную и этнорелигиозную ситуацию в городе в своих очерках зафиксировал П.В. Шкуркин («Хулан-чен» (1902), «Город Хуланчен. Очерки из исторического и экономического быта Центральной Маньчжурии» (1904) [Шкуркин, 1902; Шкуркин, 1904]. Благодаря данному опыту мы можем сегодня детально реконструировать экономическую, социальную, демографическую, лингвокультурную и тесно связанную с этими аспектами религиозную ситуацию в приграничном городке Хуланьчене (Хулане) на рубеже веков – в период, когда мощные революционные трансформации еще не коснулись жизни китайского общества, но предпосылки к изменению этнокультурной и этнорелигиозной ситуации уже зрели в нем сами по себе.

Степень изученности проблемы

Проблемы, связанные с миграционными процессами на Дальнем Востоке, фронтирной ментальности, этнопсихологических и этнорелигиозных универсалий русского и китайского сознания понятийно определены в работах А.П. Забияко [Забияко, 2002a; Забияко, 2002b; Забияко, 2008]. Процесс движения «Переход в Гуаньдун» изучен китайскими историками [Фань Лицзюнь, 2016], политологами и социологами [Ли Юйцинь, 2008]. Литература «Перехода в Гуаньдун» исследуется современными китайскими литературоведами Ван Синьжуем, Дуань Юлинем, Ли Чанхуном [Ван Синьжуй, 2006; Дуань Юлинь, Гао Чживэй, Кан Сяньин, Чжан Тин, 2017; Ли Чанхун, 2007].

Феномен художественной этнографии в творчестве дальневосточных писателей изучен А.А. Забияко [Забияко, 2016]. В серии публикаций А.А. Забияко и Чжоу Синьюя осуществлена реконструкция формирования научного и художественного сознания П.В. Шкуркина [Забияко, Чжоу Синьюй, 2019].

Методология и методы исследования

Работа выполнена на основе историко-генетического, культурно-исторического, историко-литературного методов.

Методологической основой исследования служат работы по религиозному синкретизму [Забияко, 2006], религиозной инкультурации [Чирков, 2015], религиозной синкретизации в условиях дальневосточного фронтира [Конталева, 2019; Конталева, 2020].

Историческая основа исследования сформирована с опорой на труды китайских исследователей [Гао Сяоянь, 1993; Цзян Шичжон, 1994; Чжан Юи, 1995; Ли Синь, 2011].

Этнокультурные, этнорелигиозные, этнопсихологические процессы дальневосточного фронтира исследуются с опорой на работы А.П. Забияко [Забияко, 1999; Забияко, 2001; Забияко, 2003; Забияко, 2009; Забияко, 2010; Забияко, 2016]. Религиозные традиции тунгусо-маньчжурского населения Северо-Востока Китая исследуются на основе работ С.М. Широкогорова [Широкогоров, 2001a, Широкогоров, 2001b], Чжан Линьбэй [Чжан Линьбэй, 2010; Чжан Линьбэй, 2011].

Введение в научный оборот текстов китайских ученых обеспечено научным переводом и комментированием.

Новизна исследования и постановка гипотезы

Анализ исследования русского этнографа и китаеведа Павла Шкуркина, зафиксировавшего этнорелигиозные процессы начала века на фронтирной территории северо-востока Китая – в соотнесении этого материала с работами современных китайских ученых, является, безусловно, новаторским. Невзирая на разницу этнокультурных, познавательных, рецептивных и идеологических установок, данные материалы открывают уникальные возможности для религиоведческого осмысления. Кроме источниковедческой ценности, представленные русские и китайские материалы развивают концептуальные основы изучения результатов встречных миграционных процессов, механизмов порождения художественной этнографии и выстраивания типологии мышления дальневосточных авторов – носителей фронтирной ментальности – по обе стороны границы.

Обсуждение результатов исследования

В российском интеллектуальном сознании Маньчжурия (современные территории Северо-Востока Китая – восточная часть автономного района Внутренняя Монголия и северо-запад Хэйлунцзянской провинции) долгое время представляла собой terra incognita. В период образования династии Цин в 1670 г. её первыми пересекли по дороге в Пекин российские дипломаты – И. Милованов, Н. Спафарий, И. Избрандт. И только когда были заключены Айгунский (1858) и Пекинский (1860) договоры, и левобережье Амура и Уссури отошли к России, русские путешественники, по большей части военные, обратили свои пристальные взоры на ресурсную и этническую карту, миграционные процессы данного региона. В конце XIX – начале XX вв. в Центральную Азию осуществляется не менее двадцати экспедиций. Особенный интерес к Маньчжурии обусловливается началом строительства Китайской Восточной железной дороги, сложными политическими процессами внутри Китая и необходимостью для России обеспечить достойное и эффективное присутствие в данном регионе.

В данный период берёт начало своего развития дальневосточная ориенталистика – выпускники Восточного Института формируют мощную школу «практического востоковедения» [Хисамутдинов, 2009]. Одним из подвижников изучения Северо-Востока Китая, выпустившихся из стен этого уникального учебного заведения, становится Павел Васильевич Шкуркин [1868–1943] [Забияко, Чжоу Синьюй, 2019]. Уже до поступления в китайско-маньчжурское отделение он успел много поработать приставом (одновременно – крестьянским начальником, судебным следователем, приставом, лесничим и заведующим морскими про-

мыслами) Ольгинского участка Южно-Уссурийского округа, потому имеет серьёзный опыт общения с разнообразными слоями китайского населения [Хисамутдинов, 1996].

К своему выпуску Шкуркин успел изъездить Северо-восточный и Северо-западный Китай, продолжая оттачивать мастерство полевика-фольклориста и этнографа, стал автором трёх серьёзных научных публикаций, одна из которых – «Хуланчен» [Шкуркин, 1901–1902], через два года изданная как «Город Хуланчен. Очерки из исторического и экономического быта Центральной Маньчжурии» [Шкуркин, 1904]. Это был итог трёхмесячного пребывания студента Шкуркина в пограничном маньчжурском городке в 1901 г.

Изложение материала Шкуркиным дано в соответствии с методом включенного наблюдения, интервью и архивных «врезок» – читатель словно путешествует по городу Хулан-чену вместе с фундаментально подготовленным путешественником-автором.

Опираясь на данные хроник и полевые исследования, русский ученый одним из первых среди русских и китайцев фиксирует наиболее достоверные исторические даты возникновения города (27 декабря 1734 г.) – эти цифры сегодня подтверждаю китайские исследователи [Цзян Шичжон, 1994, 100–109]. Шкуркин фиксирует в Хуланченском округе, без Байян-Сусу, Бэй-туань-лин-цзы и Хуланчена, около 36300 семей с 201850 душами обоего пола, и маньчжуров около 13450 чел., то есть приблизительно 6,2 %. В Хуланчене маньчжуров значительно больше – около 8%, и чиновники в городе – все маньчжуры [Шкуркин, 1902, 20].

В 1902 г. Шкуркин может уже констатировать определенные итоги миграционных процессов, протекавших в течение XIX в. на этих территориях и сформировавших полиэтнический состав Хуланчена. Несмотря на явные различия в устной речи, народном костюме, Шкуркин отмечает процесс *ассимиляции* маньчжурского населения с ханьским:

«Маньчжуры до такой степени слились с китайцами, что их теперь ничем нельзя отличить с первого взгляда. Часто встречается типичный по наружности маньчжур – с удлиненным овалом лица, прямыми глазами, тонким горбатым носом, с почти незаметными скулами, здоровым румянцем на щеках и сравнительно густой растительностью на лице; и, к удивлению, узнаешь от него, что он не маньчжур, а китаец» [Шкуркин, 1902, 29–30].

При этом всё ещё актуальным этнодифференцирующим признаком Шкуркин совершенно справедливо отмечает пока заметную разницу в маньчжурских и китайских обрядах перехода:

«Обряды при совершении похорон, свадеб и т.д.– национальные, резко отличающиеся от китайских. Всё это говорит в пользу того, что маньчжуры до сих пор еще не вполне слились с китайцами, чему препятствует гордость и то сознание, что император – маньчжур» [Шкуркин, 1902, 30–33]. Полевые исследования китайских религиоведов, проделанные в начале 2000-х гг., фиксируют рудименты данного обряда в маньчжурских посёлках [Чжан Линьбэй, 2010; Чжан Линьбэй, 2011].

Ещё раньше в Хуланчен были насильственно переселены уйгуры, дунгане и «туркестанцы» из мест их компактного проживания – очевидно, после антицинского восстания (1860–1862 гг.). Беседуя с 84-х летним «стариком-магометанином», Шкуркин узнает, что тот *«слышал от своих родителей, что его дед молодым был переселён сюда, вместе с другими более 100 лет назад из местности, где есть города Турфан[2] и Аксу[3]* [то есть – ещё до антицинского восстания 1860–1862 гг. – *Авт.*]. *Переселение было насильственное; но за что, при каком императоре и из какого именно города – он не знает. Кроме того, есть здесь переселенцы и из Шаньдуна, из города Дун-чан-фу[4]; эти переселились позднее, но добровольно или нет, – никто не знает»* [Шкуркин, 1902, 74]. Характерно, что, несмотря на вненациональность ислама, Шкуркин выделяет среди «магометан» два характерных этнических типа – малоприятных, «наглого вида» шаньдунцев (очевидно, хуэйцзи) и «туркестанцев», которые *«очень высокого роста, горбоносые, с прямыми гордыми или злыми бычьими глазами, небольшими усами с большими подусниками, смуглые, здоровые,*

часто красивые, держат себя спокойно и гордо» [возможно, речь идет о казахском населении. – *Авт.*].

Исламские традиции проникают в бытовую жизнь маньчжур (маньчжурские семьи живут весьма изолированно и в них укоренилось многоженство), а сами «магометане» при этом совершенно естественно – окитаиваются: жилище имама «ничем решительно не отличается от жилищ других китайцев» [Шкуркин, 1902, 73–74]. Кроме того, несмотря на то, что мечеть (Ли-бай сы), подробно описанная Шкуркиным, вся испещрена арабскими надписями – хуланченские мусульмане не знают арабского языка и молитв не понимают.

Далее этнограф, вооружившись знанием «Хэй-лун-цзян-шу-ляо» (документ, подписанный чиновником; кит. 黑龙江署料, пиньинь: heilongjiangshuliao), делает «ревизию» храмов Хулачена и обнаруживает, что трёх храмов из зафиксированных в 1902 г. – Вэнь-чан-мяо (в честь просвещения); Сянь-нун-тань (в честь имп. Шеньнуна, покровителя земледелия); Чжао-чжун-цы (в честь верных чиновников) в городе уже нет – только их развалины, но уже построены новые.

Описания храмов

Описания имеющихся храмов – конфуцианского, двух даосских, буддийского и «народного» – выполнены Шкуркиным со всей тщательностью, с профессиональным религиоведческим подходом [Шкуркин, 1902, 74–85].

Так, «самая большая и самая красивая кумирня – Лао-е-мяо (кит. 老爷庙), считающаяся при этом конфуцианской, описана Шкуркиным в день праздника Лао-е-хуй (встреча Лао-е, народное именование Гуан-ди) [Шкуркин, 1902, 74–77]. Простой народ чтит 5-е число больше, чем 7-е; и поэтому в день Лао-е-хуй народ целый день толпится в кумирне. Большинство ведёт себя так, как мы в музее или картинной геллере: ходит, рассматривает, щупает, курит, плюёт. *«Вот пришел старик лет 70, держа в руках куклу юноши, величиною 3/4 аршина, одетую в шелковое платье и шапочку. Держа её перед грудью, он совершил Цзо-и (поясной поклон) перед главной статуей Лао-е; затем зажёг пучок курительных свеч у горящей перед божеством красной свечи, выйдя из кумирни с пылающим пучком и куклой в руках, он стал перед сян-ди-ном посреди двора; затем сделал Цзо-и и поднял у куклы спереди платье. Кукла внутри оказалась соломенной, а голова – бумажная, искусно разрисованная, затем старик поджёг куклу, между ног, курительными свечами и положил ее вместе со свечами в чашу, стоящую перед ним. Кукла пылала, старик делал Цзо-и, а наблюдавший эту сцену какой-то китаец закурил об пылавшую куклу свою ганзу (трубку) и продолжал смотреть. Всё это делалось совершенно спокойно; никакого энтузиазма или религиозного увлечения. А кажется, что старик молился о самом важном, что есть у китайца, что дороже жизни: о даровании потомства своему сыну, потому что с прекращением его рода некому будем приносить жертвы его предкам...*

В этот день перед воротами Лао-е-мяо и Няннян-мяо (кит. 娘娘庙) продаётся масса соломенных кукол мальчиков, девочек, коней и коров. Покупают их больше женщины, приходящая толпами в праздничных платьях, со множеством цветов и серебряных украшений в волосах.

Обычай приносить в жертву куклы людей указывает на то, что в древности приносились божеству в жертву люди, точно также, как обычай погребать вместе с умершим изображения предметов домашнего обихода, денег и статуэтки людей указывает, что когда-то эти вещи и рабов закапывали вместе с покойным хозяином» [Шкуркин, 1902, 74–85].

Культ Лао-е (Гуань-ди) был культурным основанием восьмизнаменной военной системы маньчжуров и являлся объединяющей силой среди разных маньчжурских родов и войск [Ли Хуэй, 2011, 279–281]. Описывая обряды в конфуцианском храме – при этом изначально посвящённом Гуань-ди (Гуань Юю) – Шкуркин подспудно обозначает, что маньчжурские культы размываются под воздействием китайской традиции [Забияко, Чжоу Синьюй, 2019].

Дальнейшее поступательное подробное описание устройства и украшения хуланьченских храмов достойно отдельного изучения. В данном исследовании мы обратим внимание на факты ассимиляции, инкультурации и религиозного синкретизма.

Так, Шкуркин фиксирует, что в конфуцианской кумирне настоятель – буддист: *«На мой вопрос, как же это он, буддист, духовное лицо, не только состоит при конфуцианском храме, – но даже участвует в церемониях – он ответил, что это ничего, так и должно быть, потому что боги одинаковы»* [Шкуркин, 1902, 77].

По его словам, в городе конфуцианцев – огромное большинство, больше 60 тысяч; но все они почитают Фо, Гуань-инь-пуса и всех даосских божеств.

В даосской кумирне – Тай-ян-мяо, или храме солнца, конфуцианская надпись: ван-да-дай-энь-ши (учитель, распространяющие милости на десять тысяч поколений, т.е. вечно) [Шкуркин, 1902, 79]. И смотритель этой кумирни – также буддист-хэшан.

Лун-ван-мяо (кит. 龙王庙) [Шкуркин, 1902, 79–81].

Следующая даосская кумирня Лун-ван-мяо, построенная в 1856 г., «очень интересная», посвящена олицетворениям сил природы.

Отдельного разговора заслуживает культ **Ту Ди гуна**. Автор наблюдает сидящего в отделении слева «беловолосый старик Ту Ди (бог известного участка земли) и его жена; стены разрисованы животными, птицами, сельскими и горными видами; на некоторых путники ходят благополучно, хотя и одиноки; на других, хотя и в большой компании нападает тигр, посылаемый чуть видным в облаках мальчиком» [Шкуркин, 1902, 80].

Как отмечает современная исследовательница, «в начале XIX в. атрибуты ханьского культа уже распространялись среди простого маньчжурского народа, проживавшего в Северо-Восточном Китае. Впоследствии почти в каждом большом населённом пункте, и в ханьском, и в маньчжурском, была кумирня бога Туди (Туди мяо), в которой помещалась статуя Туди или табличка с надписью «Святое место бога Туди». С тех пор маньчжуры, как ханьцы, рассматривали Туди в качестве покровителя. В представлениях маньчжуров и ханьцев Туди не только охраняет свой район от злых духов и всякого зла, но и заботится также об урожае хлебов. Ему молятся часто о выздоровлении от болезни и благополучном путешествии.

Кроме того, согласно религиозным представлениям, Туди после смерти человека делает в особой книге записи про душу умершего, аттестуя её или как добрую, или как злую. Затем Туди представляет о ней доклад высшему по отношению к нему божеству» [Забияко, Чжан Линьбэй, 2013, 73].

В последней, даосской, кумирне **Да-сянь-тан** (кит. 大仙堂) многие изображения совпадают с изображениями в конфуцианском храме [Шкуркин, 1902, 81–82].

Таким образом, вслед за явлением этнической ассимиляции Шкуркин отмечает процесс *инкультурации*. Понятие инкультурации появляется в христианстве, где представляет собой «стратегию распространения христианства, в основе которой лежит изучение культуры христианизируемого народа, адаптация определённых сторон этой культуры к нормам христианства и включение в процесс евангелизации адаптированных к христианству компонентов мировоззрения, верований, обрядности, языка христианизируемого народа» [Забияко, Чирков, 2014, 171], однако очевидно, что само явление выходит за рамки христианства и существует в других культурных, религиозных формациях, сходных с христианскими европейскими. В Хуланчене данные процессы характерны как для исламской традиции по отношению к маньчжурам, так и христианской – по отношению к китайским религиям; они синкретически связаны с деификацией и фетишизмом: *«Левая комната – также пустая; по стенам висят обыкновенные китайские пейзажа. Но на правой стене, которая отделяет эту комнату от помещения Будды, написана масляными красками замечательная картина. В правильном круге, аршина полтора в диаметре, изображен седой, бритый, патер с тонзурой (или лысиной); на лбу у него узкая черная повязка. Лицо чрезвычайно характерно: ласковая привычная улыбка черные живые хитрые глаза; из-под верхнего платья неопределенного (но не китайского) покроя выглядывает белый европейский воротничок. Из-за спины патера выглядывает очень красивая молодая женщина европейского типа; не то испанка, не то полька; с чёлкой на лбу, двумя длинными завитыми буклями на висках и бантом в волосах; правой рукой она держится за тонкую бамбуковою подпорку;*

над ними – переплёт беседки, или окна. По-видимому, как он, так и она – портрет с живых лиц.

На мои вопрос – "Кто это?" настоятель кумирни ответил, указывая на патера, что это – Ху-сань-тай-нян-нян. Итак, патер со своей Дульцинеей, жившие в Китае лет 50 назад (если судить по причёске дамы), через такой короткий промежуток времени, успели уже попасть в число даосских божеств!

В фанзе, примыкающей к ограде кумирни, живут пять монахов-даосов; главному из них, Ван-мин-чуану, вверен надзор за кумирней. Другие даосы, показывая на него, говорили: "Русский поца"; главный из них, Ван-мин-чуан, показал, висящий у него на шее, маленький серебряный православный крестик, которым он, по-видимому, чрезвычайно дорожил, как талисманом; но откуда он его взял, – не хотел сказать.

При этом внешний вид и фенотипические характеристики монахов-даосов более напоминают исследователю корейцев, нежели китайцев» [Шкуркин, 1902, 85].

Исследователь резюмирует свои религиоведческие экскурсы социологическими наблюдениями: *«Итак, из пяти существующих в Хуланчене кумирень (не считая мечети), три – даосские, тогда как всех даосов – 100 человек; одна – буддийская на 2800 буддистов и одна конфуцианская – на 60000 последователей господствующей религии»* [Шкуркин, 1902, 86]. И на основе социологических наблюдений делает обобщение, имеющее отношение к психологии религии:

«Разделение кумирень на конфуцианские и даосские только чисто официальное; в действительности же в Лао-е-мяо и в Нян-нян-мяо мы видели чисто народных или даосских богов; а в Да-сянь-тан – статую Будды, и при том единственную, без присутствия других богов. Конечно (как и приходилось видеть), китаец безразлично посещает все кумирни, и безразлично относится ко всем этим трем религиям, в большинстве случаев не зная, какая в них разница к этому, как мы думаем, больше всего могла приучить народ постоянная смена господствующих религиозных влиянии. В самом деле, просматривая историю Китая, мы видим, что чуть-ли не каждый Император, начиная с Ханьской династии и кончая Сунской, отдавал предпочтение то конфуцианству, то буддизму, то даосизму. Религии Императора, конечно, тотчас следовали сначала придворные, затем столица и ближайшие области; часто правление и взгляд на религию успевали перемениться и государственной религией объявлялась другая в то время, когда первая только доходила до отдаленных областей). И весь Китай был полон таких, так сказать, концентрических религиозных волн; очевидно, в народе, не могло не произойти смешения и слияния религиозных догматов, понятий и божеств. И теперешнее деление религий китайцев и стремление втиснуть каждую из них в определённые тесные рамки – совершенно искусственное; это только указывает на пристрастие западноевропейских ученых к строгой классификации, на нежелание отрешиться от европейского, однообразного, нового аршина при измерении старого и состоящего из разнообразнейших частей Востока» [Шкуркин, 1902, 88].

Хуланчен для этнографа – типичный образец религиозности жителей среднестатистического маньчжурского городка. По его мнению, «в Маньчжурии есть религия только одна (не считая магометанской) – общекитайская, народная, с самими незначительными конфуцианскими или буддийскими оттенками».

Заключение

Хулань – среднестатистический город северо-восточного Китая, один из множества приграничных городов. Синкретическое единство верований города Хулань – своеобразных ворот в Северную Маньчжурию – было обусловлено историческими особенностями формирования и становления населения Северной Маньчжурии. Здесь коренное население смешалось с ханьцами и другими этносами, переняв друг у друга не только бытовые привычки, но и традиции, и верования, сформировав особый религиозный комплекс, включающий конфуцианство, буддизм, даосизм, шаманизм и китайскую народную религию, характерную для ханьцев. Смешение людей в городе Хулань привело к смешению и единению религиозных традиций и практик.

Для Шкуркина этнографический и этнорелигиозный опыт исследования станет этапом формирования его этнографической прозы. В период японской агрессии 1931–1945 гг., почти через 40 лет после выхода в свет в России «Хуланчена» П.В. Шкуркина образ города Хуланя, его культуры вдохновит талантливую писательницу «Левого крыла», мигрантку в шестом поколении Сяо Хун на «Сказание о реке Хулань» [Сяо Хун, 1940]. Сопоставление полувековой динамики этнических и религиозных процессов, отраженных в жизни маленького северо-восточного города, является одной из перспектив дальнейшего исследования научной группы.

Благодарность

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

Acknowledgement

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

Библиографический список

1. Баранов, И.Г. По китайским храмам Ашихэ / И.Г. Баранов // Верования и обычаи китайцев. – М.: ИД «Муравей-Гайд», 1999. – 304 с., илл.
2. Дябкин, И.А. Китай глазами этнографа: П.В. Шкуркин и его «Город Хуланчен» / И.А. Дябкин // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 11: Исторический опыт взаимодействия культур / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2015. – С. 329–339.
3. Забияко, А.А. Ментальность дальневосточного фронтира: культура и литература русского Харбина. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2016. – 437 с.
4. Забияко, А.А. П.В. Шкуркин: биографический, историко-культурный, этносоциальный контекст становления учёного и писателя / А.А. Забияко, Чжоу Синьюй // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2019. – Т.16. – № 4. – С. 135–142.
5. Забияко, А.П. Вклад И.В. Попова-Вениаминова, митрополита Московского, в изучение религии и христианизацию коренных народов Северо-Восточной Азии / А.П. Забияко, Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2014. – № 4. – С. 162–179.
6. Забияко, А.П. Порубежье / А.П. Забияко // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 9: Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2010. – С. 5–10.
7. Забияко, А.П. Порубежье как данность человеческого бытия / А.П. Забияко // Вопросы философии. – 2016. – № 11. – С. 26–36.
8. Забияко, А.П. Похоронная обрядность маньчжуров: генезис, история и современное состояние / А.П. Забияко, Чжан Линьбэй // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С. 60–84.
9. Забияко, А.П. Религиоведение в контексте дальневосточного фронтира / А.П. Забияко // Проблемы преподавания и современное состояние религиоведения в России. – М.: Изд-во МГУ, 2002а. – С. 91–98.
10. Забияко, А.П. Русские в условиях дальневосточного фронтира: этнический опыт XVII века / А.П. Забияко // История Амурской области с древнейших времен до начала XX века. – Благовещенск: Изд-во Центра по сохранению историко-культурного наследия Амурской области, 2008. – С. 214–224.
11. Забияко, А.П. Русские и китайцы: встреча на рубеже культур / А. П. Забияко // Исторический опыт освоения Дальнего Востока. – Благовещенск, 2001. – Вып. 4. – С. 19–28.
12. Забияко, А.П. Русские и китайцы: этнокультурные константы (постановка проблемы) / А.П. Забияко // Из истории российско-китайских отношений. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 1999. – С. 209–213.
13. Забияко, А.П. Синкретизм религиозный / А. П. Забияко // Религиоведение: энцикл. слов. / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2006. – С. 984.
14. Забияко, А.П. Этническое сознание и этнокультурные константы как фактор русско-китайских отношений / А.П. Забияко // Забияко А.П. Русские и китайцы: этномиграционные

процессы на Дальнем Востоке / А.П. Забияко, Р.А. Кобызов, Л.А. Понкратова; под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2009. – С. 124–140.
15. Забияко, А.П. Этническое сознание как субъективный фактов взаимоотношений России и Китая: теоретические и прикладные аспекты // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Благовещенск, 2003. – Вып. 5. – С. 224–228.
16. Забияко, А.П. Этническое сознание как субъективный фактор взаимоотношений России и Китая: теоретические и прикладные аспекты / А.П. Забияко // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 3 / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2002b. – С. 422–429.
17. Конталева Е.А. Религиозный синкретизм в культуре русской эмиграции в Харбине / Е.А. Конталева // Любимый Харбин – город дружбы России и Китая: материалы международной научно-практической конференции, посвященной 120-летию русской истории г. Харбина, прошлому и настоящему русской диаспоры в Китае / Отв. ред. Ли Яньлин. – Владивосток: Изд-во ВГУЭС, 2019. – С. 306–317.
18. Конталева, Е.А. Религиозно-синкретические основания ментальности русских эмигрантов (на примере художественно-этнографической прозы Н.А. Байкова и П.В. Шкуркина) / Е.А. Конталева // Религиоведение. – 2020. – № 3. – С. 45–54.
19. Ладселл, Г. Извлечение из шести писем о поездке в 1888 году в Малый Тибет [Электронный ресурс] / Г. Ладселл; пер. К.Н. Десино // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. Вып. L. – СПб., 1892. – URL: https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/XIX/1880-1900/Lansdell/Reise_Tibet_1888.htm (дата обращения 15.02.2022).
20. Хисамутдинов, А.А. О чем рассказали китайские львы: К истории Восточного института и Государственного дальневосточного университета / А.А. Хисамутдинов; под ред. Г.П. Турмова. – Владивосток: Изд-во ДВГТУ, 2009. – 160 с.
21. Хисамутдинов, А.А. Синолог П. В. Шкуркин: «…не для широкой публики, а для востоковедов и востоколюбов» / А.А. Хисамутдинов // Известия Восточного института. – 1996. – № 3. – С. 150–160.
22. Чжан, Линьбэй. Родильная обрядность маньчжуров Северо-Восточного Китая / Чжан Линьбэй // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 46–57.
23. Чжан, Линьбэй. Свадебная обрядность маньчжуров: эволюция, религиозный смысл и символика / Чжан Линьбэй // Религиоведение. – 2010. – № 2. – С. 80–90.
24. Чжоу, Синьюй. Китайский фольклор в произведениях писателя-синолога П.В. Шкуркина / Чжоу Синьюй // Любимый Харбин – город дружбы России и Китая: материалы международной научно-практической конференции, посвященной 120-летию русской истории г. Харбина, прошлому и настоящему русской диаспоры в Китае (Харбин, 16–18 июня 2018 г.). – Владивосток: Изд-во ВГУЭС, 2019. – С. 220–227.
25. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в миссионерской деятельности римско-католической церкви: методология исследования / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2015. – № 1. – С. 15–29.
26. Широкогоров, С.М. Этнографические исследования. Избранные работы и материалы: В 2 кн. Кн. 1: Избранное / С.М. Широкогоров. – Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та, 2001a. – 191 с.
27. Широкогоров, С.М. Этнографические исследования. Избранные работы и материалы: В 2 кн. Кн. 2: Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений / С.М. Широкогоров. – Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та, 2001b. – 144 с.
28. Шкуркин, П.В. Город Хулан-чен. Очерки из исторического и экономического быта Центральной Маньчжурии / П.В. Шкуркин. – Никольск-Уссурийский, 1904. – 94 с.
29. Шкуркин, П.В. Хуланчен // Известия Восточного Института. / Под ред. А. Позднеева. – 1901–1902. – Т. III. – Ст. 11.
30. Шкуркин, П.В. Хулан-чен. С приложением плана города Хулан-чена и 1 листа с чертежами / П. В. Шкуркин. – Владивосток: Паровая типолитография газеты «Дальний Восток», 1902. – 96 с.
31. 丁世良.中国地方志民俗资料汇编(东北卷)/丁世良.–北京:书目文献出版社,1989.–506页.= Дин Шилян. Сборник китайских местных хроник и фольклорных материалов (Северо-восток) / Дин Шилян. – Пекин: Изд-во библиографической литературы, 1989. – 506 с.
32. Хэ Синь. Словарь китайских и иностранных культурных знаний / Хэ Синь. – Харбин: Хэйлунцзянское народное изд-во, 1989. – 1171 с. (何新. 中外文化知识辞典 / 何新. – 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 1989. – 1171页).
33. У Сиюн. Краткая история миграции в Северо-Восточный Китай в период новой истории / У Сиюн. – Сантай: Северо-восточный университет, 1941. – 346 с. (吴希庸. 近代东北移民史略 / 吴希庸. – 三台: 东北大学, 1941. 346页).

34. Цзян, Шичжон. Анналы уезда Хулань / Цзян Шичжон. – Пекин: Китайское книгоиздательство, 1994. – 616 с. (姜士忠. 呼兰县志 / 姜士忠. – 北京： 中华书局, 1994. – 616 页).
35. Цзи Ионхэй. От контакта до слияния / Цзи Ионхэй // Изучение маньчжурского языка. – Пекин: Народное изд-во, 2004. – С. 24–55 (季永海. 从接触到融合 / 季永海 // 满语研究. – 北京： 人民出版社, 2004. –页. 24–55).
36. Фан Кэли. Словарь китайской философии / Фан Кэли. – Пекин: Китайское изд-во социальных наук, 1994. – 802 с. (方克立. 中国哲学大辞典 / 方克立. – 北京: 中国社会科学出版社, 1994. – 802 页).
37. Ли Цзюнь. Мигранты в движении «Переход в Гуаньдун» / Ли Цзюнь, Ху Пен // Ретроспектива и комментарий. – 2016. – № 4. – С. 103–114 (李军. 20世纪以来的“闯关东”移民 / 李军，胡鹏 // 回顾与评述. – 2016. – № 4. –页. 103–114).
38. Ли Юйцинь. Социологическая интерпретация телесериала «Переход в Гуаньдун» / Ли Юйцинь // Социализм с китайской спецификой: теория, методология, практика. – 2008. – № 2. – С. 484–488 (李彧钦. 电视剧《闯关东》的社会学解读 / 李彧钦 // 中国特色社会主义：理论•道路•事业. – 2008. – № 2. – 页. 484–488).
39. Ли Хуэй. Культурный фон культа маньчжуров к Гуань-гуну / Ли Хуэй // Исследование истории династии Цин с многомерной точки зрения. – Пекин: Комитет по исследованию истории дворца Цин Китайского исторического общества, 2011. – С. 276–286 (李蕙. 论满族关公崇拜的文化背景 / 李蕙 // 多维视野下的清宫史研究. – 北京： 中国史学会清宫史研究委员会, 2011. – 页. 276–286).
40. Ли Синь. Особенности развития и изменения северо-восточных городов до событий «18 сентября» / Ли Синь // Вестник Тунхуаского педагогического института. – 2011. – Т. 32. – № 1. – С. 44–46, 53 (李鑫. 九一八事变前东北城市发展变化的特点 / 李鑫 // 通化师范学院学报. – 2011. – 卷. 32. – № 1. – 页. 44–46, 53).
41. Дуань Юлинь. Движение «Переход в Гуаньдун» и северо-восточные культурные изменения / Дуань Юлинь, Гао Чживэй, Кан Сяньин, Чжан Тин // Молодой литератор. – 2017. – № 17. – С. 36–37 (段雨霖.“闯关东” 与东北文化流变 / 段雨霖, 高志伟, 康香莹, 张婷 // 青年文学家. – 2017. – № 17. – 页. 36–37).
42. Ван Хунган. О культуре маньчжурского обычая / Ван Хунган, Цзинь Цзихао.– Чанчунь: Народное изд-во провинции Цзилинь, 1993. – 415 с. (王宏刚. 满族民俗文化论 / 王宏刚, 金基浩. – 长春: 吉林人民出版社, 1993. – 415页).
43. Ван Синьжуй. Изучение литературы движения «Переход в Гуаньдун» / Ван Синьжуй. – Чанчунь: Цзилиньский университет, 2016. – 175 с. (王欣睿. «闯关东» 文学研究 / 王欣睿. – 长春: 吉林大学, 2016. – 175页).
44. Ши Сюфэн. Китайская Республика. Хроника обрядов и обычаев / Ши Сюфэн // Хроника округа Гайпин. – 2002. – Т. 10. – № 1. – С. 18–21 (石秀峰. 民国. 礼俗志 / 石秀峰 // 盖平县志. – 2002. – 卷. 10. – № 1. – 页. 18–21).
45. Чжан Юи. Материалы сельскохозяйственной истории Китая в новой истории: В 3 т. Т. 2 / Чжан Юи. – Пекин: Книжный магазин Сяньлянь, 1995. – 638 с. (章有义. 中国近代农业史资料 / 章有义. – 北京: 三联书店, 1995. – 638页).
46. Фань Лицзюнь. Исследование истории и культуры движения «Переход в Гуаньдун» / Фань Лицзюнь. – Пекин: Изд-во источники по общественным наукам, 2016. – 232 с. (范立君. 闯关东历史与文化研究 / 范立君. – 北京: 社会科学文献出版社, 2016. – 232页).
47. Се Хунсин. Обзор народных верований и культуры в древнем городе Хулань / Се Хунсин, Чжан Цзяцзин // Общественные науки Хэйлунцзяна. – 2020. – № 3. – С. 143–147 (解洪兴. 古城呼兰民间信仰文化综述 / 解洪兴, 张家境 // 黑龙江社会科学. – 2020. – № 3. – 页. 143–147).
48. Гао Бинчжун. Введение в китайский фольклор / Гао Бинчжун. – Пекин: Изд-во Пекинского ун-та, 2009. – 357 с. (高丙中. 中国民俗概论 / 高丙中. – 北京： 北京大学出版社, 2009. – 357页).
49. Гао Сяоянь. Особенности развития городов в северо-восточном пограничном районе / Гао Сяоянь // Учеба и исследование. – 1993. – № 2. – С. 118–125 (高晓燕. 试论东北边疆地区城市发展特点 / 高晓燕 // 学习与探索. – 1993. – № 2. – 页. 118–125).

Текст поступил в редакцию 02.03.2022.
Принят к публикации 03.05.2022.
Опубликован 29.09.2022.

---

[1] Юн-чжэн (雍正, 1678–1735, Айсиньгёро Иньчжэнь, кит. 爱新觉罗•胤禛) – пятый император династии Цин.

[2] Турфан (уйг. ئۇرپان, кит. упр. 吐鲁番, пиньинь *Tulufán*), город в пров. Синьцзян (ныне – Синьцзян-Уйгурском автономный округ). Судя по сегодняшней демографической ситуации (70% населения – уйгуры), во времена поздней Цин уйгуры также были этническим большинством.

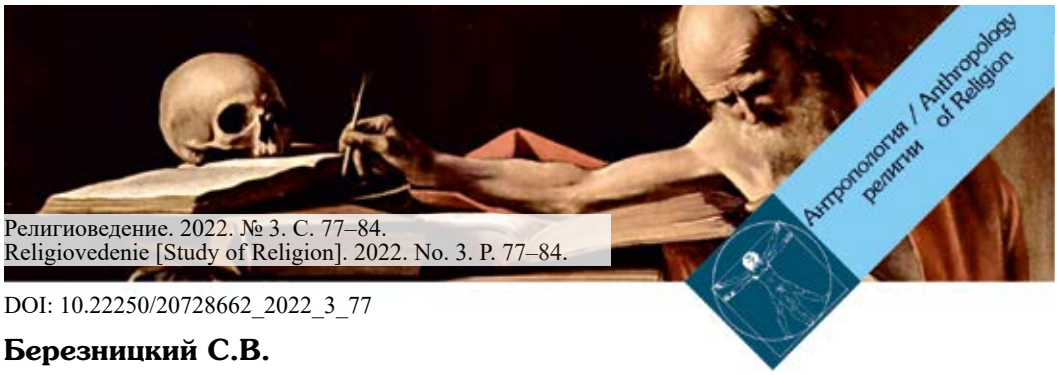
[3] Аксу (от тюркского «белая вода», уйг. ئاقسۇ, *Ақсу*, кит. упр. 阿克苏, пиньинь *Ākèsū*) – город в пров. Синьцзян, ныне городской уезд в округе Аксу Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР. В 1888 г. Генри Ладселл писал о населении города: «Населе̣ние состоит, кроме турок, из 500 китайских и 500 дунганских семейств» [Ладселл, 1892]. Дунга̣не – синоязычный мусульманский народ, проживающий в Киргизии, Казахстане, Китае. В КНР также проживает более 13 млн. хуэйцзу, которых часто относят к дунганам. Дунгане и уйгуры переселились в Семиречье в 1870-х гг. после поражения анти-цинского восстания в северо-западном Китае.
[4] Район в провинции Ляочэн (Шаньдун, Китай).

References

1. Baranov I.G. *Po kitajskim hramam Ashiihe* [According to the Chinese temples of Ashiihe]. Harbin: Tipografiya Kitajsko-Vostochnoj zheleznoj dorogi, 1926, 50 p. (in Russian).
2. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2015, no. 1, pp. 15–29 (in Russian).
3. Ding Shiliang. *Collection of Chinese local chronicles and folklore materials (Northeast)*. Beijing: Publishing House of Bibliographic Literature, 1989, 506 p. (in Chinese).
4. Duan Yulin, Gao Zhiwei, Kang Xianyin, Zhang Ting. *Young Writer*. 2017б no. 17, pp. 36–37 (in Chinese).
5. Dyabkin I.A. *Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnyh rubezhah. Istoricheskij opyt vzaimodejstviya kul'tur* [Russia and China on the Far Eastern Borders. Historical experience of interaction of cultures]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2015, vol. 11, pp. 329–339 (in Russian).
6. Fan Lijun. *Exploring the History and Culture of the Crossing to Guangdong Movement*. Beijing: Publishing House of Sources on Social Sciences, 2016, 232 p. (in Chinese).
7. Fang Keli. *Dictionary of Chinese Philosophy*. Beijing: Chinese publishing house of Social Sciences, 1994, 802 p. (in Chinese).
8. Gao Bingzhong. *Introduction to Chinese Folklore*. Beijing: Publishing House of the Beijing University, 2009, 357 p. (in Chinese).
9. Gao Xiaoyan. *Study and Research*. 1993, no. 2, pp. 118–125 (in Chinese).
10. He Xin. *Dictionary of Chinese and Foreign Cultural Knowledge*. Harbin: Heilongjiang folk Publ., 1989, 1171 p. (in Chinese).
11. Jiang Shizhong. *Annals of Hualien County*. Beijing: Chinese Publishing House, 1994, 616 p. (in Chinese).
12. Khisamutdinov A.A. *Izvestiya Vostochnogo instituta* [Proceedings of the Oriental Institute]. 1996, no. 3, pp. 150–160 (in Russian).
13. Khisamutdinov A.A. *O chem rasskazali kitajskie l'vy: K istorii Vostochnogo instituta i Gosudarstvennogo dal'nevostochnogo universiteta* [What the Chinese lions told about: On the history of the Oriental Institute and the State Far Eastern University]. Vladivostok: Izdatel'stvo DVGTU, 2009, 160 p. (in Russian).
14. Kontaleva E.A. *Lyubimyj Harbin – gorod druzhby Rossii i Kitaya* [Beloved Harbin – the city of friendship between Russia and China]. Vladivostok: Izdatel'stvo VGUES, 2019, pp. 306–317 (in Russian).
15. Kontaleva E.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2020, no. 3, pp. 45–54 (in Russian).
16. Ladsell G. *Sbornik geograficheskih, topograficheskih i statisticheskih materialov po Azii* [Collection of geographical, topographic and statistical materials on Asia]. Saint Petersburg, 1892, vol. I (in Russian).
17. Li Hui. *Exploring the History of the Qing Dynasty from a Multidimensional Perspective*. Beijing: Qing Palace History Research Committee of the Chinese Historical Society, 2011, pp. 276–286 (in Chinese).
18. Li Jun, Hu Peng. *Retrospective and commentary*. 2016, no. 4, pp. 103–114 (in Chinese).
19. Li Xin. *Bulletin of the Tonghua Pedagogical Institute*. 2011, vol. 32, no. 1, pp. 44–46, 53 (in Chinese).
20. Li Yuqin. *Socialism with Chinese characteristics: theory, methodology, practice*. 2008, no. 2, pp. 484–488 (in Chinese).
21. Shi Xiufeng. *Gaiping County Chronicle*. 2002, vol. 10, no. 1, pp. 18–21 (in Chinese).
22. Shirokogorov S.M. *Etnograficheskie issledovaniya. Izbrannye raboty i materialy: V 2 kn. Kn. 1: Izbrannoe* [Ethnographic research. Selected works and materials: In 2 books. Book. 1: Favorites]. Vladivostok: Izdatel'stvo Dal'nevostochnogo universiteta, 2001a. 191 p. (in Russian).
23. Shirokogorov S.M. *Etnograficheskie issledovaniya. Izbrannye raboty i materialy: V 2 kn. Kn. 2: Etnos. Issledovanie osnovnyh principov izmeneniya etnicheskih i etnograficheskih yavlenij* [Ethnographic research. Selected works and materials: In 2 books. Book. 2: Ethnos. Study of the basic principles of change in ethnic and ethnographic phenomena]. Vladivostok: Izdatel'stvo Dal'nevostochnogo universiteta, 2001b. 144 p. (in Russian).
24. Shkurkin P.V. *Gorod Hulan-chen. Ocherki iz istoricheskogo i ekonomicheskogo byta Central'noj Man'chzhurii* [Hulan-chen city. Essays on the historical and economic life of Central Manchuria]. Nikol'sk-Ussurijskij, 1904, 94 p. (in Russian).
25. Shkurkin P.V. *Hulan-chen. S prilozheniem plana goroda Hulan-chena i 1 lista s chertezhami* [Hulan-chen. With the application of the Hulan-chen city plan and 1 sheet of drawings]. Vladivostok: Parovaya tipo-litografiya gazety "Dal'nij Vostok", 1902, 96 p. (in Russian).
26. Shkurkin P.V. *Izvestiya Vostochnogo instituta* [Proceedings of the Oriental Institute]. 1901–1902, vol. 3 (in Russian).
27. Wang Honggang, Jin Zihao. *About the culture of the Manchu custom*. Changchun: Narodnoe izdatel'stvo provincii Jilin, 1993, 415 p. (in Chinese).

28. Wang Xinrui. *Studying the Literature of the Crossing to Guangdong Movement*. Changchun: Zilin University, 2016, 175 p. (in Chinese).
29. Wu Xiyong. *A Brief History of Migration to Northeast China in the New History Period*. Sangtai: Northeastern University, 1941, 346 p. (in Chinese).
30. Xie Hongxing, Zhang Jiajing. *Social Sciences of Heilongjiang*. 2020, no. 3, pp. 143–147 (in Chinese).
31. Zabiyako A.A. *Mental'nost' dal'nevostochnogo frontira: kul'tura i literatura russkogo Harbina* [The mentality of the Far Eastern frontier: culture and literature of Russian Harbin]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Sibirskogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk, 2016, 437 p. (in Russian).
32. Zabiyako A.A., Zhou Xinyu. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke* [Social and Humanitarian Sciences in the Far East]. 2019, vol.16, no. 4, pp. 135–142 (in Russian).
33. Zabiyako A.P. *Istoricheskij opyt osvoeniya Dal'nego Vostoka* [Historical experience of the development of the Far East]. Blagoveshchensk, 2001, vol. 4, pp. 19–28 (in Russian).
34. Zabiyako A.P. *Istoriya Amurskoj oblasti s drevnejshih vremen do nachala XX veka* [History of the Amur Region from ancient times to the beginning of the 20th century]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Centra po sohraneniyu istoriko-kul'turnogo naslediya Amurskoj oblasti, 2008, pp. 214–224 (in Russian).
35. Zabiyako A.P. *Iz istorii rossijsko-kitajskih otnoshenij* [From the history of Russian-Chinese relations]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 1999, pp. 209–213 (in Russian).
36. Zabiyako A.P. *Problemy prepodavaniya i sovremennoe sostoyanie religiovedeniya v Rossii* [Problems of teaching and the current state of religious studies in Russia]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta, 2002a, pp. 91–98 (in Russian).
37. Zabiyako A.P. *Religiovedenie: enciklopedicheskij slovar'* [Religious Studies: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Akademicheskij Proekt, 2006, p. 984 (in Russian).
38. Zabiyako A.P. *Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnyh rubezhah* [Russia and China on the Far Eastern Frontiers]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2003, vol. 5, pp. 224–228 (in Russian).
39. Zabiyako A.P. *Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnyh rubezhah* [Russia and China on the Far Eastern Frontiers]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2002b, vol. 3, pp. 422–429 (in Russian).
40. Zabiyako A.P. *Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnyh rubezhah. Russkie i kitajcy: regional'nye problemy etnokul'turnogo vzaimodejstviya* [Russia and China on the Far Eastern Frontiers. Russians and Chinese: regional problems of ethnocultural interaction]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2010, vol. 9, pp. 5–10 (in Russian).
41. Zabiyako A.P. *Russkie i kitajcy: etnomigracionnye processy na Dal'nem Vostoke* [Russians and Chinese: Ethnomigration Processes in the Far East]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2009, pp. 124–140 (in Russian).
42. Zabiyako A.P. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2016, no. 11, pp. 26–36 (in Russian).
43. Zabiyako A.P., Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2014, no. 4, pp. 162–179 (in Russian).
44. Zabiyako A.P., Zhang Linbei. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2013, no. 1, pp. 60–84 (in Russian).
45. Zhang Linbei. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2011, no. 1, pp. 46–57 (in Russian).
46. Zhang Linbei. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2010, no. 2, pp. 80–90 (in Russian).
47. Zhang Youyi. *Materials of China's Agricultural History in Modern History*. Beijing: Xianlian book store, 1995, vol. 2, 638 p. (in Chinese).
48. Zhou Xinyu. *Lyubimyj Harbin – gorod druzhby Rossii i Kitaya* [Beloved Harbin – the city of friendship between Russia and China]. Vladivostok: Izdatel'stvo VGUES, 2019, pp. 220–227 (in Russian).
49. Zi Yonghai. *Learning Manchu*. Beijing: Narodnoe izdatel'stvo, 2004, pp. 24–55 (in Chinese).

Submitted for publication: March 2, 2022.
Accepted for publication: May 3, 2022.
Published: September 29, 2022.



Религиоведение. 2022. № 3. С. 77–84.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 3. P. 77–84.

DOI: 10.22250/20728662_2022_3_77

Березницкий С.В.

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

Магия и табу в алиментарной культуре тунгусо-маньчжуров и палео-азиатов Дальнего Востока

Аннотация. Цель исследования заключается в выявлении взаимосвязи сакральных компонентов, магических функций алиментарной культуры тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов Дальнего Востока с механизмом антропологической и этнокультурной идентичности. В соответствии с традиционной пищевой моделью коренные народы дальневосточного региона полностью обеспечивали себя продуктами животного и растительного происхождения, которые они добывали охотой, рыболовством, морским зверобойным промыслом, собирательством даров природы в тайге, тундре, на морском побережье. В результате межэтнических контактов, обмена и торговли в их алиментарный институт стали постепенно, но неизбежно проникать отдельные виды пищи и приправ: мучные и молочные изделия, сахар, соль, перец, горчица и т.п. В комплексе верований и ритуалов до настоящего времени сохранилось много сюжетов, связанных с пищевыми табу, с магическими воздействиями на человека после употребления некоторых видов еды. Пищевые запреты классифицируются в зависимости от возраста человека, пола, его социального положения в обществе, соблюдаются во всех сферах жизни, в обрядах жизненного цикла, в комплексе праздников и в шаманстве, в системе народной педагогики и этнической идентичности. Новизна исследования основывается на авторской концепции, по которой нарушение запретов в сфере традиционной и современной пищевой модели, магические свойства некоторых видов еды, связываются с потенциальной возможностью деструктивной трансформации не только этнического, но и в целом – человеческого облика. Употребление некоторых видов европейских продуктов, особенно углеводов, считается причиной запуска необратимых процессов в организме, приводящих к появлению инокультурных и даже европеоидных антропологических и физиологических характеристик. Человек, похищенный мифическими таёжными великанами и отведавший их еды, теряет человеческую внешность и превращается в подобное же существо. Традиционная пища выступает в качестве важного ресурса, сохраняющего этническую идентичность и социокультурную стабильность, в качестве механизма адаптации к заимствованиям, обеспечивающего необходимый баланс «материальности» и «духовности» алиментарной сферы.

Ключевые слова: Дальний Восток, тунгусо-маньчжуры, палеоазиаты, алиментарная культура, запреты, магия, этнокультурная идентичность

Sergey V. Bereznitsky

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

Magic and Taboo in the Alimentary Culture of the Tungus-Manchu and Paleo-Asian Peoples of the Far East

Abstract. The aim of the study is to reveal the relationship between sacral components and magical functions of the alimentary culture of the Tungus-Manchu and Paleo-Asian peoples of the Far East and the mechanism of anthropological and ethnocultural identity. In the traditional food model, the indigenous peoples of the Far Eastern region fully provided themselves with products of animal and plant origin, which were obtained by hunting, fishing, sea trapping, and gathering in the taiga, tundra, and sea coast. As a result of ethnic contacts, exchange and trade, certain types of food and spices began to gradually but inevitably penetrate into their alimentary institution: flour and dairy products, sugar, salt, pepper, mustard, etc. In a complex of beliefs and rituals till the present time there are many plots connected with food taboos, with magic influences after the use of some kinds of food. Food taboos are classified according to a person's age, gender, social status in society, observed in all spheres of life, in life cycle rituals, in a complex of holidays and shamanism, in the system of folk pedagogy and ethnic identity. The novelty of the research is based on the author's concept, according to

which the violation of prohibitions in the sphere of traditional and modern food model, the magical properties of certain types of food, are associated with the potential possibility of destructive transformation not only of ethnic, but, in general, of the human image. The consumption of certain kinds of European foods, especially carbohydrates, is considered the beginning of irreversible processes in the body, leading to the appearance of European ethnocultural and even physiological characteristics. A man abducted by mythical taiga giants and tasted their food loses his human appearance and transforms into a similar creature. Traditional food is an important resource that preserves ethnic identity and socio-cultural stability, a mechanism of adaptation to borrowing, providing the necessary balance of «materiality» and «spirituality» of the alimentary sphere.

Key words: Far East, Tungus-Manchu peoples, Paleo-Asian peoples, alimentary sphere, prohibitions, magic

Введение

Алиментарная сфера, являясь базовым структурным компонентом этнической культуры, и даже конкретной цивилизации, связана не только с хозяйственно-культурным типом, с этническими контактами и коммуникациями, культурными диффузиями, системой жизнеобеспечения, промыслами и транспортом, но и с мифологией, с этнической картиной мира, с комплексом верований и ритуалов, с традицией распределения социальных ролей, с культурными кодами и архетипическими символами, с этнокультурной идентификацией и компонентами самосознания. Поедающий непривычную, инокультурную, чужую пищу осмысляется как представитель сакрального, другого, чужого, враждебного, а нередко монструозного мира; он становится обладателем иной телесности [Барт, 2003, 368; Романова и др., 2013, 8; Топчиев, 2015, 318; Селезнева, 2017, 393–397; Фаис-Леутская, 2019, 5–6; Березницкий, 2020, 541–548; 2021, 104–114]. Набор основных продуктов и специй, способы обработки и рецепты блюд, пищевой этикет и запреты складываются в систему питания этноса, в которую входят локальные пищевые модели [Арутюнов, 2001, 12].

Любая деятельность человека в обществе предполагает ситуативное осмысление им культурных символов, знаков и кодов. Герменевтика помогает исследовать не только символическую коммуникацию, но, в целом, понимание человеческой жизни и существования человека как такового [Корсунский, 2019, 41]. Для поиска скрытых смыслов пищевых запретов, магических воззрений, символической коммуникации человека со сверхъестественными существами, мифологическими предками в сфере алиментарной культуры коренных народов дальневосточного региона, используется метод антропологической герменевтики. При этом делается акцент на рассмотрении модуса встречи человека с трансцендентальным миром в соответствии с концепцией религиозной герменевтики австрийского индолога и философа религии Герхарда Оберхаммера [Оберхаммер, 2021, 84–106; Псху, 2012, 97–98]. Оберхаммер, прежде всего, подчёркивает, что именно индивид, сталкиваясь с трансцендентальным миром, не только волен принимать решения, но и несёт полную ответственность за их последствия. Этими качествами человек отличается от неодухотворённых вещей и от контакта со сверхъестественным приобретает определённый мировоззренческий опыт. Сущность этого опыта Оберхаммер предлагает анализировать с помощью его трансцендентальной герменевтики религии как человеческое стремление к пониманию самоосуществления, а не просто мистических переживаний. Этот опыт должен быть использован человеком для сохранения собственного бытия (культурного, антропологического или этнического).

Не менее важным методологическим подходом является использование оппозиции «свой» – «чужой», которая насчитывает многовековую историю и считается культурной универсалией, мощным концептом понимания бинарности мира, особенностей коллективного, этнического мировосприятия. Чуждость символизировалась фактом принадлежности к другой социальной, этнической, нечеловеческой, звериной, магической группе [Трубецкой, 1960, 82–85 и др.; 2000, 72–74; Иванов, Топоров, 1965, 63–65; Леви-Стросс, 1999, 11, 17, 27. 34 и др.; Лотман, 2002, 73; Фельде, 2015, 3].

Запреты на инокультурную пищу

Современные чукчи рассказывали о том, что в тундре, в оленьем стаде, в конце 1990-х гг. ещё строго соблюдались пищевые запреты. Бабушки старались убе-

речь своих внуков от употребления «русской» еды: сладкого сгущённого молока, варенья, сахара, конфет и т.п. Опытные оленеводы были убеждены в том, что от сладких продуктов тело человека становится рыхлым, у него тяжелеют ноги, портится кровь, мужчины теряют способность догонять оленя или долго бежать со стадом. От чрезмерного употребления сладостей чукчи постепенно превращаются в русских [Архив МАЭ РАН. Ф. К I. Оп. 2. Д. 2314. Л. 247, 257]. В прежние времена вплоть до наступления 45-летнего возраста мужчинам запрещалось курить, есть конфеты и пить чай. Вместо чая они пили мясной бульон, который хорошо утоляет жажду и стабилизирует энергетический баланс организма.

Запреты в сфере дикоросов и огородничества

Использование в пищу дикоросов в традиционной и современной алиментарной культуре коренных народов региона наполнено верованиями и запретами. В частности, грибы не употреблялись в пищу дальневосточными эвенками примерно до середины XX в. так как считались продуктом, предназначенным исключительно для оленей. Сначала старики учили молодёжь оставлять грибы оленям, животным, составляющим рациональную и мировоззренческую основу традиционной системы жизнеобеспечения этноса. Затем этот запрет частично переместился в смеховую сферу, когда оленеводы шутили по поводу людей, использующих грибы в пищу, и сравнивали их с оленями.

У ряда народов мира земляные грибы ассоциировались с гениталиями злых духов, высовывающих их из-под земли [Березкин, F 15]. Подобные представления и пищевые запреты зафиксированы у лиманских и сахалинских нивхов, которые до недавнего времени отказывались от употребления земляных грибов, считая их половыми органами злых духов, живущих под землёй и развлекающихся таким экзотическим способом.

Оживотворение земли, её антропоморфизация и население огромным количеством духов-хозяев служили у коренных народов амуро-сахалинского региона кардинальной ментальной преградой для генезиса огородничества. Запрет основывался на нежелании нанести вред земле как живому существу, духу-хозяину земли и конкретной местности острыми сельскохозяйственными орудиями, а также сакральным характером золы из очагов, которую славяне-переселенцы использовали в качестве удобрения на своих огородах. Однако постепенно наиболее близко расселённые к границам Маньчжурии народы стали заниматься обработкой земли и выращиванием на ней табака, овощей и опиума.

Магия пищевых запретов в медвежьем культе и состязаниях на медвежьем празднике

Комплекс запретов в пищевых технологиях строго соблюдался при совершении ритуалов восстановления добрых отношений человеческого социума с медвежьим родом в случае ранения медведем человека. Инцидент расценивался как месть сверхъестественных предков людям за нарушение родовых законов и обычаев. Людям и медведям необходимо было помириться, для чего пострадавшему человеку меняли имя, отселяли отдельно от родового коллектива. В целом, его социальный статус изменялся, и он становился табуированным членом общества [Березницкий, 2018, 226–235]. В течение всего периода заживления ран пожилые женщины периодически играли на музыкальном бревне. В доме пострадавшего категорически запрещалось жарить продукты, ибо считалось, что запах горящего масла вызывал крайнее недовольство священных животных. Некоторые запреты, например, на употребление в пищу краснопёрки, были связаны с опасностью потерять фарт в рыбной ловле, так как хозяин речных рыб в знак солидарности с хозяином медведей перестанет посылать её в угодья провинившегося рода людей.

Медвежий праздник коренных народов Амура и Сахалина описан и проанализирован в огромном количестве трудов. Обильная трапеза при проведении медвежьего праздника включает в себя алиментарные и ментальные компоненты: порядок, способ употребления разнообразных блюд и кушаний, приоритетное использование инокультурных ингредиентов праздничных блюд, в первую очередь из культурных злаков, ритуализация трапезы, магия еды, локализация едоков, связь состава участников пищевого состязания со структурой социальной организации,

мифологией, тотемизмом, культом предков, этнокультурные параллели с потлачем североамериканских индейцев.

Чрезвычайно обильное, неумеренное пиршество амурских народов при совершении медвежьего праздника подразумевало императивный магический механизм обеспечения дальнейшего изобилия продуктов. Чем больше люди съедят сейчас, тем больший запас у них появится в будущем. В праздничную трапезу в обязательном, первоочередном порядке входили блюда из злаков (пшено, рис и др.), покупаемые за драгоценную пушнину в Маньчжурии и тщательно накапливаемые в преддверие пиршества. Их себестоимость была очень высокой. Люди не только ели сами, но имитировали угощение до сыта своего сверхъестественного прародителя медведя, всего мифического медвежьего рода.

Символическими посредниками выступали участники пищевого состязания, которое на Амуре именовалось термином «*нгарка*», то есть «объедаловка». Запредельное, иррациональное поглощение (уничтожение) продуктов сходно в своей сущности с потлачем североамериканских индейцев. Об этом сходстве свидетельствует межродовой характер этих праздников, механизм предварительного накопления богатств и даров, последующий пир и раздаривание, укрепление социальных связей, хороших отношений с миром сверхъестественных предков [Золотарев, 1939, 108, 111, 116–125; Васильев, 1946; 1948, 78–104; Галечко, 2020, 102–110; Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 403. Л. 4-100]. Демонстрация как можно большего объёма пищевых продуктов, медвежьего мяса и жира, угощения ими участников церемониала подчёркивала магическую основу соревнования поглощения пищи участниками ритуального пиршества, которые олицетворяли собой представителей разных миров – водного и таёжного. Представления об этих мирах связаны с культом сверхъестественных прародителей, с предками, с «водяными» и «таёжными» людьми.

Магическая еда таёжных великанов

В соответствии с верованиями всех коренных народов амуро-сахалинского региона, в горной тайге, в сопках и скалах, в лесной местности обитают трёх-, а то и пятиметровые великаны. Они покрыты бурой или рыжей шерстью, измазанной смолой хвойных деревьев, либо носят одежду из бересты, шкур животных или ткани. Пища великанов разнообразна, они могут питаться мясом таёжных животных, рыбой, корой деревьев и смолой. Именно смола является специфическим медиатором при коммуникации великана с людьми. Великан может принести людям пользу и вред. Польза заключается в получении с помощью этого существа пожизненной охотничьей удачи. С другой стороны, великаны мужского и женского пола любят похищать людей и превращать их в себя подобных. Для этого они одевают пленников в шкуры животных и стараются накормить смолой хвойных деревьев, от которой язык прилипает к небу и человек перестаёт разговаривать, теряет дар речи, производя лишь непонятные звуки. Привыкая к этой чужой пище, человек постепенно превращается в великана. Но если найти в себе силы, перетерпеть голод и отказаться от угощения, то великан отпускает такого человека домой, не причинив никакого вреда.

Жертвоприношение свиньи и культ плодородия

Коренные народы амуро-сахалинского региона не занимались разведением домашнего скота (коров, овец, свиней) в традиционной культуре. Лишь отдельные группы нанайцев, удэгейцев заимствовали у маньчжуров породу «скороспелых» чёрных свиней. Их не только употребляли в пищу при праздновании Нового года по лунному календарю, но и приносили в жертву при проведении семейных, лечебных, умилостивительных и шаманских ритуалов. Последний год в нанайской системе исчисления времени по календарю животного цикла назывался в честь кабана [Подмаскин, 2006, 165–166]. Со второй половины XIX в. амурские этносы стали приобретать жертвенных свиней у славянских переселенцев. Приморские тазы, возникшие в результате межэтнических браков китайцев с местными амурскими народами, сохранили многие черты китайской культуры, хозяйства, верований. В их обществе домашний скот и птица играли большую роль [Подмаскин, 2017, 138–156]. По данным археологии, племена мохэсцев, бохайцев и когурёсцев, с которыми амурские

этносы могли быть связаны генетически, повседневно употребляли свинину в пищу [Семиниченко, Болдин, 1981, 66–70]. Свинья в их обществах считалась символом плодородия и жертвенным животным.

Хронотопические аспекты магических запретов в системе питания

Многие живущие в настоящее время в городах чукчи соблюдают традиционные запреты, связанные с пищевой сферой. Например, в каждой семье оленеводов большим почётом пользовался большой камень-охранитель жилища, который всегда забирали с собой при перекочёвках. Им придавливали полог яранги, на нём же дробили оленьи кости для вынимания вкусного мозга. Этот камень символизировал собой пищевое изобилие, хронотоп праздника. Осколки раздробленных костей не выбрасывали, из них вываривали оставшийся мозг, жир и изготавливали своеобразный паштет. Оставшиеся от выварки кости также не выбрасывали, а сжигали. После приготовления различных блюд из купленной в магазине оленины кости выбрасывают, так как в городе нет возможности для их сжигания. Однако выбрасывают только утром или днём до полудня. Считается, что в послеобеденное время приходят злые духи, чтобы вредить людям и наказывать не соблюдающих обычаи. Если выбросить в мусорный контейнер кости, то это магическим образом негативно отразится на здоровье человека: выбрасывание костей ног животного, лопаток, рёбер приведёт к возникновению заболеваний соответствующих частей скелета человека [Архив МАЭ РАН. Ф. К I. Оп. 2. Д. 2314. Л. 248]. По подобной причине во второй половине дня и вечером нельзя было шить. Ибо звук сухожильной нитки, продеваемой сквозь шкуру, привлекал злых духов, как и вывешенное на просушку постиранное белье.

Делегируемая магия этнической пищи

Найхинская нанайка Г.Н. Оненко (1934 г.р.), рассказала интересный случай из фронтовой жизни её отца Бельды Чокчо Николаевича 1912 г.р. [ПМА, 2021]. В её семейном архиве сохранились уникальные письма, которые отец присылал с фронта. Сюжет об этих письмах кратко описан в художественном произведении «Найхинцы» [Ходжер, 1985, 12–14]. Письма были написаны на обычных тетрадных листах, почтовых открытках. Но были и необычные послания, написанные на голубых и красных этикетках от рыбных консервов, в частности, «Камчатский лосось в собственном соку». После краткого описания фронтовых будней отец, глядя на изображение рыбы и обращаясь к ней как посланнику, просил кету отвезти его письмо к дочери, к семье, родственникам на далёкую родину, на Амур. По словам Галины Николаевны, отец обязательно делал приписку для родственников: «побольше кушайте за меня кеты. Я здесь очень хочу кеты». Таким образом, бумага для обычных писем у фронтовика была, но нехватка привычной этнической пищи заставляла его прибегать к этому специфическому, магическому приёму: ментально насытиться рыбой через употребление её сородичами в Найхине.

Заключение

Таким образом, исследование показало, что пищевые традиции коренных народов дальневосточного региона по-прежнему относятся к наиболее устойчивым компонентам их культуры. Важнейшее место в пищевой модели занимают рыба и мясо, что обосновано спецификой природных ресурсов и хозяйственной деятельностью. Однако устойчивость традиции подвергается воздействию трансцендентных сил. Появление новых видов пищи, естественной или обладающей магическими качествами, интегрирует человека в принципиально иную, чужую этнокультурную ситуацию. Встречаясь со сверхъестественным, индивид оказывается перед сложным выбором: принять или отклонить радикальные изменения этнической системы питания. Последующая трансформация может коснуться не только привычного набора продуктов, но и в целом – всей локальной модели питания. В случаях, зафиксированных в верованиях и фольклоре, употребление пищи, предлагаемой существами иррационального мира, приводит к потере не только этнической идентичности, но и человеческого облика. В качестве защиты используется комплекс запретов, табу, предписаний, которые сохраняются в алиментарной культуре тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов Дальнего Востока, в народной педагогике и передаются новым поколениям, укрепляя механизм антропологической и этнокультурной идентичности.

Благодарность

Работа выполнена за счёт гранта Российского научного фонда (проект № 18-18-00309) «Энергия Арктики и Сибири: использование ресурсов в контексте социально-экономических и экологических изменений» (рук. В.Н.Давыдов). Источник финансирования МАЭ РАН.

Acknowledgment

This work was supported by a grant from the Russian Science Foundation (project No. 18-18-00309) “Energy of the Arctic and Siberia: the use of resources in the context of socio-economic and environmental changes” (Primary investigator V.N. Davydov). Funding source – MAE RAS.

Список сокращений

АТР – Азиатско-Тихоокеанский регион.

ДВНЦ АН СССР – Дальневосточный научный центр Академии наук СССР.

ИИАЭНДВ ДВО РАН – Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук.

МАЭ РАН – Музей антропологии и этнографии Российской академии наук.

Библиографический список

1. Арутюнов, С.А. Основные пищевые модели и их локальные варианты у народов России / С.А. Арутюнов // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. – М.: Наука, 2001. – С. 10–18.
2. Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 403. Березницкий, С.В. Этническая история и духовная культура коренных народов Нижнего Амура / С.В. Березницкий. – Владивосток, 1997. – 303 л.
3. Архив МАЭ РАН. Ф. К I. Оп. 2. Д. 2314. Березницкий, С.В. Материалы по культуре чукчей (экспедиция на территории г. Анадыря, Анадырского района Чукотского автономного округа) Амура / С.В. Березницкий. – Санкт-Петербург, 2020. – 387 л.
4. Барт, Р. К психосоциологии современного питания / Р. Барт // Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. – С. 366–377.
5. Березкин, Ю.Е. F15. Пенис трикстера растёт из земли / Ю.Е. Березкин // [Электронный ресурс]. Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. – URL://https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/ (дата обращения 15.01.2022).
6. Березницкий, С.В. Табуированные люди в обществе тунгусо-маньчжуров и нивхов амуро-сахалинского региона / С.В. Березницкий // Кунсткамера. – 2018. – № 2. – С. 226–235.
7. Березницкий, С.В. Традиция сыроядения в культуре питания коренных народов амуро-сахалинского региона / С.В. Березницкий // Кунсткамера. – 2021. – № 3(13). – С. 104–114.
8. Васильев, Б.А. Медвежий праздник орочей: Опыт этнографического анализа обряда и мифологии: дис. ... канд. ист. Наук / Б.А. Васильев. – М., 1946. – 120 л.
9. Васильев, Б.А. Медвежий праздник / Б.А. Васильев // Советская этнография. – 1948. – № 4. – С. 78–104.
10. Галечко, И.И. Медвежий праздник коренных народов амуро-сахалинского региона и потлач индейцев северо-запада Северной Америки: фольклорно-сравнительный анализ / И.И. Галечко // Вестник Приамурского государственного университета им. Шолом-Алейхема. – 2020. – № 2 (39). – С. 102–110.
11. Золотарёв, А.М. Родовой строй и религия ульчей / А.М. Золотарёв. – Хабаровск: Дальгиз, 1939. – 205 с.
12. Иванов, Вяч. Вс. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Древний период / Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров. – М.: Наука: Наука, 1965. – 247 с.
13. Корсунский, А.Г. Герменевтический метод: историческая ретроспектива / А.Г. Корсунский // Учёные записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. – 2019. – Т.5 (71). – № 1. – С. 40–48.
14. Леви-Стросс, К. Мифологики. Т.1. Сырое и приготовленное / К. Леви-Стросс. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 406 с.

15. Лотман, Ю.М. Статьи по семиотике и типологии культуры. История русской культуры / Ю.М. Лотман. – СПб.: «Искусство-СПб», 2002. – 768 с.
16. Оберхаммер, Г. Встреча как категория религиозной герменевтики / Г. Оберхаммер //Философия религии: аналитические исследования. – 2021. – Т. 5. –№ 1. – С. 84–106.
17. Подмаскин, В.В. Народные знания тазов Приморья (XIX–XX вв.) / В.В. Подмаскин // Россия и АТР. – 2017. – № 1(95). – С. 138–156.
18. Подмаскин, В.В. Народные знания тунгусо-маньчжуров и нивхов: проблемы этногенеза и этнической истории / В.В. Подмаскин. – Владивосток: Дальнаука, 2006. – 540 с.
19. Псху, Р.В. Герхард Оберхаммер и его принципы изучения религиозных текстов вишишта-адвайты / Р.В. Псху // Вестник РУДН. Серия Философия. – 2012. – № 4. – С. 96–104.
20. Романова, А.П. Чужой и культурная безопасность / А.П. Романова, С.Н. Якушенков, Е.В. Хлыщева, М.С. Топчиев. – М.: РОССПЭН, 2013. – 215 с.
21. Селезнева, Т.А. Эволюция концепта «монструозность» в культуре и художественной литературе / Т.А. Селезнева // Молодой учёный. – 2017. – № 6 (140). – С. 393–397.
22. Семениченко, Л.Е. Новые данные о сельском хозяйстве бохайцев Приморья: по материалам археологических исследований / Л.Е. Семениченко, В.И. Болдин // Материалы по археологии Дальнего Востока СССР. – Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1981. – С. 66–70.
23. Топчиев, М.С. «Конфессиональный чужой»: алиментарные и вестиментарные маркеры / М.С. Топчиев // Каспийский региона: политика экономика, культура. – 2015. – № 3 (45). – С. 318–321.
24. Трубецкой, Н.С. Классификация оппозиций. Основы фонологии / Н.С. Трубецкой / Пер. с нем. А.А. Холодовича. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 308 с.
25. Трубецкой, Н.С. Основы фонологии / Н.С. Трубецкой. – М.: Изд. Иностранной литературы, 1960. – 372 с.
26. Фаис-Леутская, О.Д. *К вопросу о современном состоянии антропологии питания / О.Д. Фаис-Леутская // Этнографическое обозрение. – 2019. – № 2. – С. 5–16.
27. Фельде, В.Г. Оппозиция «свой – чужой» в культуре. дисс. …к.ф.н. 9.00.13 – философская антропология / В.Г. Фельде. – Омск, 2015. – 20 с.
28. Ходжер, Г.Г. Найхинцы / Г.Г. Ходжер. – Хабаровск: Кн. изд-во, 1985. – 304 с.
29. Bereznitsky, S.V. Transforming impact of government and private salt trade on life-supporting technologies of indigenous peoples of the Amur-Sakhalin region in the XIXth – early XXth centuries / S.V. Bereznitsky // Былые годы. Российский исторический журнал. – 2020. – Т. 56. – № 2. – С. 541–548.

Текст поступил в редакцию 07.03.2022.
Принят к публикации 25.04.2022.
Опубликован 29.09.2022.

References

1. *Arhiv IIA`ENDV DVO RAN* [Archive of the Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far East of FEB RAS]. Fund 1. Inventory 2. File 403. Bereznitsky S.V. `Etnicheskaya istoriya i duhovnaya kul'tura korennyh narodov Nizhnego Amura [Ethnic History and Spiritual Culture of the Indigenous Peoples of the Lower Amur]. Vladivostok, 1997, 303 p. (in Russian).
2. *Arhiv MA`E RAN* [Archive of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of RAS]. Fund K I. Inventory 2. File 2314. Bereznitsky S.V. Materialy po kul'ture chukchej (`ekspediciya na territorii g. Anadyrya, Anadyrskogo rajona Chukotskogo avtonomnogo okruga) [Materials on the Culture of the Chukchi (Expedition to the Territory of Anadyr, Anadyrsky District, Chukchi Autonomous District)]. St. Peterburg, 2020, 387 p. (in Russian).
3. Arutyunov S.A. *Tradicionnaya pischa kak vyrazhenie `etnicheskogo samosoznaniya* [Traditional Food as an Expression of Ethnic Self-Consciousness]. Moscow: Nauka, 2001, pp. 10–18 (in Russian).
4. Barthes R. *Sistema mody. Stat'i po semiotike kul'tury* [Fashion System. Articles on the Semiotics of Culture]. Transl. S.N. Zenkina. Moscow: Izdatel'stvo im. Sabashnikovyh, 2003, pp. 366–377 (in Russian).
5. Berezkin Yu.E., Duvakin E.N. T*ematicheskaya klassifikaciya i raspredelenie fol'klorno-mifologicheskih motivov po arealam. Analiticheskij katalog* [Thematic Classification and Distribution of Folklore-Mythological Motifs in Areals. Analytical Catalog]. Available at: https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/ (accessed January 15, 2022) (in Russian).
6. Bereznitsky S.V. *Bylye gody. Rossiyskiy istoricheskiy zhurnal* [The Old Years. Russian Historical Journal]. 2020, vol. 56, no. 2, pp. 541–548 (in Russian).
7. Bereznitsky S.V. *Kunstkamera*. 2018, no. 2, pp. 226–235 (in Russian).
8. Bereznitsky S.V. *Kunstkamera*. 2021, no 3 (13). pp. 104–114 (in Russian).
9. Fais-Leutskaya O.D. *`Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2019, no. 2, pp. 5–16 (in Russian).

10. Fel'de V.G. *Oppoziciya "svoj – chuzhoj" v kul'ture* [The Opposition "Us-Them" in Culture]. Abstract of Ph.D. Thesis in History. Omsk, 2015, 20 p. (in Russian).
11. Galechko I.I. *Vestnik Priamurskogo gosudarstvennogo universiteta im. Sholom-Alejhema* [Bulletin of Sholem Aleichem Priamursky State University]. 2020, no. 2 (39), pp. 102–110 (in Russian).
12. Hodzher G. G. *Najhincy* [Naikhin Dwellers]. Khabarovsk: Kn. izd-vo, 1985, 304 p. (in Russian).
13. Ivanov V.V., Toporov V.N. *Slavyanskie yazykovye modeliruyuschie semioticheskie sistemy. Drevnij period* [Slavic Language Modeling Semiotic Systems. The Ancient Period]. Moscow: Nauka, 1965, 247 p. (in Russian).
14. Korsunskij A.G. *Uchenye zapiski Krymskogo federal'nogo universiteta imeni V.I. Vernadskogo. Filosofiya. Politologiya. Kul'turologiya* [Scientific Notes of the V.I. Vernadsky Crimean Federal University. Philosophy. Political Science. Cultural Studies]. 2019, vol. 5 (71), no 1, pp. 40–48 (in Russian).
15. Levi-Strauss C. *Mythologiques. Vol. 1. The Raw and the Cooked, 1964 (Russ. ed.:* Levi-Strauss C. *Mifologiki. T. 1. Syroe i prigotovlennoe*. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga, 1999, 406 p.).
16. Lotman Yu.M. *Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury. Istoriya russkoj kul'tury* [Articles on Semiotics and Typology of Culture. History of Russian Culture]. St. Petersburg: Iskusstvo-SPb, 2002, 768 p. (in Russian).
17. Oberhammer G. *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya* [Philosophy of Religion: Analytic Studies]. 2021, vol. 5, no 1, pp. 84–106 (in Russian).
18. Podmaskin V.V. *Narodnye znaniya tunguso-man'chzhurov i nivhov: problemy `etnogeneza i `etnicheskoj istorii* [National Knowledge of the Tungus-Manchus and Nivkhs: Problems of Ethno-Genesis and Ethno-Genetic History]. Vladivostok: Dal'nauka, 2006, 540 p. (in Russian).
19. Podmaskin V.V. *Rossiya i ATR* [Russia and the Asia-Pacific Rehion]. 2017, no. 1(95), pp. 138–156 (in Russian).
20. Pshu R.V. *Vestnik RUDN, seriya Filosofiya* [Bulletin of Peoples' Friendship University of Russia]. 2012, no. 4, pp. 96–104 (in Russian).
21. Romanova A.P., Yakushenkov S.N., Khyscheva E.V., Topchiev M.S. *Chuzhoj i kul'turnaya bezopasnost'* [Alien and Cultural Security]. Moscow: ROSSP`EN, 2013, 215 p. (in Russian).
22. Selezneva T.A. *Molodoj uchenyj* [Young Scholar]. 2017, no. 6 (140), pp. 393–397 (in Russian).
23. Semenichenko L.E., Boldin V.I. *Materialy po arheologii Dal'nego Vostoka SSSR* [Materials on the Archology of the Far East of the USSR]. Vladivostok: DVNC AN SSSR, 1981, pp. 66–70 (in Russian).
24. Topchiev M.S. *Kaspijskij region: politika `ekonomika, kul'tura* [Caspian Region: Politics, Economics, Culture]. 2015, no. 3 (45), pp. 318–321 (in Russian).
25. Trubeckoj N.S. *Klassifikaciya oppozicij. Osnovy fonologii* [Classification of Oppositions. Fundamentals of Phonology]. Transl. A.A. Kholodovich. Moscow: Aspekt Press, 2000, 308 p. (in Russian).
26. Trubeckoj N.S. *Osnovy fonologii* [Fundamentals of Phonology]. Moscow: Izd. Inostrannoj literatury, 1960, 372 p. (in Russian).
27. Vasil'ev B. A. *Medvezhij prazdnik orochej: Opyt `etnograficheskogo analiza obryada i mifologii* [Bear Feast of the Orochi: Experience of Ethnographic Analysis of Ritual and Mythology. Ph.D. Thesis in History]. Moscow, 1946, 120 p. (in Russian).
28. Vasil'ev B.A. *Sovetskaya `etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1948, no. 4, pp. 78–104 (in Russian).
29. Zolotarev A.M. *Rodovoj stroj i religiya ul'chej* [The Tribal System and Religion of the Ulchi]. Khabarovsk: Dal'giz, 1939, 205 p. (in Russian).

Submitted for publication: March 7, 2022.
Accepted for publication: April 25, 2022.
Published: September 29, 2022.

Религиоведение. 2022. № 3. С. 85–93.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 3. P. 85–93.

DOI: 10.22250/20728662_2022_3_85

Бутов И.С.

Республиканская лаборатория историко-культурного наследия ГНУ «Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси»
220072, Республика Беларусь, г. Минск, ул. Сурганова, 1, корп. 2
illiabutov@gmail.com

Католические фигуры Иисуса Христа с «отрастающими волосами» как феномен народной религии XIX – начала XX в.

Аннотация. В статье впервые представлены сведения о слабо описанном в современной литературе феномене народной религии XIX – начала XX в. – католических фигурах Иисуса Христа (как правило, чудотворных), с которыми были связаны рассказы о том, что на их головах самопроизвольно отрастают волосы, эти скульптуры плачут или двигаются. Показано, что подобные сюжеты возникали в различных городах (Вильна, Сураж, Чашники, пос. Кривичи и др.), начиная, как минимум, с середины XIX века. Установлено, что для периода массового бытования таких историй был характерен общий всплеск рассказов о чудесах в Европе (1850-е – 1870-е годы) и Западном крае Российской империи (1840-е – начало 1880-х годов). На примере других подобных предметов религиозного культа показана возможная рациональная причина возникновения схожих чудес, связанная с особенностями изготовления париков из настоящих человеческих волос. Высказана идея о том, что у общества, а особенно простонародья, в это время был высокий запрос на чудеса, которые закономерно стали повсеместно возникать все в новых и новых формах. Автор приходит к выводу, что хотя рассказы о таких фигурах должны были подчеркнуть связь статичного и недвижимого образа с миром живых, люди были более готовы увидеть и поверить в само чудо, чем придавать ему какое-либо серьёзное значение. Сделан также вывод о том, что истории о фигурах с отрастающими волосами могли, попав на благодатную почву, быстро появляться и обрастать слухами и легендами, характерными для рассказов о сверхъестественном.

Ключевые слова: чудо, рассказы о чудесах, католицизм, фигуры Иисуса Христа, чудотворные фигуры, народная религия

Ilya S. Butov

Republican Laboratory of Historical and Cultural Heritage of the National Research University "Center for Research of Belarusian Culture, Language and Literature of the National Academy of Sciences of Belarus"
bld. 2, 1 Surganov str., Minsk, 220072, Republic of Belarus
lliabutov@gmail.com

Catholic Statues of Jesus Christ with Growing Hair as a Phenomenon of Folk Religion of the 19th – Early 20th Century

Abstract. The article presents for the first-time information about the phenomenon of folk religion of the 19th – early 20th century, poorly described in modern literature – Catholic statues of Jesus Christ (usually miraculous), which were associated with stories telling about the hair spontaneously growing on the statues' heads, crying or moving of these sculptures, etc. The article shows that such stories had been appearing in various cities (Vilna, Surazh, Chashniki, Krivichi, etc.) since at least the middle of the 19th century. It is established that the period of mass existence of such stories was characterized by a general surge of stories about miracles in Europe (1850s – 1870s) and the Western Edge of the Russian Empire (1840s – early 1880s). Using the example of other similar objects of religious worship, the author provides a possible rational reason for the occurrence of such miracles, related to the peculiarities of making wigs from real human hair. The author supposes that society, and especially the common people at that time had a high demand for miracles, which naturally began arising everywhere in different new forms. The author concludes that although the stories about such figures were supposed to emphasize the connection of a static and immovable image with the world of the living, people willed rather to see and believe in the miracle itself than to attach any serious significance to it. The article also determines that stories about statues with growing hair, once having got in fertile ground, could quickly appear and become overgrown with rumors and legends characteristic of stories about the supernatural.

Key words: miracle, stories of miracles, Catholicism, statues of Jesus Christ, miraculous figures, folk religion

В различных конфессиях чудеса могут принимать всевозможные, порой даже весьма странные формы [Бутов, 2018]. Всё дело в том, что рассказ о чуде чаще всего неразрывно связан со слухами, подчиняется законам, связанным с их распространением, и быстро может обрастать совершенно нехарактерными для первоначального повествования подробностями [Бутов, 2022, 138–149]. Некоторые из нарративов о чудесах устойчиво фиксируются долгое время, другие появляются в благоприятные для этого исторические периоды и практически бесследно пропадают при изменении социально-экономической или религиозной конъюнктуры. При этом даже полностью исчезнувшее нарративы о чудесах представляют немалый интерес, так как позволяют глубже заглянуть в скрытые религиозно-культурные процессы, происходящие в обществе и увидеть определённый срез социального пространства.

Цель исследования – рассмотреть распространённость нарративов о чудесах, связанных с ростом волос на головах некоторых католических фигур в XIX – начале XX в., выделить в этих рассказах типичные сюжеты и проанализировать возможные причины их возникновения.

Распространённость фигур Иисуса Христа, у которых чудесным образом отрастали волосы

Об обилии чудес в XIX веке в Западном крае Российской империи, куда относились часть территорий современной Беларуси, Литвы и Украины, свидетельствует, в частности, статья, опубликованная в одном из номеров «Литовских епархиальных ведомостей» за 1883 год. Перечисляя самые разные чудесные явления последних лет (например, открытие целебных источников, «отражение» стоп на камнях, появление икон на деревьях, возникновение свечения по ночам в костёлах или самозажжение свечей в церквях), газета также пишет о том, что «волосы начинают расти на статуе Спасителя» [О явлениях, 1883, 338].

Неизвестно, о какой именно статуе писала газета, но примерно в это же время (в июле 1884 года) архиепископ холмский и варшавский Леонтий (Лебединский) сообщил генералу от артиллерии И.С. Каханову, что настоятель Суражского костёла (Бельского уезда Гродненской губ.) «соорудил фигуру Христа Спасителя», поставил её в нише главного алтаря и «провозгласил чудотворной», надевая на её голову парики с волосами различной длины». При проверке этих сведений оказалось, что в этом костёле действительно находилась переданная по распоряжению епархиального начальства из другого закрытого костёла фигура Христа Спасителя, о которой в 1884–1885 годах был распространён слух, что на её голове растут волосы, хотя настоятель их и подрезает. Другая интересная подробность касалась того, что эта фигура якобы плакала[1] и что к ней стекалось на поклонение много народа. Для прекращения «нелепых слухов» в 1891 году было сделано распоряжение о том, чтобы «означенную статую более на престоле не выставлять». Позже, однако, суражская городская дума решила сделать на этой статуе надпись позолоченными буквами в память о чудесном спасения 17 октября 1888 года Александра III с семьёй в катастрофе поезда около Харькова. Как следует из документа, это предложение было отклонено. Дальнейшая судьба статуи неизвестна [РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3313. Л. 31–32 об.].

Скорее можно полагать, что эпизодов, сходных с упомянутым в «Литовских епархиальных ведомостях», в то время в Западном крае было множество. Так, в письмах ярого католикофоба А.В. Рачинского (1826–1877), датируемых ещё 60-ми годами XIX века, присутствовало раздражение обычаем местных католиков и бывших униатов выставлять в церквях статуи Христа с надетыми на них париками и общее недовольство «растущими волосами» на головах костёльных фигур. Он писал о том, что нелегко понять политическо-религиозную силу латинства, пока ты не увидел здешних латинских костёлов, «которые как истинные капища», местных религиозных процессий, «которые как языческие торжества сочетают в себе поклонение святыне с обожанием исторических преданий», а кроме того мест, где «доселе чтутся деревянные паны езусы с растущими волосами…» [Долбилов, 2010, 416]. О том, что такая фигура, «у которой до недавнего времени росли волосы», размещалась в Остробрамской часовне[2], можно узнать из статьи вступившего в 1865 году в полемику с А.В. Рачинским корреспондента «Московских ведомостей» под псевдонимом «Х» [Х., 1866, 3].

Типичные сюжеты, связанные с фигурами, у которых чудесным образом отрастали волосы

Подобные слухи циркулировали, как минимум, с середины 1850-х годов, так как уже в издании Авдия Востокова (под таким псевдонимом писал епископ Могилевский и Мстиславский Анатолий), вышедшем в 1857 году, говорилось, что в народе поддерживается вера в то, что волосы на некоторых статуях растут «чудесным образом». Автор высказывает мнение, что все такие статуи находились в монастырях ордена тринитариев, в котором было принято возлагать на голову статуи парики в такой последовательности, что «возложив на неё парик сперва с короткими волосами, потом перед каждою пятницею надевают на голову статуи парик с длиннейшими волосами». Если же, как пишет епископ, в костёле нет париков для «наряжания» статуи, то в народе распускают молву, что и на ней росли раньше волосы, «но одна большая барыня, и притом великая грешница, упросила монахов для какой-то цели остричь и дать ей волосы со статуи и с тех пор они перестали расти на ней» [Авдий, 1857, 96–97]. Схожие сюжеты бытовали, например, и в связи с чудотворной фигурой Иисуса Христа из Костёла Святых Петра и Павла в Вильнюсе (илл. 1). Считалось, что в парике на голове фигуры постоянно росли волосы, из-за чего их регулярно подстригали вплоть до 1960-х годов XX века. Люди, прикасаясь к этим волосам, исцелялись от целого ряда заболеваний. По легенде, чудеса перестали происходить после того, как у некой престарелой женщины заболела собака. Тогда прихожанка отрезала пучок волос от парика и принесла их домой, чтобы помочь бедному животному. Однако, как только собака соприкоснулась с реликвией, то тотчас умерла. После этого события чудесное отрастание волос прекратилось, как и случаи исцелений [Костёл, https://provilnus.ru/tserkvi/117-kostel-svyatyh-petra-i-pavla-vilnyus.html].

Единственная, известная автору на территории Беларуси фигура, у которой, согласно преданию, ранее росли волосы, и которая сохранилась по сей день, находится ныне в Костёле Святого Апостола Андрея (д. Кривичи Мядельского р-на Минской обл., илл. 2)[3] также некогда принадлежавшим ордену тринитариев. В воспоминаниях белорусской писательницы П.В. Мядёлки говорится о том, как предположительно в 1908 году она находилась в Кривичском костёле и перебирала там старые журналы. К ней подошёл её дядя и предложил «сделать чудо». После этого он повёл в одно из помещений, которое раньше было кельей и выдвинул один из ящиков комода, где было множество небольших париков. Дядя также пояснил, для чего они были нужны.

Илл. 1. Чудотворная фигура Иисуса Христа в Костёле Святых Петра и Павла (Вильнюс, Литва). Фото И. Кис.

«Высоко в алтаре костёльном стоит чудесная фигура пана Езуса. Чудо проявлялось в том, что на голове у него отрастали волосы. Эта фигура целый год стоит наверху, закрытая шторкой. Раз в год, во время феста, открываются шторки, торжественно снимают эту фигуру на алтарный стол, и ксёндз подрезает коротко волосы. Во время этого обряда, набожный люд почти что ниц падает перед таким большим чудом. После этого снова возносят Христа на своё место и закрывают шторки до очередного феста через год. Вот ксёндз и попросил подготовить фигуру к чуду во время феста, который уже приближался.

Перебирая парики, дядька заметил, что все они уже обстрижены и нет ни одного с длинными волосами. Один только нашёлся, но с чёрными волосами, а все другие были рыжие. Взяв этот чёрный парик, пошёл дядька к ксёндзу спросить, что делать, так как ни одного рыжего нет с длинными волосами. Встретил ксёндза на дворике, и я из беседки слышала их разговор.

Чуть призадумался ксёндз, выслушав дядьку и говорит:

– Ну что ж, в Вильно посылать за париками уже поздно, да и не найдёшь их там. Нужно заказать, а это быстро не сделают. Эт, – махнул рукой, лихо его возьми! Люди через год забыли, какие там были волосы. Надевай чёрный»[4] [Мядзёлка, 2018, 59–60].

Сама Полина Викентьевна делает из этой истории вывод о том, что именно таким образом делали «чудеса» и обманывали народ, но к 1970-м годам про эту традицию уже забыли и парики на голове фигуры не меняли [Мядзёлка, 2018, 60].

Илл. 2. Фигура Иисуса Христа в Костёле св. Апостола Андрея. Обложка самиздатовского журнала, посвящённого записям о чудесах от этой фигуры.

Фигура Иисуса Христа из Чашникского костела

Однако наиболее резонансным в этом ряду слухов оказалось происшествие в местечке Чашники Лепельского уезда. Здесь до 1868 года существовал большой каменный костёл. В 1772 году в этом костёле у восточной стены была поставлена на возвышении резная деревянная фигура Спасителя огромных размеров с терновым венцом на голове (илл. 3), вырезанная крестьянином из д. Пристои[5] в начале XVIII в. К этой скульптуре совершались паломничества со всей Витебщины [Ярашэвіч, 2003, 286; Rouba, 1909, 36–37]. В 1840-х годах она была помещена в костёле на горном месте, «а при оной небольшой столб для положения рук Спасителя», в праздничные же дни «облачается попеременно в ризы» [ЛГИА. Ф. 378. Оп. 1866. Д. 2521. Л. 68 об.].

Ещё в 1876 году один из авторов указывал на постоянное чудо при этой фигуре: её голову искусственные волосы время от времени отрастали [Прощание, 1876, 51–53]. На поклонение этой статуе в самые разные времена года позже стало собираться много как католиков, так и православных, пришедших в том числе из других губерний (Могилевской, Виленской, Минской). Местный благочинный предложил закрыть храм, чтобы положить конец «сильно вкоренившемуся фанатизму в народе»[6] [ЛГИА. Ф. 378. Оп. 1866. Д. 2521. Л. 69].

Илл. 3. Внешний вид фигуры Спасителя из Чашникского костёла (гравюра Онуфрия Пиотровского), 1754.

Об этой «чудовной» (как её называли в литературе тех лет) фигуре также рассказывали, что какая-то крестьянка, у которой взяли последнего сына в рекруты, пришедши в костёл, со слезами пала пред фигурою Спасителя и в порыве молитвенного исступления откусила палец у ноги фигуры[7]. «В эту минуту фигура будто бы тронулась со своего места и вышла на средину костёла в присутствии многочисленного народа»[8] [Прощание, 1876, 51–53]. После богослужения она поставлена была двумя ксёндзами с помощью десяти человек на прежнее место [ЛГИА. Ф. 378. Оп. 1866. Д. 2521. Л. 68 об.]. Как писали авторы конца XIX века, распространя-

емые «в простом и необразованном, но тем не менее религиозном и набожном белорусском народе» слухи о подобного рода чудесах при скудности местночтимых православных святынь производят «сильное нравственное впечатление». В целом же предполагали, что вся история со статуей использовалась для «ополячивания русского народа». По другой версии само чудо также могло быть «истолковываемо против рекрутской повинности» [Владиславлев, 1892, 97; ЛГИА. Ф. 378. Оп. 1866. Д. 2521. Л. 69–69 об.].

Заключение

Многие авторы, транслирующие на страницы изданий мнение православной церкви, всячески пытались принизить значение чудес в католической среде. Их святыни назывались «мнимыми», а народ, который шёл к ним на поклонение, – легковерным [Владиславлев, 1892, 97–98; Насчёт явления, 1882, 316; О явлениях, 1883, 338–346]. Между тем, пик рассказов о чудесах с растущими на головах статуй волосами выпал на середину и последнюю треть XIX века, что примерно совпадает с наиболее резонансными явлениями Девы Марии в католической Европе, пришедшимися на 1850-е – 1870-е годы [Долбилов, 2010, 235] и Божьей Матери в Западном крае Российской Империи, произошедшими главным образом в 1840-е – начале 1880-х годов [Мартинович, Бутов, 2011, 21–30]. Кроме того, в 1840-е годы начинается новая волна самопроизвольного обновления икон, вышедшая и распространившаяся далеко за пределы Украины, где изначально возникла, и докатившаяся, в частности, до Бронницкого уезда Московской губернии [Бутов, 2018, 15–17]. Именно в этот период, который даже называли «католическим возрождением XIX века» [Долбилов, 2010, 238], сообщения о вмешательстве сакрального в обыденную сферу достигли одного из своих апогеев.

Известно, что парики у фигур Иисуса Христа могли быть выполнены из настоящих человеческих волос. Отмечается, что парики действительно меняли с различной периодичностью (в середине XIX века – перед каждой пятницей, а в начале XX века в момент угасания традиции – уже раз в год). Некоторые из таких рассказов, как утверждается, просуществовали даже до 60-х годов XX века [Костёл, https://provilnus.ru/tserkvi/117-kostel-svyatyh-petra-i-pavla-vilnyus.html]. Обыватель слышал, что у скульптур не только росли волосы, они могли плакать и даже ходить. В этом случае рассказы о таких фигурах (зачастую объявленных чудотворными), прошедшие через призму народного восприятия, в очередной раз должны были подчеркнуть связь статичного и недвижимого образа с миром живых. Однако, по всей вероятности, люди были более готовы увидеть и поверить в само чудо, чем придавать ему какое-либо серьёзное значение.

Как мы уже показывали ранее на примере с нововозникшими вокруг ливанского святого Маклуфа Шарбелея рассказами, такого рода чудесные повествования часто создаются и излагаются при помощи клише, типичных для фольклорных нарративов о сверхъестественном [Исследование, 2019, 157–158]. В частности, истории, связанные с растущими волосами и ногтями, можно встретить в религиозной литературе и в отношении христианского святого Спиридона Тримифунтского (около 270–348), чьи мощи ныне находятся на острове Керкира (Греция) [Прокофьева, 2013, 105]. Особенно интересен в контексте рассматриваемого нарратива пример с куклой по имени Окику или, по другим данным, – Киоко, хранящейся в храме Маннэндзи города Ивамидзава на острове Хоккайдо (Япония), у которой, согласно городской легенде, также растут волосы, считающиеся человеческими. Рациональная версия такого отрастания, выдвинутая в отношении японской куклы, состоит в том, что один из методов изготовления париков предусматривает крепление длинных волос к его основанию петлёй из нити посередине, в результате чего получается сразу два наполовину более коротких волоса. В дальнейшем при расчёсывании волос они могли постепенно протягиваться через места крепления и таким образом незаметно половина волос «росла» за счёт уменьшения второй половины [Is it true, https://www.quora.com/is-it-true-that-there-is-a-doll-in-Japan-that-grows-hair?no_redirect=1]. Достаточно было бы произойти одной такой резонансной истории в рассматриваемом нами регионе, чтобы прослышав о ней, «чудо» могли начать копировать в близлежащих населённых пунктах посредством смены париков.

Интересно предание о женщине (иногда подчёркивается, что грешнице), которая состригает волосы с головы фигуры, после чего их рост прекращается. Вероятно, перед нами разновидность сюжета о святотатце, оскверняющем предмет религиозного культа, и ответная реакция святыни на это событие.

Хотя чудеса в католической среде могли отвергаться со стороны православного духовенства и называться «примитивными», тем не менее, для многих обычных людей схожие явления были своего рода аномалиями, буквально откровением сверхъестественной силы в нашем мире. Как пишет М. Боуман, «отвергать такие явления как просто тривиальные или забавные – значит недооценивать важность сакрализации повседневности и личного опыта в религиозной жизни отдельных людей» [Bowman, 2003, 285]. Изучение народного католицизма на территории Германии и Польши показало, что для второй половины XIX века был характерен синтез устоявшихся религиозных мировоззрений и народных верований [Долбилов, 2010, 820]. У общества, а особенно простонародья, в это время был высокий запрос на чудеса, которые закономерно стали повсеместно возникать всё в новых и новых формах. Именно поэтому истории о фигурах с отрастающими волосами могли, попав на благодатную почву, быстро появляться и обрастать слухами и легендами, характерными для рассказов о сверхъестественном.

Список сокращений

ЛГИА – Литовский государственный исторический архив
РГИА – Российский государственный исторический архив
НАРБ – Национальный архив Республики Беларусь

Библиографический список

1. Авдий, В. Об отношениях римской церкви к другим христианским церквам и всему человеческому роду / В. Авдий. – СПб.: Типография Эдуарда Праца, 1857. – 377 с.
2. Бутов, И.С. Ареал чудес: волны обновлений икон в XIX – первой половине XX века: монография / И.С. Бутов. – Минск: Колорград, 2018. – 168 с.
3. Бутов, И.С. Феномен «кровоточащих» предметов религиозного культа и раскрытие его природы с использованием методов высокотехнологичного протеомического анализа / И.С. Бутов, Н.В. Томин, П.В. Флоренский, В.С. Алексинский, А.В. Московский, М.А. Дебелый // Лабораторная диагностика. – 2019. – Т. 8. – №2. – С. 257–270.
4. Бутов, И.С. Эсхатологические мотивы в слухах о чудесах (по материалам украинской печати 1920–1925) / И.С. Бутов // Вестник ЛГУ. – 2022. – №1. – С. 138–149.
5. Исследование истории некоторых «чудесных событий», связанных с народным культом почитания ливанского святого Шарбеля / И.С. Бутов, Н.В. Томин, Р.В. Соложеницын, А.В. Кульша // Современная научная мысль. – 2021. – №3. – С. 150–159.
6. Владиславлев, В. (протоиерей). Празднование благополучно совершившегося двадцатипятилетия в сане епископа высокопреосвященнейшего Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского / Протоиерей В. Владиславлев. – 2-е изд., испр. и доп. – Тверь: Тип. Губ. правл., 1892. – 175 с.
7. Грыбко, В.В. Іванск і ваколіцы: гісторыка-краязнаўчы нарыс / В.В. Грыбко. – Мінск: Медысонт, 2011. – 123 с.
8. Долбилов, М.Д. Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II / М.Д. Долбилов. – М.: Новое Литературное Обозрение, 2010. – 999 с.
9. Костёл Святых Петра и Павла, Вильнюс [Электронный ресурс]. – URL: https://provilnus.ru/tserkvi/117-kostel-svyatyh-petra-i-pavla-vilnyus.html (дата обращения 20.02.2022).
10. Литовский государственный исторический архив (ЛГИА). Ф. 378. Оп. 1866. Д. 2521. О доставлении сведений о священных предметах, особенно чествуемых Р.[имскими] К.[католиками] Северо-Западного края. Л. 68 об.–69 об.
11. Мартинович, В.А. Нарративы о явлениях Божьей Матери и святых в XIX – начале XXI в. на территории Беларуси и Прибалтики / В.А. Мартинович, И.С. Бутов // Научное мнение. – 2021. – № 7–8. – С. 21–30.
12. Мядзёлка, П.В. Сцежкамі жыцця / П.В. Мядзёлка. – Мінск: Лімарыус, 2018. – 610 с.

13. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). Ф. 4п. Оп. 1. Д. 15609. Докладная записка ответственного секретаря ЦС СВБ БССР Агеенко и зав. лекторским отд. Новикова отделу партпропаганды и агитации ЦК КП (Б) Б (февраль 1941 года). Л. 147.
14. Насчёт явления чудесности в нашей епархии // Литовские Епархиальные ведомости. – 1882. – № 38. – С. 316.
15. О явлениях чудесности в Западно-русском крае // Прибавление к Подольским епархиальным ведомостям. – 1883. – № 14. – С. 338–346.
16. Прокофьева, Е.П. Книга православного христианина / Е.П. Прокофьева. – М.: Олма Медиа групп, 2013. – 304 с.
17. Прощание преосвященнейшего епископа Саввы с полоцкою паствою и вступление его на харьковскую епископскую кафедру / Предисл. И. Чижевского. – Харьков: Типография Окружного штаба, 1876. – 192 с.
18. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 125 Д. 3313. О Суражском костёле (Бельского уезда Гродненской губернии) где, соорудив фигуру Христа Спасителя, поставили в главном алтаре в нише и провозгласили чудотворною, надевая на голову фигуры парики с волосами различной длины, 7 октября 1891 года. Л. 31–32 об.
19. Х. Из Петербурга / Х // Московские ведомости. – 1866. – № 95 (4 мая). – С. 3.
20. Ярашэвіч, А.А. Чашніцкі кляштар дамініканцев / А.А. Ярашэвіч // Беларуская энцыклапедыя. – Мінск: Беларус. энцыкл., 2003. – Т. 17. – С. 268.
21. Allen, W. A nation preferring visions: Moving Statues, Apparitions and Vernacular Religion in Contemporary Ireland: PhD Thesis / W. Allen. – Cork: University College Cork, 2014. – 284 p.
22. Bowman, M. Vernacular Religion and Nature: The «Bible of the Folk» Tradition in Newfoundland / M. Bowman // Folklore. – 2003. – Vol. 114. – No3 (Dec.). – Pp. 285–295.
23. Harrison, T. Madonna Mania / T. Harrison // Fortean Times. – 2011. – № 9. – Pp. 32–37.
24. Is it true that there is a doll in Japan that grows hair? [Электронный ресурс]. – URL: https://www.quora.com/is-it-true-that-there-is-a-doll-in-Japan-that-grows-hair?no_redirect=1 (дата обращения 15.03.2021).
25. Rouba, N. Przewodnik po Litwe i Białejrusi / N. Rouba. – Wilno: Wydawnictwo «Kurjera Litewskiego», 1909. – 215 s.
26. Żyskar, F.J. Nasze kościoły: opis ilustrowany wszystkich kościołów i parafji znajdujących się na obszarach dawnej Polski i ziemiach przyległych / F.J. Żyskar. – Warszawa – Petersburg, 1913. – Vol. 1: Archidjecezja mohylowska. – Z. 23: Dekanat lepelski. – P. 397–420.

Текст поступил в редакцию 21.02.2022.
Принят к публикации 03.05.2022.
Опубликован 29.09.2022.

---

[1] Упоминание о кровоточащих и плачущих фигурах в настоящее время встречается на территории Испании, Италии, Голландии, Чили и других стран [Бутов, 2019, 257–270]. Однако вопрос с плачем католических фигур на территории Беларуси в настоящее время почти не изучен. У автора имеется лишь одна запись на эту тему. Я. К. Жук рассказала, что в 1956–1957 годах ходила в д. Козлы Вилейского района Минской области к фигуре Божьей Матери, которая источала слезы или росу. Кроме этого фигура самопроизвольно из старой сделалась новой (Жук Ядвига Карловна, 1932 г. р., д. Криница Вилейского р-на Минской обл., записали А. Сидорович, Д. Кравчонок, А. Клюкин в 2014 году).
[2] Ныне – Часовня Остробрамской иконы Божьей Матери, г. Вильнюс (Литва).
[3] По информации жителя г. Вилейка Д. В. Канецкого. На момент написания этой статьи фигура находилась на реставрации.
[4] Перевод с белорусского автора.
[5] Стоит отметить неверный перевод, который вошёл в некоторые белорусско- и русскоязычные издания [см., напр., Ярашэвіч, 2003, 286]. Здесь говорится о фигуре, вырезанной крестьянином Пристой, тогда как на самом деле Пристои – деревня, находящаяся ныне в Чашникском р-не Витебской обл., откуда изготовитель статуи был родом.
[6] После преобразования костела в Николаевскую церковь его имущество было перераспределено. Знаменитая статуя Иисуса Христа была перевезена в каплицу Володковичей в Иванск Чашникского района Витебской области. Власти запретили даже выставлять эту святыню на показ или во время служений. Хранилась она в специальном шкафу под ключом. В 1917 году реликвия бесследно исчезла [Грыбко, 2011, 24].
[7] Впрочем, причины такого поступка могли быть совершенно иными. Иногда верующие кусали мощи нетленных святых, чтобы удостовериться в их сохранности или каких-то иных свойствах тела. Например, в докладной записке ответственного секретаря ЦС СВБ БССР Агеенко и заведующим лекторским отделением Новикова в феврале 1941 года отмечалось: «В Вилейской области, в местечке Сморгонь на лекции сапожник Капцин рассказал, как в 1935 году в городе Вильно канонизировали мощи какой-то «святой», верующие подходили поочередно и прикладывались к её ногам, и когда я подошел, то укусил её за ногу, оказалось, что это была не нога, а воск» [НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 15609. Л. 147].

[8] Феномен «движущихся статуй» проявлял себя и позже. Наиболее известная вспышка таких сообщений произошла в 1985 году в Ирландии, когда за короткое время были зафиксированы подобные обращения из более чем 30 различных мест страны. Различные авторы выдвигали широкий спектр гипотез о первопричинах этих событий. В частности, высказывалась мысль о том, что феномен как таковой порождает народное христианство или народная религия (*folk religion*) и оно может иметь общую природу с массовыми видениями святых [Allen, 2014]. Также считалось, что объяснение этой своеобразной «эпидемии» стоит искать в социальной, а не религиозной сфере и в том, что люди проявляют интерес к сверхъестественному в трудные времена. В Ирландии в этот год была очень высокая безработица, «депрессивное лето» и высокие ожидания ядерной войны, к тому же эти явления совпали с несколькими широко освещаемыми в ирландской прессе скандалами, связанными с детьми, рожденными незамужними матерями. По воспоминаниям одного из очевидцев после Второй мировой войны в Италии двигалось 300 статуй [Harrison, 2011, 32–37].

References

1. Allen W. *A nation preferring visions: Moving Statues, Apparitions and Vernacular Religion in Contemporary Ireland*. PhD Thesis. Cork: University College Cork, 2014, 284 p.
2. Avdij V. *Ob otnoshenijah rimskoj cerkvi k drugim hristianskim cerkvam i vsemu chelovecheskomu rodu* [On the Relations of the Roman Church to Other Christian Churches and the Entire Human Race]. St. Petersburg: Tipografija Jeduarda Praca, 1857, 377 p. (in Russian).
3. Bowman M. Vernacular Religion and Nature: The "Bible of the Folk" Tradition in Newfoundlan. *Folklore*. 2003, vol. 114, no. 3, pp. 285–295.
4. Butov I.S. *Areal chudes: volny obnovlenij ikon v XIX – pervoj polovine XX veka: monografija* [Areal of Miracles: Waves of Renewal of Icons in the 19th – First Half of the 20th Centuries: Monograph]. Minsk: Kolorgrad, 168 p. (in Russian).
5. Butov I.S. *Vestnik LGU* [Bulletin of LSU]. 2022, no. 1, pp. 138–149 (in Russian).
6. Butov I.S., Tomin N.V., Florensky P.V., Aleksinsky V.S., Moskovsky A.V., Debelyj M.A. *Laboratornaja diagnostika* [Laboratory Diagnostics]. 2019, vol. 8, no. 2, pp. 257–270 (in Russian).
7. Butov I.S., Tomin N.V., Solozhenicyn R.V., Kul'sha A.V. *Sovremennaja nauchnaja mysl'* [Modern Scientific Thought]. 2021, no. 3, pp. 150–159 (in Russian).
8. Dolbilov M.D. *Russkij kraj, chuzhaja vera: jetnokonfessional'naja politika imperii v Litve i Belorussii pri Aleksandre II* [The Russian Land, a Foreign Faith: the Ethno-Confessional Policy of the Empire in Lithuania and Belarus under Alexander II]. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2010, 999 p. (in Russian).
9. Grybko V.V. *Ivansk i vakolicy: gistoryka-krajaznaŭchy narys* [Ivansk and Its Environs: Historical and Local Lore Essay]. Minsk: Medysont, 2011, 123 p. (in Belorussian).
10. Harrison T. Madonna Mania. *Fortean Times*. 2011, vol. 9, pp. 32–37.
11. *Is it true that there is a doll in Japan that grows hair?* Available at: https://www.quora.com/is-it-true-that-there-is-a-doll-in-Japan-that-grows-hair?no_redirect=1 (accessed on March 3, 2021).
12. Jarashjevich A.A. *Belaruskaja jencyklapedyja* [Belarusian Encyclopedia]. Minsk: Belarus. jencykl., 2003, vol. 17, pp. 268 (in Belorussian).
13. *Kostel Svjatyh Petra i Pavla, Vil'njus* [Church of Saints Peter and Paul, Vilnius]. Available at: https://provilnus.ru/tserkvi/117-kostel-svyatyh-petra-i-pavla-vilnyus.html (accessed on February 20, 2022) (in Russian).
14. *Litovskie Eparhial'nye vedomosti* [Lithuanian Diocesan Gazette]. 1882, no. 38, p. 316 (in Russian).
15. *Litovskij gosudarstvennyj istoricheskij arhiv* [Lithuanian State Historical Archive]. Fund 378. Inventory 1866. File 2521. Fols. 68 v. – 69 v. (in Russian).
16. Martinovich V.A., Butov I.S. *Nauchnoe mnenie* [Scientific Opinion]. 2021, no. 7–8, pp. 21–30 (in Russian).
17. Mjadzjolka P.V. *Scezhkami zhyccja* [The Paths of Life]. Minsk: Limaryus, 2018, 610 p. (in Belorussian).
18. *Moskovskie vedomosti* [Moscow Vedomosti]. 1866, no. 95, p. 3 (in Russian).
19. *Nacional'nyj arhiv Respubliki Belarus'* [National Archive of the Republic of Belarus]. Fund 4p. Inventory 1. File 15609. Fol. 147 (in Russian).
20. *Pribavlenie k Podol'skim eparhial'nym vedomostjam* [Addition to the Podolsk Diocesan Gazette]. 1883, no. 14, pp. 338–346 (in Russian).
21. Prokof'eva E.P. *Kniga pravoslavnogo hristianina* [The Book of an Orthodox Christian]. Moscow: Olma Media grupp, 2013, 304 p. (in Russian).
22. *Proshhanie preosvjashhennejshhego episkopa Savvy s polockoju pastvoju i vstuplenie ego na har'kovskuju episkopskuju kafedru* [The Farewell of His Grace Bishop Savva to the Polotsk Flock and His Entry into the Kharkiv Episcopal See]. Kharkov: Tipografija Okruzhnogo shtaba, 1876, 192 p. (in Russian).
23. *Rossijskij gosudarstvennyj istoricheskij arhiv* [Russian State Historical Archive]. Fund 821. Inventory 125. File 3313. Fols. 31–32 v. (in Russian).
24. Rouba N. *Guide to Lithuania and Belarus* [Przewodnik po Litwe i Białejrusi]. Wilno: Kurjer Litewski Publ., 1909, 215 p. (in Polish).
25. Vladislavlev V. (protoierej). *Prazdnovanie blagopoluchno sovershivshegosja dvadcatipjatiletija v sane episkopa vysokopreosvjashhennejshego Savvy, arhiepiskopa Tverskogo i Kashinskogo* [Celebration of

the Successfully Accomplished Twenty-Fifth Anniversary in the Rank of Bishop of His Eminence Savva, Archbishop of Tver and Kashin]. Tver': Gub. pravl. Publ., 1892, 175 p. (in Russian).
26. Żyskar F.J. *Our churches (illustrated description of all churches and parishes located in the areas of former Poland and adjacent lands)* [Nasze kościoły (opis ilustrowany wszystkich kościołów i parafji znajdujących się na obszarach dawnej Polski i ziemiach przyległych)]. Warsaw-Saint Petersburg, 1913, vol. 1, no. 1, pp. 397–420 (in Polish).

Submitted for publication: February 21, 2022.
Accepted for publication: May 3, 2022.
Published: September 29, 2022.

Религиоведение. 2022. № 3. С. 94–103.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 3. P. 94–103.

DOI: 10.22250/20728662_2022_3_94

Kaihe Aisin Gioro

Kinugasa Research Organization, Ritsumeikan University
603-8577 Tojiin Kita-cho 56-1, Kita-ku, Kyoto city, Japan
aisinkaz@gst.ritsumei.ac.jp

Similarities in Tungus Manchu and Japan: A Case Study of Shaman and Shinto

Abstract. There are many similarities between the Northeast Asian cultural circle and Japanese culture. Linguistic vocabulary, beliefs, and many cultural characteristics that have attracted the attention of scholars for many years. Unfortunately, few researchers compare all these similarities in comprehensive research. In this article, I focus on women social status, the color preference, and spread of food to capture the ancient homology between Tungus Manchu and the Japanese islands. Today, most of scholars in the world pay more attention to the similarity of morphemes or the trajectory of human migration in genetics and archeology. On this basis, I try to introduce anthropological analysis methods into this research, and use multi-disciplinary resources to re-examine the fit of ancient cultures on both sides of the Sea of Japan. There are three parts in this short article to argue my opinion and study. The first is to focus on the status of women in Manju (Jurchen) society and compare them with women in Japanese history as priestess, especially political and religious influence on their position and function in social life. Secondary, the preference for the use of white color is also a very similar cultural phenomenon on both sides of the Sea of Japan. And connecting these two is the Shaman of Manju and Miko of Japan. Third, by combining the two clues of linguistic analysis and food dissemination, it examines the high degree of compatibility between these two civilizations in history.

Key words: shamanism, Šaman, Ko-shinto, Shinto, Miko, matrilineal clan society, women status, female priest, Manju, white color, Miso

Кайхе Айсин Гиоро

Исследовательская организация Кинугаса, Университет Рицумейкан
603-8577 Япония, Кита-ку, г. Киото, Тодзиин Кита-чо 56-1
aisinkaz@gst.ritsumei.ac.jp

Сходство между тунгусо-маньчжурами и японцами: исследование шаманизма и синтоизма

Аннотация. Между культурой Северо-Восточной Азии и японской культурой есть много общего: лексический строй языка, верования и многие культурные особенности, которые уже много лет привлекают внимание ученых. К сожалению, немногие исследователи рассматривают этот вопрос комплексно. Автор статьи сосредотачивается на анализе социального статуса женщин, цветовых и пищевых предпочтениях, чтобы обнаружить древнюю культурную общность между тунгусо-маньчжурскими народами и населением Японии. Сегодня большинство археологов и генетиков мира уделяет много внимания сходству морфем или траектории миграции человека. Исходя из этого, автор пытается внедрить в исследование методы антропологического анализа и использовать междисциплинарные ресурсы для пересмотра соответствия древних культур по обе стороны Японского моря. Статья состоит из трёх частей, в каждой из которых рассматривается отдельный вопрос. В первой части автор фокусируется на статусе женщин в обществе манцзу (чжурчжэней) и сравнивает его со статусом женщин-жриц в истории Японии, особенно политическое и религиозное влияние на их положение и функции в социальной жизни. Во второй анализируется предпочтение, отдаваемое белому цвету по обе стороны Японского моря. Объединяющим началом в этом случае является шаман у маньчжуров и мико у японцев. В третьей части, объединяя принципы анализа языка и распространения пищи, автор исследует высокую степень схожести между этими двумя цивилизациями.

Ключевые слова: шаманизм, шаман, ко-синто, синтоизм, мико, матриархальное родовое общество, статус женщины, женщина-жрец, манцзу, белый цвет, мисо

Research approach

The argument separates to three aspects. The first is the social status of women. It first introduces the social status of women in and Manju (Jurchen) society, and then compares the development and changes of the matrilineal clan society of Tungus and Japan, as well as the gradual development of patriarchal society in each other's society. To verify their different trends in the survival and maintenance of matrilineal clan social elements in a patriarchal society.

Advocating white color is an extremely prominent and highly similar social and cultural feature in Manju and Japanese culture. Although both men and women wear all-white dresses in the Korean peninsula's costume culture, this is also a clear manifestation of the white culture. The Korean peninsula has played a vital role in the introduction of mainland civilization into Japan in history. This article will slightly touch on the culture of the Korean peninsula, but will not expand it in depth.

With the help of many similarities between Manju Shamanism and Japanese Shinto in their respective religions and cultures, through conduct a comparative analysis, and use an unprecedented multiple and multi-perspective analysis method to connect religious women's studies and color beliefs to show the high cultural similarity of the Sea of Japan cultural circle.

Context

1. Similarity and homology as intangible cultural heritage

Among the many civilizations surrounding the Sea of Japan, the matriarchal clan society was once prosperous in the history of Tungus circle and Japan. Regrettably, today's scholars in the patriarchal society rarely have the courage to design this topic. In the Northeast Asian continent, Jurchen and later Manju group looked like a patriarchal society in military and political terms, and the actual supremacy of women was their common feature, and it was the remnants of the matrilineal clan society that successively established these two unrelated authorities. Both Jurchen and Yamato Group are extremely aggressive and highly absorbing foreign cultures. This is an indisputable historical fact. The ethnic groups with close cultural inheritance have brought about the innate conditions to compete with the surrounding ethnic groups for survival capital in history. The only difference between the two is that one is the marginalized non-Han cultural fishing and hunting nation in Northeast Asia, and the other is the maritime country on the Kim Korean Peninsula.

Both in history and contemporary Chinese society, The Manju Group has always been seen barbarian in the view of Han Chinese society, even so, the Manju people have managed to rule multiple different cultural regions including China proper for almost 270[2] years. There are twelve emperors in the Qing Empire of Manju rules, of which two empress dowagers each supported five and four emperors in the early and late stages of the Qing history.

One of these two Manju lady is Bumbutai (1613–1688)[3], her husband is Hontaiji (1592–1643), the second Emperor of Manju authority. She was originally a nobleman of the Khorchin Mongol tribe, and the political marriage made Manju and Khorchin form a strong military alliance, and then became a family. Because they are both son-in-law and daughter-in-law. After Hontaiji's death, Bumbutai married Hontaiji's younger brother, Dorogon (1643–1650), in order to stabilize the Manju regime. After Dorgon's death, Bumbutai assisted his son Ijishūn dasan (1638-1661)[4] and grandson Elhe Taifin (1661–1722). She participated in politics for 38 years (1650-1688). Bumbutai lived in a period of rapid expansion of the Manju Empire. With the help of the surrendering generals of the Ming army, he quickly captured the entire China Proper and began to cast his sights on inland Tibet and Central Asia. Bumbutai's political support for these five Manju emperors is one of the cores and important internal conditions for the rapid rise of the empire.

Another Royal Manchu lady is well known Empress Dowager Cixi (1835–1908). She supported four Manju Emperors include her husband Emperor Gubci Elgiyengge (1851–1862)[5], her son Emperor Yooningga Dasan (1856–1875)[6], her nephew Emperor Badarangga Doro (1875–1908)[7], and her younger sister's son Emperor Gehungge Yoso (1908–12,1932–34,1934–45). In today's Han people's world, Cixi has always been judged to be the chief culprit for the country and the people and disturbing the court. However, the role played by this woman has positive historical significance for both the Qing Empire

and the world structure. At the same time, her political achievements within the Manju group are also considered by the Manju people as the iron woman who supported the last half century of the empire (1861–1908).

These two Manju women are national heroes and great rulers from the perspective of the Manju people[8]. However, in the opinion of the Han Chinese people who advocating Confucianism, this is a woman's interference in politics, and this is an extremely bad act that disturbs the Han Chinese social structure. Because Han Chinese people do not understand Manju's social culture, of course, they cannot understand and accept this kind of social phenomenon that Manju people seem to be accustomed to. Although the matriarchal social phenomenon of Manju is not accepted by Han Chinese, Han Chinese has always looked at the Qing Empire as an era of its own cultural group.

The outstanding performance of Manju women in politics is not without social foundation. In family life, the Manju women are the masters of the family, and the husband negotiate all matters in the family with his wife. Even more, the attitude and opinions of the wife dominate. In addition, the wife's natal family will be treated very favorably by the husband's family. This kind of anthropological custom is impossible to see in Han Chinese and Korean society, even in Japan.

Matriarchal clan society of Northeast Asia world is not a rare form of social culture. Most of the cultures that believe in shamanism along the coast of the Sea of Japan were matriarchal clan societies in ancient times, but they formed their own social development and cultural formation in the long historical process through unique trend. For example, Goguryeo (37–668) on the Korean peninsula is a Tungus kingdom recognized by academia, and its cultural characteristics are very different from those of the three southern kingdoms[9]. This huge cultural difference is mainly confirmed by archaeological discoveries.

The existing culture on the Korean peninsula includes both a female shaman and a culture that likes to wear white clothes. In ancient times, the peninsula served as an important migration route to continuously spread the population and culture of the Northeast Asia mainland to Japan in various forms at different times.

In ancient times, the Japanese archipelago had different immigrant groups and similar cultural settlements from the Northeast Asian continent. From the archeological findings, except for the Sea of Japan in Hokkaido, the coastal areas of the Sea of Japan in Honsyu all have traces of cultural migration in different periods from different groups on the Northeast Asian continent. The skin color and facial bone structure of Akita Bijin 秋田美人and Yamato system are quite different. The source of Akita Inu 秋天犬 is also intriguing. The tall dog breed is also worthy of in-depth study of Manju mainland and Japan's ancient culture. The first two may be the remains of ancient civilizations from the other side of the Sea of Japan that have not been scientifically confirmed, just like Ōyu Stone Circles 大湯環状列石. In 727 AD (4th year of Jinki 神亀 4年), the envoy of the Balhae Kingdom first landed in Akita, Japan. Then in 746 (18th year of Tenpyo 天平 18年), thousands of Balhae and Tetsurimakatsu 鉄利靺鞨 people crossed the sea and came to Japan and were naturalized. This incident is recorded in "Shoku Nihongi『続日本紀』". In addition, in 771 (the 2nd year of Baoquan), there were 17 ships carrying 325 people[10]. These people landed in Nodai Minato 野代湊 (Noshiro Port 能代港). This shows the frequent exchanges between Akita and the coastal areas of Northeast Asia.

This is fundamentally different from the international trade and cultural exchanges in which the southern and northern Kyushu island of Japan became fixed man-made foreign trade ports after the middle Ages. I argue that before the formation of the stable Yamato culture, the mainland population and their culture that already sailed or migrated along the coast of the Sea of Japan had an important fundamental influence on Ko-Shinto and Yamato civilization. This is in opposition to the artificial story of the ancestor of the Emperor of Japan mentioned in the historical documents of Japan, after landing in southern Kyushu and going all the way northward to gradually unify Japan. That is to say, the culture of the Northeast Asian continent and their population composition and cultural foundation of the migrants to the Yamato nation before and during the formation of the Yamato culture should be like the civilization of the coastal cultural circle of the Northeast Asian continent. The formation of the Yamato regime and the trend of learning from main-

land culture in the future did influence the future of Japanese culture, but it did not shake the continuation of the Tungus element in secular culture in Japan.

Japanese history is replete with women rulers[11], which lasted from the sixth century to the eighteenth century. This is certainly a remarkable manifestation of matriarchal clan society. Just as the Manju people are proud of their group of women becoming the rulers, the Japanese now don't feel that there is anything wrong with these top women[12] in Japanese history. In contemporary Japan, Gionmatsuri 祇園祭 and Jidaimatsuri 時代祭り in Kyoto, there are many historical women appearing during the event. In Tokushima Prefecture 徳島県 on Shikoku Island, there is the famous Awaodori 阿波踊り in Japan. This collective parade dance involving many young women also reflects the relationship between women in Japanese society and men in social life, that is, large-scale women gatherings are generally recognized by society as matrilineal clan. I argue that this is an indirect manifestation of social culture.

There are two types of Miko 巫女 in modern Japanese shrines. One is the women of the shrine family. They mainly serve as the artistic directors of the music performance and dance of the rites. The other type of Miko is temporary workers. These temporary workers are young girls who will quit Miko's job once they get married. Therefore, the occupational age of the temporary worker girl Miko is very short, almost between graduation from high school and marriage. These girls Miko are also divided into two categories. One profession is Miko who performs music and dances for the gods during special rituals of the shrine, and another one is the general affairs of the shrine during the peak tourist season or during the special ritual period.

The existence of Miko itself is a characteristic of matrilineal clan society and culture. Almost all large and small shrines in the Shinto system have Miko girl. After the middle Ages, the development of full patriarchal socialization did not hinder the status and activities of women in the family society and religious fields in the basic culture. Although Japanese society still has a strict hierarchical system for women, there are still many social problems that are treated differently for women, but the social phenomenon of being able to retain the profession of Miko in shrines still shows the social value of Japanese society to the women. And in terms of religion, there is a certain historical connection with the Tungus people on the other side of the Sea of Japan.

It is worth mentioning that Kuchikamizake 口噛み酒 appeared in Oosuminokuni 大隅の国 in the southern part of Kyushu, Japan, which is now the southern part of Kagoshima after the Jomon period 縄文時代. These regions still retain the tradition of offering Kuchikamizake to the gods during sacrifices. The Kuchikamizake dedicated to the gods was made by teen's girls. The method of making is that the girls chew uncooked rice soaked in water and spit it into a wine jar for storage[13]. Although the academic circles have not yet come to accurate textual research on this ancient wine-making process, the Kuchikamizake made by young girls can indeed be used as a reference for textual research on the historical and social status of women in the Shinto beliefs in Japan.

It is worth noting that most of the Miko in the Shinto system in Japan are girls, and the shamans in the Tungus Manju system are young and middle-aged widows or even elder women. Judging from the age group at which women hold the priesthood, the girls in Japanese shrines are now standardized as professional shrine culture products. Moreover, the shrine is managed by hereditary men family, and women in this family are responsible for inheriting and instructing music and dance, and the actual dance and performance in the ritual activities are the contracted girl Miko employees.

In Manchuria and its surrounding vast Northeast Asia, most shamans are held by widows or old men those who met something terrible in their life. Since Tungus society did not develop Shamanism into a tangible religion, the most significant religious feature of Shamanism is that it does not use churches, does not preach, and does not establish specialized clergy. Shamans are ordinary members of family life at ordinary times, and only when they act as shamans or heal patients will they assume the duties and roles of shamans. Even the old women who held shamans for the royal secrets during the Qing Empire have their own social status in daily life and are not full-time shamans.

At the early period of the Qing Empire, Emperor Manju concealed Shamanism for political purposes and declared his belief in Tibetan Buddhism to strengthen the close

relationship with the Mongolian tribes and Tibet. The emperor themselves quietly set up a courtyard[14] dedicated to shamans in an unknown imperial forbidden area. This is the only tangible royal sacrificial building record of Shamanism in Northeast Asia. The Manju people were strictly ordered to ban shamanistic activities, and this political move did not really have a decisive impact on the beliefs of the Manju group. On the contrary, the Manchuria folk and military camp communities far away from the imperial court better inherited Shamanism. Although there are no buildings dedicated to shamanism among the people, it is based on this that the shaman can continue its life. In other words, the folk shaman culture is more thorough in maintaining traditional beliefs than the core city of Manchuria, such as Mukden hoton[15] or Gemu hecen[16].

The separation of Shinto and Buddhist temples in Japan is a manifestation of modern political consciousness. For more than a thousand years before the Meiji Restoration, the Japanese government independently completed the political religious qualitative process of distinguishing original beliefs from foreign beliefs. However, I do not identify that tangible religions can be compared with the religions of intangible churches or cults. The only difference between them is that there are government-supported religious groups and tangible buildings or completely formed naturally in social development. Nationalized religions or religious groups are the building blocks of the education system that serve politics, and all religious rituals or doctrines are routinized. This is what the primitive believers of shamanism have never encountered before and believe that religious interference. The shaman who believes in animism does not need to set up a dojo to socialize with gods or ghosts. Nature is the shaman's dojo, and everything is a god. The attitude of this belief to people and everything in the world and the recognition of the relationship between man, ghost and god is that shaman can always stay in the hearts of people who are closest to nature.

2. Similarity and Traceability as seen in Tangible Cultural Heritage

The biggest feature of Shinto in Japan after regulation is that there are dedicated people responsible for the affairs of the shrine, and various ritual activities are carried out in a planned way. Since it is a government-directed behavior, all religious behaviors are standardized. Among these regulated Shinto religious elements, I will count and compare the Shinto props that contain white.

As described in the famous Manju shaman tale Nišan Saman i Bithe, when Nišan go to the world of ghosts and gods, she requires money to be given to ghosts and gods, and the embodiment of this money in Manju Shaman culture is Hošan jiha[17] and Misun[18]. Every time Nišan negotiate with ghosts or gods, she actively or passively gives them a set of white paper and Misun. This is a kind of bribery; it can also be called as reward. Certainly, the use of white color in Manju and Japanese culture is not limited to religious fields. White clothing and supplies are flooded in many aspects of daily life, and they all give white noble, festive and even holy meaning.

There is a decorative object made of white kapok[19] or white paper in Japan, and its name is Shide 紙垂/四手. Shide can be cut and made in many ways, and its shape looks like a thunder or lightning in the sky. Some are thick, some are slender, some are slender and independent, and some are hung on wooden sticks or bamboo poles like a Taoist whisk 拂尘. A set of Shide on a straw rope called Shimenawa 注連縄. Many Shide is decorated on the straw rope at intervals of about 50 cm or one meter, or the spacing of the Shide may depends on the thickness of the straw rope. This kind of religious decoration props with straw rope and Shide mainly appear in four environments, 1) with giant Shimenawa and Shide surrounded by towering trees 2) wound on giant rock. 3) Under the eaves of the entrance to the shrine hall, ordinary people also hang small Shimenawa to exorcise evil during the New Year period. 4) The head decoration of shops or vehicles. What Shimenawa embodies is the dividing line between the human world and the gods. Anything that hangs such shinto decorations is sacred or has the effect of exorcising evil spirits. In contrast, there are very similar props in shamanism, but they are not used to divide the world from the gods.

Folk sacrificial religious props very similar to Shimenawa were once very popular in the coastal areas of Northeast Asia, from the north of the Korean Peninsula in the south, Neryungri area in the north, and Amba Hinggan Dabagan[20] in the east. Until the 1930s,

straw ropes and white paper ears were used for decorate sacred tree, sacred realm or sacrifice worship activities.

In addition to Shide and Shimenawa, the Shinto system also has Gohei 御幣, Ōnusa 大幣, Tamagushi 玉串 and other long hanging religious props made of white paper. These props without exception represent the religious meaning of paying homage to the gods and exorcising evil spirits. Gohei is a sacred religious prop dedicated to the gods instead of money. Ōnusa itself is a religious prop for exorcising evil spirits and removing filth. It is very similar to the Taoist fly-wisk. Its basic function and purpose are the same, most of Japan shrine uses a lot of white thin paper strips tied to the head of a wooden stick. Some shrines use pure hemp fiber Ōnusa instead of white paper spikes. There are also examples of mixed use of hemp fiber and paper[21]. Tamagushi is a religious prop entirely dedicated to the gods. These Shinto props all contain white paper decorations without exception, and this white belief can also be traced back to the formation period of Japanese culture based on historical books.

Sacrifices like those decorated with straw ropes and white paper tassels were also used in the Manju family sacrifices and the worship of sacred natural gods in the wild nature. However, due to the religious policy during Manju's rule and the loss of Manju, this kind of sacrifice is considered unlucky in Han Chinese. The props have almost completely disappeared from the land ruled by Chinese.

In the early Qing Empire, to rule the populous China Proper region and the alliance of the Mongolian tribes and Tibet, Emperor Manju officially believed in Tibetan Buddhism. Political suppression of Shamanism is in the political considerations of Emperor Manju. The white color culture of Manju is hidden in the daily culture. For example, the eye-catching logo at the entrance of the restaurant is to use the pure white large fringe of white cloth hangs under the large white flower ball[22] as the signboard. This cultural phenomenon still prevailed until the Mukden Hoton[23] in 1989. The Manchuria region still retained a lot of white-loving culture before entering the 1990s. For another example, Han Chinese uses red lanterns and couplets written on red paper to decorate the gate during the holidays, while Manju uses white lanterns and white paper bordered with green to write Manchurian scripts congratulations and hang on both sides of the gate. This white culture can still be seen in the Manju family in Beijing until 1926. And the Shirt and panties of the people from the Manju Group are pure white. In contrast, the custom of white clothes can also be seen in the traditional Japanese wedding brides Shiromuku 白無垢 and Wataboshi 綿帽子. This is also the most recent cultural phenomenon in the white worship culture and the secular in the current Japanese society.

Due to the large number of Han Chinese in Beijing and China Proper areas, they were squeezed by the comprehensive Han Chinese culture after 1912. The white paper strips in this sacrificial activity and many white cultures in secular life were quickly replaced with red or other colors.

According to the latest academic research published in the journal Nature[24], there is clear evidence of the migration of farmers from western Manchuria in the early formation of Japanese civilization. This latest research result can directly introduce Manju's Shimenawa to the Japanese archipelago via the Korean peninsula or by sea to provide more favorable academic theoretical support. Shimenawa itself is a straw rope of different thickness woven from rice straw, which is a favorable social life manifestation after the civilization of rice planting technology matures. Plenty of rice straw indicates that the level of agricultural production is developed. The use of rice straw to make straw ropes shows that the cultural group has a high degree of dependence on rice and a high degree of emphasis on agricultural technology.

I argue that the main birthplace of the Hongshan culture is the western region of Liaoning[25]. When agricultural civilization was introduced to the Japanese islands through Korea peninsula, it should have also been introduced to other Northeast Asian continental civilizations, including agricultural technology itself. I infer that the White Faith entered the Japanese archipelago along with the migration of these farmers. Because the color belief of Ainu civilization is different from that of Yamato civilization. Intuitively, the culture of both men and women dress in white on the Korean peninsula is also related to Tungus in Northeast Asia and White favorite culture in Japan.

In addition, from the perspective of linguistics, the high degree of similarity between the languages of the eastern and western cultures of the Sea of Japan once again provides a certain degree of persuasiveness for the transmission and coherence of this white belief. From this, I turned my attention to the history of food communication, hoping to provide some more reference clues for the study of this white bond of faith from multiple resource. As we all know, Manju, the Korean Peninsula, and the Japanese archipelago all make miso. The pronunciation of Soybeans Paste in these three cultures is very similar. I assume that Manju's Soybeans Paste production process and its name were introduced to the Japanese islands through the Korean peninsula along with farmers three thousand years ago. Thus, the three cultures have similarities in the process of making soybean paste. The pronunciation of Manju paste is called Misun. It spread to Japan from the Korean peninsula, and Japanese call its Miso today. This multidisciplinary analysis of linguistics, food communication, population movement, and religious and cultural beliefs allows me to speculate that the Japanese white beliefs and the Tungus culture of Northeast Asia may have come from a cultural system three thousand years ago.

Regarding Miso, Tamada shrine 玉田神社[26], which is one of the few that still uses Japanese local Miso and other foods to worship the gods, is an exorcism shrine built in the early days of the capital of Heiankyo. During the sacrifice ceremony, the priest would serve it on a plate. Large pieces of Miso, along with washed rice, salt, and bamboo shoots are offered to the gods. This shrine located in the south of Kyoto City is a Heian period shrine that is rarely seen in Japan.

In addition, there is a Motomura shrine 本村神社[27] dedicated to the god Miso built in 713[28] in Kumamoto city. From the geographical point of view, Kumamoto and the Korean Peninsula face each other across the sea. I argue that the coast of Kumamoto is an important possible landing area from the continental Miso. However, according to historical sources, this shrine was built to enshrine the deity of Miso, the Miso god who turned a lot of corrupted Miso into edible delicious miso. Therefore, the historical reference value of Motomura shrine in terms of cultural transmission does not seem to be high compared to Tamada shrine.

Analyzing from the inference of the Korean peninsula, we can still see the sauce cubes tied with hemp rope on the Korean peninsula's soybean paste market. This method of storing and selling Miso into a relatively portable block and then tied with thick hemp rope or straw rope makes me directly think of Nišan as described in Manju's masterpiece Nišan Saman i Bithe. Before the Nišan found the soul of the little boy, Nišan ask the boy's family prepare enough sauce cubes and tie up miso blocks with a rope. Every time Nišan encounters a ghost or a god, she will send a set of Miso blocks and a dozen papers to show her respect. The Misun culture mentioned here seems to be very similar to the existing Myecwu[29] processing technology on the Korean Peninsula.

Conclusion

Although Japan gradually transformed into a patriarchal society in the Middle Ages, the priestess system of the matriarchal clan society, which is very similar to the other side of the Sea of Japan, is relatively intact in the Shinto system. After Manchuria lost its dominant position, almost all social life in China proper was forced to Sinicization. Only the remote areas of Manchuria still have Shaman's weak flames. Manchu shamanism culture almost disappeared in 1930s in the Chinese society. Even so, in the past 100 years, they have been embezzled or confused by the Han Chinese who immigrated to Manchuria. Most of the famous Manchu shamans are also mostly male, and the females in the family help to form the ceremony. This reversal of male and female positions is the exact opposite of that of the shamans of the Qing Empire or earlier. Pure Manchu shaman has been difficult to have a living space.

The shamanism of the Tungus ethnic group along the coast of Northeast Asia is deeply rooted in life. Compared with the influence of foreign culture brought by Japan in Buddhism and modern Western secular social culture, Even though other Tungus ethnic group were marginalized under imperial Russian rule for nearly a century, the carrier of faith, relatively traditional life, and remoteness have created a necessary survival gap for the continuation of religious culture. However, I have noticed that the Tunguska ethnic group outside of Manchu does not have a distinctly white culture. It's a pity that Manju's

tradition of advocating white color has become the faith of very few Manju people on the mainland in contemporary China. In Japan, this white worship still coexists with many other civilizations.

I propose that the social culture of the matriarchal clan of the Jurchen (Manju), the dissemination of foods and languages such as Misun, and the cultural characteristics of the group that likes White were indeed introduced to Japan through the Korean peninsula and across the sea in ancient times. Scholars in the past advocated the homology of Japan and South Korea should be changed to Manchuria + Korean Peninsula + Japanese Culture Group. I made a brief series and comparison of the cultural significant of women's social status, white color beliefs, and the food dissemination of Misun to Miso, as an introductory study of the origins of Manju and Japanese culture.

Библиографический список

1. «Поэзия белой страны», специальный выпуск [Мисо]. – Май, 1995 (『白い国の詩』,特集【味噌】「味噌と宗教中世の僧侶と味噌/神道と味噌/覚心と金山寺味噌」/「湯浅と由良【縄文】是川中居遺跡と亀ヶ岡遺跡」雑誌 – 1995年5月号).
2. Акихиса Шигемацу. Исследование Яматайкоку / Акихиса Шигемацу. – Хакурёша, 1969 (重松明久『邪馬台国の研究』. 白陵社, 1969).
3. Арикиё Саэки. Чтение Гиши Вадзинден / Арикиё Саэки. – Йошикава Кобункан, 2000 (佐伯有清『魏志倭人伝を読む』下 吉川弘文館, 2000).
4. Джуго Куроива. Кидо но Кио Химико / Джуго Куроива. – Бунгейшунджу, 1999 (黒岩重吾『鬼道の女王 卑弥呼』. 文藝春秋, 1999).
5. Ёсихиро Кавачи. Биография и заметки Нишана Самана / Ёсихиро Кавачи // Вестник факультета литературы Киотского университета. – 1987. – № 26 (河内良弘 1987「ニシャン・サマン伝訳注」〈『京都大学文学部紀要』26).
6. Ичиро Хори. Исследование истории народных религий в Японии / Ичиро Хори. – Согенша, 1953. – Т. 2. История религии (堀一郎『我が国民間信仰史の研究』2 宗教史編、創元社、1953).
7. Ичитамэ Иноуэ. О буддийском храме Сацуман династии Цин / Ичитамэ Иноуэ // Памятная серия по истории Востока доктора Ханэда. – 1950 (井上以智為「清朝宮廷薩満教祀殿に就いて」〈『羽田博士頌寿記念東洋史論叢』〉1950).
8. Кукичи Ширатори. Внимание Химико, королеве Ва / Кукичи Ширатори // Полное собрание сочинений Кукичи Ширатори. – Иванами Сётэн, 1962 (白鳥庫吉「倭女王卑弥呼考」『白鳥庫吉全集』岩波書店、1969).
9. Кунио Янагита. Собрание сочинений Кунио Янагиды / Кунио Янагита. – Тикума Сёбо, 1962. – Т. 9 (柳田國男『定本柳田国男集』第9巻、筑摩書房、1962).
10. Мицусада Иноуэ. История Японии / Мицусада Иноуэ. – Тюко Бунко, 2005 (井上光貞『日本の歴史』〈1〉. 中公文庫, 2005年).
11. Наокити Ниино. Тайна красоты акиты / Наокити Ниино. – Хакусуйша, 1984 (新野直吉『秋田美人の謎』白水社、1984).
12. О создании «Синто» [Электронный ресурс] // Кафедра японской культуры гуманитарного факультета Университета Мэйсэй (meisei-u.ac.jp). – URL: https://www.jc.meisei-u.ac.jp/action/course/078.html (дата обращения 13.01.2022) (「神道」の成立について | 明星大学 人文学部 日本文化学科 https://www.jc.meisei-u.ac.jp/action/course/078.html).
13. Ритуал Ногами (Джамбо Чимаки) [Электронный ресурс] // Храм Тамада. – URL: https://www.tamada-jinjya.com/2019/06/05/%E9%87%8E%E7%A5%9E%E3%81%AE%E7%A5%9E%E4%BA%8B-%E3%82%B8%E3%83%A3%E3%83%B3%E3%83%9C%E3%81%A1%E3%81%BE%E3%81%8D/ (дата обращения 13.01.2022) (［野神の神事（ジャンボちまき）– 玉田神社【公式】(tamada-jinjya.com)］)
14. Се Мингрен. Яматайкоку: так это читают китайцы / Се Мингрен. – Токума Сётэн, 1990 (謝銘仁『邪馬台国 中国人はこう読む』. 徳間書店, 1990).
15. Тадаси Мицухаси. Переосмысление «Синбуцу Сюго» / Тадаси Мицухаши. – Bensei Publishing, 2013 (三橋正『「神仏習合」再考』勉誠出版、2013).
16. Тадаси Мицухаши. Формирование и развитие японской древней системы дзинги / Тадаси Мицухаши. – Ходзокан, 2010 (三橋正『日本古代神祇制度の形成と展開』法藏館、2010).
17. Таро Накаяма. История японских жриц / Таро Накаяма. – Partos Publishing, Таро Накаяма, 1984. – Т. 3 (中山太郎『日本巫女史』パルトス社,中山太郎歴史民俗シリーズ 3、1984).
18. Тосио Такарага. Реалии страны Куна: Центральный и Южный Кюсю в период царства Яматай / Тосио Такарага. – Коки Нори но Фусама», 2015 (宝賀寿男,「狗奴国の実態─邪馬台国時代の中・南部九州」『古樹紀之房間』、2015).
19. Харуо Харашима. Шаманские надгробия / Харуо Харашима. – Фестиваль Данцзы династии Цин, 1994 (原島春雄, シャーマニズムの墓標ー清朝の堂子祭, 1994).

20. Хироюки Осима. Понимание религии с помощью одной этой книги / Хироюки Осима. – Микаса Сёбо, 1996 (大島宏之 『この一冊で「宗教」がわかる!』. 三笠書房, 1996).
21. Хироя Масуи. Ранний цинский маньчжурский саман и его трансформация: от шамана к священнику / Хироя Масуи. – Ritsumeikan Literature. – 2017. – № 651 (増井寛也, 「清初の満洲人サマン saman とその変容 ―シャマン shaman から祭司 priest へ―」, 『立命館文学, 第651号』, 2017) .
22. Хякуити Като. 5000 лет японского саке / Хякуити Като. – Gihodo Publishing, 1987 (加藤百一『日本の酒5000年』技報堂出版、1987).
23. Цзинь Цию. Цзинь Цию рассказывает о Фудзу в Пекине / Цзинь Цию. – Книжная компания Чжунхуа, 2009 (金啓孮『金啓孮談北京的滿族』. 中華書局, 2009).
24. Цзоу Цзисюань. Культурная политика династии Цин и вера шаманов / Цзоу Цзисюань // История династии Цин. – 2000. – Т. 7 (荘吉発「清朝的文化政策与薩滿信仰」（『清史論集（七）』, 2000).
25. Цзоу Цзисюань. Пересмотр Положения о запрете тайных религий в Китайской Народной Республике, взгляд на политику и религию в династии Цин / Цзоу Цзисюань // Антология истории Цин. – 2000. – Т. 4 (荘吉発「従取締民間秘密宗教律例的修訂看清代的政教」.（『清史論集（四）』）2000).
26. Цумагари. Анализ маньчжурской поэзии на примере «Нисан Саман и Битхе» / Цумагари // Бюллетень факультета литературы. – Университет Хоккайдо, 1980. – № 28(1). – С. 61–104 (津曲, 敏郎 Nisǎn Saman i Bithe における満州語詩の分析, 北海道大學文學部紀要, 1980, 28(1), 61–104).
27. Юсуке Токида. Иллюстрированная Мико. Юдзи Сибуя, Чизуру Сибуя / Юсуке Токида. – Синкигенша, 2011 (朱鷺田祐介『図解　巫女』シブヤユウジ、渋谷ちづる、新紀元社、2011).

Текст поступил в редакцию 04.03.2022.
Принят к публикации 03.05.2022.
Опубликован 29.09.2022.

---

[1] Manju is the prototype of Manchu, Manchu is spelled in English, and Manju is the alphabet transliteration of Manchurian language. The author will use Manju all in this article, instead of Manchu, the purpose is to strengthen the original pronunciation of the name of this ethnic group.
[2] Manju ruled Chinese proper for 268 years, from 1644 to 1912.
[3] Xiaozhuangwen.
[4] Shunzhi.
[5] Xianfeng.
[6] Emperor Daoguang.
[7] Emperor Guangxu, the son of Prince Hošoi gulu.
[8] This is the consensus within the Manju Group.
[9] Mahan, Jinhan, Byeonhan. Later known as Later Baekje (892–936), Taebong (901–918) and Silla (57–935).
[10] 新野直吉, 1984, 『秋田美人の謎』白水社. P. 67, 84.
[11] 女性天皇.
[12] There are totally ten women Emperors in Japanese history. 第33代推古天皇, 第35代皇極天皇, 第37代斉明天皇, 第41代持統天皇, 第43代元明天皇, 第44代元正天皇, 第46代孝謙天皇, 第48代称徳天皇, 第109代明正天皇, 第117代後桜町天皇.
[13] 加藤百一『日本の酒5000年』技報堂出版、1987年2月25日、1版1刷、p. 13–19.
[14] Tangse 堂子.
[15] Shenyang.
[16] Beijing.
[17] Joss paper.
[18] Dozens of paper and miso.
[19] Momen 木棉.
[20] Daxing'anling.
[21] 徳川光圀『神道集成』17コマ。Kasuga-taisha春日大社 still use hemp fiber Ōnusa.
[22] ［别样的“广告牌”——幌子 - 简书 (jianshu.com)］. I remember this white culture in my teenager clearly.
[23] Shenyang city.
[24] Triangulation supports agricultural spread of the Transeurasian languages［Triangulation supports agricultural spread of the Transeurasian languages (nature.com) ］10 November 2021.
[25] Liaoxi 辽西.
[26] 〒613-0024 京都府久世郡久御山町森宮東 1 番地.
[27] 〒862-0973　熊本市中央区大江本町7–1.
[28] Empress Genmei (707–715). She ordered to built Motomura shrine.
[29] 메주, soybean malt.

References

1. About the Establishment of "Shinto". Available at: https://www.jc.meisei-u.ac.jp/action/course/078.html (in Japanese).
2. Akihisa Shigematsu. *The Study of Yamatai*. Hakuryo-sha Shrine, 1969 (in Japanese).
3. Haruo Harashima. *Shamanic Gravestone – Temple Festival of the Qing Dynasty*, 1994 (in Japanese).
4. Hiroya Masui. The First Manchurian Shaman of the Qing Dynasty and its Transformation – From Shaman to Priest. *Ritsumeikan Literature*. 2017, no. 651 (in Japanese).
5. Hiroyuki Oshima. *This Book Will Help You Understand Religion!* Tokyo: Mikasa Shobo,1996 (in Japanese).
6. Hisao Houga. *The Reality of Inakuni – Middle and Southern Kyushu during the Yamatai Kingdom Period*. Kojiki no Foma, 2015 (in Japanese).
7. Hyakuichi Kato. *5000 years of Japanese Sake*. Tokyo: Gihodo Publ., 1987 (in Japanese).
8. Ichiro Hori. *The Study of the History of Faith among Our Nation. Vol. 2. Religious History*. Tokyo: Sogensha Publ., 1953 (in Japanese).
9. Inoue Yoshitake. *Satsumankyo-den of the Imperial Court of the Qing Dynasty (Hada Hakase Shoju Memorial Collection of Oriental History)*, 1950 (in Japanese).
10. Jin Qicong. *Jin Qicong on the Manchus in Beijing*. Hong Kong: Chong Hwa Book, 2009 (in Chinese).
11. Kokichi Shiratori. Himiko Ko, the Queen of Yamato and Kokichi Shiratori Zenshu in *Complete Works by Kokichi Shiratori*. Tokyo: Iwanami Shoten Publ., 1969 (in Japanese).
12. Mitsusada Inoue. *History of Japan*. Vol. 1. Tokyo: Chuko Bunko, 2005 (in Japanese).
13. Naokichi Niino. *The Mystery of Akita Beauty*. Tokyo: Hakusuisha Publ., 1984 (in Japanese).
14. No Kami no Shinji (Jumbo Chimaki) – Tamada Shrine. Available at: https://www.tamada-jinjya.com/ (in Japanese).
15. Saeki Yuqing. *Reading the Biographies of Wei Shi and Wa Jing.* Tokyo: Lower Yoshikawa Kobunkan Publ., 2000 (in Japanese).
16. Shugo Kuroiwa. *The Queen of Onimichi: Himiko*. Tokyo: Bungeishunju, 1999 (in Japanese).
17. Sokichi. Cultural Policy and Shaman Beliefs in the Qing Dynasty. *Seishi Ronshu*, 2000, no. 7 (in Japanese).
18. Suo Ji Fa. From the Revision of the Laws on the Suppression of Secret Folk Religions to the government and religion of the Qing Dynasty. *Collection of Essays on the Qing History*. 2000, no. 4 (in Chinese).
19. Tadashi Mitsuhashi. *Reconsidering "Shinbutsu Shugo"*. Tokyo: Bensei Shuppan, 2013 (in Japanese).
20. Tadashi Mitsuhashi. *The Formation and Development of the Ancient Shinto Jingi System*. Kyoto: Hozokan Publ., 2010 (in Japanese).
21. Taro Nakayama. The History of the Japanese Miko. *Taro Nakayama History Folk Series 3*. Parthos Corporation, 1984 (in Japanese).
22. Toshiro Tsumari. An Analysis of Manchu Poetry in "Nisăn Saman i Bithe". *Journal of the Faculty of Literature of Hokkaido University*. 1980, no. 28(1), pp. 61–104 (in Japanese).
23. White Country Poetry. Special Feature (Miso). 1995, no. 5 (in Japanese).
24. Xie Ming-jin. *The Chinese Read It Like This*. Tokyo: Tokuma Shoten Publ., 1990 (in Japanese).
25. Yanagida Kunio. *The Collection of Kunio Yanagida*. Vol. 9. Tokyo: Chikuma Shobo Publ., 1962 (in Japanese).
26. Yoshihiro Kawachi. Notes on the Translation of "Nisăn Saman". *Bulletin of the Faculty of Letters, Kyoto University*. 1987. no. 26 (in Japanese).
27. Yusuke Tokita. *Illustrated Miko.* Yuji Shibuya, Chizuru Shibuya, Shin Kigensha, 2011 (in Japanese).

Submitted for publication: March 4, 2022.
Accepted for publication: May 3, 2022.
Published: September 29, 2022.

Религиоведение. 2022. № 3. С. 104–110.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 3. P. 104–110.

DOI: 10.22250/20728662_2022_3_104

[1] Матющенко В.С., [2] Якушева Р.А.

[1] Амурская государственная медицинская академия, [2] ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова» в г. Мирном
[1] 675006, Россия, г. Благовещенск, ул. Горького, 95; [2] 678170, Россия, г. Мирный, ул. Тихонова, 5/1
[1] v89246728625@yandex.ru; [2] rozaliya.yakusheva.84@mail.ru

В.С. Матющенко

Р.А. Якушева

Старообрядчество в Якутии и Приамурье: опыт сравнительного анализа в контексте государственной миграционной политики во второй половине XIX в.

Аннотация. Статья посвящена истории становления старообрядчества в двух граничащих друг с другом регионах Дальнего Востока – Якутии и Амурской области. На основе сравнительного анализа авторы исследуют причины и процесс переселения старообрядцев в контексте миграционной политики. Историографический обзор позволил определить общие черты и выявить отличительные особенности данного процесса. Несмотря на то, что инкорпорация вышеупомянутых регионов в состав Российского государства прошла с разницей в два века, массовое появление здесь старообрядцев было положено в середине XIX в. и связано с деятельностью Н.Н. Муравьева. По мнению авторов, переселение староверов хоть и было добровольным, отчасти имело латентно-принудительный характер. Если появление старообрядцев в Якутии было связано с необходимым на тот момент обслуживанием Якутско-Аянского тракта, то переселенцы – старообрядцы, двинувшиеся в Приамурье, должны были решить проблемы общероссийского масштаба. Эти приоритетные задачи правительства позволили староверам Якутии, по случаю закрытия почтового тракта, влиться в масштабные миграционные процессы, имевшие место в соседней Амурской области и других приобретённых Россией дальневосточных территориях.

Ключевые слова: Якутия, Приамурье, инкорпорация, старообрядчество, миграция, переселенцы, Аянский тракт

[1] Victoria S. Matyushchenko, [2] Rozalia A. Yakusheva

[1] Amur State Medical Academy; [2] Mirny Polytechnic Institute (branch) of North-Eastern Federal University n.a. M.K. Ammosov;
[1] 95 Gorky str., Blagoveshchensk, 675006, Russia; [2] 5/1 Tihonova str, Mirny, 678170, Russia
[1] v89246728625@yandex.ru; [2] rozaliya.yakusheva.84@mail.ru

Old Believers in Yakutia and the Amur Region: Comparative Analysis in the Context of State Migration Policy in the Second Half of the 19th Century

Abstract. The article studies the history of the formation of the Old Believers in two regions of the Far East bordering on each other – Yakutia and the Amur Region. Based on a comparative analysis, the authors study the causes and process of resettlement of the Old Believers in the context of migration policy. The historiographical review made it possible to identify the common features and identify the distinctive features of this process. Despite the fact that the incorporation of the above-mentioned regions into the Russian state occurred with a difference of two centuries, the mass appearance of the Old Believers here was laid in the middle of the 19th century, and it was connected with the activities of N.N. Muraviev. According to the authors, the resettlement of the Old Believers, although it was voluntary, was partly latent-compulsory. If the appearance of the Old Believers in Yakutia was associated with the necessary maintenance of the Yakut-Ayan tract at that time, then the settlers – Old Believers who moved to the Amur region – had to solve problems of an all-Russian scale. These priority tasks of the government allowed the Old Believers of Yakutia, on the occasion of the closure of the postal route, to join the large-scale migration processes that took place in the neighboring Amur Region and other territories acquired by the Russian Far East.

Key words: Yakutia, Amur region, incorporation, Old Believers, migration, settlers, Ayan tract

Введение

Окраинные территории России, включая Якутию и Приамурье, всегда испытывали демографический кризис. Отдалённость от центра, трудности транспортно-коммуникационной системы, суровые климатические условия, другие неизменные факторы и сейчас способствуют оттоку населения «на материк». Перенимая исторический опыт освоения и закрепления вновь инкорпорированных территорий, государство реализует проекты по социально-экономическому развитию Дальнего Востока. Таким образом, регион на протяжении многих десятилетий, в свете особого к нему внимания, испытывал различные механизмы влияния со стороны официальных властей. Так, вхождение Якутии в XVII в. в состав Российского государства способствовало постепенному усложнению её конфессионального пространства, что можно связать с появлением здесь русских служилых людей.

Спустя несколько десятилетий с момента инкорпорации якутской окраины внутрицерковные преобразования патриарха Никона, проводившиеся насильственно, без всякого учёта традиционных народных представлений и чувств верующих, привели к глубокому религиозному конфликту в стране. В результате отвержения церковных реформ частью общества возникло движение, известное как старообрядчество. В риторике царской власти и официального православия фигурировало наименование «раскольники». Реформа, поддержанная царём Алексеем Михайловичем, встретила ярое сопротивление приверженцев старой веры, затянувшееся на столетия. Борьба с расколом требовала от государства и Церкви поиска эффективных мер, которые бы гарантировали безопасность и спокойствие власти, стабильность официальной Церкви и сдерживание раскольничьего феномена на местах. Так, Якутия «вскоре <…> назначается правительством местом ссылки для всякого рода людей, чем-либо провинившихся в России» [Красовский, 1895, 28], в крае между 1671 и 1675 годами появляются первые ссыльные раскольники [Памятная книжка, 1864, 171].

В истории имело место принудительное и добровольное переселение. В первом случае староверы прибывали под конвоем на новое место жительства, за ними местная администрация устанавливала надзор. Во втором случае староверы соглашались на переселение, надеясь обрести лучшую жизнь. Миграции старообрядчества в царские времена – это беспрерывный процесс переселения имеющий, на наш взгляд, по сути, латентно-принудительный характер. Старообрядцы вынуждены были мигрировать по России и за её пределы спасаясь от репрессий со стороны царской власти и официального православия, пытаясь уединиться вдалеке от нестароверческого населения и обрести свободу веры.

В данной статье на основе сравнительного анализа предпринята попытка реконструировать историю старообрядчества в контексте государственной миграционной политики на территории Якутии и Амурской области – граничащих друг с другом регионов, но отличающихся друг от друга своей местной спецификой в середине XIX – начала XX веков.

Причины переселения старообрядцев в Якутию и Приамурье

Медленный процесс адаптации отдалённого якутского края к общероссийскому историческому развитию обусловил отсутствие здесь каких-либо масштабных социальных и других потрясений на почве религиозных разногласий XVII в. Староверы встречались в якутских улусах, на ленских станках и в русских деревнях [Сафронов, 1987, 34], но о массовом появлении старообрядцев в Якутии говорить не приходится до середины XIX в. В это же время Приамурье становится одним из направлений миграционного процесса, главным фактором которого стало малоземелье и тяжёлое социально-экономическое положение крестьян в европейских регионах. На тяжёлый миграционный путь осмеливались в основном безземельные и малоземельные крестьяне.

В 1847 году возникает старообрядческая церковная иерархия, руководство которой находилось за рубежом, что расценивалось как угроза царской власти и официальному православию. Это также послужило интересам российского правительства переселить староверов на окраины как оптимальный способ ослабить неблагонадёжный элемент в центральной части государства и отдалить его от действующего старообрядческого руководства.

Ещё в XVII–XVIII вв. присутствие в Якутии русских преимущественно служилых людей и слабая земледельческая практика в среде местного населения проявили у государства интерес к заселению края пашенными крестьянами. Несмотря на предоставление льгот добровольным хлебопашцам, «охотников, воспользоваться этими льготами находилось немного» [Майнов, 1912, 2].

Основание Русско-Американской компанией Аянского порта в середине XIX в. требовало мер по организации бесперебойного почтово-грузового сообщения между ним и Якутском. Формирование постоянного, способного себя содержать, оседлого элемента вдоль Аянского тракта стало одной из задач правительства. В связи с этим, в 1851 г. генерал-губернатором Восточной Сибири Муравьевым принимается решение о заселении тракта русскими крестьянами [Майнов, 1912, 2]. Уже в 1852 г. государство инициирует и поощряет добровольное переселение староверов ряда сибирских губерний в Якутию, предоставляя переселенцам льготы [Приклонский, 1896, 168].

Начальный этап пребывания староверов в Якутии, связанный с жизнеобеспечением тракта, обернулся для переселенцев проблемой выживания в суровых климатических условиях, к которым они не были готовы. «Прибыв на место, эти поселенцы – отличные пахари на родине, попали в грустное положение: при суровом климате хлеба не дозревали и по неволе они превратились в рыболовов и звероловов, с трудом пропитываясь добычею этих промыслов» [Приклонский, 1896, 168]. Значение Аянского тракта было ослаблено присоединением к России Приамурья в 1858 г., что позволило отправлять грузы по Амуру, последующая продажа Аляски и упразднение Российско-Американской компании привели к закрытию тракта в 1867 г. и постепенному оттоку староверов с почтовых станций [Сысоева, http://slovoart.ru/node/916]. Также правительство поддержало желание крестьян переселиться в Южно-Уссурийский край и на Амур, организовав переселение за счёт казны [Степанов, 1880, 451]. В результате переселения в Приамурье крестьяне получали свободные участки земли (сначала 100 десятин на семью, после 1900 года по 15 десятин на мужчину) во временную или постоянную собственность. До 1861 года переселение осуществлялось за счёт государства и крестьянам предоставляли ряд льгот: освобождение от государственных повинностей и податей на 20 лет, частично от рекрутской повинности [Аргудяева, 2000, 39]. Таким образом, старообрядцы Якутско-Аянского тракта влились в поток русской колонизации Приамурья и других южных дальневосточных окраин. На тот момент решение вопроса о заселении Дальнего Востока Россией, безусловно, являлось стратегически важным и приоритетным, нежели принудительное удержание староверов в зоне рискованного земледелия. Тем не менее, выезд основной массы староверов за пределы области не ослабил государственного интереса в дальнейшем развитии крестьянских хозяйств в благоприятных для этого якутских округах.

Генерал-губернатор Восточной Сибири Н.Н. Муравьев предпринимал глобальные усилия по увеличению процесса переселения крестьян на территорию Дальнего Востока. Он добился того, чтобы крестьянам-переселенцам, прибывшим сюда за свой счёт, выдавали денежную ссуду под 3% годовых для обеспечения жизнедеятельности на новой территории.

Наравне с теми причинами, которые имелись у всех крестьян-переселенцев, представители раскольничества (молокане, духоборы, скопцы, хлысты, старообрядцы) имели ещё одну причину переселения на Юг Дальнего Востока России – религиозная терпимость местных властей. Наряду с отличными условиями хозяйствования, богатыми лесами, реками, относительно благоприятного климата для хлебопашества и огородничества раскольники получали религиозную свободу. Это обусловило большой поток желающих переселиться на Дальневосточные земли.

Первыми поселенцами в Приамурье были казаки, вслед за ними крестьяне. Первоначально Дальний Восток осваивался крестьянами, проживающими в ближайших районах – Уральской, Сибирской, Забайкальской [Обзор, 1890, 18] и др., что было обусловлено экономической выгодой. Среди переселившихся крестьян значительную часть составляли так называемые «раскольники». Понятие раскольники в представлении царского правительства дальневосточного региона объеди-

няло старорусские секты и старообрядцев всех направлений. На Дальний Восток в первую волну заселения в сопровождении казаков-первопоселенцев были высланы последователи молоканства и духоборчества. Последующие миграционные процессы раскольников осуществлялись в добровольном порядке.

Старообрядцы стали переселяться на Дальний Восток в 60-е годы XIX века за свой счёт так же, как и прочие переселенцы, пособий от государства для них предусмотрено не было, зато наравне с другими крестьянами старообрядцам предоставлялась ссуда. Местные власти, зная о трудолюбии и энергичности старообрядцев в процессе освоения новых территорий, разрешили некоторым раскольникам, в том числе и старообрядцам, сначала приписываться к крупным городам, а затем и к сельским местностям. Н.Н. Муравьев предложил осуществить ряд мероприятий по привлечению переселенцев, в числе которых предоставление раскольникам полной религиозной свободы, отмена всех ограничений в религиозном плане (за исключением скопцов).

Новая волна заселения Дальнего Востока приходится на начало XX века, когда Совет всероссийских съездов старообрядцев способствовал переселению сюда единомышленников из Австрии, Болгарии и Румынии. Этим староверам осуществлялась помощь в оформлении необходимых документов, предоставление денежной ссуды и освобождение от воинской повинности на 10 лет.

Таким образом, переселение старообрядцев в Амурскую область носило добровольный характер, было вызвано тяжёлыми социально-экономическими условиями в европейской части России, в частности безземельем и гонениями на крестьян по религиозным мотивам. Государство не только не препятствовало переселению, но и было заинтересовано во внутренних миграциях старообрядцев, делая на них ставку в освоении вновь присоединённых территорий Дальнего Востока. Старообрядцы наравне с другими крестьянами-переселенцами получали бесплатные земли и льготы от государства, оптимальные условия для существования и осуществления хозяйственной деятельности, а также религиозную терпимость и свободу в отправлении религиозных культов.

Итак, переселение староверов в Якутию и Амурскую область имело схожую объективную причину государственного характера: необходимость в человеческих ресурсах на стратегически важных землях российской окраины. Если появление в Якутии небольшого числа староверов было связано с функционированием почтового тракта от Якутска до Аяна, то в пореформенной России массовое появление староверов в Амурской области было связано с общегосударственной задачей решить вопрос малоземелья и нуждой присоединённых территорий «в рабочих руках и населении» [Колонизационный вопрос, 1880, 2]. В то же время, гонимые властью староверы, поддержав государственную инициативу в обоих случаях, видели в переселении на окраины гарантию относительной религиозной свободы.

Сравнительный анализ географии расселения старообрядцев в середине XIX – начала XX веков

В Якутии места поселений были заранее определены вдоль Якутско-Аянского тракта, соединявшего Якутск с Охотским морем. Желавших переселиться на почтовый тракт оказалось больше, чем было необходимо, поэтому приём заявок завершился уже в октябре 1851 г. [Майнов, 1912, 7]. Таким образом, о хаотичном и неконтролируемом процессе обживания территории Якутии старообрядцами говорить не приходится. Чиновник особых поручений Б.В. Струве, направленный в Якутию для организации новых областных учреждений, пишет: «к маю 1852 г. были собраны на Качугской пристани у верховьев Лены 100 семейств, преимущественно из старообрядцев забайкальских для сплава по рекам Лене и Алдану к Усть-Майской пристани, откуда должно было начаться заселение на 26 прибрежных станциях и далее на двух станциях от Нелькана до Аяна» [Струве, 1889, 133]. Исследователь русского заселения юго-востока Якутии И.И. Майнов отмечает: «В ноябре тракт уже был открыт и станции заселены крестьянами, которых оказалось 102 семейства, включавших в своём составе 589 человек обоего пола» [Майнов, 1912, 7]. Советский и российский историк П.Л. Казарян корректирует численный состав переселенцев, поскольку заселение – дело не одного дня. Число заявленных добровольцев менялось на всем

этапе переселения с учётом умерших и родившихся. Таким образом, по подсчёту Казаряна П.Л., назначенных на переселение оказалось 99 семейств из 586 человек [Казарян, 2004, 57].

Как отмечает историк Г.П. Башарин, заселение тракта поспособствовало возникновению здесь очага земледелия, успехи в развитии которого достигли именно русские переселенцы [Башарин, 1989, 31]. Риски, сопряжённые с северными условиями, в ряде станционных мест приводили к росту крестьянских долгов, закрытие тракта лишило его жителей заработка, таким образом, большая часть крестьян решила воспользоваться новыми льготами для переселенцев на Амур и покинула Якутию.

Как показывают статистические обзоры, после упразднения тракта, на долгие годы единственным во всей Якутской области местом компактного проживания староверов-поповцев стал Павловск, расположенный на берегу Лены, в 23 вёрстах от Якутска, «где вы встретите типичных русских мужиков и баб, сохранивших и свои обычаи, и свою веру» [По области, 1912, 1]. В дальнейшем оставшиеся старообрядцы в глазах местной администрации становились в один ряд с ссыльными сектантами – скопцами, духоборами, молоканами и т.д., что требовало контроля за их жизнедеятельностью в охранительных целях якутского православного населения [Якушева, 2019, 258–266].

Расселение старообрядцев и других крестьян в Амурской области было обусловлено рядом причин. Во-первых, государственные власти стремились не допустить расселение раскольников, сектантов и прочих «неблагонадёжных элементов» вдоль границы с Китаем. На этих территориях были расселены казаки. Во-вторых, сами старообрядцы желали селиться подальше от инорелигиозного населения, создавая собственные анклавы или заимки. В-третьих, старообрядцы были трудолюбивыми, хозяйственными, поэтому выбирали оптимальные места для расселения – пригодные для хлебопашества, огородничества, собирательства, охоты и т.д.

Старообрядцы селились в двух направлениях, в зависимости от принадлежности к толку (согласию). Поповцы предпочитали селиться в Свободненском районе, беспоповцы преимущественно в Зазейском районе и на севере Приамурья.

В Приамурье старобрядцев-поповцев называли по-разному: поповцы, австрийцы, Белокриницкое согласие, приемлющие священство. Поповцы всегда были более адаптированы к социуму, поэтому расселялись ближе к городам. Поповцы предпочитали селиться в Амуро-Зейской волости, вдоль реки Зея. В 1883 году выходцами из Забайкальской области здесь были основаны деревни Бардагон, Новгородка, Семеновка. В Завитинской волости Амурской области в 1871 году стараниями староверов из Томской и Саратовской губернии возникла деревня Бахирева. Староверы из Томской губернии и Забайкальской области в 1890 году основали селение Белый Яр. В Томской волости в 1863 г появилась деревня Ключевская, которую основали выходцы из Енисейской губернии и Забайкальской области. В Ивановской волости старообрядцы из Самарской, Саравотовской, Оренбургской и Пермской губерний в 1867 году основали село Николаевка. В начале XX века в Приамурье начали прибывать старообрядцы-поповцы из зарубежья. Они основывали новые поселения в Свободненском районе. Наименования поселениям давались по месту выхода крестьян-старообрядцев: Ныльга, Климоуцы [Матющенко, 2014, 63–66].

Старообрядцы-беспоповцы стремились скрыться от общества в тайге или уходили далеко от селений, основанных православными. Староверы предпочитали селиться вдоль рек Бурея, Архара. Старообрядцами-беспоповцами основано множество деревень: Домикан, Каменка, Куликовка, Кулустай, Малиновка, Бирма, Верхне-Белая, Заливная, Заган и другие [Матющенко, 2014, 63–64].

Особое место по заселению Забайкалья и Приамурья занимают старообрядцы семейские. Эти староверы были выселены из г. Ветка большими семьями, за что и получили своё название. Они были сосланы на восток России – в Забайкалье. Из Забайкалья семейские в числе первых крестьян-переселенцев частично мигрировали в Приамурские земли.

Поскольку, в отличии от Якутии, переселение сюда больше отмечено добровольным и массовый характером, то фиксация численности старообрядцев была не принципиально важна.

Если в Якутии, например, с 1881 по 1910 гг. число староверов не превышало более 200 человек, то численность старообрядцев всех толков и согласий в Приамурье увеличивалась с каждым годом. Для сравнения: в 1879 г. в Амурской области фиксировали 720 староверов [Обзор, 1880, 20], в 1889 г. численность старообрядцев значительно изменилась – 4215 человек [Обзор, 1890, 18].

Итак, массовое переселение староверов в Якутию отмечено кратностью и ограниченным количеством добровольцев. На всем протяжении второй половины XIX – начале XX вв. старообрядчество не имело широкого распространения в Якутской области. Заселение Приамурья имело массовый характер, количество переселенцев не ограничивалось, распределение земельных наделов не зависело от вероисповедания (исключение составляли приграничные территории, отданные казакам для охраны), поэтому старообрядцы селились анклавами по всей территории области. В Амурской области старообрядцами было основано множество поселений и заимок, в то время как в Якутии существовал лишь один старообрядческий анклав. Многие из старообрядческих поселений продолжают существовать и сегодня.

Заключение

Несмотря на более позднюю инкорпорацию Приамурья в состав России, массовое появление старообрядцев в Якутии и Амурской области положено в одно время и связано с деятельностью генерал-губернатора Восточной Сибири Н.Н. Муравьева. Переселение староверов в Якутию было кратным и не приняло тех масштабов, в которых проходило заселение Амурской области. Главными причинами переселения старообрядцев в Якутию и Приамурье стали практический интерес государства в обеспечении восточных окраин империи человеческими ресурсами. Переселение, таким образом, было инициировано властью, с оказанием мер государственной поддержки, носило добровольный характер. На наш взгляд, принадлежность переселенцев к религиозному инакомыслию не была для государства определяющим фактором. С другой стороны, желание самих староверов уйти на земли российских окраин напрямую связано с многовековым притеснением в социальном, экономическом, политическом и культурном аспекте вероисповедательной политики государства и официальной Церкви.

Библиографический список

1. Аргудяева, Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России / Ю.В, Аргудяева. – М.: ИЭА РАН, 2000. – 365 с.
2. Башарин, Г.П. История земледелия в Якутии: (XVII в. – 1917 г.): в двух томах / проф. Г.П. Башарин; [науч. ред. д.и.н., проф. Н. П. Егунов]. – Т. 1: (XVII в. – 1917 г.). – Якутск: Якутское книжное изд-во, 1989. – 348 с.
3. Казарян, П.Л. Кто они, аянские переселенцы? / П.Л. Казарян // Якутский архив. – 2004. – № 2. – С. 47–56.
4. Колонизационный вопрос на окраине // Восточное обозрение. – 1882. – № 2. – С. 2–5.
5. Красовский, М.А. Русские в Якутской области в XVII в. / М.А. Красовский. – Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1895. – 34 с.
6. Майнов, И.И. Русские крестьяне и оседлые инородцы Якутской области / И.И. Майнов // Записки императорского РГО по отделению статистики. – Типография В.О. Киршбаума, СПб, 1912 г. – Т.12. – 409 с.
7. Матющенко, В.С. История старообрядчества Белокриницкой иерархии в Амурской области / В.С. Матющенко. – Благовещенск: Изд-во «Одеон», 2014. – 288 с.
8. Обзор Амурской области за 1879 г. Прилож. к Всеподдан. отчету воен. Губернатора. Обзор Амур. обл. [по годам] / Амур. обл. стат. ком. –Благовещенск, 1880. – 46 с.
9. Обзор Амурской области за 1889 г. Прилож. к Всеподдан. отчету воен. Губернатора. Обзор Амур. обл. [по годам] // Амур. обл. стат. ком. - Благовещенск, 1890. - 23 с.
10. Памятная книжка Якутской области за 1863 г. / Издание Якутского областного статистического комитета. – Санкт-Петербург, 1864. – 220 с.
11. По области // Якутская окраина. – 1912. – № 6. – С. 1.
12. Приклонский, В.Л. Летопись Якутского края, составленная по официальным и историческим данным / В.Л. Приклонский. – Красноярск: Енисейская губернская типография, 1896 г. – 224 с.

13. Сафронов, Ф.Г. Распространение земледелия на Северо-востоке Сибири в XII – начале XX вв. / Ф.Г. Сафронов // Коллектив авторов. Исторические связи народов Якутии с русским народом: сборник научных статей. Якутск, 1987. – С.28 – 39.
14. Степанов, М. Южно-Уссурийский край / М. Степанов // Древняя и новая Россия. – 1880. – № 3. – С. 427–464.
15. Струве, Б.В. Воспоминания о Сибири: 1848–1854 гг. / Б.В. Струве. – Санкт-Петербург: Типография Товарищества «Общественная польза», 1889. – 180 с.
16. Тракт длиною в два века. [Электронный ресурс] // О. Сысоева. – URL: http://slovoart.ru/node/916/ (дата обращения 01.03.2022).
17. Якушева, Р.А. Проблема численности старообрядцев в Якутии (вторая половина XIX в. – начало XX в.) / Р.А. Якушева // Чтения памяти Евгения Петровича Сычевского. – 2019. – № 19. – С. 258–266.

Текст поступил в редакцию 17.02.2022.
Принят к публикации 11.04.2022.
Опубликован 29.09.2022.

References

1. Argudyaeva Yu.V. *Staroobryadcy na Dal'nem Vostoke Rossii* [Old Believers on the Far East of Russia]. Moscow: IEA RAN Publ., 2000, 365 p. (in Russian).
2. Basharin G.P. *Istoriya zemledeliya v YAkutii: (XVII v.-1917 g.): v dvuh tomah* [Farming history in Yakutsk region: XVII c. – 1917]. Yakutsk: Yakutskoe knizhnoe Publ., 1989, vol. 1, 348 p. (in Russian).
3. Kazaryan P.L. *Yakutskiy arkhiv* [Yakut archive]. Yakutsk: Yakutskij kraj Publ., 2004, no. 2, pp. 47–56 (in Russian).
4. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1882, no. 2, pp. 2–5 (in Russian).
5. Krasovskij M.A. *Russkie v Yakutskoj oblasti v XVII v.* [Russians in Yakut Region in the 17th Century]. Kazan: Tipo-lit. Imp. un-ta Publ., 1895, 34 p. (in Russian).
6. Majnov I.I. *Russkie krest'yane i osedlye inorodcy Yakutskoj oblasti* [Russian Peasants and Settled Foreigners in Yakutsk Region]. St. Petersburg Tipografiya V.O. Kirshbauma Publ., 1912, 409 p. (in Russian).
7. Matyushchenko V.S. *Istoriya staroobryadchestva Belokrinickoj ierarhii v Amurskoj oblasti* [History of the Old Believers of Belokrinitsky Hierarchy in Amur Region]. Blagoveshchensk: "Odeon" Publ., 2014, 288 p. (in Russian).
8. *Obzor Amurskoj oblasti za 1879 g.* [Review of the Amur Region]. 1880, 46 p. (in Russian).
9. *Obzor Amurskoj oblasti za 1889 g.* [Review of the Amur Region]. 1890, 23 p. (in Russian).
10. *Pamyatnaya knizhka Yakutskoj oblasti za 1863 g.* [Memorial Book of Yakutsk Region]. 1864, 220 p. (in Russian).
11. *Yakutskaya okraina* [Yakutsk Periphery].1912, no. 6, p. 1 (in Russian).
12. Priklonskij V.L. *Letopis' YAkutskogo kraya, sostavlennaya po oficial'nym i istoricheskim dannym* [Chronicle of Yakutsk Region, Compiled According to Official and Historical Data]. Krasnoyarsk: Enisejskaya gubernskaya tipografiya Publ., 1896, 224 p. (in Russian).
13. Safronov F.G. *Rasprostranenie zemledeliya na Severo-vostoke Sibiri v XII – nachale XX vv.* [The Spread of Agriculture in the Northeast Siberia in the 12th and of the Beginning of the 20th Centuries]. Yakutsk: Jakutskoe knizhnoe Publ., 1989, pp. 28–39 (in Russian).
14. *Drevnyaya i novaya Rossiya* [Ancient and New Russia]. 1880, no. 3, pp. 427–464 (in Russian).
15. Struve B.V. *Vospominaniya o Sibiri: 1848–1854 gg.* [Memories of Siberia: 1848–1854]. St. Petersburg: Tovarishchestva "Obshchestvennaya pol'za" Publ., 1889, 180 p. (in Russian).
16. *Trakt dlinoyu v dva veka* [The Two Centuries Long Tract. Available at: http://slovoart.ru/node/916/ (accessed on March 1, 2022) (in Russian).
17. Yakusheva R.A. *Chteniya pamyati Evgeniya Petrovicha Sychevskogo* [Proc. of the Readings in Memory of Evgeniy Suchevskij]. Blagoveshchensk, 2019, pp. 258–266 (in Russian).

Submitted for publication: February 17, 2022.
Accepted for publication: April 11, 2022.
Published: September 29, 2022.

Религиоведение. 2022. № 3. С. 111–119.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 3. P. 111–119.

DOI: 10.22250/20728662_2022_3_111

Брук Е.Г.

Государственный музей истории религии
190000, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Почтамтская, 14
bruk97@list.ru

Античный миф в контексте европейского дискурса XVIII–XIX вв.: от нравственной аллегории к исторической трактовке

Аннотация. Античный миф, являясь неотъемлемой частью европейской культуры, обладает широкой интерпретативной подвижностью, благодаря которой его понимание может варьироваться в зависимости от культурного контекста. Начиная с Эллинистической эпохи происходит процесс морализации персонажей и образов античной мифологии, который достигает своего пика в моральной эмблеме Нового Времени. К концу XVII – началу XVIII столетия понимание античной мифологии как образной системы, призванной аллегорически пояснять христианские ценности и понятия, начинает постепенно уходить на периферию. Поиск «исторического» объяснения, пока ещё в рамках христианского дискурса эпохи, находит своё выражение в популярности эвгемерической трактовки античных сюжетов. Однако под влиянием рационализма Нового Времени постепенно начинают предприниматься попытки сравнительных исследований, где Античность становится в один ряд с другими культурами, а, значит, освобождается от статуса образной системы, апроприированной христианством. Во второй половине XVIII века благодаря статьям французских просветителей и трудам И. И. Винкельмана подготавливается благоприятная почва для понимания античного мифа не как абстрактной системы, но как части религии античного мира, как результата деятельности целого народа. Античность начинает пониматься как Другой, для изучения которого нужны профессиональные учёные. Немецкий романтизм начинает смотреть на Античность в рамках всеобщего исторического процесса. Античный миф ставится в один ряд с национальными легендами, его образная система замыкается в собственной самобытности. Так, Романтизм становится почвой, на основании которой зарождается подлинно исторический взгляд на античную мифологию.

Ключевые слова: античный миф, моральная эмблема, эвгемеризм, романтизм, аббат А. Банье, французские энциклопедисты, И.И. Винкельман, братья Шлегели, Г. Шваб, историзм

Elizaveta G. Bruk

The State Museum of the History of Religion
14 Pochtamtskaya Str., St. Petersburg, 190000, Russia
bruk97@list.ru

Ancient Greek and Roman Mythology in the Context of the European Discourse of the 18th – 19th Centuries: from the Moral Allegory to the Historical Interpretation

Abstract. Ancient Greek and Roman mythology, being an integral part of European culture, has a wide interpretive mobility and the interpretation of its imaginary system depends on cultural context. Since the Hellenistic period the process of moralization of mythological imaginary system took place and, finally, it resulted in moral emblem of 17th century. By the end of the 17th and at the beginning of the 18th century, Christian moral connotation began being overshadowed by search of historical interpretation. Initially, these attempts also were within the framework of the Christian discourse: the popularity of euhemeristic approach cannot be considered as a turning point of this process because of the highly Christian understanding of Classical Myth from this point of view. However, under the influence of the European rationalism, there were several attempts of comparative studies conducting, where Classical Antiquity was put in a par with other cultures and, therefore, was rid of the status of a figurative system, appropriated by Christianity. In the second half of the 18th century, the works by J.J. Winkelman and the articles of French enlighteners prepared the basis for understanding Ancient Greek and Roman mythology as a part of the religion, as a result of a creative work of a whole nation. Classical Antiquity began to be understood as the Other, for the study of which the existence of professional scholars was necessary. German romanticism began to look at the Antiquity within

the framework of a general historical process, placing the myth on a par with national legends and developing the historical approach toward Ancient Greek and Roman mythology.

Key words: ancient Greek and Roman mythology, moral emblem, euhemerism, romanticism, A. Banier, French encyclopedists, J.J. Winkelman, Schlegel brothers, G. Schwab, historicism

---

В XVII столетии зреет зарождение новоевропейской науки как нового целостного видения реальности, нового способа мышления. В этот период рационализм (мыслящий субъект Р. Декарта, механика И. Ньютона) [Момджян, 1983; Шоню, 2008] постепенно начинает подрывать изнутри единый монолит барочного сигнификативного дискурса, ориентированного на морально-эмблематическое понимание античной мифологии. Последняя вплоть до конца XVII в. интерпретируется как аллегорическая система для выражения христианского понимания порока и добродетели, как собрание басен, исполненных морального значения. Новоевропейский рационализм подготавливает почву для упразднения подобной «басенности» и поиска адекватной научной методологии в изучении античного мифа. Первые попытки такого осмысленного поиска появляются в конце XVII века в контексте «Спора Древних и Новых», который демонстрирует зарождение исторической интерпретации поэм Гомера. Спор, начавшийся на заседании Французской академии в конце XVII века с чтения поэмы Ш. Перро «Век Людовика Великого», разделяет французских интеллектуалов на две группы, центральными фигурами которых становятся Ш. Перро и Н. Буало. «Новые» опираются на идею совершенствования, разоблачая изображённую в поэмах Гомера действительность, считая её более низкой стадией развития культуры. «Древние» же настаивают как на гениальности Гомера, так и на том, что грубые нравы той далёкой эпохи по-своему прекрасны, поскольку таят в себе остаток первобытной добродетели, которая противоположна утончённым нравам современности. Именно здесь начинается историческая интерпретация античной литературы, как свидетельницы давно исчезнувшего мира, а не как литературного или риторического инструмента. У Гомера начинают учиться следовать природе, он появляется перед новой литературой в ореоле величайшего поэта по причине своей «первобытности», по причине того, что древние греки начинают мыслиться так долго недоступными «естественными людьми». По мнению Б.Г. Реизова, благодаря такой смене акцентов, к концу XVIII столетия «народы Европы вспомнили свою первобытную поэзию, которую они сравнивали с Гомером и Оссианом» [Реизов, 1970, 13].

В начале XVIII столетия немалое влияние на появление нового взгляда на Античность оказали труды Дж. Вико, который увидел в гомеровских эпосах отражение целого народа, эпохи, отрицая тот принцип, на который до того времени опирались все рассуждения об Античности – представление о единообразии человеческой природы [Мейнеке, 2004, 50]. Он утверждал поэтичность мышления человека на ранней исторической стадии и превратил античные мифы и древние языки в источник исторического познания. Ф. Мейнеке прослеживает целую линию следующих за Дж. Вико авторов. Например, немецкий исследователь отмечает, что идеи Дж. Б. Вико были близки мысли английского преромантизма, где ключевой фигурой оказывается личность Т. Блэкуэлла, считавшего, что для понимания Гомера «надо перенестись в круг его слушателей среди воинственного народа, который хотел услышать что-то о подвигах предков» [Мейнеке, 2004, 195]. Несколько позднее, по словам автора, Роберт Вуд «с Гомером в руках и в сердце объехал всю Грецию и Ближний Восток, включая Египет…» [Мейнеке, 2004, 197]. Так, с подачи Дж. Вико Гомер перестаёт рассматриваться как вневременное классическое проявление дидактических ценностей и становится объектом нарождающегося исторического мышления.

Помимо споров о Гомере, которые хотя и являются характерными показателями смены научной парадигмы, всё же предстают как вопросы частного характера, в первой трети XVIII века происходят и другие процессы: эвгемеризм, как наиболее подходящая на роль исторического объяснения теория, постепенно начинает разрывать единый дискурс на две части: эмблематическую и наукообразную, которая ещё пока что находится в рамках христианства. Плавный сдвиг акцентов отчётливо про-

слеживается, например, при чтении сборника «Храм муз» 1733 года [Le Temple des Muses, 1733]. Этот сборник был создан на основании издания 1655 года [Tableaux du temple des muses, 1655], где античные сюжеты трактуются с точки зрения христианской морали, как аллегории добродетелей и пороков. В издании 1733 года символическое моралистическое толкование античных мифов заменяется эвгемерическим комментарием. Известный французский гравёр Б. Пикар, выгравировавший иллюстрации сборника с образцов 1655 года, во избежание потери эмблематического подтекста добавляет к каждому изображению орнаментальную рамку, семантика которой полностью соответствует утраченному в тексте нового издания морально-эмблематическому пониманию античного сюжета. Например, в тексте сборника после изложения мифа о Дедале и Икаре идёт речь не об умеренности как добродетели и гордости как о пороке, а приводится следующее объяснение мифа: «Минос <…> посадил Дедала в тюрьму. Но тот тайно смастерил два очень лёгких судна – одно для себя, другое – для сына. Дедал, чтобы уйти от преследования шедших на вёслах кораблей Миноса, придумал, как направить по ветру парус <…> в то время, как Икар, не зная, как управлять своим кораблём, потерпел крушение и утонул» [Le Temple des Muses, 1733, 92]. В то же время в поле визуальной риторики, благодаря Б. Пикару, появляется орнаментальная рамка, каждый элемент которой является расхожей эмблемой. Солнце является олицетворением божественного предела, к которому человеку не дано приблизиться без трагических последствий. Павлин служит эмблемой гордости и неоправданных человеческих притязаний, четыре ветра отсылают к стихии воздуха, служат обозначением постоянного движения. То есть, несмотря на сдвиг в вербальном толковании, эмблематика всё же остаётся понятной читателю и неохотно покидает ведущие позиции. Связующим звеном между двумя типами толкований в данном случае всё ещё является христианский взгляд на античный миф.

Наиболее известным и популярным автором, трактовавшем античную мифологию с точки зрения эвгемеризма (пока ещё христианского), был аббат А. Банье. «Метаморфозы» Овидия с его комментариями не раз переиздавались (1732, 1757, 1767–1771 гг. [Les Métamorphoses d'Ovide, 1732; Les Métamorphoses d'Ovide, 1757; Les Métamorphoses d'Ovide, 1767–1771]) в течение XVIII столетия. Причина такой популярности лежит во взглядах автора, который ищет «историческое» объяснение древних басен, не выходя при этом за рамки конфессиональной точки зрения на античный миф. А. Банье пытался вписать античных богов в свою христианскую модель истории. По его мнению, изначально существовала вера в Единого Бога, которая постепенно стала забываться. Ной сохранил веру отцов, но его потомки настолько предались действию различных пороков, что вскоре стали обожествлять чувственные вещи. Сначала Солнце, потом звезды и планеты, а вскоре и саму природу. Затем объектами поклонения стали сильные мира сего и герои. Так, по мнению А. Банье, в незапамятные времена родился политеизм, а стремление поэтов, ораторов, художников, или просто рассказчиков приукрасить реальные истории, послужило причиной возникновения поэтических «басен» о богах, достигших наибольшего поэтического расцвета в «Метаморфозах» Овидия [Banier, 1732].

Илл. 1. Падение Икара. Б. Пикар по мотивам А. ван Дипенбека. Из сборника «Храм муз», 1733 г.

Аббат А. Банье был не единственным, кто встраивал политеизм в христианскую модель истории. В начале XVIII века писал свои труды Ж.-Ф. Лафито, который, прожив пять лет среди ирокезов и гуронов, «предпринял попытку сравнить их религиозные представления, нравы и институты с сообщениями античных авторов

о естественном состоянии народов Греции и Малой Азии древнейшего периода» [Мейнеке, 2004, 56]. Несмотря на то, что Ж.-Ф. Лафито также пытался объяснить религиозные феномены с конфессиональной точки зрения, стремясь найти повсеместное распространение следов изначального божественного откровения [Мейнеке, 2004, 59], всё же его сравнение античной религии с религиями других народов возводит её в новый статус, освобождая от привкуса сугубо христианской образной системы, которая служит лишь дидактическим инструментом и аллегорической завесой христианских истин.

Несмотря на развитие рационализма, в начале XVIII века христианский подход к вещам и мифологический сюжет всё ещё до конца не эмансипировались друг от друга, светское и религиозное только начинают становиться самостоятельными сферами, здесь ещё трудно говорить о резкой границе между светским и религиозным (как это делает, например, Ж. Старобинский [Старобинский, 2002а, 92]), о полной эмансипации античной образной системы из-под власти морального христианского дискурса. Но в то же время смена акцентов в сторону историзма уже постепенно начинает происходить.

Христианское осмысление мифа в новых исторических условиях накладывается на популярную в эпоху Просвещения идею «естественного человека», что способствует использованию этих идей в трудах энциклопедистов. От трудов А. Банье [Banier,1738–1739] отталкиваются авторы «Энциклопедии наук, искусств и ремесел», упоминая его в качестве предшественника. В энциклопедических статьях появляется совершенно новое видение античного мифа, который становится предметом исследования, а не только формой выражения тех или иных идей. В статье «Басня (Миф)» [Jaucour, Marmontel, 1756] Л. де Жокур и Ж.-Ф. Мармонтель опираясь на классификацию мифов А. Банье (исторические, моральные, философские и т.д.), делят мифы на несколько классов. Все они, по мнению авторов, имеют исторические предпосылки: «В баснях даже то, что мы назвали философским, было прежде всего историческим…» [Jaucour, Marmontel, 1756]. Из исторического факта некое событие превращается в миф по целому перечню причин: отсутствие письменности на ранних этапах человеческой истории, стремление поэтов и ораторов приукрасить действительность, незнание языков (одинаковое звучание слов «бык» и «корабль» на финикийском языке, с точки зрения авторов, породило миф о похищении Европы) и др. Помимо объяснения «басни-мифа» в «Энциклопедии» поясняется сущность мифологии, во-первых, как науки о мифологической системе, теологии древних и её связи с античными ритуалами, а, во-вторых, как «беспорядочной смеси снов воображения, снов философии и остатков древней истории» [Jaucour,1765], то есть как системы мифопоэтического, философского и исторического. Здесь понимание античного мифа и мифологии уже становится близким к современному, как то, что подлежит изучению небольшим кругом квалифицированных специалистов. Миф видится здесь не столько как система поэтических образов и аллегорий, сколько как часть античной религии. Он целиком освобождается от налёта христианской аллегорезы, становится по преимуществу объектом научных изысканий. Так, рационализм XVII века как поворот к новому способу мышления даёт импульс к поиску историко-критического осмысления мифа, обособляя научный дискурс от обыденного понимания предметов и явлений. Первый этап развития новой методологии пользуется ещё старыми, давно известными инструментами «исторического» познания, наиболее рациональным из которых является эвгемеризм.

Ещё в первой половине XVIII века возникает интерес к сравнительным исследованиям: грандиозный труд «Религиозные обряды и обычаи всех народов мира» (1723–1743 гг.) [Le Cérémonies et coutumes religieuses, 1723–1743] становится точкой отсчёта для становления сравнительного метода [Шахнович, 2001; Facchini, 2017; Hunt, Jacob, Mijnhardt, 2010; Hunt, 2011] в изучении религий в синхронном срезе. Сравнение древних и современных культур в диахроническом аспекте, в свою очередь, открывает новые возможности для изучения классической мифологии. В формирование нового представления об античной образной системе неоценимый вклад вносит «История искусств» И.И. Винкельмана [Винкельман, 2000], где греки предстают как качественно отличный от европейцев XVIII века народ. Несмотря на

предельную идеализацию Античности, И.И. Винкельман делает попытку объяснения свойств материальной культуры определённого исторического периода, взятой как нечто принципиально иное по отношению к культуре европейской. По его мнению, расцвет греческой культуры зависел от благоприятного географического положения, физического склада представителей этого народа, их языка и т.п. Античность в трудах теоретика искусства предстаёт как Другой, качественно отличный от современной автору культуры. Греки, по мнению И.И. Винкельмана, в своей естественной красоте и близости к природе являются эталоном для подражания, поскольку в своей неискушённости много выше современного человека. Здесь берёт своё начало процесс эстетизации Античности, зарождение взгляда на классическую древность как Другого, находящегося на недостижимой ступени простоты, естественности и гармонии с природой, мифотворчество начинает рассматриваться как результат деятельности целого народа.

На рубеже XVIII–XIX происходит новый эпистемологический поворот, который расширяет границы методологических возможностей науки, сместив акценты с поиска «истинного» предмета познания на способ его познания. Характерным признаком этого поворота на наиболее общем уровне полностью выразился в работах И. Канта, которые создают необходимые философские установки для широкого развёртывания методологических исканий в сфере гуманитарных наук.

Катализатором новых поисков в объективном историческом процессе становится Французская Революция, которая воспринимается как новое рождение и обновление, в котором сосуществуют как старые, уже отжившие, так и новые, только рождающиеся тенденции. Французская Революция, ставшая апофеозом абсолютизации мифологического эмблематического дискурса и закатом обожествлённой рациональности, оказывается одновременно и началом принятия Античности как Другого, началом постепенного становления романтизма. Это проявляется даже в изобразительном искусстве. Появляется идея возвращения к «первоначальному» рисунку, поиск которого упирается, наконец, в античную вазопись: «Гравюра и контурный рисунок у Ганьеро, Флаксмена, Карстенса <…> находят эстетическое обоснование прежде всего в греческой вазописи: необходимо вернуться к перворисунку, к безупречной каллиграфии, к искусству начала» [Старобинский, 2002б, 420]. Именно в этой манере известный английский график Дж. Флаксман выполняет свои иллюстрации к «Божественной комедии» Данте, «Илиаде» и «Одиссее» Гомера [Oeuvre complet de Flaxman, 1833–1836], предвосхищая романтическое понимание мифа, что подчёркивает внимание к его творчеству ранних романтиков, в частности, А.В. Шлегеля [Petherbridge, 2011, 390]. Благодаря использованию линеарной манеры, манеры греческой вазописи, в иллюстрациях к поэмам Гомера, изображение лишается тех подробностей, которые служат символическим рядом для морально-эмблематического толкования. Миф здесь замыкается в себе, слой христианской аллегории, множившей смыслы, окончательно уходит. Такой поиск адекватного способа представления древности, такое понимание качественной инаковости людей давно ушедших эпох, вызванное к жизни И.И. Винкельманом, буквально захлёстывает ранних романтиков, вдохновляемых идеями Французской Революции и новой философии.

Илл. 2. Гермес приказывает Калипсо отпустить Улисса. Гравюра Т. Пироли по рисунку Дж. Флаксмана. 1793 г. Национальная Библиотека Франции.

Мифотворчество ранних романтиков сочетается с острым интересом к Античности как к замкнутой на себя эпохе. Наиболее показательными в этой связи являются работы Ф. Шлегеля 1794–1797-х гг. о греческой поэзии. Несмотря на то, что влияние идей И.И. Винкельмана является более чем очевидным, здесь уже начинает вырабатываться в полном смысле слова исторический взгляд на Античность. Школы греческой поэзии рассматрива-

ются как зависимые от нравов местного населения (ср. с И.И. Винкельманом) [Шлегель, 1983б]. В то же время ставится вопрос о необходимости комплексного изучения античной культуры и о поиске её места в историческом процессе: «Все отдельные сферы изучения древних осваивались в нашу эпоху, особенно среди нашей нации, с большим усердием и умом, так что попытка связать единичное в некое целое и указать этому целому определённое место в общем плане человечества отнюдь не должна казаться преждевременной»[Шлегель, 1983а, 72]. Античность предлагается рассматривать во всеохватности исторического процесса, поскольку «без всеохватывающего и определённого обозрения целого нельзя достичь полной правильности в единичном» [Шлегель, 1983а, 71–72].

С одной стороны, ранние романтики, опираясь на античную образность, тяготеют к собственному конструированию мифов, которые являются сверхобразом природы и истории, максимальным выражением подлинной жизни. С другой – в романтическом кружке разрабатывается и своя собственная Античность, Античность как элемент сравнения с Новым Временем, для окончательного определения лица последнего. Н. Я. Берковский по этому поводу отмечает: «У романтиков и у их современников античный мир – едва ли не единственный источник сравнений, он давал начало их сравнительному методу и сравнительным характеристикам, и уже в этом одном состояла его великая роль. Романтики сопоставляют античный мир и новый мир как модель с моделью, ради самоосознания нового мира» [Берковский, 2001, 51]. Иными словами, романтический взгляд на античную цивилизацию предельно историчен. Кроме того, не следует забывать, как отмечает тот же автор, что братья Шлегели одними из первых заговорили об античных дионисиях как об основе античного театра и «открыли» комедии Аристофана, поскольку юмор последнего был в наивысшей степени им близок. Однако постепенно романтизм отходит от этой всеохватной антикизации, видя в Античности лишь лишённые жизни застывшие формы. И так же, как раньше интересовались античной мифологической образной системой – источником современных культурных явлений, так теперь начинают интересоваться собственной культурой и мифологией. Постепенно происходит процесс «смыкания новой национальности с республиканской античностью» [Реизов, 1970, 11], начинается поиск своей «национальной» Античности, а классика становится при этом только одной из многих предшествующих современному миру мифологических систем.

Исторический интерес следующих поколений романтиков к античному мифу органично вплетается в методологический поворот эпохи как таковой. Религия (прежде всего, христианство), фольклор становятся объектами исторических штудий, антиковедение (Altertumswissenschaft) становится всё более активно развивающейся самостоятельной дисциплиной [Графтон, 2006]. Подобно тому, как представители Тюбингенской школы, Ф. Х. Баур, Д. Ф. Штраус и пр., разрабатывают историко-критический метод анализа христианских текстов [Вороницын, 1930, 717–725], немецкие учёные под влиянием трудов Б.Г. Нибура, А. Бёка и т.д. начинают искать новую комплексную методологическую парадигму в изучении Античности. Качественная трансформация в отношении к античному мифу на уровне доступных и интересных широкой публике издательств отчётливо проявляется в одном из ключевых изданий XIX века по античной мифологии – «Прекраснейшие легенды Классической Древности» Г. Шваба [Schwab, 1838–1840]. Помимо знания древних языков и занятия Античностью, Г. Шваб написал несколько сборников о кельтской мифологии и немецком фольклоре [Schwab, 1836–1837; Schwab, 1938]. Его личность помогает понять, насколько поиски «собственной», «национальной» древности и поиск Античности как самодостаточного предмета рассуждений или научных изысканий, органично сливаются воедино.

Первое издание известного труда Г. Шваба об античной мифологии было осуществлено в 1838–1840-х годах и представляло собой трёхтомник, каждая часть которого предварялась иллюстрацией в линеарной манере (в основном, с Дж. Флаксмана) и предисловием автора. Уже само название сборника говорит о понимании мифологии в совершенно новом ключе. Во-первых, использование слова «Sagen», а не «Fabeln» свидетельствует не только о полном искоренении басенности, но и о

том, что античный миф воспринимается наравне со средневековыми легендами и германо-скандинавскими мифами, к которым в данный период появляется сильный интерес, если вовсе не буквально перекликается с «Немецкими легендами» братьев Гримм [Brüdern Grimm, 1816–1818], изданными двадцатью годами ранее. Принцип включения мифов в сборник по их эстетическому качеству («Прекраснейшие») также говорит о восприятии мифа как такового и о вторичности попыток его авторского преломления. Г. Шваб обращает внимание читателей на то, что античные мифы обладают для сознания простого зрителя одинаковым эстетическим обаянием: «Пока исследователь изучает в них начала человеческих премудростей, основные идеи религии и философии, возникновение истории, беспристрастный зритель восхищается раскрытием богатейших образов, зрелищем природы и духовного мира» [Schwab, 1838–1840, v.]. Автор, адресуя свой труд юношеству, предельно упрощает форму (даёт простые обаятельные пересказы мифов, опираясь на произведения античных авторов) и ставит своей целью ненавязчивое увлекательное знакомство юных читателей с Античностью. Миф не описывается только лишь автором, но представляет собой живое действие, включающее в себя диалоги и монологи героев, их крайне эмоциональную реакцию на происходящие события. Пересказы «Илиады», «Одиссеи» и «Энеиды» наконец обретают свою целостность в виде соответствующих циклов, а не отдельных моральных эмблем.

В **заключение** можно сделать следующие выводы: античная мифология, веками существовавшая в контексте христианского морального дискурса, под влиянием рационалистических идей с конца XVII столетия постепенно начинает обособляться от него. Эмблематическое толкование сначала сменяется эвгемерической трактовкой как наиболее доступным историкообразным объяснением, затем начинает развиваться представление об Античности как Другом. С новым поворотом в философском мышлении рубежа XVIII–XIX веков Античность встраивается в общеисторический контекст. Миф, с одной стороны, эстетизируется, с другой – становится таким же объектом исследования, как средневековые легенды. Романтики смотрят на Античность как на источник сравнений, как на отправную точку для осознания современного авторам мира. Античность превращается в такую же законченную, самодостаточную модель, как и современность. Именно такое романтическое понимание Античности даёт импульс к дальнейшему развитию взглядов на миф и религию как на объект научного познания. В русле поиска своей «национальной» Античности классическая древность становится одной из многих предшествующих современному миру мифологических систем, наравне с собственной национальной древностью, что отражается в изменении терминологии. Из текстов полностью исчезает «басенность», мифы становятся в один ряд с национальными легендами. Под действием стремления романтизма к изучению как собственных корней, так и древности вообще, античный миф замыкается в своей повествовательной самодостаточности и становится объектом академической науки.

Библиографический список

1. Берковский, Н.Я. Романтизм в Германии / Н.Я. Берковский. – СПб.: Азбука-классика, 2001. – 512 с.
2. Винкельман, И.И. История искусства древности / И.И. Винкельман // Винкельман И.И. История искусства древности. Малые сочинения / Изд. подготовил И.Е. Бабанов. – СПб.: Издательство «Алетейя», 2000. – С. 7–302.
3. Вороницын, И.П. История атеизма / И.П. Вороницын. – 3-е изд.-М.: Атеист, 1930. – 908 с.
4. Графтон, Ф. От полигистора к филологу (как преобразилась немецкая наука об античности в 1780–1850-е годы) [Электронный ресурс] // НЛО. – 22006. – № 6. – URL: https://magazines.gorky.media/nlo/2006/6/ot-poligistora-k-filologu.html (дата обращения 06.04.2021).
5. Мейнеке, Ф. Возникновение историзма / Ф. Мейнеке / Пер. с нем. В. А. Брун-Цеховой. – М.: РОССПЭН, 2004. – 480 с.
6. Момджян, Х.Н. Французское просвещение XVIII века / Х.Н. Момджян. – М.: Мысль, 1983. – 447 с.

7. Реизов, Б.Г. У истоков романтической эстетики. Античность и романтизм / Б.Г. Реизов // Реизов Б.Г. Из истории европейских литератур. – Л.: Издательство Ленинградского ун-та, 1970. – С. 3–22
8. Старобинский, Ж. «Мифы» и «мифология» в XVII–XVIII веках / Ж. Старобинский // Старобинский Ж. Поэзия и знание: История литературы и культуры. / Пер. с фр. Е.П. Васильевой, Б.В. Дубина, С.Н. Зенкина, В.А. Мильчиной, М.С. Неклюдовой, Т.И. Смоляровой, П.П. Шкаренкова. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – Т. 1. – С. 85–109.
9. Старобинский, Ж. 1789 год: эмблематика разума / Ж. Старобинский // Старобинский Ж. Поэзия и знание: История литературы и культуры. / Пер. с фр. М.С. Гринберга, И.К. Стаф, Г.Е. Шумиловой. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – Т. 2. – С. 357–500.
10. Шахнович, М.М. Феноменологическое религиоведение: история и метод / М.М. Шахнович // Miscellanea humanitaria philosophiae: Очерки по философии и культуре. К 60-летию профессора Юрия Никифоровича Солонина. – СПб: СПбФО, 2001. – С. 301–308.
11. Шлегель, Ф. О ценности изучения греков и римлян/Ф. Шлегель// Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т.– М.: Искусство, 1983. – Т. 1. – С. 70–87.
12. Шлегель, Ф. О школах греческой поэзии / Ф. Шлегель // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. – М.: Искусство, 1983. – Т. 1. – С. 40–50.
13. Шоню, П. Цивилизация Просвещения / П. Шоню. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ МОСКВА, 2008. – 604 с.
14. Abbé Banier's Ovid commentary Englished from Ovid's Metamorphoses (Garth tr., Amsterdam, 1732) [Электронный ресурс] / A. Banier. – URL: https://ovid.lib.virginia.edu/banier.html/ (дата обращения 06.11.2020).
15. Banier, A. La mythologie et les fables, expliquées par l'histoire. In 8 vol. / A. Banier. – Paris, 1738–1739.
16. Brüdern Grimm. Deutsche Sagen / Brüdern Grimm. In 2 Bände. – Berlin, 1816–1818.
17. Le Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde. In 10 vol. – Amsterdam, 1723–1743.
18. Facchini, C. Le Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde di Picart e Bernard (1723–1743) / C. Facchini // La Storia delle religione e la sfida dei pluralismi. – Roma: MORCELLIANA, 2017. – P. 428–439.
19. Hunt, L. The Book That Changed Europe: Picart and Bernard's "Religious Ceremonies of the World" / L. Hunt, M. Jacob, W. Mijnhardt. – Cambridge, Massachusetts; London, England, 2010. – 383 p.
20. Hunt, L. The Enlightenment and the Origins of Religious Toleration / L. Hunt // Series Burgerhart Lectures Dutch-Belgian Society for Eigteenth-Century Studies. – Werkgroep 18e Eeuw, Utrecht, Nederland, 2011. – No. 4 – 32 p.
21. Jaucour, L. Fable [Электронный ресурс] / L. Jaucour, J. Marmontel // Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. – Paris, 1756. – Vol. 6. – URL: https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re_%C3%A9dition/FABLE (дата обращения 06.11.2020).
22. Jaucour, L. Mythologie [Электронный ресурс] / L. Jaucour // Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. – Paris, 1765. – Vol. 10. – URL: https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re_%C3%A9dition/MYTHOLOGIE (дата обращения 06.11.2020).
23. Le Temple des Muses. – Amsterdam, 1733. – 156 p.
24. Les Métamorphoses d'Ovide. In 2 Vol. – Amsterdam, 1732.
25. Les Métamorphoses d'Ovide. In 3 Vol. – Paris, 1757.
26. Les Métamorphoses d'Ovide. In 4 Vol. – Paris, 1767–1771.
27. Oeuvre complet de Flaxman : recueil de ses compositions gravées au trait / par Revéil. – Paris, Revéil, 1833–1836. – Vol. 1-5.
28. Petherbridge, D. Some Thoughts on Flaxman and the Engraved Outlines / D. Petherbridge // Print Quarterly. – 2011. – Vol. 28. – No. 4. – P. 385–391.
29. Schwab, G. Buch der schönsten Geschichten und Sagen/ G. Schwab. – Stuttgart, 1836–1837.
30. Schwab, G. Die deutschen Volksbücher/ G. Schwab. – Berlin, 1938. – 497 p.
31. Schwab, G. Die schönsten Sagen des klassischen Altertums / G. Schwab. In 3 Bände. – Stuttgart, 1838–1840.
32. Tableaux du temple des muses. – Paris, 1655. – 477 p.

Текст поступил в редакцию 31.01.2022.
Принят к публикации 28.03.2022.
Опубликован 29.09.2022.

References

1. *Abbé Banier's Ovid Commentary Englished from Ovid's Metamorphoses (Garth tr., Amsterdam, 1732).* Available at: https://ovid.lib.virginia.edu/banier.html/ (accessed on November 6, 2020).
2. Banier A. *Mythology and Fables, explained Historically* [La mythologie et les fables, expliquées par l'histoire]. In 8 vols. Paris, 1738–1739 (in French).
3. Berkovskij N.Ya. *Romantizm v Germanii* [Romanticism in Germany]. St. Petersburg: Azbuka-klassika Publ., 2001, 512 p. (In Russian).
4. Brüdern Grimm. *German Legends* [Deutsche Sagen]. In 2 vols. Berlin, 1816–1818 (in German).
5. Chaunu P. *Civilizaciya Prosveshcheniya* [The Civilization of the Enlightenment]. Ekaterinburg: U-Faktoriya Publ.; Moscow: AST MOSKVA Publ., 2008, 688 p. (in Russian).
6. Complete Work of Flaxman: Collection of his line-engraved Compositions [Oeuvre complet de Flaxman: recueil de ses compositions gravées au trait]. Paris, Revéil, 1833–1836, vols. 1–5 (in French).
7. Facchini C. *The history of religion and the challenge of pluralism* [La Storia delle religione e la sfida dei pluralismi]. Roma: MORCELLIANA, 2017, pp. 428–439 (in Italian).
8. Grafton F. *Ot poligistora k filologu (kak preobrazilas' nemeckaya nauka ob antichnosti v 1780 – 1850-e gody)* [From Polyhistor to Philologist: How German Studies of Classical Antiquity Was Transformed in 1780–1850). Available at: https://magazines.gorky.media/nlo/2006/6/ot-poligistora-k-filologu.html (accessed on April 6, 2021) (in Russian).
9. Hunt L. *The Enlightenment and the Origins of Religious Toleration*. Series Burgerhart Lectures Dutch-Belgian Society for Eigteenth-Century Studies, No. 4. Werkgroep 18e Eeuw, Utrecht, Nederland, 2011, 32 p.
10. Hunt L., Jacob M. C., Mijnhardt W. *The Book That Changed Europe: Picart and Bernard's "Religious Ceremonies of the World"*. Cambridge, Massachusetts; London, England, 2010, 383 p.
11. Jaucour L. Mythology. *Encyclopedia, or Reasoned Dictionary of sciences, arts and crafts* [Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers]. Available at: https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re_%C3%A9dition/MYTHOLOGIE (accessed on November 6, 2020) (in French).
12. Jaucour L., Marmontel, J. *Fable* // Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Available at: https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re_%C3%A9dition/FABLE (accessed on November 6, 2020) (in French).
13. Meinecke F. *Die Entstehung des Historismus* [The Emergence of Historicism], 1959. (Russ ed.: Meinecke F. *Vozniknovenie istorizma*. Transl. from German by V.A. Brun-Cekhovaja. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004, 480 p).
14. *Metamorphoses by Ovid* [Les Métamorphoses d'Ovide]. In 2 vols. Amsterdam, 1732 (in French).
15. *Metamorphoses by Ovid* [Les Métamorphoses d'Ovide]. In 3 vols. Paris, 1757 (in French).
16. *Metamorphoses by Ovid* [Les Métamorphoses d'Ovide]. In 4 vols. Paris, 1767–1771 (in French).
17. Momdzhyan H.N. *Francuzskoe prosveshchenie XVIII veka* [French Enlightenment of 18th Century]. Moscow: Mysl' Publ., 1983, 447 p. (in Russian).
18. *Paintings from the Temple of the Muses* [Tableaux du temple des muses]. Paris, 1655, 477 p. (In French).
19. Petherbridge D. Some Thoughts on Flaxman and the Engraved Outlines. *Print Quarterly*. 2011, vol. 28, no. 4, pp. 385–391.
20. Reizov B.G. *Iz istorii evropejskih literatur* [From the History of European Literature]. Leningrad: Publ. of Leningrad State University, 1970, pp. 3–22 (in Russian).
21. *Religious Ceremonies and Customs of All the Peoples of the World* [Le Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde]. In 10 vols. Amsterdam, 1723–1743 (in French).
22. Schlegel F. *Estetika. Filosofiya. Kritika* [Aesthetics. Philosophy. Critics.]. In 2 vol. Vol. 1. Moscow: Iskusstvo Publ., 1983, pp. 70–87 (in Russian).
23. Schlegel F. *Estetika. Filosofiya. Kritika* [Aesthetics. Philosophy. Critics.]. In 2 vol. Vol. 1. Moscow: Iskusstvo Publ., 1983, pp. 40–50 (in Russian).
24. Schwab G. *The Book of the most Beautiful Stories and Legends* [Buch der schönsten Geschichten und Sagen. Stuttgart, 1836–1837 (in German).
25. Schwab G. *The German Folk Books* [Die deutschen Volksbücher]. Berlin, 1938, 497 p. (In German).
26. Schwab G. *The Most Beautiful Legends of Classical Antiquity* [Die schönsten Sagen des klassischen Altertums]. In 3 Vol. Stuttgart, 1838–1840 (in German).
27. Shakhnovich M.M. *Miscellanea humanitaria philosophiae: Ocherki po filosofii i kul'ture. K 60-letiyu professora Yuriya Nikiforovicha Solonina* [*Miscellanea humanitaria philosophiae*: Essays on Philosophy and Culture. On the 60th Anniversary of Professor Yuri Nikiforovich Solonin]. St. Petersburg: SPbFO, 2001, pp. 301–308 (in Russian).
28. Starobinski J. *Poeziya i znanie: Istoriya literatury i kul'tury* [Poetry and Knowledge: History of Literature and Culture]. Vol. 1. Transl. from French by E.P. Vasil'eva, B.V. Dubin, S.N. Zenkin, V.A. Mil'china, M.S. Neklyudova, T.I. Smolyarova, P.P. Shkarenkov. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., 2002, pp. 85–109 (in Russian).
29. Starobinski J. *Poeziya i znanie: Istoriya literatury i kul'tury* [Poetry and Knowledge: History of Literature and Culture]. Vol. 2. Transl. from French by M.S. Grinberg, I.K. Staf, G.E. Shumilova. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., 2002, pp. 357–500 (in Russian).
30. *The Temple of the Muses* [Le Temple des Muses]. Amsterdam, 1733, 156 p. (In French).
31. Voronicyn I. P. *Istoriya ateizma* [The History of Atheism]. Moscow: Atheist Publ., 1930, 908 p. (In Russian).
32. Winckelmann J.J. *Istoriya iskusstva drevnosti. Malye sochineniya* [History of Ancient Art. Small Works]. Ed. by I.E. Babanov. St. Petersburg: Aletejya Publ., 2000. pp. 7–302 (in Russian).

Submitted for publication: January 31, 2022.
Accepted for publication: March 28, 2022.
Published: September 29, 2022.

Религиоведение. 2022. № 3. С. 120–128.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 3. P. 120–128.

DOI: 10.22250/20728662_2022_3_120

Тарасов С.А.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
105066, Россия, г. Москва, Старая Басманная улица, 21/4с1
tarasov.srg@gmail.com

Сотериологии религиоведения (Кружок Эранос: М. Элиаде, К. Г. Юнг, А. Корбен)

Аннотация. В статье описываются исследовательские сюжеты трёх авторов – членов кружка Эранос: М. Элиаде, К. Г. Юнга и А. Корбена. Автор статьи приходит к выводу, что эти теории содержат в себе общие метафизические предпосылки, которые проясняются на примере историософских сюжетов и научных программ троих исследователей. В частности, выделяется общая для троих исследователей герменевтическая структура: цельность, отпадение, возвращение к «самости». В историософском ключе она реализуется как последовательность трёх эонов (цельная западная культура прошлого – Средние Века, Ренессанс; разорванная западная культура – Новое Время; цельная культура будущего), а в научной программе – как ожидание «окончательной» науки, которая должна снять конфликт между верой и разумом. На примере этих сюжетов рассматривается теологическое измерение методологии троих авторов. Утверждается, что философская герменевтика и феноменологическое религиоведение являются имплицитными «теологизирующими» факторами в рамках религиоведения. Указывается на связь между исследовательскими сюжетами авторов и христианским учением о спасении (сотериологией). Она проявляется как на уровне фабулы, так и на уровне метода (герменевтика мифа и истории как откровения, феноменология «веры верующего»). Внимание к сотериологии и мистицизму рассматривается как парадигмальная тенденция в феноменологическом религиоведении. «Теологичность» религиоведения далее связывается с общими «контрмодернизационными» тенденциями в западной культуре XX в.

Ключевые слова: религиоведение, феноменология религии, перенниализм, сотериология, метанарратив, контрмодернизационные тенденции, антимодернизм, кружок Эранос, Мирча Элиаде, Карл Густав Юнг, Анри Корбен

Sergey A. Tarasov

HSE University
21/4s1Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russia
tarasov.srg@gmail.com

Soteriology of Religious Studies (Eranos Circle: M. Eliade, C.G. Jung, H. Corbin)

Abstract. This article describes the research narratives of three authors – members of the Eranos circle: M. Eliade, C.G. Jung and H. Corbin. The author concludes that these theories contain common metaphysical premises, which are clarified on the example of the historiosophic plots and scientific programs of the three researchers. In particular, the hermeneutical structure common to the three scholars is highlighted: wholeness, detaching, return to "self". In the historiosophic key it is realized as a sequence of three aeons (integral Western culture of the past – Middle Ages, Renaissance; broken Western culture – Modernity; integral culture of the future), and in the scientific program as an expectation of the "ultimate" science, which should remove the conflict between faith and reason. The theological dimension of the methodology of the three authors is examined through these subjects. It is argued that hermeneutics and phenomenology of religion are implicit "theologizing" factors within religious studies. The connection between the authors' research subjects and the Christian doctrine of salvation (soteriology) is pointed out. It manifests itself both at the level of the plot and at the level of method (hermeneutics of myth and history as revelation, phenomenology of "believer's faith"). Attention to soteriology and mysticism is seen as a paradigmatic trend in phenomenology of religion. The "theology" of religious studies is further connected with the general "counter-modernization" tendencies in the Western culture of the 20th century.

Key words: study of religion, phenomenology of religion, perennialism, soteriology, metanarrative, Counter-modern trends, anti-modernism, Eranos circle, Mircea Eliade, Carl Gustav Jung, Henri Corbin

Введение

Как известно, М. Элиаде, К. Г. Юнга и А. Корбена объединяла не только взаимная дружба и общность научных интересов, но и участие в одной неформальной институции: кружке Эранос[1]. Кружок собирался в Асконе (Швейцария) с 30-х по 80-е гг. XX в. и в качестве лекционной площадки объединял между собой множество других ученых и деятелей культуры: Гершома Шолема, Герардуса Ван дер Леува, Мартина Бубера, Пауля Тиллиха, Жана Даниелу, Жильбера Дюрана, Владимира Вейдле и др. Общие интересы исследователей кружка можно описать как любовь к мифу, символам и их творческой интерпретации в контексте современной культуры и духовной жизни. Хотя собрания кружка соответствовали духу академической учености, их общей страстью было построение синтетического знания на границе науки и религии, своеобразного моста между архаическим мифом и современной западной культурой. Об этой трансисторической цели в творчестве трёх членов кружка мы поговорим в этой статье.

Методология наших исследователей основывается на двух столпах: феноменологическом религиоведении (в понимании Шантепи де ла Соссе) и философской герменевтике. В связи с этой методологической сборкой необходимо упомянуть одно из основных направлений её критики, которая адресована М. Элиаде, но, по нашему мнению, адекватна в целом в отношении традиции феноменологического религиоведения. Эта критика сводится к указанию на некритическое и непрозрачное «вчитывание» априорных структур во все виды эмпирических данных [Allen, 1984, 24]. Здесь возникает проблема двух уровней: «конкретного» и «структурного» [Горохов, 2011, 44] – конкретный уровень соответствует эмическому, «вере верующего», структурный – этическому, то есть авторским обобщениям на основе конкретного материала. Уровень структурных обобщений на деле не индуцируется из конкретных фактов (как в позитивистской утопии), а дедуцируется из непроговариваемой метафизической пресуппозиции. Отложив в сторону критику метода (она не является предметом этой статьи), мы предлагаем читателю последовать с нами напрямик за авторской метафизикой. Любая метафизика, однако, может быть представлена только в виде рассказа, поэтому дальше мы будем говорить об авторских метанарративах. Под метанарративом здесь мы понимаем попытку связать различные области знания и различные способы знать, представив их как цельный рассказ (буквально рассказ о рассказах), который должен легитимировать положение дел, выступая при этом как метафизическое основание [Лиотар, 1998, 75–76].

Исследовательская программа – история спасения

Для начала обратимся к двум центральным, на наш взгляд, исследовательским сюжетам в творчестве Элиаде: это «инициатическая структура» [Элиаде, 2015, 67–68] и «illud tempus» («время о́но») [Элиаде, 1994, 55]. Два эти сюжета взаимосвязаны и как бы образуют герменевтический круг, по которому Элиаде движется в своей «герменевтике тотального» [Горохов, 2011, 22]. Инициатическая структура отвечает за «движение посолонь», а время о́но (оно́ же axis mundi в пространственной проекции) – за утверждение центра: «благодаря парадоксу ритуала любое освященное пространство совпадает с Центром Мира, точно так же, как и время какого бы то ни было ритуала совпадает с мифическим временем “Начала”» [Элиаде, 1987, 45]. Напомним, что инициатическая структура – это динамика, которую Элиаде обнаруживает в каждом мифе, в котором речь идет об изменении субъектом его онтологического статуса. Инициация устроена триадологически, наподобие пасхального сюжета («Крест, Гроб, тридневное воскресение…»): первый такт – болезнь и умирание, второй такт – спуск в ад, путешествие по загробному миру в сопровождении магического проводника, третий такт – обретение духовного тела и возвращение к жизни в обновлённом статусе (инициата, героя, мага, святого), сопровождающееся обретением даров, таких как различение духов, пророческий дар, неуничтожимость и т.д. Illud tempus – это время начала и конца, ось творения, где противоположности сходятся в единстве (coincidentia oppositorum [Wasserstrom, 1999, 69]), образуя источник вечного творческого обновления, это время иерофании – творения, откровения и завершения («…да будет Бог всё во всём» Кор. 15:28). Как пишет об этом Элиаде, «…на каком бы уровне ни реализовалось слияние противоположностей,

оно представляет собой трансценденцию феноменального мира, отрицание всякого опыта двойственности. <…> возврат к изначальному состоянию неразделенности; объединение солнца и луны символизирует «разрушение космоса», а следовательно, возвращение к изначальному Единству» [Элиаде, 2004, 249]

Две эти структуры не только присутствуют в творчестве Элиаде на уровне интерпретативной матрицы, они являются ключевыми элементами авторского метанарратива, придающего ценность всей исследовательской деятельности ученого. Иными словами, проект «истории религии» Мирчи Элиаде обретает смысл в свете метатеоретического историософского учения о «Новом гуманизме» [Eliade, 1961, 8; Михельсон, 2002, 66–68; Горохов, 2011, 83], которое, по нашему мнению, обладает всеми чертами сотериологического учения в апокалиптическому духе[2]. В статье «История религии и Новый Гуманизм» Элиаде озвучивает своё краткое исследовательское кредо, соединяющее в себе теоретический и метатеоретический уровни: «Мы считаем полезным повторить, что человек религиозный являет собой «цельного человека» (“total man”); в таком случае, религиоведение должно являться цельной дисциплиной (total discipline)» [Eliade, 1961, 7]. «Тотальность» религиоведения, таким образом, обусловлена его *реинтегрирующей*, профетической функцией [Wasserstrom, 1999, 47]. Ещё раз обратим внимание на симметрию мифологического сюжета инициации и пророчества о Новом Гуманизме: Запад, выпавший из круга священного времени и вставший на рельсы модерного забвения, должен обрести в себе духовное зрение [Eliade, 1961, 6], чтобы пуститься в путешествие к неизвестному. Герменевтика религии выступает здесь в качестве техники духовного зрения, а религиоведы – душами, путешествующими сквозь миры, в которых современный западный человек – чужой. Проводником на этом мистическом пути служит архаический человек, Другой, вновь обнаруженный на горизонте истории. Путешествие должно увенчаться приобретением духовных даров – познанием себя самих [Eliade, 1961, 3] и реинтеграцией в тотальный опыт homo religious, утерянный Западом в ходе Просвещения. Обретение даров знаменует начало нового эона, Нового Гуманизма – возвращение к источнику творчества, рекапитуляцию Запада. Инициация, понятая как герменевтический круг, вырастает здесь до масштабов космического обновления, нового культурного расцвета.

Взглянув на эту структуру, мы можем различить в ней как бы два типа мифа вложенных друг в друга: первый миф (в смысле антропологии религии) – это, собственно, конкретные данные религиоведческого исследования (то, что Элиаде называет «историей религии» в строгом смысле), второй миф (в бартовском смысле[3]) – это структурные обобщения, данные вкупе с метатеоретическим кредо, идеологией автора. Постоянно мерцая и меняясь местами, два этих мифа смешиваются до неразличимости, превращаясь в цельный нарратив, охватывающий собой всё поле феноменологии религии Элиаде – от эмпирики до историософии.

Элиаде не единственный исследователь, проделавший такой ход. Карл Густав Юнг, его старший современник и товарищ по кружку Эранос, рассказывает похожую историю на языке глубинной психологии. Рассуждая в ряде эссе об алхимии, йоге, и, наконец, о Троице [Юнг, 1991б, 233–264; Юнг, 1991а, 223–232; Юнг, 1995, 5–108], Юнг последовательно приходит к выводу, что предметом поиска всех духовных систем является неуловимый архетип, содержащий в себе матрицу Христа, Будды, Пуруши и других мифологических персонажей, но *не исчерпываемый ими* в своей неопределенности [Юнг, 1991б, 247]. Юнг называет этот апофатический конструкт «Selbst» – «самостью». В русле этой мысли Юнг как бы повторяет логику Иоахима Флорского из его учения о трёх исторических эпохах: Отца, Сына и Святого Духа. Если эпоха Сына принадлежит Церкви и «религии»[4] как таковой с присущим им «догматизмом», то эпоха Святого Духа характеризуется освобождением от «буквы» (соответствующей догмату в юнговской системе) в пользу неопределимого Духа, который, как известно, веет где Он хочет.

«…благодаря наитию Святого Духа самость человека вступает в отношение единосущности с Божеством. Как показывает история Церкви, это заключение представляло собой огромную опасность для неё, подрывая устои, что и послужило главной причиной того, что Церковь не стала настаивать на дальнейшей

разработке учения о Святом Духе. Дальнейшее развитие этого учения в негативном плане привело бы к взрывоопасным схизмам, а в позитивном – прямиком к психологии» [Юнг, 1995, 101].

Психология, по Юнгу, оказывается способной видеть «*только для неё ощутимую* [курсив наш – *С.Т.*] τύπος… чеканку» – неуловимую идею, архетип. Это мистическое видение должно лечь в основу эсхатологической, завершительной науки – психологии.

Впрочем, и здесь история не обходится без апокалиптического напряжения: речь идёт о расколотой душе Запада. Историю этого раскола Юнг прослеживает до начала Нового Времени: противостояние нарождающейся науки и дряхлеющей веры взорвало западный дух и породило зияющую дыру, которую Юнг называет «духовной анархией» [Юнг, 1991а, 227–228]. Западный человек отпал от собственной натуры: «он не ведает, что против него восстает его собственная душа» [Юнг, 1991а, 230] – интеллект, отсоединённый от веры, породил отчуждение технической цивилизации. Беда в том, что восточные практики наподобие йоги непригодны для уврачевания этого раскола, так как они имеют дело с цельным, «природным человеком» (вспомним «тотального человека», homo religious Элиаде) как с исходной позицией. Поэтому европейцу необходимо взрастить собственную «психическую дисциплину» из недр западной души, и этой дисциплиной, лекарством от раскола, заняв место религии, должна стать глубинная психология.

Как в предыдущем примере, мы видим изящно выстроенную трансисторическую картину, включающую в себя сотериологическое измерение. Психология здесь выступает как особая синтетическая форма знания, объединяющая в себе духовное видение со строгими методами эмпирического исследования (Юнг не устаёт подчеркивать, что психология – «строгая эмпирическая наука» [Юнг, 1991б, 244]). Будучи финальным откровением Святого Духа, она, по сути, наследует Церкви и резюмирует все духовные течения Запада: религию, философию (вкупе с алхимией) и науку. Фабула также повторятся в виде кругового герменевтического усилия (вернуться к себе), нанизанного на ось откровения (прямое узрение логосов бытия – архетипов).

Приведём ещё один короткий пример. Исламовед Анри Корбен, тоже участник семинаров Эранос, в докладе 1964 года «Мир воображения» предлагает слушателям рефлексию об одном сюжете из суфийской мистики: существует объективный нематериальный мир, доступный экстатическому созерцанию. Этот мир населен душевными сущностями ангелической природы. Эти сущности являются архетипами вещей как таковых, а также прошлого и будущего. Этот мир не находится нигде в материальном пространстве, но скорее материальное пространство находится в нём, так как сама пространственность тематизируется в этом надпространственном измерении. Этот мир не является плодом воображения, в привычном, «профанном» смысле этого слова, но существует объективно: в некотором смысле он более реален, чем реальность, так как реальность структурируется архетипами этого мира, или, что эквивалентно, платоновскими идеями. Далее в этом рассказе появляется чёткая суггестия: Запад забыл дорогу в этот мир, но посредством особой «дисциплины воображения» (отметим сходство с юнгианской «психической дисциплиной»), которую Корбен называет «активной имагинацией», «духовным воображением», этот путь может быть проложен вновь, по следам учителей мистиков, мудрость которых доступна нам и по сей день. Запад, некогда умевший различать миры ангельских иерархий, вновь должен обрести профетическое видение, и через него прийти к обновлению. Это духовное зрение концептуализируется Корбеном как особый орган:

«Здесь подразумевается орган, который делает возможной трансмутацию внутренних духовных состояний во внешние состояния, видений – в явления, символизирующие эти внутренние состояния. Посредством этой трансмутации совершаются все перемещения в духовном пространстве, или, скорее, эта трансмутация сама есть спатиализация – придание пространству пространственности» [Корбен, 2013а, 95].

Так через «орган» имагинации Корбен связывает между собой акт интерпретации с оформлением сущего, или, иными словами, указывает на конструирование

реальности через опосредование миром духовного воображения [Корбен, 2013б, 22]. Отметим, что и здесь возникает сюжет «переломного времени»: схоласты Средних Веков не только знали о существовании тонких миров, но и умели искусно их счислять, ориентироваться в них. Эта способность была забыта на Западе с наступлением Нового Времени. Призыв вновь обратить взор к миру воображения – mundus imaginalis – здесь обращён к человеку в истории, то есть к современному западному человеку, забывшему о существовании духовных реальностей. Предмет поиска всё тот же – «самость»: «это вопрос вхождения во внутреннее и, через прохождение во внутреннее, нахождение себя самого» [Корбен, 2013а, 91].

Любопытно, что на фоне двух предыдущих исследователей, А. Корбен эксплицитно определял себя как «ученого-гностика», и призывал к построению новой «профетической философии» и даже «гностического интернационала» [Носачев, 2015, 27]. Здесь важно отметить, что Корбен был первым переводчиком Хайдеггера на французский, и, можно предположить, что в дальнейшем развитии профетической философии Корбена хайдеггеровская деструкция сыграла решающую роль [Wasserstrom, 1999, 30–31]. Так, помимо влияния Юнга, и, в первую очередь, его теории архетипов, которая обнаруживается в творчестве Элиаде и Корбена, в творчестве последнего отчетливо видны следы хайдеггеровских интуиций: внимание к модусу присутствия человека в мире [Корбен, 2013а, 17], постоянное обращение к образам светозарной тьмы [Корбен, 2013б, 136]. Несмотря на то, что, в отличие от Элиаде и Юнга, в целом заинтересованных в том, чтобы избежать репутации идеологов или нью-эйдж гуру, Корбен проявляет своеобразную методологическую честность, держа карты раскрытыми. Его метанарратив, в сущности, не более и не менее укоренённый в религиозной метафизике, чем нарративы двух других авторов, изобилует мистическими образами, высказанными «от первого лица», без обиняков.

Заключение

Как мы попытались продемонстрировать выше, во всех трёх сюжетах присутствует фабула герменевтического круга: возвращение к исходной точке, самому себе (homo religiousus, естественный человек, homo totus Юнга [Юнг, 1991б, 237], самость) через коловращение понимания, понятого как особая духовная способность (герменевтика религии, духовная дисциплина, активная имагинация). Это новое обретение целостности смыкается с утерянным архаическим мироощущением, то есть является возвращением в исходную точку, космическим и личным обновлением (illud tempus, coencidencia oppositorum Элиаде, юнговские «complexion oppositorum», «символ самости» [Юнг, 1995, 97], mundus imaginalis Корбена). Во всех случаях этот сотериологический сюжет неразрывно связан с наукой, несущей в себе в том числе и профетические функции. Все три историософии мыслят в пределах трёх эонов: первый эон целостности (истоки западной культуры – Средние Века), второй – отпадения (Новое Время, отчуждение, технизация), третий – возвращение к изначальной тотальности в гегелевском смысле Aufhebung – снятия-синтеза.

Представляется, что эта тринитарная герменевтическая структура является метафизическим основанием методологии наших авторов. Будучи проинтерпретированной генеалогически, герменевтика обнаруживает своё теологизирующее действие. Таким образом, два столпа, герменевтика и феноменология, на которых стоит свод феноменологического религиоведения, наследуют двум условиям теологической мысли. Герменевтика, по выражению участника второго созыва[5] кружка Эранос Джанни Ваттимо, является как бы аспектом третьего Лица Святой Троицы – Святого Духа, который есть суть – понимание, богодухновенность[6]. Феноменология религии, с другой стороны, наследуя традиции Шлейермахера и, дальше, в трудах протестантских богословов Р. Отто и Г. Ван Дер Леува, связана с исповедальным взглядом внутрь себя – это сознающая себя «вера верующего», в том виде, как мы видим её в попытке предпосланного верой описания «нуменозного чувства», как, например, в «Священном» Р. Отто. Свод, покоящийся на двух этих основаниях и наследующий таким образом традиции теологии, должен быть заполнен образами веры. Так, у религиоведов-феноменологов старшего поколения (Отто, Леув) мы видим попытку показать христианство как венец эволюции всех возможных религиозных форм, в то время как у рассматриваемых нами авторов (Элиаде, Юнг, Корбен) картина перево-

рачивается, и христианское откровение как бы дистиллируется до чистой структуры, становясь универсальной матрицей, основанием любого религиозного феномена. Эта матрица фундирует пантеон с практически бесконечным числом логических мест для религиозных образов и сюжетов (как мифологических, так и исторических), но все они сходятся в едином феноменолого-герменевтическом сюжете. Здесь нужно добавить, что этот ход стал возможным благодаря своеобразной методологии веданта-перенниализма[7] [Забияко, 2002, 134–135], а именно – отождествлению христологии и специфическим образом прочитанной Адвайта-веданты [Горохов, 2011, 74–75]. В результате этого отождествления заново прочитанный христианский перенниализм эпохи Возрождения и веданта-перенниализм, сконструированный на рубеже XIX–XX вв., сливаются в единый сюжет, где христианство, наряду с ведийской религией, истолковывается как аутентичная форма первичного монотеизма.

С самого начала рассуждение о различении «идеальных типов» у Отто и Ван Дер Леува[8] уже были окрашены в христианские мистические тона – это не что иное, как «эйдетическое созерцание» гуссерлевской феноменологии, помещенное в контекст герменевтической игры в связи с мистической образностью. Здесь различимы образы неоплатонического апофатического богословия (различение логосов бытия, они же платоновские идеи), мистической открытости опыту трансцендентного. Отечественный религиовед А.Н. Красников дал всему этапу классического феноменологического религиоведения характеристику, которая в дальнейшем закрепилась в российской историографии под названием «теологической диверсии в религиоведение» [Красников, 2007, 125; Самарина, 2019, 31]. «Диверсионный» сюжет идёт здесь рука об руку с т.н. «контрмодернизационными» [Ленель-Лавастин, 2007, 6] или «антимодернистскими» [Сэджвик, 2014, 117] тенденциями. В первом случае речь идет о подрыве просвещенческого, рационалистического дискурса в области религиоведения методами самого религиоведения. Во втором случае – о подрыве рационалистической, ориентированной на идею «прогресса» культуры сложившейся в XIXв., которая к концу Первой мировой войны стала причиной разочарования для многих интеллектуалов (в том числе и для учёных, о которых идёт речь в данной статье).

Так получилось, что в начале XXв. Макс Вебер сделал своего рода резюме в отношении устремлений позитивной науки XIXв., поставив печать запрета на том, что он назвал «интеллектуалистической романтикой иррационального»[9]. Иными словами, Вебер, фиксируя апокалиптическую тенденцию «расколдования мира», как честный протестант, запрещает интеллектуалам путь назад в мифологическую реальность, ведь вход в Эдем, где обитает тот самый «homo totus», охраняется херувимом с пылающим мечом: железный панцирь больше никогда не станет робой проповедника. Иронично, что именно эта печать запрета символизирует начало культуры, которая ставит своей целью взять силой заповедный сад: кружок Эранос, да и религиоведение в целом, оказываются в этой осаде на передовой.

Библиографический список

1. Барт, Р. Мифологии / Р. Барт. – М.: Академический проект, 2010. – 351 с.
2. Ваттимо, Дж. После христианства / Дж. Ваттимо. – М.: Три квадрата, 2007. – 160 с.
3. Вебер, М. Избранные произведения / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990.
4. Горохов, А.А. Феноменология религии Мирчи Элиаде / А.А. Горохов. – СПб.: Алетейя, 2011. – 160 с.
5. Забияко, А.П. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2002. – № 3. – С. 133–137.
6. Корбен, А. Мир Воображения / А. Корбен // Дельфис. – 2013. – № 73(1). – С. 90–97.
7. Корбен, А. Световой человек в иранском суфизме / А. Корбен – М.: ООО «Садра», 2013. – 240 с.
8. Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие / А.Н. Красников. – М.: Академический проект, 2007. – 181 с.
9. Ленель-Лавастин, А. Забытый фашизм: Ионеско, Элиаде, Чоран / А. Ленель-Лавастин. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – 528 с.

10. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М.: Институт экспериментальной социологии. – Спб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
11. Михельсон, О.К. История религий и Новый гуманизм М. Элиаде / О.К. Михельсон // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 52–71.
12. Носачев, П.Г. Отреченное знание / П.Г. Носачев. – М.: Издательство ПСТГУ, 2015. – 336 с.
13. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – К.: OTIUM Academy; Архе, 2020. – 274 с.
14. Пахомов, С.В. Элиаде и йога / С.В. Пахомов // Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004. – 512 с.
15. Пылаев, М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. 2-е изд., доп. и перераб. / М.А. Пылаев – М.: РГГУ, 2017. – 216 с.
16. Самарина, Т.С. Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии / Т.С. Самарина. – М.: ИФ РАН, 2019. – 296 с.
17. Сэджвик, М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века / М. Сэджвик. – М.: НЛО, 2014. – 534 с.
18. Элиаде, М. Шаманизм и архаические техники экстаза / М. Элиаде. – М.: Ладомир, 2015. – 399 с.
19. Элиаде, М. Йога: бессмертие и свобода / М. Элиаде. – Спб.: Издательство Санкт-Петербургского университета. 2004. – 427 с.
20. Элиаде М. Космос и история / М. Элиаде. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
21. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
22. Юнг К.Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии / К.Г. Юнг // Архетип и символ. – М.: Ренессанс. 1991. – 304 с.
23. Юнг, К.Г. Йога и Запад / К.Г. Юнг // Архетип и символ. – М.: Ренессанс. 1991. – 404 с.
24. Юнг, К.Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице / К.Г. Юнг // Собрание сочинений. Ответ Иову. – М.: Канон. 1995. – 352 с.
25. Allen, D. Essential Religious Structures and Problems of Generalization / D. Allen // Current Progress in the Methodology of the Science of Religions. – Warsaw: Polish Scientific Publ., 1984.
26. Eliade, M. History of Religions and a New Humanism / M. Eliade // History of Religions. – 1961. – Vol. 1. – No. 1. – P. 1–8.
27. Hakl, H.T. Eranos: an alternative intellectual history of the twentieth century / H.T. Hakl. – New York: Routledge, 2014.
28. Van der Leeuw, G. Some Recent Achievements of Psychological Research and Their Application to History, In Particular the History of Religion / G. Van der Leeuw // Waardenburg J. (Ed.) Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology. – Berlin/Boston. De Gruyter. Inc., 2017.
29. Wasserstrom, S.M. Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos / S.M. Wasserstrom. – New Jersey: Princeton University Press, 1999.

Текст поступил в редакцию 29.03.2022.
Принят к публикации 23.05.2022.
Опубликован 29.09.2022.

---

[1] Подробнее о кружке Эранос можно почитать в книгах С. Вассерстрома и Х. Т. Хакля, на русском языке в книге П. Носачева [Носачев, 2015, 25–58]. Название кружка (Эранос переводится с древнегреческого как пир, на который каждый приходит с собственным угощением) и кандидатов для первого созыва по легенде предложил Р. Отто [Носачев, 2015, 28–29].

[2] О. Михельсон указывает на то, что Элиаде явно «теологизирует» [Михельсон, 2002, 62].

[3] Р. Барт понимает миф расширительно, как высказывание или систему высказываний, в которой значение знаков предпосылается самой этой системой, т. е. миф автореферентен, не имея субстрата в виде определённых языковых единиц, он направляет значение речи в соответствии с собственной структурой [Барт, 2010, 266]. В нашем контексте это означает, что конкретная речь (архаические мифы) встраивается в авторскую речь (авторский миф), и начинают значить в ней то, что им предпослано в рамках этой структуры, сохраняя при этом элементы своего субстрата.

[4] У Юнга религия – термин со специфическими коннотациями: «рабство», «оковы» [Юнг, 1991а, 225–226].

[5] Заседания кружка проводились с 1933 по 1988 годы, однако, спустя два года после их завершения (в 1990 г.), начался новый цикл т.н. «малых встреч» кружка, участниками которых были упомянутый Джанни Ваттимо, а также Цви Вербловски, Ян Ассман, Илья Пригожин и др. [Hakl, 2014, 8]

[6] См., например, «Параклит – Дух истины – был ниспослан в Пятидесятницу в утешение верным, дабы оказать им помощь в их дальнейших герменевтических усилиях. Не забудем, что Святой Дух (вдохнувший жизнь в текст – истинный смысл его «буквы»), – это наиболее утончённая «герменевтическая» ипостась Троицы, которая сама является собственно герменевтической структурой – именно в ней Сын есть logos Отца, а Святой Дух есть их связь, их гипостазированная любовь/понимание, а также тот, по чьей воле Сын становится человеком в лоне Марии» [Ваттимо, 2007, 72].

[7] Веданта-перенниализмом называют синкретическое учение, в котором тексты Вед понимаются как выражение «Вечной философии», подробнее см.: [Сэджвик, 2014, 40].
[8] Например: «Каждый индивидуальный опыт, следовательно, уже есть связь; и каждая связь всегда остаётся опытом; вот что мы имеем в виду, говоря о типах, наряду со структурами. <...> “Тип” сам по себе, однако, не имеет реальности; он также не является фотографией реальности. Как и структура, он вне времени и не обязательно должен иметь место в истории. Но он живёт собственной жизнью, обладает собственной значимостью, собственным законом. <...> Сам тип (повторим) вне времени: он не реален. Тем не менее он жив и предстаёт перед нами; что же нам необходимо делать, чтобы действительно наблюдать его?» [Leeuv, 2017, 414–415].
[9] «Избавление от рационализма и интеллектуализма науки есть основная предпосылка жизни в единстве с божественным – такой или тождественный ему по смыслу тезис стал основным лозунгом нашей религиозно настроенной молодёжи. И не только религиозное, а даже переживание вообще. Однако здесь избирается странный путь: единственное, чего до сих пор не коснулся интеллектуализм, а именно иррациональное, пытаются довести до сознания и рассмотреть в лупу. Ведь именно к этому практически приводит современная интеллектуалистская романтика иррационального. Такой путь освобождения от интеллектуализма даёт как раз противоположное тому, что надеялись найти на нем те, кто на него вступил» [Вебер, 1990, 718].

References

1. Allen D. Essential Religious Structures and Problems of Generalization. *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions*. Warsaw: Polish Scientific Publ., 1984.
2. Barthes R. *Mythologies*. Farrar, Straus and Giroux, 1972. (Russ ed.: Barthes R. *Mifologii*. Moscow: Akademicheskiy project, 2010).
3. Corbin H. *Mundus imaginalis: or, The imaginary and the Imaginal.* Ipswich: Golgonooza Press, 1976 (Russ. ed.: Corbin H. *Mir voobrazheniya.* Delfis. 2013a, no. 73(1), pp. 90–97)
4. Corbin H. *The Man of Light in Iranian Sufism*. New Lebanon: Omega Pubs,1994. (Russ ed.: Corbin H. *Svetovoy chelovek v iranskom sufizme*. Moscow: Sadra, 2013b).
5. Eliade M. History of Religions and a New Humanism. *History of Religions*. 1961, vol. 1, no. 1, pp. 1–8.
6. Eliade M. Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return, translated: W.R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954 (Russ. ed.: Eliade M. *Kosmos i istoriya*. Moscow, Progress, 1987).
7. Eliade M. *Le chamanisme: et les techniques archaiques de l’extase*. Paris: Payot, 2015 (Russ. ed. Eliade M. *Shamanism i arhaicheskiye tehniki ekstaza*. Moscow, Ladomir, 1978).
8. Eliade M. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 2010. (Russ. ed. Eliade M. *Svyaschennoye i mirskoye*. Moscow, Izdatel’stvo MGU, 1994).
9. Éliade M. *Le Yoga: immortalité et liberté*. Paris: Payot, 1977 (Russ. ed. Eliade M. *Yoga: Bessmertiye i Svoboda*. St. Petersburg: Izdatel’stvo Sankt-Peterburgskogo Universiteta, 2004).
10. Gorokhov A.A. *Fenomenologiya religii Mirchi Eliade* [Mircea Eliade’s Phenomenology of Religion]. St. Petersburg: Aleteiya, 2011 (in Russian).
11. Hakl H.T. *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. New York: Routledge, 2014.
12. Jung C.G. *A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity. Collected Works of C.G. Jung, Volume 11: Psychology and Religion: West and East*. Princeton University Press, 2014 (Russ. ed.: Jung C.G. *Popitka psihologicheskogo istolkovaniya dogmata o Troice. Sobraniye sochineniy. Otvet Iovu*. Moscow, Kanon, 1995).
13. Jung C.G. *Introduction to the Religious and Psychological Problems of Alchemy. Collected Works of C.G. Jung, Volume 12: Psychology and Alchemy.* Princeton University Press, 2014. (Russ. ed.: Jung C.G. *Vvedeniye v religiozno-psihologicheskuyu problematiku alhimii. Arhetip i simvol*. Moscow: Renessans, 1991a).
14. Jung C.G. *Yoga and the West. Psychology and the East: (From Vols. 10, 11, 13, 18 Collected Works).* Princeton University Press, 1978. (Russ. ed.: Jung C.G. *Yoga i zapad. Arhetip i simvol*. Moscow, Renessans, 199b).
15. Krasnikov A.N. *Metodologicheskiye problemy religiovedeniya: Uchebnoye posobiye* [Methodological Problems of the Study of Religion]. Moscow: Akademicheskiy Project, 2007 (in Russian).
16. Laignel-Lavastine A. *Cioran, Eliade, Ionesco: L’oubli du fascisme : trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle*. Paris: Presses universitaires de France, 2002 (Russ. ed.:Laignel-Lavastine A. *Choran, Eliade, Ionesko: Zabitiy faschism*. Moscow: Progress-Traditsia, 2007).
17. Lyotard J.-F. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir.* Paris, Éditions de Minuit, 1979 (Russ. ed.: Lyotard J.-F. *Sostoyaniye postmoderna*. Moscow, Institut eksperimental’noy sociologii, St. Petersburg: Aleteya, 1998).
18. Mikhelson O.K. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2002, no. 4, pp. 52–71 (in Russian).
19. Nosachev P.G. *Otrechennoye znaniye* [Renounced Knowledge]. Moscow: Izdatel’stvo PSTGU, 2015 (шп Russian).
20. Otto R. *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München, Beck, 1979 (Russ. ed.: Otto R. *Svyaschennoye. Ob Irracional’nom v idee bojestvennogo i ego sootnoschenii s racional’nim*. Kiev: Otium Academy; Arhe, 2020).

21. Pakhomov S.V. Eliade i yoga in Eliade M. Yoga: *Bessmertiye i Svoboda*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo Universiteta, 2004 (in Russian).
22. Pylayev M.A. *Kategoriya "Svyaschennoye" v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka* [The Category "Sacred" in the Phenomenology of Religion, Theology and Philosophy of the 20th Century]. 2nd ed. Moscow, RGGU, 2017 (in Russian).
23. Samarina T.S. *Fenomenologiya, noumenologiya, postfenomenologiya religii* [Phenomenology, Noumenology, Postphenomenology of Religion]. Moscow: IF RAN, 2019 (in Russian).
24. Sedgwick M. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2009 (Russ. ed. Sedgwick M. *Naperekor sovremennomu miru: Tradicionalizm i taynaya intelektual'naya istoriya XX veka*. Moscow: NLO, 2014).
25. Van der Leeuw G. Some Recent Achievements of Psychological Research and Their Application to History, in Particular the History of Religion in *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology*. Ed. J. Waardenburg. Berlin/Boston: De Gruyter. Inc., 2017.
26. Vattimo G. *After Christianity*. New York: Columbia University Press, 2002. (Russ. ed.: Vattimo G. *Posle hristianstva*. Moscow, Tri Kvadrata, 2007).
27. Wasserstrom S.M. *Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
28. Weber M. *Izbranniye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow, Progress, 1990 (in Russian).
29. Zabiyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2002, no. 3, pp. 133–137 (in Russian).

Submitted for publication: March 29, 2022.
Accepted for publication: May 23, 2022.
Published: September 29, 2022.

Религиоведение. 2022. № 3. С. 129–140.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 3. P. 129–140.

DOI: 10.22250/20728662_2022_3_129

[1] Болдырева Е.М., [2] Летин В.А., [3] Се Чжоу

[1,3] Юго-Западный университет КНР;
[2] Ярославский государственный театральный институт
[1,3] 400715, КНР, г. Чунцин, район Бэйбэй, ул. Тяньшэн, д. 2;
[2] 150000, Россия, г. Ярославль, ул. Депутатская, 15/43
[1] e71mih@mail.ru; [2] Liotin@yandex.ru; [3] xiezhou1234@163.com

Е.М. Болдырева

В.А. Летин

Се Чжоу

Семантика «Жатвы» (Г. Никитин, С. Савин, храм Ильи Пророка в Ярославле) в контексте религиозной культуры XVII века

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению структурно-семантических, сюжетообразующих и смыслогенерирующих функций элементов композиции «Жатвы» – эпизода храмовой росписи «Смерть сына сонамитянки» (Г. Никитин, С. Савин, храм Ильи Пророка в Ярославле) в контексте религиозной культуры XVII в. Авторы исходят из гипотезы, что данная композиция Ильинской церкви, ансамбля оригинальной монументальной живописи XVII в., задумывалась создателями храмовой росписи не как праздничное и мажорное восхищение праздником труда, а как способ оттенить при помощи иконической яркости колористики и эффектности декораций росписи эсхатологические мотивы, характерные для трагического мировоззрения человека XVII в., обострённого драматизмом биографического контекста. В статье рассматривается место композиции «Смерть сына сонамитянки» в храмовой росписи чина «Деяний пророка Елисея», отражение биографического контекста семьи купцов-ктиторов Скрыпиных в тематике и проблематике этой части «елисеевского цикла», интертекстуальность «Жатвы» в аспекте как непосредственных заимствований (Н. Пискатор), так и рецепции русскими мастерами опыта европейского искусства (П. Брейгель, Микеланджело Буонаротти, Леонардо да Винчи). В статье подробно рассматривается семантика диагональной композиции картины, барочная аллегорика (серп, колос, жнец) жатвы, семантика поз и жестов, аллегорика деталей одежды, цвета в контексте религиозной культуры XVII в., динамика развития сюжета в контексте семантики композиции произведения, когда эпизод болезни и смерти сына сонамитянки становится эпицентром мортальной лейттемы. В статье делается вывод, что семантическая насыщенность эпизода «Смерти сына сонамитянки» Ильинской церкви в Ярославле обусловлена её кульминационной ролью в цикле храмовой росписи «Деяний пророка Елисея», а для повышения драматизма эпизода художниками актуализируется опыт европейского изобразительного искусства и религиозной аллегорики своего времени, однако «прототипические» образцы были переосмыслены русскими художниками в контексте предлагаемых обстоятельств (воля заказчика, место в храме), что привело к созданию яркого, самобытного произведения, отразившего мировоззрение человека XVII в.

Ключевые слова: усадебный храм, Илья Пророк, ктитор, купцы Скрыпины, Г. Никитин, С. Савин, монументальная живопись, смерть, жатва

[1] Elena M. Boldyreva, [2] Vyacheslav A. Letin, [3] Xie Zhou

[1,3] Southwest University, China; [2] Yaroslavl State Theatre Institute
[1,3] 2 Tiansheng str., Beibei region, Chongqing, 400715, China; [2] 15/43 Deputatskaya st., Yaroslavl, 150000, Russia
[1] e71mih@mail.ru; [2] Liotin@yandex.ru; [3] xiezhou1234@163.com

Semantics of the “Harvest” (G. Nikitin, S. Savin, the Temple of Elijah the Prophet in Yaroslavl) in the Context of Religious Culture of the 17th Century

Abstract. The article considers of the structural-semantic, plot-forming and sense-generating functions of the elements of the composition of the “Harvest” – the episode of the temple painting “The Death of the Son

of a Shunammite" (Nikitin, Savin, the temple of Elijah the Prophet in Yaroslavl) in the context of religious culture of the 17th century. The authors proceed from the hypothesis that this composition of the Elijah Church, an ensemble of the original monumental painting of the 17th century, was conceived by the creators of the temple painting not as a festive major and admiration for the holiday of labor, but as a way to shade with the help of iconic coloristic brightness and spectacular decorations of the painting eschatological motifs characteristic of the tragic worldview of a person of the 17th century, sharpened by the drama of the biographical context. The article examines the place of the composition "The Death of the Son of a Shunammite" in the temple painting of the order of the "Acts of the Prophet Elisha", the reflection of the biographical context of the family of merchants-ktitors Skrypins in the themes and problems of this part of the "Eliseevsky cycle", the intertextuality of the "Harvest" in the aspect of both direct borrowings (N. Piscator) and reception by Russian masters of experience European art (P. Brueghel, Michelangelo Buonarotti, Leonardo da Vinci). The article examines in detail the semantics of the diagonal composition of the painting, the Baroque allegory (sickle, ear, reaper) of the harvest, the semantics of poses and gestures, the allegory of clothing details, colors in the context of religious culture of the 17th century, the dynamics of the plot development in the context of the semantics of the composition of the work, when the episode of illness and death of the son of a Shunammite becomes the epicenter of the mortal leading idea. The article concludes that the semantic richness of the episode "The Death of the Son of a Shunammite" of the Elijah Church in Yaroslavl is due to its culminating role in the cycle of temple painting "The Acts of the Prophet Elisha", and to increase the drama of the episode, artists actualize the experience of European fine art and religious allegory of their time, however, "prototypical" samples were reinterpreted by Russian artists in in the context of the proposed circumstances (the will of the customer, the place in the temple), which led to the creation of a bright, original work that reflected the worldview of a person of the 17th century.

Key words: manor church, Ilya the Prophet, ktitor, merchants Skrypins, G. Nikitin, S. Savin, monumental painting, death, harvest

Введение

Храм Ильи Пророка в Ярославле был построен на территории городской усадьбы купцов Иоаникия и Вонифатия Скрыпиных в 1647–1650 гг. В 1680–1681 гг. [Рутман, 2001] основной храм был расписан артелью художников Гурия Никитина и Силы Савина: «трудившиеся о Бозе изографы града Костромы Гурий Никитин, Сила Савин да ярославец Дмитрий Семенов, Василий Кузьмин, Артемий Тимофеев, Петр Аверкиев, Марк Назарьев, Василий Миронов, Фома Ермилов, Тимофей Федотов, Иван Петров, Иван Андреянов, Иван Иванов, Филипп Андреянов, Степан Павлов» [Покровский, 1890, 123–124]. В качестве заказчицы выступила Иулита Макаровна – вдова Вонифатия Скрыпина [Рутман, 2010]. Приделы и паперти храма были декорированы гораздо позже, произошло это уже после того, как род Скрыпиных пресекся: в 1697 году – Покровский, в 1716–1717 гг. – паперти, приделы Гурия, Самона и Авива и Ризположенский. Имена авторов этих росписей не известны. Ансамбль росписей состоит из 970 сюжетных клейм, 417 из них расположены на стенах и сводах основного храма [Казакевич, А.Ш., Рутман, 2016].

Клейма сгруппированы по горизонтальным ярусам. Пять из них сюжетные (два верхних – деяния Иисуса Христа и евангельские притчи; третий сверху – «Деяния апостолов»; четвёртый сверху – Житие и чудеса Ильи Пророка; пятый сверху – житие и чудеса пророка Елисея, тимпан над западным порталом занимает композиция «Предста царица»). Два яруса имеют орнаментальный характер (нижние части северной и южной стен) и один с храмовой летописью (нижняя часть западной стены).

Интересующая нас композиция «Жатва» или «Болезнь и смерть сына сонамитянки» располагается в «елисеевском» ярусе на южной стене в юго-западном углу храма (илл. 1).

Степень изученности проблемы

Первостепенное место Ильинской церкви среди памятников ярославской архитектуры XVII века обеспечило пристальное внимание к ней среди историков искусства и краеведов буквально с самого начала становления этих областей научного знания. Основной объём исследовательской литературы составляют исторические [Вахрамеев, 1906; Первухин, 1915; Церковь, 2002] и историко-искусствоведческие труды [Бусева-Давыдова, Рутман, 2002; Церковь, 2004]. О монументальных росписях храма в них говорится, как о безусловно важном элементе декоративного убранства, перечисляются наиболее интересные с точки зрения авторов композиции,

Илл. 1. Рождение и смерть сына сонамитянки. Храм Ильи Пророка. Ярославль, 1680–1681.

указывается их расположение, но в силу специфики задач этих изданий детальный анализ этих композиций не производится.

Несмотря на признанное мировое значение Ильинской церкви, этого ансамбля оригинальной монументальной живописи XVII века, исследований, посвящённых ей не так много. Чаще она рассматривается в контекстах основных идейно-художественных исканий русской монументальной живописи XVII века [История, 1913; Некрасова, 1964; Никитина, 2001], непосредственно стилистики «фресок Ярославля» [Брюсова, 1969] и творчества Гурия Никитина [Брюсова, 1982]. Реже анализируется влияние «биографического» контекста ктитора на формирование символической программы декора храма [Летин, 2012; Сукина, 2003].

Эпизод храмовой росписи «Смерти сына сонамитянки» практически в каждом исследовании, посвящённом монументальной живописи Ярославля XVII века, характеризуется как выдающийся по своим художественным достоинствам. В результате чего сложился своеобразный канон его интерпретации. Указание на «оригинальность» трактовки русскими мастерами западного образца – гравюры из «Theatrum Biblicum» (Лицевая Библия Пискатора) [Гамлицкий, 1998]. Далее обозначается контраст между жатвой как «праздником труда» [Брюсова, 1982, 162] и сценой умирания мальчика, которая описывается в тональности психологического реализма: «На руках у потрясённой глубоким горем матери беспомощное тельце сына с замирающей жизнью, к ней склонилась с искренним участием девушка-служанка» [Брюсова, 1982, 163]. Этот историко-искусствоведческий «канон» советского периода является определяющим и для интерпретации этой композиции молодыми исследователями XXI столетия [Сарабьянова, 2018]. В результате чего в связи с осмыслением самой знаменитой композиции ярославской монументальной живописи XVII века в современном научном знании можно констатировать парадоксальную ситуацию. суть которой заключается в том, что, несмотря на значимость данной композиции, этому произведению не было посвящено монографического исследования, а его интерпретация до сих пор находится в русле «реалистических» тенденций, характерных для отечественного искусствоведения второй половины XX века.

Новизна исследования и постановка гипотезы

Таким образом, наша работа призвана восполнить существующую на сегодняшний день исследовательскую лакуну в осмыслении одного из знаковых элементов ярославской монументальной живописи XVII века. Новизна предпринятого нами исследования определяется выбором нового методологического ракурса ин-

терпретации этого произведения с позиций современного научного знания, призванной освежить восприятие данного культурного текста для человека XXI века благодаря подробному анализу сюжетно-композиционных, структурно-семантических и смыслогенерирующих функций композиции, системы образов и деталей. Мы полагаем, что в контексте европейской религиозной культуры XVII века «Смерть сына сонамитянки» задумывалась создателями храмовой росписи отнюдь не как восхищение «настоящим праздником труда» [Брюсова, 1982, 162]. Звучание этого эпизода (как, впрочем, и всего ансамбля росписи) не является по сути ни праздничным, ни мажорным. «Иконическая» яркость колористики и эффектность декораций росписи призваны были «оттенить» эсхатологические мотивы, характерные для трагического мировоззрения человека XVII века, к тому же обострённого драматизмом биографического контекста [Бусева-Давыдова, 2008].

Методы и методология

Для осмысления семантики «Жатвы» в контексте религиозной культуры XVII века как внутренне целостного и одновременно многогранного феномена оптимально использование вариативного и динамичного исследовательского инструментария, комплексного сочетания разнообразных технологий, методов и стратегий исследования, актуализируемых самим материалом, методы исследования представляют собой культурологический синтез вариантов анализа художественного произведения: историко-культурного, историко-функционального, историко-искусствоведческого сравнительно-исторического (компаративистского) и семиотического.

Обсуждение результатов исследования

Пространство храма представляет собой художественный универсум, в котором соотношение места, сюжета и композиции росписей создают единое семантически насыщенное пространство. Интересующая нас композиция представляет собой кульминацию истории сына сонамитянки, входящую в цикл нижнего «елисеевского» яруса росписей храма.

Сам цикл можно разделить на две тематические части. Первая (южная и большая часть западной стены) связана с темой детства. Ей сопутствуют мотивы рождения и смерти, веры и благодарности/неблагодарности. Вторая часть (часть западной и северная стены) связана с темой героики и славы.

Возможно, такая тематика обусловлена историко-биографическим контекстом создания храма и его росписи. Это и участие семейства Скрыпиных в деле II-ого народного ополчения под предводительством Д.М. Пожарского и К.М. Минина, приведшего к воцарению дома Романовых, и семейная драма угасания рода этих богатейших ярославских купцов.

В центре нашего внимания композиция «Смерть сына сонамитянки» как кульминация темы «memento mori» в южной части храмовых росписей.

В системе росписи южной стены храма эта композиция имеет важное смысловое значение. В ней фокусируются рассеянные по всей стене темы рождения – смерти – воскресения (II ярус: «Воскресение сына вдовы наинской», «Воскрешение дочери Иаира», III: ярус «Смерть жены Анания», IV: ярус «Предсказание мудреца о рождении Ильи Пророка», «Рождество Ильи Пророка», «Смерть сына сарапетской вдовы», «Воскресение сына сарапетской вдовы»); болезни – чудесного исцеления (II ярус: «Исцеление слуги сотника», «Исцеление расслабленного в Капернауме», «Исцеление кровоточивой»; III ярус: «Исцеление апостолом Петром хромого», III ярус: «Исцеление апостолом Петром “разного рода недужных”»). Эта диалектичная вариативность задаётся верхним ярусом – росписи в люнетах храма на сюжет «Пасхи» и «Антипасхи» («Недели святого Фомы») как примеров безусловного и чувственного оснований веры. Обратим внимание на то, что в выборе сюжетов воскресений Иисусом Христом дочери Иаира, сына сарапетской вдовы пророком Елисеем «детская» тема акцентируется не только сюжетно. В стенописи Ильинского храма композиции и мизансцены этих сцен решаются тождественно. А две близкие истории деяний Ильи Пророка (о сыне сарапетской вдовы) и его ученика – пророка Елисея (о сыне сонамитяки) синхронизированы в параллельных ярусах росписей. При этом тела умерших мальчиков в погребальных пеленах предстают визуальными рифмами композиций.

Таким образом, история сына сонамитянки вообще и эпизод его внезапной смерти, в частности, аккумулируют в себе все вышеназванные темы: рождения, болезни, смерти и желания воскресения. В пространстве храма место, в котором помещена эта композиция, представляет собой одну из важных видовых точек. Композиция вписывается в рамку между западной стеной и юго-западным столпом, замыкая тем самым небольшую перспективу, открывающуюся взгляду вступающего в храм при повороте им головы направо.

Сама фабула о сыне сонамитянки в стенописи ильинского храма в соответствие с поэтикой трагической «мифопеи» делится на две части: дезис (предыстория рождения, непосредственно рождение и смерть мальчика-сонамитянина) и лизис (путешествие матери за пророком и последующее воскресение им ребёнка) [Торшилов, 1999]. При этом драматическая «завязка» истории помещается на южной стене, а «чудесная» развязка оказывается на западной. Характерно, что история воскрешения пророком Елисеем сына сонамитянки выносится художниками в пространство другой стены. Значимость этого события подчёркивается и преувеличенным размером фигур персонажей по сравнению с их трактовкой на южной стене храма. Обратим внимание на то, что эта «чудесная» часть истории не случайно размещается на левой нижней части западной стены.

Дело в том, что для организации ярославских храмовых пространств в XVII веке было характерно вынесение Страшного Суда на паперть, в пространство галереи. Так Конец Света логически завершал разворачивающуюся здесь в стенописи историю земной жизни человечества от сотворения мира (храм Ильи Пророка) или человека (храм Николы Надеина). В центральном же объёме храма торжествовали законы Божественной вечности. Однако, сцены, размещённые здесь, всё же символически перекликаются с иконографией Страшного суда. Так, воскрешение пророком юного сонамитянина написано в левой нижней части стены, где в иконографии Страшного суда праведникам открывались двери Рая. А омовение в Иордане обнажённого больного проказой Неемана, помещённое в правой нижней части стены, невольно ассоциируется с адскими муками грешников в геенне огненной, то есть там, где в иконографии Страшного суда располагался Ад.

При этом «живописное» повествование акцентирует волю человека, тем более женщины, вопреки обстоятельствам верящей в возможность «исправления» ситуации. Именно мать, не принявшая воли провидения, инициирует возвращение к жизни пророком своего сына. В то время как в инварианты стенописных воскрешений ильинского храма кажутся инициированными непосредственно самими чудотворцами.

Драматизм нарастает не только по нисходящей «диахронической» вертикали, но и по «фабульной» горизонтали деяний Елисея. Большое место отводится двум историям. Так, левую (ближнюю к иконостасу) часть яруса занимает история очищения воды Иерихонского источника, а правую как раз история сына сонамитянки. Здесь эпизоды с чудесами пророка Елисея (очищение воды Иерихонского источника, чудо о преумножении масла, благословение пророком супругов-сонамитян на рождение ребёнка) перемежаются эпизодами со смертью (гибель «нерадивых» детей, смерть сына сонамитянки).

Мотив «Memento mori» становится доминирующим в программе росписи южной стены храма. При этом в сюжете со смертью сына сонамитянки он достигает своей максимальной концентрации, реализуясь уже не тропеически, а буквально.

Тема смерти как результата высшей воли здесь даётся в трагическом ключе «общего знаменателя» бытия, перед ней оказываются равны все. Так, она ниспосылается в виде наказания родителям за нечестивое воспитание детей, и после мольбы Елисея вышедшие из леса две медведицы терзают 42 детей, оскорбивших пророка. Но смерть настигает и единственного сына благочестивых родителей. В таком случае она оказывается и испытанием веры человека, и проверкой его готовности безропотно принять волю Провидения или же надеяться на чудо вопреки обстоятельствам.

Между этими двумя сценами представлена история рождения мальчика, включающая эпизоды с приглашением матерью-сонамитянкой пророка в дом, про-

рочество Елисея о рождении у престарелых супругов ребёнка и само рождение ребёнка. Настроение центральных эпизодов, пронизанных счастьем сбывшейся мечты, противопоставляется драматическим переживаниям крайних. Этот контраст визуализируется в их композиционном и цветовом решениях.

Прежде всего бросается в глаза «открытость» пространств, в которых разворачиваются драматические события. В обоих случаях гибель детей происходит в открытом «космосе». Медведицы терзают маленьких хамов в лесу, а мальчику-сонамитянину становится плохо в поле. При этом персонажи и эпизоды разнесены в условных ландшафтах, практически не соприкасаясь друг с другом. Эти «разреженные» мизансцены создают ощущение разобщённости людей их беззащитности перед лицом смерти.

При этом всё, что касается проявления чудесного, в этом живописном повествовании аранжировано архитектурными декорациями. Условные композиции фантастических зданий-беседок с причудливыми кровлями служат рамками и подиумами для сцен встречи благочестивых супругов с пророком, декорациями для сцены омовения новорождённого ребёнка.

В пейзажах «смертельных» сцен архитектурные элементы присутствуют в виде деталей фона. Чаще всего это условные силуэты городов на горизонте, задающие «географические» координаты изображаемого на переднем плане события. В ландшафтах крайних композиций елисеевского цикла на южной стене архитектурные объекты предстают в виде значимых акцентов, непосредственно связанных с пророком: очищенный иерихонский источник, представленный в виде монументальной чаши ренессансного фонтана, и горница Елисея в доме сонамитян, в которой было положено тело умершего мальчика.

В обоих крайних композициях тема «Memento mori» звучит crescendo. Ещё одной особенностью композиции этих крайних клейм является заполнение центральной части образом-символом (фонтан, жнецы в поле), в других же композициях этого ряда в центре располагаются сами персонажи.

Вынесенный на передний план в качестве композиционной оси монументальный фонтан с текущей водой, задаёт здесь тему меры Божественной благодати и наказания. Так, дела человека, подобно воде в фонтане, поднимающейся пропорционально её уровню в питающем источнике, поднимутся ровно на ту высоту и проявят себя именно в той пропорции, которая соответствует Благодати Божией, накопленной у него в душе [EMSI, 45–14]. Соответственно, неблагодарные дети гибнут на горе своих родителей, а сын благочестивых родителей сподобится воскресения.

Итак, первая часть истории о сыне сонамитянки заканчивается на стене Ильинской церкви сценой его смерти на фоне жатвы.

Композиция этого клейма заимствовала гравюры из «Лицевой Библии» Н. Пискатора [Theatrum biblicum, 2020, 172] (илл. 2). В свою очередь, эта гравюра представляет собой синтез сюжетов и приёмов нескольких произведений западноевропейской живописи. Панорама поля с диагональной композицией и жнецами восходит к «Июлю» П. Брейгеля из цикла «Времена года». В скорбной же группе вокруг умирающего мальчика угадываются мотивы микеланджеловской «Pietà» и леонардовской «Святой Анной, Мадонной и младенцем Иисусом». Гравюра имеет чёткую композиционную организацию. Так, по вертикали она делится на две контрастные части: открытое пространство поля сле-

Илл. 2. Смерть сына сонамитянки. Гравюра из Библии Пискатора. XVII век.

ва и справа – стену дома с дверным проёмом, закрывающую перспективу. По горизонтали на гравюре выдержаны три плана первый – терраса дома сонамитянки; второй – поле и «келейка»; третий – «горизонт». События размещены по нисходящей диагонали в сюжетной последовательности: в левом верхней углу мальчик жалуется отцу на недомогание; левую часть второго плана занимает изображение процесса жатвы; на переднем плане в правом углу – смерть мальчика. Правую часть второго плана занимает изображение небольшого помещения – «келейки Елисея», – в которой уложили тело ребёнка на время поиска его матерью пророка.

Русские мастера «переводят» характерные для западноевропейской живописи трёхмерное изображение пространства и объектов в двухмерное, характерное для иконописи. При этом ими сохраняются «брейгелевская» диагональ композиции. А благодаря тому, что архитектурным объёмам отводится во «фреске» роль декоративной рамки, панорама жатвы значительно увеличивается, становясь буквально центральным событием эпизода. При этом связанная с ней «мортальная» семантика становится лейттемой эпизода, а сам эпизод приобретает характерное для эпохи барокко диалектическое звучание. Конфликт жизни и смерти выстраивается в пространстве живописного «клейма» по восходящей и нисходящей диагоналям. Восходящая диагональ (левый нижний – правый верхний углы) – это композиционная доминанта эпизода. Она обозначена сплошной линией (граница между колосящейся нивой и жнивьём), выделена колористическим контрастом (золотистая нива и зелёное жнивье), акцентирована нарядными фигурами жнецов. Её символическое значение – граница между жизнью и смертью. Главным образом-символом здесь является колос – жизнь человека. Соответственно, срезанный колос – его смерть. Драматизм ситуации усиливается «праздничным» видом жнецов в разноцветных рубахах и узорчатых штанах, контрастирующих с фабулой эпизода. Ведь эти красивые жнецы и являются знаками смерти, приближающейся к мальчику. Её неотвратимость уже проявляется в плохом самочувствии мальчика, на что указывает жест его руки, поднесённой ко лбу – «жалоба» отцу на головную боль.

Контрапунктом ей выстраивается действие по нисходящей (левый верхний – правый нижний углы) диагонали, символизирующей жизнь человека. «Линия жизни» отличие от сплошной линии «жатвы смерти» предстаёт «дискретной», обозначенной двумя «сюжетными» сценами: жалобой ребёнка на головную боль и опаливанием умершего мальчика. Она буквально перерезается на наших глазах, деля пространство «картины» на пространство жизни и пространство смерти.

Драматизм ситуации усиливается и за счёт отказа русских мастеров от обособления эпизодов-событий, как это было сделано в гравюре. В ней открытое пространство поля противопоставлено архитектурному объёму, точнее «келейке» Елисея, виднеющейся в дверном проёме. На фреске архитектурная декорация минимизирована. Её расположили узкой полосой «рамки» вдоль правого края «клейма». В силу «иконописности» манеры изображения «келейка» здесь из «дальнего» помещения превращается в «верхнее», что придаёт ей важный смысловой акцент. Ложе, на котором, было положено тело умершего ребёнка, оказалось написано практически на линии горизонта буквально на границе между небом и землёй. Сцена в келейке на «фреске» оказывается композиционно и семантически завязана с другими эпизодами этого клейма. Так, она почти симметрична эпизоду «жалобы» ребёнка на головную боль. В обоих случаях линия горизонта проходит по груди мальчика, акцентируя его «пограничное» состояние. В то время как на гравюре архитектурная декорация, в которую помещён этот финальный эпизод истории сына сонамитянки, предельно локализует пространство смерти, ограничивая его исключительно интерьером «келейки» Елисея.

Кульминационное же событие – умирание ребёнка – в его трактовке русскими мастерами также претерпевает ряд изменений. Так, на гравюре персонажи компонуются в замкнутую, непроницаемую для зрителя мизансцену вокруг умирающего мальчика. Впечатление непроницаемости усиливается близостью расположения персонажей друг к другу и физическим контактом. Их взгляды, позы, жестикуляция обращены к мальчику. Руками они касаются или поддерживают друг друга. Так, жнец поддерживает головку ребёнка, а мать трогательно сжимает в руке пяточку

умирающего сына. Таким образом, мальчик оказывается между символическими фигурами, воплощающими смерть (жнец с серпом) и жизнь (мать).

При том, что и в стенописи сохраняется предельная близость расположения персонажей друг к другу, их взаимосвязь, однако, разрывается. Крестьянин, принёсший мальчика матери, всё так же поддерживает голову ребёнка, а вот рука матери уже отпустила его пяточку. Связь с жизнью разорвана. Сын мёртв.

Композиция «пискаторовского» варианта оплакивания сына сонамитянки так же, как и сцена жатвы строится на аллюзиях и цитировании известных произведений европейской живописи. Поза служанки, поднявшей в жесте мольбы-отчаяния руки, неоднократно использовалась в аранжировке композиции «pietà». Так изображены Марии Магдалины на «Оплакиваниях Христа» работы П. Перуджино (1495, Галерея Палатина / палаццо Питти, Флоренция) и А. Каррачи («Три Марии», 1604; Британская Национальная галерея). Фигуры же несчастной матери с умирающим сыном на коленях – явная аллюзия на иконографию центральных персонажей «Pietà»: Мадонну с телом Христа на коленях. Характерно, что в иконографии Pietà в западноевропейской живописи изображение Мадонны с поднесённой к глазам для утирания слёз рукой встречается крайне редко. Сцена на гравюре отдалённо напоминает соответствующие части картин «Оплакивание Христа» Я. Йорданса (около 1656 г., Государственный Эрмитаж, Россия) (илл. 3) и Д. Савольдо (1615–1620, Венский историко-художественный музей, Австрия) (илл. 4). С похожим жестом для утирания слёз изображена Мария Клеопова на картине П.-П. Рубенса (1614, Венский историко-художественный музей, Австрия).

Илл. 3. «Оплакивание Христа» Я. Йорданса (около 1656 г., Государственный Эрмитаж, Россия.

Илл. 4. «Оплакивание Христа» Д. Савольдо. 1615–1620, Венский историко-художественный музей, Австрия.

А вот изображение тела мальчика вполне соответствует иконографии положения тела Христа в сюжете «Pietà», причём в его самом знаменитом варианте – скульптуре Микеланджело Буонаротти (1499, Собор Святого Петра, Ватикан). Характерными знаками смерти здесь являются его неспособность самостоятельно держать голову и безвольно опущенная правая рука персонажа (илл. 5).

Русские изографы переосмысливают эту драматическую мизансцену в религиозно-символическом ключе. Три женских персонажа (мать-госпожа и две служанки) сгруппированы настолько тесно, что кажутся единым целым. Это впечатление усиливается

Илл. 5. Pietà. Микеланджело Буонаротти. Собор Святого Петра, Ватикан, 1499 г.

и одинаковой цветовой гаммой их костюмов, включающей синие и красные цвета. В этой же цветовой гамме написана и одежда жнеца. Так, фигуры служанки и жнеца, одетых в тёмно-красные верхние одеяния с виднеющимися из-под них синими рукавами нижних рубах, обрамляют композицию. Матери и вторая служанка оказываются одетыми в одинаковые розовые хитоны. В результате композиционного и колористического «слияний» персонажей художники достигают эффекта иллюзии «общих частей тела», словно части тела одних персонажей кажутся принадлежащими ещё кому-то. Так, рука жнеца, поддерживающая голову мальчика, в районе локтя «пересекается» с рукой «средней» служанки, отчего начинает казаться, что это именно она поддерживает ребёнка. А её отведённая в сторону левая рука кажется элементом жеста матери. Подобный приём зрительной игры был характерен для ренессансно-барочных экспериментов западноевропейской живописи, в частности эту игру со зрительским вниманием можно видеть в работах Леонардо да Винчи («Святая Анна с Мадонной и младенцем Христом», 1508–1510 (?); Лувр, Франция) (илл. 6). Благодаря постоянному переключению внимания взгляд зрителя не находит покоя, таким образом эта внешне статичная мизансцена получает напряжённую «внутреннюю» динамику, сообщая зрителю состояние тревоги, смятения.

На гравюре жестикуляция героинь является их социальной характеристикой: благородно сдержанное утирание слёз матерью-госпожой и «непроизвольное» движение рук девушки-служанки из простонародья. В ярославской стенописи жестикуляция героинь имеет исключительно эмоциональную семантику. Но русским мастерам важно не столько констатировать эмоциональное состояние персонажа, сколько показать его динамику. И жесты трёх героинь оказываются тремя этапами проживания горя. При этом персонажи находятся в непосредственном взаимодействии друг с другом. Крайняя фигура (служанка в тёмно-красном платье) устремлена к центральному событию. Она дана в профиль так, что её тело (левый бок и нога) воспринимаются как граница всей группы. Её правая рука поднесена к груди, а ладонь левой согнутой в локте руки лежит на левом же предплечье госпожи. Жесты героини выдают как собственное волнение, любопытство, так и желание утешить госпожу. Центральная фигура матери одета в розовый хитон, из-под левого рукава которого виден синий нижней рубахи с золотистым наручем. На голове и плечах матери белое покрывало. Нижняя часть её тела задрапирована голубым покрывалом, где, собственно, и умирает мальчик. Тело матери изображено анфас, голова же повёрнута в профиль. Правая рука, поднятая для утирания слезы, изображена без платка. Благодаря этому жест не выглядит «функциональным», а воспринимается исключительно как средство выражения психологического состояния героини. Эмоциональный накал сцены усиливается за счёт символической детали – голубого плаща. Он «стекает» голубой полосой с правого плеча из-под поднесённой к лицу кисти руки вдоль локтя по груди матери и, окутывая её ноги эффектными складками «драгоценной» материи, собирается в огромное символическое «озеро слез». И тельце сына ускользает по его волнам-складкам, а попытка матери ухватить его левой рукой за ножку оказывается тщетной. Поймавшая лишь пустоту рука так и остаётся полусогнутой.

Илл. 6. Святая Анна с Мадонной и младенцем Христом. Леонардо да Винчи, 1508–1510. Лувр, Франция.

Вторая служанка за правым плечом госпожи изображена с лицом и телом анфас и разведёнными в стороны руками. Согнутые в локтях, они чуть подняты ладонями вверх в жесте, скорее молитвенно-созерцательном, нежели экспрессивном.

Такой жест в религиозной живописи означает приятие Высшей воли, смирение и покорность судьбе. И, наконец, замыкающий мизансцену жнец так же, как и на гравюре, поддерживает голову ребёнка. Он опирается на посох. В правой же руке у него снятая в соответствие моменту коричневая шапка. Бордовый цвет его рубахи коррелирует с цветом платья служанки справа.

При этом фигура жнеца противопоставлена слитым воедино трём женским персонажам. Его поза открыта и динамична. Это закономерно роднит его образ более с фигурами жнецов, нежели с обитательницами дома. Он здесь чужой, его протянутая к голове мальчика рука оказывается не столько жестом поддержки, что соответствует буквальному прочтению сюжета, сколько жестом, символизирующим отторжение. Он словно притягивает к себе мальчика, выступая в качестве вестника смерти, её символического жнеца. Не случайно серп у его пояса не только выделен цветом (голубовато-серое лезвие на бордовом фоне ткани рубахи), но и помещён на «первый план», в непосредственной близости к композиционному центру клейма.

Таким образом, в женских образах русскими художниками даётся динамика проживания горя: от взволнованного удивления, через страдание, к приятию ситуации и смирению перед Высшей волею. Однако в трактовке персонажей можно заметить важную особенность. Так мать-сонамитянка и по статусу, и по сюжету – это главная героиня истории. В композиции ей, казалось бы, отведено центральное место. Её фигура буквально заслоняет собой «второстепенных» служанок. Между тем, явно сочувствуя ей, мастера всё же делают центральной фигурой этой мизансцены другую героиню. Зная, что живописные композиции искусства XVII в. иерархичны и что главный персонаж должен был быть изображён в них в центре и анфас, можно утверждать, что здесь эта роль отводится простоволосой служанке. Ось симметрии всей мизансцены этого «оплакивания» проходит именно через её лицо и расположенную под ним голову мальчика. Именно приятие воли Провидения – урок этой части истории человеку XVII столетия. Однако создателям «Жатвы», как людям XVII столетия, открывающим для себя природу физических чувств и эмоциональных переживаний, гораздо интереснее оказывается не следовать схеме канона, а передать опыт собственных наблюдений над природой человека. Поэтому религиозно-философский аспект композиции формализуется и «разыгрывается» второстепенными персонажами, а индивидуально-психологический аспект «отдаётся» главной героине – матери, не смирившейся с потерей единственного ребёнка. Свидетельством тому и является специфика места, композиции и системы образов продолжения этой истории на соседней стене храма, анализ которой был представлен выше.

Заключение

Таким образом, мы можем констатировать, что эпизод «Смерть сына сонамитянки» («Жатва») из «Елисеевского» яруса стенописи усадебного храма ярославских купцов Скрыпиных представляет собой уникальный пример визуализации религиозного сознания человека XVII столетия. В контексте символической программы храмовой росписи в этом эпизоде аккумулируется лейттема трагического мироощущения человека XVII столетия: «Memento mori», открытие чувственной природы бытия и апелляция к опыту европейской культурной традиции, в результате чего получается произведение глубоко укоренённое в породившем его историко-культурном контексте, оригинально преломляющее в себе духовный опыт своего времени, а его визуализация в символических образах делает его семантически многогранным.

Благодарность

Статья подготовлена в рамках Пилотной программы инновационных исследований-2035 Юго-Западного университета Китайской Народной Республики при Министерстве образования КНР.

Acknowledgement

Supported by “Innovation Research 2035 Pilot Plan of Southwest University” (SWUPilotPlan023).

Библиографический список

1. Брюсова, В.Г. Фрески Ярославля XVII – начала XVIII века / В.Г. Брюсова. – М.: Искусство, 1969. – 147 с.
2. Брюсова, В.Г. Гурий Никитин / В.Г. Брюсова. М.: Изобразительное искусство, 1982. – 271 с.
3. Бусева-Давыдова, И.Л. Культура и искусство в эпоху перемен. Россия семнадцатого столетия / И.Л. Бусева-Давыдова. – М.: Индрик, 2008. – 283 с.
4. Бусева-Давыдова И.Л. Церковь Ильи Пророка в Ярославле / И.Л. Бусева-Давыдова, Т.А. Рутман. – М.: Северный паломник, 2002. – 104 с.
5. Вахрамеев, И.А. Церковь во имя святого и славного пророка божия Илии в г. Ярославле / И.А. Вахрамеев. – Ярославль: типография Г.А. Петражицкого, 1905. – 83 с.
6. Гамлицкий, А.В. Библия Пискатора и проблема гравированных образцов в европейском искусстве XVI–XVIII столетий / А.В. Гамлицкий // Проблема копирования в европейском искусстве. Материалы научной конференции. 8–10 декабря 1997 г. Российская Академия художеств. – М., 1998. – С. 96 –116.
7. История русского искусства / Под ред. И.Э. Грабаря. – М.: издание И. Кнебель, 1913 – Т. 4. – 523 с.
8. Казакевич, Т.Е. Церковь Ильи Пророка в Ярославле [Электронный ресурс] / Т.Е. Казакевич, А.Ш., Т.А. Рутман. – URL: https://yarwiki.ru/article/143/cerkov-ili-proroka-v-yaroslavle (дата обращения 29.01.2022).
9. Летин, В.А. Репрезентация ктитора в символической программе усадебного храма: ярославский посад XVII в. / В.А. Летин // Регионология. – 2012. – № 1. – С. 238–247.
10. Некрасова, М.А. Новое в синтезе живописи и архитектуры XVII века (роспись церкви Ильи Пророка в Ярославле) / М.А. Некрасова // Древнерусское искусство. XVII век. – М., 1964. – С. 89–109.
11. Никитина, Т.Л. Система росписи центрального объёма церкви Ильи Пророка / Т.Л. Никитина // 350 лет церкви Ильи Пророка в Ярославле (1650 – 2000 гг.): Статьи и материалы. – Ярославль: Александр Рутман, 2001. – С. 20–35.
12. Первухин, Н.Г. Церковь Илии Пророка в Ярославле / Н.Г. Первухин. – М: К.Ф. Некрасов, 1915. – 67 с.
13. Покровский, Н.В. Стенные росписи в древних храмах греческих и русских / Н.В. Покровский. – М.: Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1890. – IV. – 172 с.
14. Рутман, Т.А. Композиция «Премудрость созда себе дом» в росписях ярославских церквей XVII–XVIII вв. / Т.А. Рутман // «От мудрости и святости былого» (VII Тихомировские краеведческие чтения). – Ярославль, 1999. – С. 58–61.
15. Рутман, Т.А. Храмоздатели церкви Ильи Пророка Вонифатий и Иоанникий Скрипины / Т.А. Рутман // 350 лет церкви Ильи Пророка в Ярославле (1650–2000 гг.): Статьи и материалы. – Ярославль: Александр Рутман, 2001. – С. 7–15.
16. Рутман, Т.А. Улита Макаровна Скрипина в истории Ярославского храмоздательства XVII в. / Т.А. Рутман. – Ярославль: Изд-во ГОУ ВПО «Ярославский гос. пед. ун-т им. К.Д. Ушинского», 2010. – С. 184 с.
17. Сарабьянова, М.В. Жатва [Электронный ресурс] / М.В. Сарабьянова // Арзамас, 2018. – URL: https://arzamas.academy/micro/fresca/20 (дата обращения 29.01.2022).
18. Сачавец-Федорович, Е.П. Ярославские стенописи и Библия Пискатора / Е.П. Сачавец-Федорович // Русское искусство XVII века. Сборник статей по истории русского искусства допетровского периода. — Л.: Academia, 1929. – С. 85–108.
19. Сукина, Л.Б. Вера в чудо и традиции обыденного благочестия в русской художественной культуре XVII века / Л.Б. Сукина // Чудесное и обыденное: сб. материалов международной научной конференции / Редкол.: М.С. Тарасова (отв. ред.) [и др.]. – Курск: Изд-во Кур. гос. ун-та. – 2003. – С. 81–93.
20. Theatrum biblicum. Библия Пискатора из собрания Государственной Третьяковской галереи: [альбом]. – М.: Гос. Третьяковская галерея, 2020. – 523 с.
21. Торшилов, Д.О. Античная мифография – мифы и единство действия [Электронный ресурс]. – URL: http://cult-lib.ru/doc/torshilov-ancient-mythography/index.htm (дата обращения 29.01.2022).
22. Церковь Ильи Пророка в Ярославле / Сост. А. М. Рутман. – Ярославль: Александр Рутман, 2002. – Кн. 1. – 173 с.
23. Церковь Ильи Пророка в Ярославле / Сост. А. М. Рутман. – Ярославль: Александр Рутман, 2004. – Кн. 2. – 259 с.

Текст поступил в редакцию 04.02.2021.
Принят к публикации 11.04.2022.
Опубликован 29.09.2022.

References

1. Bryusova V.G. *Gurij Nikitin* [Guriy Nikitin]. Moscow: Izobrazitel`noe iskusstvo Publ., 1982, 271 p. (in Russian).
2. Bryusova V.G. *Freski Yaroslavlya XVII – nachala XVIII veka* [Frescoes of Yaroslavl of the 17th – early 18th century]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1969, 147 p. (in Russian).
3. Buseva-Davy`dova I.L., Rutman T.A. *Cerkov` Il`i Proroka v Yaroslavle* [Church of Elijah the Prophet in Yaroslavl]. Moscow: Severny`j palomnik Publ., 2002, 104 p. (in Russian).
4. Buseva-Davy`dova I.L. *Kul`tura i iskusstvo v e`poxu peremen. Rossiya semnadczatogo stoletiya* [Culture and art in an era of change. Russia of the seventeenth century]. Moscow: Indrik Publ., 2008, 283 p. (in Russian).
5. *Cerkov` Il`i Proroka v Yaroslavle* [Church of Elijah the Prophet in Yaroslavl]. Yaroslavl: Aleksandr Rutman Publ., 2004, vol. 2, 259 p. (in Russian).
6. *Cerkov` Il`i Proroka v Yaroslavle* [Church of Elijah the Prophet in Yaroslavl]. Yaroslavl: Aleksandr Rutman Publ., 2002, vol. 1, 173 p. (in Russian).
7. Gamliczkij A.V. *Bibliya Piskatora i problema gravirovanny`x obrazczov v evropejskom iskusstve XVI–XVIII stoletij. Problema kopirovaniya v evropejskom iskusstve. Materialy` nauchnoj konferencii. 8–10 dekabrya 1997 g. Rossijskaya Akademiya xudozhestv* [The Piscator Bible and the problem of engraved samples in the European art of the 16th – 18th centuries. The problem of copying in European art. Materials of the scientific conference. December 8-10, 1997 Russian Academy of Arts]. Moscow, 1998, pp. 96–116 (in Russian).
8. *Istoriya russkogo iskusstva* [The history of Russian art]. Moscow: Izdanie I. Knebel`, 1913, vol. 4, 523 p. (in Russian).
9. Kazakevich T.E., A. Sh., Rutman T.A. *Cerkov` Il`i Proroka v Yaroslavle* [Church of Elijah the Prophet in Yaroslavl]. Available at: https://yarwiki.ru/article/143/cerkov-ili-proroka-v-yaroslavle (accessed on January 29, 2022) (in Russian).
10. Letin V.A. *Regionologiya* [Regionology]. 2012, no. 1, pp. 238–247 (in Russian).
11. Nekrasova M.A. *Novoe v sinteze zhivopisi i arxitektury` XVII veka (rospis` cerkvi Il`i Proroka v Yaroslavle). Drevnerusskoe iskusstvo. XVII vek* [New in the synthesis of painting and architecture of the XVII century (painting of the Church of Elijah the Prophet in Yaroslavl). Ancient Russian art. 17th century]. Moscow, 1964, pp. 89–109 (in Russian).
12. Nikitina T.L. *Sistema rospisi central`nogo ob``yoma cerkvi Il`i Proroka. 350 let cerkvi Il`i Proroka v Yaroslavle (1650–2000 gg.): Stat`i i materialy* [The system of painting the central volume of the Church of Elijah the Prophet. 350 years of the Church of Elijah the Prophet in Yaroslavl (1650–2000): Articles and materials]. Yaroslavl`: Aleksandr Rutman Publ., 2001, pp. 20–35 (in Russian).
13. Pervukhin N.G. *Cerkov` Ilii Proroka v Yaroslavle* [Church of Elijah the Prophet in Yaroslavl]. Moscow: K.F. Nekrasov Publ., 1915, 67 p. (in Russian).
14. Pokrovskij N.V. *Stenny`e rospisi v drevnikh khramakh grecheskikh i russkikh* [Wall paintings in ancient Greek and Russian temples]. Moscow: Tip. E`. Lissnera i Yu. Romana, 1890, IV, 172 p. (in Russian).
15. Rutman T.A. *Kompoziciya "Premudrost` sozda sebe dom" v rospisyax yaroslavskix cerkvej XVII–XVIII vv. "Ot mudrosti i svyatosti by`logo" (VII Tixomirovskie kraevedcheskie chteniya)* [The composition "Wisdom creates a house for itself" in the paintings of Yaroslavl churches of the 17th – 18th centuries. "From the wisdom and holiness of the past". VII Tikhomirov local history readings]. Yaroslavl, 1999, pp. 58–61 (in Russian).
16. Rutman T.A. *Khramozdateli cerkvi Il`i Proroka Vonifatij i Ioannikij Skripiny`. 350 let cerkvi Il`i Proroka v Yaroslavle (1650–2000 gg.): Stat`i i materialy* [The church builders of the Church of Elijah the Prophet are Boniface and Ioanniky Skripin. 350 years of the Church of Elijah the Prophet in Yaroslavl (1650–2000): Articles and materials]. Yaroslavl: Aleksandr Rutman Publ., 2001, pp. 7–15 (in Russian).
17. Rutman T.A. *Ulita Makarovna Skripina v istorii Yaroslavskogo xramozdatel`stva XVII v.* [Ulita Makarovna Skripina in the history of Yaroslavl Church building of the 17th century]. Yaroslavl`: "Yaroslavskij gos. ped. un-t im. K. D. Ushinskogo" Publ., 2010, 184 p. (in Russian).
18. Sachavecz-Fedorovich E.P. *Yaroslavskie stenopisi i Bibliya Piskatora. Russkoe iskusstvo XVII veka. Sbornik statej po istorii russkogo iskusstva dopetrovskogo perioda* [Yaroslavl wall paintings and the Piscator Bible. Russian art of the XVII century. Collection of articles on the history of Russian art of the pre-Petrine period]. Leningrad: Academia Publ., 1929, pp. 85–108 (in Russian).
19. Sarab`yanova M.V. *Zhatva* [Harvest]. Available at: https://arzamas.academy/micro/fresca/20 (accessed on January 29, 2022) (in Russian).
20. Sukina L.B. *Vera v chudo i tradicii oby`dennogo blagochestiya v russkoj xudozhestvennoj kul`ture XVII veka. Chudesnoe i oby`dennoe: sb. materialov mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii* [Belief in miracles and traditions of everyday piety in the Russian artistic culture of the 17th century. Wonderful and ordinary: collection of materials of the international scientific conference]. Kursk: Publ. Kur. gos. un-t, 2003, pp. 81–93 (in Russian).
21. *Theatrum biblicum. Bibliya Piskatora iz sobraniya Gosudarstvennoj Tret`yakovskoj galerei* [Theatrum biblicum. Piscator's Bible from the collection of the State Tretyakov Gallery]. Moscow: Gos. Tret`yakovskaya galereya Publ., 2020, 523 p. (in Russian).
22. Torshilov D.O. *Antichnaya mifografiya – mify` i edinstvo dejstviya* [Ancient mythography – myths and unity of action]. Available at: http://cult-lib.ru/doc/torshilov-ancient-mythography/index.htm (accessed on January 29, 2022) (in Russian).
23. Vakhrameev I.A. *Cerkov` vo imya svyatogo i slavnogo proroka bozhiya Ilii v g. Yaroslavle* [Church in the name of the Holy and glorious Prophet of God Elijah in Yaroslavl]. Yaroslavl`: Tipografiya G.A. Petrazhiczkogo, 1905, 83 p. (in Russian).

Submitted for publication: February 4, 2022.
Accepted for publication: April 11, 2022.
Published: September 29, 2022.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Березницкий Сергей Васильевич – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Сибири Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН; svbereznitsky@yandex.ru

Болдырева Елена Михайловна –доктор филологических наук, профессор Института иностранных языков Юго-Западного университета КНР; e71mih@mail.ru

Брук Елизавета Григорьевна – научный сотрудник Государственного музея истории религии; bruk97@list.ru

Бутов Илья Станиславович – кандидат сельскохозяйственных наук, старший научный сотрудник Республиканской лаборатории историко-культурного наследия ГНУ «Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси»; illiabutov@gmail.com

Гусейнов Юсуп Магомедович –кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Дагестанского государственного университета народного хозяйства; g.usup@mail.ru

Джон А. Тейлор – Ph.D. (история), доцент кафедры теории и методики преподавания искусств и гуманитарных наук Санкт-Петербургского государственного университета; john_taylor84@post.harvard.edu

Забияко Анна Анатольевна – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета; sciencia@yandex.ru

Идрисов Юсуп Магомедович – кандидат исторических наук, лектор-экскурсовод Исторического парка «Россия – моя история», г. Махачкала; markes06@mail.ru

Кайхе Айсин Гиоро – доктор, приглашенный научный сотрудник Исследовательской организации «Кинугаса», Университет Рицумейкан; aisinkaz@gst.ritsumei.ac.jp

Левицкий Виктор Сергеевич – доктор философских наук, директор Украинского института стратегий глобального развития и адаптации; Victor2609@ukr.net

Летин Вячеслав Александрович – кандидат культурологии, доцент кафедры общих гуманитарных наук и театроведения Ярославского государственного театрального института; Liotin@yandex.ru

Лю Ши – аспирант кафедры литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета; 228349909@qq.com

Мазур Татьяна Геннадьевна – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; mtbi@yandex.ru

Матющенко Виктория Сергеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, истории Отечества и иностранных языков Амурской государственной медицинской академии; v89246728625@yandex.ru

Се Чжоу – доктор филологических наук, профессор, директор Центра по изучению русскоговорящих стран (ЦИРС) ЮЗУ при Министерстве Образования КНР Юго-Западного университета при Министерстве образования КНР, декан факультета русского языка Института иностранных языков Юго-Западного университета; xiezhou1234@163.com

Сытько Кирилл Валерьевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора рукописей Отдела редкой книги и рукописей, Центральная научная библиотека имени Якуба Коласа Национальной академии наук Беларуси; kirylawolny@gmail.com

Тарасов Сергей Алексеевич – аспирант школы философии и культурологии,Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; tarasov.srg@gmail.com

Фэн Ишань – аспирантка кафедры литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета; 1024495050@qq.com

Хаймурзина Марина Ахатовна – кандидат философских наук, доцент кафедры китаеведения Амурского государственного университета; mfaizova@yandex.ru

Цюй Чжи – аспирант кафедры литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета; 475928164@qq.com

Чегодаев Евгений Анатольевич – старший научный сотрудник отдела этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН; ligo2010@mail.ru

Чжоу Синьюй – аспирант кафедры литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета; zhouyidian@qq.com

Якушева Розалия Анатольевна – старший преподаватель кафедры гуманитарных, социально-экономических, правовых дисциплин и физического воспитания Политехнического института (филиала) ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова» в г. Мирном; rozaliya.yakusheva.84@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Anna A. Zabiyako – Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Literature and World Art Culture, Amur State University; sciencia@yandex.ru

Elena M. Boldyreva – Doctor of Philological Sciences, Professor of the Institute of Foreign Languages, Southwest University, China; e71mih@mail.ru

Elizaveta G. Bruk – Research Fellow at The State Museum of the History of Religion; bruk97@list.ru

Evgeny A. Chegodaev – Senior Research Fellow at the Department of Ethnography, R.G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies – Subdivision of the Ufa Federal Research Centre of RAS; ligo2010@mail.ru

Feng Yishan – Postgraduate student of the Department of Literature and World Art Culture, Amur State University; 1024495050@qq.com

Ilya S. Butov – PhD (Agricultural Sciences), Senior Research Fellow at the Republican Laboratory of Historical and Cultural Heritage of the National Research University "Center for Research of Belarusian Culture, Language and Literature of the National Academy of Sciences of Belarus"; illiabutov@gmail.com

John A. Taylor – Ph.D. (History), Associate Professor at the Department of Theory and Methodology for Teaching Arts and Humanities, St. Petersburg State University; john_taylor84@post.harvard.edu

Kaihe Aisin Gioro – Dr., Visiting Collaborative Researcher, Kinugasa Research Organization, Ritsumeikan University; aisinkaz@gst.ritsumei.ac.jp

Kiryl W. Sytsko – PhD (History), Senior Research Fellow, Sector of Manuscripts, Department of Rare Books and Manuscripts, Yakub Kolas Central Scientific Library National Academy of Sciences of Belarus; kirylawolny@gmail.com

Liu Shi – Postgraduate student of the Department of Literature and World Art Culture, Amur State University; 228349909@qq.com

Marina A. Khaymurzina – PhD (Philosophy), Associate Professor at Chinese Studies Department, Amur State University; mfaizova@yandex.ru

Qu Zhi – Postgraduate student of the Department of Literature and World Art Culture, Amur State University; 475928164@qq.com

Rozalia A. Yakusheva – Senior Lecturer at the Department of the Humanities, SocioEconomic and Legal Disciplines, Mirny Polytechnic Institute (branch) of North-Eastern Federal University n.a. M.K. Ammosov; rozaliya.yakusheva.84@mail.ru

Sergey A. Tarasov – Postgraduate student in the School of Philosophy and Cultural Studies, HSE University; tarasov.srg@gmail.com

Sergey V. Bereznitsky – Advanced Doctor of Historical Sciences, Leading Researcher of the Department of Ethnography of Siberia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), RAS; svbereznitsky@yandex.ru

Tatyana G. Mazur – PhD (Philosophy), Senior Researcher at the Department of Philosophy, Cultural Studies and Religious Studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of SB RAS; mtbi@yandex.ru

Victoria S. Matyushchenko – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department of Philosophy, History of the Fatherland and Foreign Languages; Amur State Medical Academy; v89246728625@yandex.ru

Viktor S. Levytskyy – Doctor of Sciences in Philosophy, Director of Ukrainian Institute of Strategies of Global Development and Adaptation; Victor2609@ukr.net

Vyacheslav A. Letin – Candidate of Cultural Studies, Assistant Professor at the Department of General Humanities and Theatre Studies, Yaroslavl State Theatre Institute; Liotin@yandex.ru

Xie Zhou – Doctor of Philology, Professor, Director of the Center for Russian Speaking Countries Studies, Southwest University at the Ministry of Education, PRC, Dean of the Russian Language Department, Institute of Foreign Languages, Southwest University, China; xiezhou1234@163.com

Yusup M. Huseynov – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Humanities, Dagestan State University of National Economy; g.usup@mail.ru

Yusup M. Idrisov – Candidate of Historical Sciences, Lecturer-Guide of the Historical Park "Russia is My History" in Makhachkala; markes06@mail.ru

Zhou Xinyu – Postgraduate student of the Department of Literature and World Art Culture, Amur State University; zhouyidian@qq.com

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 2022 год – 6000 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2022 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 2022 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 2022 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, 2021).
Telex: 914683 DVTB RU
SWIFT: VTBRRUM2 BLA

Please attach a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

Dear subscribers,
you can probe about the bank account details at https://religio.amursu.ru
or here: sadovskaya.lm@amursu.ru

ДЛЯ ЗАМЕТОК / NOTES

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций
Запись о регистрации СМИ ПИ № ФС77-81344 от 30.06.2021

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

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ.
Журнал. 2022. № 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 01.09.2022. Подписано к печати 20.09.2022.
Дата выхода в свет 29.09.2022.
Формат 70 х 108/8. Цифровая печать. Усл. печ. л. 26,6. Уч.-изд. л. 15,3.
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 «Первая типография»
Адрес: 675001, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, ул. Октябрьская, 130

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!