

НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

**КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ**

№ 4 2025

**CULTURE AND ANTHROPOLOGY
RESEARCH JOURNAL**

Редакционная коллегия

Тихомирова Е. Е. – главный редактор, канд. культурологии, доц., заведующий кафедрой теории, истории культуры и музеологии (Новосибирск, Россия);

Чапля Т. В. – зам. главного редактора, д-р культурологии, доц., канд. социол. наук (Новосибирск, Россия);

Донских О. А. – д-р филос. наук, проф. (Новосибирск, Россия);

Ивонин Ю. П. – д-р филос. наук, проф. (Новосибирск, Россия);

Лойко О. Т. – д-р социол. наук, проф. (Томск, Россия);

Паршукова Г. Б. – д-р культурологии, проф., ведущий научный сотрудник ГПНТБ СО РАН (Новосибирск, Россия);

Подалко П. Э. – д-р лингвокультурологии, проф. (Токио, Япония);

Полякова Е. А. – д-р ист. наук, канд. культурологии, доц., проректор Алтайского государственного института культуры, Президент клуба ЮНЕСКО «Культурное наследие Алтая», член Императорского православного Палестинского общества (Барнаул, Россия);

Видеркер В. В. – канд. культурологии, доц. (Новосибирск, Россия);

Сторожева С. П. – канд. культурологии, доц. (Новосибирск, Россия);

Харламов А. В. – канд. филос. наук, доц. (Новосибирск, Россия);

Ма Сюлин – доц., заведующий кафедрой вторых иностранных языков, Институт иностранных языков Биньчжоуского университета (Биньчжоу, Китай)

Editorial Board

E. E. Tikhomirova – Chief Editor, Candidate of Culturology, Associate Professor, Head of the Department of Theory, History of Culture and Museology (Novosibirsk, Russia);

T. V. Chaplya – Assistant of Editor-in-Chief, Doctor of Culturology, Candidate of Sociological Sciences (Novosibirsk, Russia);

O. A. Donskikh – Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Novosibirsk, Russia);

Yu. P. Ivonin – Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Novosibirsk, Russia);

O. T. Loiko – Doctor of Sociological Sciences, Professor (Tomsk, Russia);

G. B. Parshukova – Doctor of Culturology, Professor, Leading Researcher of the State Public Scientific Technical Library of the SB RAS (Novosibirsk, Russia);

P. E. Podalko – Doctor of Cultural Linguistics, Professor (Tokyo, Japan);

Учредитель:

федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Новосибирский государственный педагогический университет»

Журнал «Культурно-антропологические исследования» / Culture and Anthropology Research Journal зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций ПИ № ФС 77-83177 от 12 мая 2022 г.

E. A. Polyakova – Doctor of Historical Sciences, Candidate of Culturology, Associate Professor, vice-rector of the Altai State Institute of Culture, President of the UNESCO Club “Cultural Heritage of Altai”, member of the Imperial Orthodox Palestinian Society (Barnaul, Russia);

V. V. Viderker – Candidate of Culturology, Associate Professor (Novosibirsk, Russia);

S. P. Storozheva – Candidate of Culturology, Associate Professor (Novosibirsk, Russia);

A. V. Kharlamov – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor (Novosibirsk, Russia);

Ma Xiuling – Associate Professor, Head of the Department of Second Foreign Languages, Institute of Foreign Languages of Binzhou University (Binzhou, China)

The founders of the journal:

Federal state budgetary educational institution of higher education Novosibirsk State Pedagogical University

© Novosibirsk State Pedagogical University, 2025
All rights reserved

The journal “Culture and Anthropology Research Journal” is registered by Federal service on supervision in sphere of communication, information technologies and mass communications PI № FC 77-83177 from May, 12th, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО РЕДАКЦИИ

РАЗДЕЛ I. ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Бородовский А. П. Артефакты статуса и социального престижа детского костюма на юге Западной Сибири (по археологическим материалам севера Верхнего Приобья).....	8
--	---

РАЗДЕЛ II. ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Негодяева О. А., Тихомирова Е. Е. Концепт <i>дракон</i> (long) в китайской культуре	31
Шабанова Е. В. Православные праздники в произведениях Н. С. Лескова и И. С. Шмелёва	55

РАЗДЕЛ III. СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Ян Яфэй, Вэй Сяо. Анализ различий в культурном потреблении среди китайской и российской молодежи	78
---	----

Журнал основан в 2009 г.
Периодичность: 4 раза в год
Редактор О. А. Разумова
Электронная верстка А. Л. Заковряшин
Адрес редакции: 630126, г. Новосибирск,
ул. Вилуйская, 28, к. 319, т. (383) 244-19-92
Адрес издательства и типографии:
630126, г. Новосибирск, ул. Вилуйская, 28,
т. (383) 244-06-62

Печать цифровая. Бумага офсетная.
Усл.-печ. л. 7,2. Уч.-изд. л. 6,1.
Тираж 500 экз. Заказ № 151.
Формат 70×100/16. Цена свободная
Дата выхода в свет 13.12.2025
Отпечатано в Издательстве НГПУ

CONTENTS

FROM THE EDITORIAL BOARD

PART I. CULTURAL HISTORY

- Borodovsky A. P.** Artifacts of the status and social prestige of children's costumes in the south of Western Siberia (based on archaeological materials from the north of the Upper Ob region).....8

PART II. CULTURAL HISTORY

- Negodyaeva O. A., Tikhomirova E. E.** Concept *dragon* (long) in Chinese culture 31
- Shabanova E. V.** Orthodox holidays in the works of N. S. Leskov and I. S. Shmelev 55

PART III. SOCIOLOGY OF CULTURE

- Yang Yafei, Wei Xiao.** Analysis of differences in cultural consumption among Chinese and Russian youth..... 78

The journal is based in 2009
Periodicity: 4 times a year
Editor O. A. Razumova
Electronic make-up operator A. L. Zakovryashin
Editors address: 630126, Novosibirsk,
Vilyuiskaya, 28, r. 319, t. (383) 244-19-92
Editors publisher and printing house:
630126, Novosibirsk, Vilyuiskaya, 28,
t. (383) 244-06-62

Printing digital. Offset paper
Printer's sheets: 7,2. Publisher's sheets: 6,1.
Circulation 500 issues
Order № 151.
Format 70×100/16
Release date 13.12.2025
Printed by Publishing House of the NSPU

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО РЕДАКЦИИ

Журнал «Культурно-антропологические исследования» основан в 2009 году как научное периодическое издание. Журнал выступает открытой и независимой трибуной для отражения современных интегративных тенденций в гуманитарных науках. Этот вектор развития гуманитаристики особенно востребован и значим в современный период как необходимость поиска стратегических ориентиров жизни человеческого общества. Сквозной для данной тенденции является культурно-антропологическая тематика, посвященная человеку в его культурной ипостаси: человек как культурное существо. Культура здесь выступает специфически человеческим, т. е. связанным со смыслообразованием, инструментом выживания человека и человечества. Этот предмет имеет ряд граней – от философской постановки вопроса до конкретных и практических исследований современных гуманитарных наук: культурологии, истории, археологии, филологии, музеологии. В нашем журнале как раз предлагается вариант такого обобщенного видения. Для его получения целесообразно увязать между собой многочисленные, более частные, представления, которые бы взаимно корректировали друг друга. А с этой целью важно привлечь знание не только культурологическое. Следует посмотреть на культуру также извне. С одной стороны, это будет подход с позиции философии (и философии как таковой, и отдельных философских наук, в частности, философской антропологии и натурфилософии). С другой стороны, это будет подход с позиции естественно-научной.

Нашими партнерами являются российские авторы, что способствует активному обмену достижениями в сфере гуманитарных наук, а также – поддержке и развитию единого научного пространства России и стран СНГ, консолидации усилий ученых и специалистов для решения актуальных научно-практических и образовательных проблем, представляемых исследователями Сибирского федерального округа, а также представителями других регионов России и международного сообщества.

Журнал адресован исследователям, преподавателям высшей учебной заведений, аспирантам, специалистам в сфере философии, культурологии, истории, которые интересуются новейшими результатами фундаментальных и прикладных исследований. Приглашая к сотрудничеству, редакционная коллегия журнала «Культурно-антропологические исследования» рассчитывает на то, что авторы журнала будут стремиться к постижению современных глубинных и противоречивых основ процессов в области культуры.

Мы ждем ваши статьи, раскрывающие, обобщающие результаты исследований по смежным гуманитарным проблемам.

Редакционная политика журнала основывается на традиционных этических принципах российской научной периодики, поддерживает Кодекс этики научных публикаций, сформулированный Комитетом по этике научных публикаций (Москва, Россия).

Приглашаем вас к участию в работе нашего журнала.

FROM THE EDITORIAL BOARD

The “Culture and anthropology research journal” was founded in 2009 as a scientific periodical. The journal acts as an open and independent tribune to reflect modern integrative trends in the humanities. This vector of humanities development is especially demanded and significant in the modern period as the need to find strategic guidelines for the life of human society. Cross-cutting for this trend is the cultural-anthropological theme devoted to man in his cultural hypostasis, man as a cultural being. Culture here acts as a specifically human, i.e. related to meaning-making, instrument of survival of man and mankind. This subject has a number of facets – from philosophical formulation of the question to concrete and practical studies of modern humanities: culturology, history, archaeology, philology, museology. Our journal offers a variant of such a generalized vision. In order to obtain it, it is advisable to link the numerous, more particular views, which would mutually correct each other. To this end, it is important to attract knowledge that is not only cultural. It is necessary to look at culture from the outside as well. On the one hand, this will be an approach from the position of philosophy (both philosophy as such and individual philosophical sciences, in particular, philosophical anthropology and natural philosophy). On the other hand, it will be an approach from the position of natural sciences.

Our partners are Russian authors, which contributes to the active exchange of achievements in the field of humanities, as well as to the maintenance and development of a common scientific space of Russia and CIS countries, consolidation of efforts of scientists and specialists to solve urgent scientific, practical and educational problems, represented by researchers of the Siberian Federal District, as well as representatives of other regions of Russia and the international community.

The journal is addressed to researchers, teachers of higher educational institutions, graduate students, specialists in philosophy, cultural studies, history, who are interested in the latest results of fundamental and applied research. Inviting to co-operation, the editorial board of the “Culture and anthropology research journal” counts on the fact that the authors of the journal will strive to comprehend the modern deep and contradictory foundations of processes in the field of culture.

We are waiting for your articles revealing, generalizing the results of research on related humanitarian problems.

The editorial policy of the journal is based on traditional ethical principles of Russian scientific periodicals and supports the Code of Ethics of Scientific Publications formulated by the Committee on Ethics of Scientific Publications (Moscow, Russia).

We invite you to participate in the work of our journal.

РАЗДЕЛ I. ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

PART I. CULTURAL HISTORY

Культурно-антропологические исследования. 2025. № 4

Culture and anthropology research journal. 2025. № 4

Научная статья

УДК 903.5(571.1)

Артефакты статуса и социального престижа детского костюма на юге Западной Сибири (по археологическим материалам севера Верхнего Приобья)

Бородовский Андрей Павлович^{1,2}

¹Институт археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск, Россия

²Новосибирский государственный педагогический университет, Новосибирск, Россия

Аннотация. Статья посвящена анализу отражения престижа и социального статуса в артефактах (украшениях, поясной гарнитуре, металлическом шитье) из элитарных детских погребений широкого хронологического и культурного спектра на территории севера Верхнего Приобья. Элитарность этих погребальных комплексов обосновывается целым рядом признаков. Среди них уникальность предметов, использование для их изготовления драгоценных металлов и камней, избыточность и богатство сопроводительного инвентаря, а также этнографические параллели, связанные с высоким социальным статусом. Для материаловедческой диагностики артефактов из драгоценных металлов (украшений, шитья) использованы естественно-научные методы (рентгеноспектральный и энергодисперсионный анализы), а также палеоэтнографический подход и данные письменных источников. В ходе исследований серии элитарных детских погребений от эпохи раннего средневековья (V–VII вв.) до Нового времени (XVIII–XIX вв.) установлено, что такие погребальные комплексы создавались в определенных исторических условиях: во-первых, в процессе формирования исторических условий возникновения ранней государственности (военно-потестарные общества); во-вторых, при распространении и закреплении на определенной территории Сибири российской государственной традиции; в-третьих, в обоих случаях активно реализовался культурный механизм соотносительности оценок в формате престижа и социального статуса. Это проявлялось либо в формате наследственной передачи статуса взрослых индивидов, либо институализации социального и профессионального статуса детей в ролях взрослых. Последний фактор для территории севера Верхнего Приобья мог проявляться в рамках влияния феномена служебной корпорации Колывано-Воскресенских заводов Горного ведомства и его учебных заведений.

Ключевые слова: престижные артефакты; элитарные погребения; дети; статус; престиж; Верхняя Обь

Для цитирования: Бородовский А. П. Артефакты статуса и социального престижа детского костюма на юге Западной Сибири (по археологическим материалам севера Верхнего Приобья) // Культурно-антропологические исследования. – 2025. – № 4. – С. 8–30.

Финансирование. Работа подготовлена по теме госзадания НИР ИАЭТ СО РАН «Формирование оригинальных черт российской цивилизации и становление империи на материалах исследований памятников Сибири XVI–XX веков (FWZG-2025-0013)».

Scientific article

**Artifacts of the Status and Social Prestige of Children's Costumes
in the South of Western Siberia (Based on Archaeological
Materials from the North of the Upper Ob Region)**

Andrew P. Borodovsky^{1,2}

¹Institute of Archeology and Ethnography, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia

²Novosibirsk State Pedagogical University, Novosibirsk, Russia

Abstract. The article is devoted to the analysis of the reflection of prestige and social status in artifacts (jewelry, waist headset, metal sewing) from elite children's burials of a wide chronological and cultural spectrum in the north of the Upper Ob region. The elitism of these burial complexes is justified by a number of signs. Among them: the uniqueness of the objects, the use of precious metals and stones for their manufacture, the redundancy and richness of the accompanying inventory, as well as ethnographic parallels associated with high social status. For the materials science diagnostics of artifacts made of precious metals (jewelry, sewing), natural scientific methods (X-ray spectral and energy dispersive analyses), as well as a paleoethnographic approach and data from written sources were used. In the course of research on a series of elite children's burials from the Early Middle Ages (V–VII centuries) to Modern Times (XVIII–XIX centuries), it was found that such burial complexes arose in certain historical conditions. Firstly, either in the process of forming the historical conditions for the emergence of early statehood (military-territorial societies). Secondly, when spreading and consolidating the Russian state tradition in a certain territory of Siberia. Thirdly, in both cases, the cultural mechanism of correlating assessments in the format of prestige and social status was actively implemented. This manifested itself either in the format of hereditary transmission of the status of adult individuals, or the institutionalization of the social and professional status of children in adult roles. The latter factor for the territory of the north of the Upper Ob region could manifest itself within the framework of the influence of the phenomenon of the Kolyvan-Voskresensk Mining Department's service corporation and its educational institutions.

Keywords: prestigious artifacts; elite burials; children; status; prestige; Upper Ob

For citation: Borodovsky A. P. Artifacts of the status and social prestige of children's costumes in the south of Western Siberia (based on archaeological materials from the north of the Upper Ob region). *Culture and anthropology research journal*, 2025, no. 4, pp. 8–30.

Funding. This work was prepared under the state research assignment of the Institute of Archaeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, "The Formation of Original Features of Russian Civilization and the Formation of an Empire Based on Research on Siberian Monuments of the 16th–20th Centuries (FWZG-2025-0013)".

Введение. Артефакт (вещь) в рамках любой культуры является одновременно материальным объектом и знаком как самого себя, так и определенной культурной ситуации [1, с. 52–132]. Артефакты обладают символическим измерением [2, с. 193], отражающим статус и социальный престиж. Эти два понятия соотносятся через призму общего анализа, который в свою очередь отражает целый комплекс признаков, среди которых личный и приобретенный статус индивида, а также констатация определенной иерархии, связанной с той или иной степенью элитарности. При этом если престиж представляет собой оценку обществом социальной значимости тех или иных социальных статусов, которая закреплена через материальные носители в культурной среде, то смысл понятия «элитарность» в основном связан с немногочисленностью и избранностью этого явления, в котором, тем не менее, количественный параметр напрямую соотносится с его исключительным качеством или даже уникальностью. В археологии к таким артефактам, как правило, относятся импортные, престижные предметы; изделия из драгоценных и полудрагоценных материалов, а также количество этих вещей – от эксклюзивных находок до избыточных вещевых серий. Чаще всего социальный статус и престиж бывает представлен в комплексах артефактов, связанных с металлическими деталями костюма (украшения, поясная фурнитура, отделка шитьем). Элитарность погребальных комплексов представлена на археологическом уровне целым рядом признаков. Среди них уникальность предметов, использование для их изготовления драгоценных металлов и камней, избыточность и богатство сопроводительного инвентаря, а также этнографические параллели, связанные с высоким социальным статусом.

Анализ такого вещевого феномена закономерно провести, используя историческую ретроспективу, которая в археологических материалах представлена в достаточно отчетливом виде.

Среди таких артефактов предметы из детских элитарных костюмов занимают совершенно особое место. В России уже в первой трети XVII столетия в элитарной социальной среде начинает формироваться престижный предметный комплекс, связанный с детскими статусными одеяниями. С XVIII века детский парадный портрет в Российской империи становится полноценным социальным конструктом [3]. Институализация детского костюма как маркера престижа и социального статуса завершается в России в начале XIX века [4]. В целом такой феномен в исторической перспективе был обусловлен целым рядом факторов, среди которых мифология, социальная иерархия и преемственность, а также исторические ситуации, включающие миграционную активность и распространение определенных культурных и государственных

традиций. Анализу проявлений указанных факторов в материальной культуре посвящена настоящая публикация.

Материалы и методы. Материалом для исследований стали результаты археологических раскопок¹, проведенных Т. Н. Троицкой (Умна-3 курган-8, погребение 1, Юрт-Акбалык-8 курган 23, погребение 1,2) и А. П. Бородовским (Ивановка-6 курган-3, Умна-2 курган 1 погребение 1, некрополь на месте Умревинского острога, погребение К (49)) на севере Верхнего Приобья (Колыванский, Ордынский, Мошковский районы Новосибирской области) в 70-е и 90-е годы XX века и начале нового столетия [5; 6]. Эта территория представляет собой не только сочетание нескольких ландшафтных зон (южно-таежную, лесостепную и северную степную), но и регион с важным участком магистральной реки (Оби), где на протяжении целого ряда исторических периодов располагалась естественная граница целого ряда культурных традиций, а в дальнейшем стал формироваться один из участков пограничной линии Московского царства и Российской империи на юге Западной Сибири (рис. 1). Существование в этой местности элитарных детских погребений на протяжении длительного хронологического периода (от эпохи раннего железа, раннего средневековья и Нового времени) позволяет рассмотреть их в исторической динамике от конца XVIII столетия до середины I тыс. до н. э. в контексте от стадии вождества до включения этой территории в состав Российского государства.



Рис. 1. Верхнее Приобье на карте Евразии

Для материаловедческой диагностики уникальных артефактов, изготовленных из драгоценных металлов (украшений, шитья) из некоторых детских элитарных погребений (Ивановка-6 к.3, погребение К (49) некрополя на месте Умревинского острога) были использованы естественно-научные методы (рентгено-флюоресцентный и энергодисперсионный анализы), а также палеоэтнографический подход и данные письменных источников.

¹ Материалы из разновременных детских элитарных погребений были получены в ходе проведения археологических практик студентов НГПИ–НГПУ под руководством д-ра ист. наук, проф. Т. Н. Троицкой и д-ра ист. наук, проф. А. П. Бородовского.

Анализ этих детских погребальных комплексов приводится в хронологическом порядке от более поздних к более ранним. Такой прием соответствует палеоэтнографическому подходу. Однако прежде следует отметить, что теоретики археологии еще не пришли к консенсусу по поводу этого методологического приема. Одни исследователи весьма воодушевлены перспективами, которые открывает системное и критическое выверенное применение этнографических данных, параллелей, аналогий, моделей археологическому материалу (источнику) [7, р. 14; 8]. Другие исследователи, напротив, настроены скептически к «логически ущербным заключениям по аналогии», включая прецеденты из этнографии, использующиеся для интерпретаций в археологии [9, с. 25–74]. Такие рассуждения далеко не беспочвенны. Поскольку, с одной стороны, для археологических материалов характерна фрагментарность, неполнота и существенные разрывы во времени и традиции [10, с. 61]. Тогда как, с другой стороны, аналогия как прием, используемый в научных исследованиях, должна соответствовать целому ряду критериев. Во-первых, достоверность аналогичного аргумента основана на достоверности связанного с ним сопоставления аналогий. Во-вторых, достоверность сопоставления аналогий определяется показателем, который указывает, насколько близко оно приближается к изоморфизму. Кроме того, аналогия должна быть не формальной, а обладать целым рядом системных качеств, позволяющих выдвинуть определению гипотезу. В свою очередь положения гипотезы должны быть аналогичны некоторым известным законам [11, р. 129]. Для материального комплекса детских элитарных погребений на территории севера Верхнего Приобья эпохи раннего средневековья и Нового времени к таким законам парного действия можно отнести специализацию и универсализацию; дивергенцию и конвергенцию; полиморфизм и полифункциональность. При этом структурное сходство между рядом явлений становится одним из аргументов достоверности. Поскольку структурные аналогии всегда значительно сильнее, чем те, которые основаны на поверхностном сходстве. Для элитных детских погребений эпохи раннего средневековья и Нового времени в Верхнем Приобье таким структурным компонентом является различная степень соотношения с государственной традицией. Если в первом случае (раннее средневековье) это только преддверие такого социального фактора (военно-потестарные общества), то во втором случае (Новое время) – уже полноправное вхождение указанной территории и населения в сферу российской государственности (Российская империя).

В соответствии с этими принципами приведем краткое описание привлеченных к исследованию археологических комплексов. Детское погребение К (49) с золотым шитьем (рис. 2) находилось на месте упраздненного Умревинского острога в конгломерате захоронений, объединяющем могилы Г (44) и К (49).

Длинной осью могильная яма по православному обряду была ориентирована с востока на запад. Погребение было впущено в край слоя строительного мусора сгоревшей жилой конструкции в центре острога. В могиле находился скелет ребенка. Он лежал вытянуто на спине, ориентирован головой на запад,

лицевой частью на восток. На шее погребенного располагался металлический нательный крест «листовидной» формы. Руки захороненного были скрещены на груди. В районе бедер, запястий и груди погребенного обнаружены фрагменты верхней наплечной одежды, расшитой нитью с серебряным металлическим покрытием² (рис. 3).



Рис. 2. Элитарное детское погребение с металлическим шитьем в некрополе на месте Умревинского острога (Мошковский район Новосибирской области)

² Анализ состава металла металлических нитей для шитья верхней одежды выполнен энергодисперсионным методом (мультиэлементный анализ) на сканирующем микроскопе «Хитахи» с 30-кратным увеличением и проведен специалистом М. М. Игнатовым лаборатории изотопных исследований «Alstopes» ИАЭТ СО РАН. Для определения состава металла таких нитей было проведено шесть замеров в различных точках двух образцов металлических нитей. На основании таких измерений удалось также выяснить значительную неоднородность сплава металлического покрытия нити. Если для первой нити было характерно наличие серебра от 99,4 до 86 %, золота – от 0,4 % до 13,8 %, меди – от 0,25 % до 0,8 %. То для второй нити соотношение в сплаве различных металлов было несколько иным: серебро составляло от 86,5 % до 56,4 %, золото – от 40 % до 12,5 %, а медь – от 1,9 % до 3,6 %.

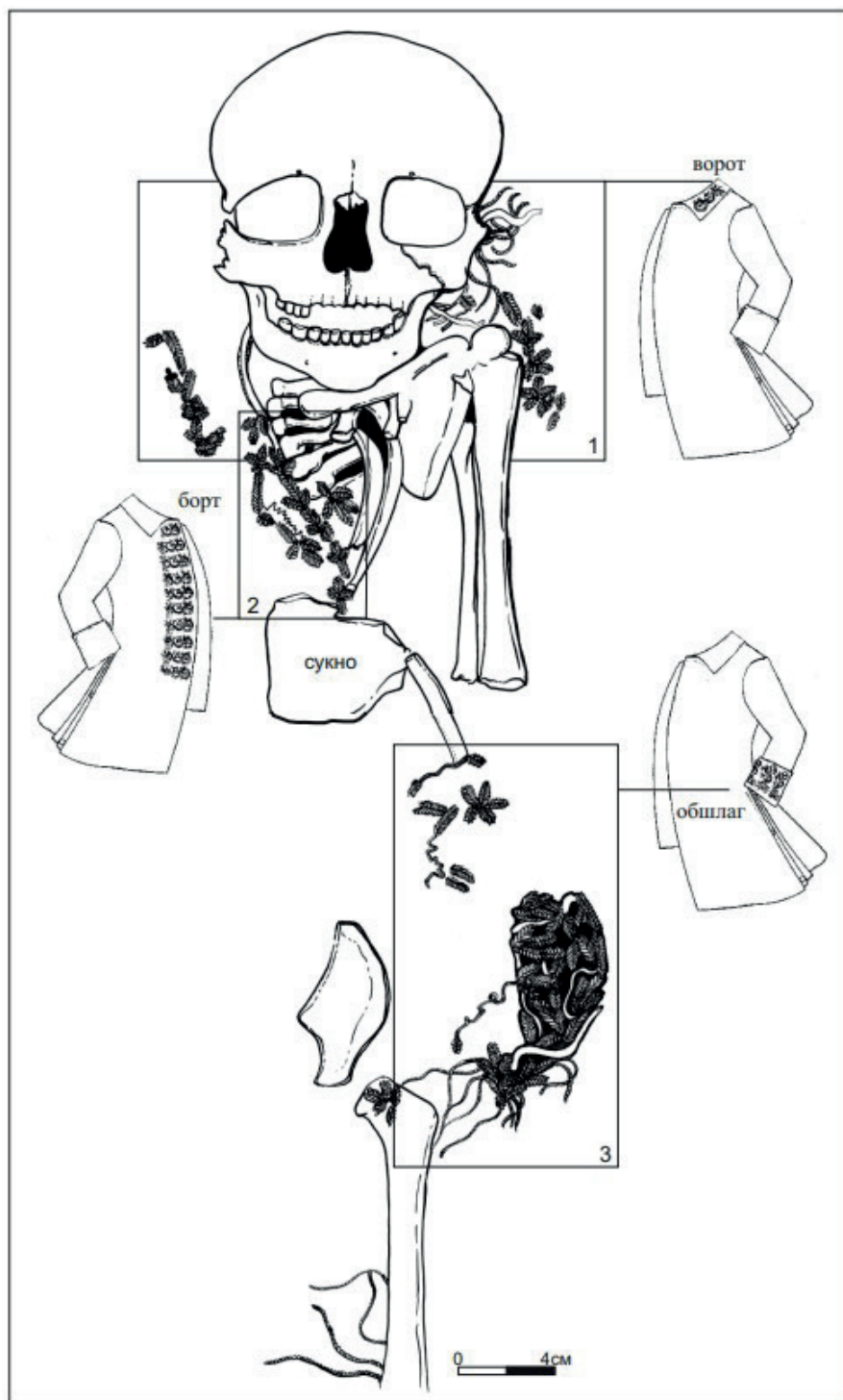


Рис. 3. Металлическое шитье в погребении и его элементы:
 1 – ворот; 2 – борт; 3 – обшлаг

Такое шитье располагалось по вороту (рис. 3, 1), полам (рис. 3, 2), обшлагам (рис. 3, 3) верхней одежды. Представлен целый ряд различных элементов шитья. Среди них «елочка», «колосья», пятилучевые и шестилучевые «звездочки» (рис. 4).








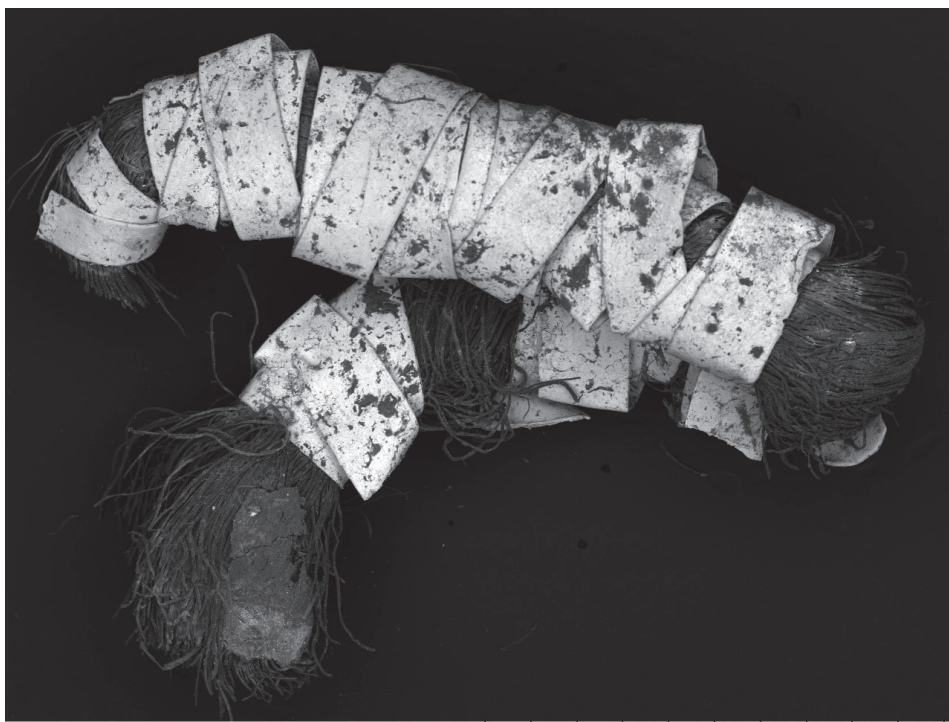
ШИРИНА	1 мм	5 мм	1,5 см	1,5 см	1,5 см	1,5 см	1,5 см
ВИДЫ ВЫШИВКИ							

Рис. 4. Элементы металлического шитья форменного платья ребенка



Arch0455

2020/09/01

12:18 A

D8.7 x40

2 mm

Рис. 5. Металлическое покрытие образца серебряной нити (40-кратное увеличение)

В качестве сердечника металлического шитья использована некрученная нить в виде пучка отдельных ничем не скрепленных тонких нитей. Металлическое покрытие получено путем плотного спирального обкручивания тканевой основы тонкими металлическими полосками в «S»-направлении. Угол навивки был острый, сама навивка плотная (рис. 5).

Декоративные элементы («елочка», «колосья», пятилучевые и шестилучевые «звездочки») были нашиты поверх остатков тканевой основы красного цвета. Такая одежда была, очевидно, распашной и соответствовала кафтану или камзолу, не имевшему металлических пуговиц. На ногах погребенного сохранились фрагменты кожаной обуви (сапог). Под тленом от досок гроба, с левой стороны от черепа младенца находилась монета («сибирка») 1767 г., времени правления императрицы Екатерины II. Эта нумизматическая находка принадлежала культурному слою сгоревшей жилой конструкции в центре острога, где было размещено несколько погребений. Здесь было обнаружено значительное скопление нумизматического материала. При этом самая поздняя «реперная» монета на пожарище в центре сруба жилища относилась к 1797 г. Такой стратиграфический и нумизматический контекст позволяет относить детский погребальный комплекс к концу XVIII в. или к рубежу XVIII–XIX столетий. В этот период золотое шитье в Российской империи утрачивает преимущественную связь с ритуальной сферой (богословием) и развивается под влиянием художественных стилей светского искусства и основных социальных трендов [12, с. 73]. Одним из них, начиная с петровского времени, является мундир (форменное платье), в отделке которого с первой четверти XVIII в. начинает активно использоваться шитье нитями с металлическим покрытием (золото, серебро). В 1764 г. появилась особая генеральская форма с золотым или серебряным шитьем. Чины отличались по обилию орнамента: у бригадиров шитье представляло одну линию лавровых листьев, у генерал-майоров – два ряда, составлявших как бы гирлянду, у генерал-поручиков – две гирлянды, у генерал-аншефов – две гирлянды с половиной, у фельдмаршалов добавлялась еще расшивка по швам рукавов спереди и сзади и по швам кафтана на спине. Эти мундиры были парадными, повседневные мундиры были без шитья [13, с. 31, 33]. Доступности золотого шитья на мундирах в России в XVIII столетии способствовало появление в Москве в 1785 г. первой золотоканительной фабрики [14, с. 13].

Наряду с этими фактами следует отметить, что на территории Западной Сибири в XVIII в. в этнографических материалах зафиксированы случаи присутствия форменного платья в ритуальной сфере. В частности, в святилище Хурумпауль (Березовский район ХМАО – Югры) был обнаружен мундирчик детских пропорций [15, с. 112, 113, рис. 130]. Он полностью соответствовал стандартам потемкинской военной реформы 1786 г. (рис. 6).



Рис. 6. Мундирчик детских пропорций из святилища Хурумпауль (Березовский район ХМАО – Югры), соответствующий стандартам потёмкинской военной реформы 1786 г.

В предшествующую эпоху (раннего средневековья) на территории севера Верхнего Приобья также был выявлен целый ряд еще более ранних элитарных детских захоронений. Они относились к верхнеобской археологической культуре (V–VIII вв.). Среди них погребальные комплексы: Умна-2 курган 1 погребение 1; Умна-3 курган-8, погребение 1, Юрт-Акбалык-8 курган 23, погребение 1,2, Крохалевке 12 курган 1, погребение 2/2. Присутствие в сопроводительном инвентаре некоторых верхнеобских элитарных детских погребений (Умна-2, Умна-3, Юрт-Акбалык-8) средневековых монет (сасанидских, китайских) не упрощает их датировку, а ставит проблему выявления монетного репера, позволяющего более или менее точно определить реальную хронологию таких захоронений по наличию реперных монет [16]. Тем не менее в целом эти детские элитарные погребальные комплексы (рис. 7) с учетом хронологии китайской и сасанидской нумизматики и другого датирующего археологического материала (поясной гарнитуры и реплик предметов оружия) можно уверенно относить не позднее, чем к VII в. н. э. [17].

Одним из самых ранних элитарных детских погребений на территории севера Верхнего Приобья является захоронение младенца из кургана-3 Ивановки-6 (V–VI вв.). Этот некрополь расположен на возвышенном урочище под названием «Гора» на правом берегу р. Оби. Возраст захороненного на основании развития корневой системы и коронок зубов составлял 2,5 года \pm 10 месяцев (определение антрополога Е. Г. Шпаковой). Он соответствовал другим элитарным погребениям из Умны-2,3 и Юрт-Акбалыка-8. Погребенный в Ивановке-6 располагался вытянуто на спине головой на восток (рис. 8).



Рис. 7. Реконструкция костюма из детского элитарного погребения верхнеобской культуры Умна-3, курган 8

Справа от младенческого скелета располагался крупный фрагмент широкой обожженной плахи, под которым лежала рукоять плети, перевитая бронзовой лентой (рис. 9, 1). Из сопроводительного инвентаря у правого виска погребенного была обнаружена серебряная пальчатая фибула с зернью и кабошоном из кроваво-красного граната (рис. 9, 2). У левого виска погребенного располагалась проволочная витая серьга в виде знака вопроса с деревянным стержнем внутри (рис. 9, 3). Между костями черепа младенца и нижней челюстью находилось шесть сферических бусин плохой сохранности (рис. 9, 4). Возможно, они являлись украшением головного убора. На шее захороненного

располагалась массивная гривна (рис. 9, 5), а в районе пояса – скопление нескольких бронзовых предметов. Среди них две зооморфные подвески (рис. 9, 6), пара прямоугольных блях с псевдозернью (рис. 9, 7), несколько полусферических бронзовых бляшек с отверстиями для пришивания (рис. 9, 8) и небольшая железная пряжка на поясе (рис. 9, 9). Из другого сопроводительного инвентаря следует отметить стержневидное роговое изделие с отверстием. В насыпи детского кургана обнаружены миниатюрные кольчатые железные удила.



Рис. 8. Зачистка элитарного младенческого погребения в кургане 3 Ивановки-6 (Ордынский район Новосибирской области)

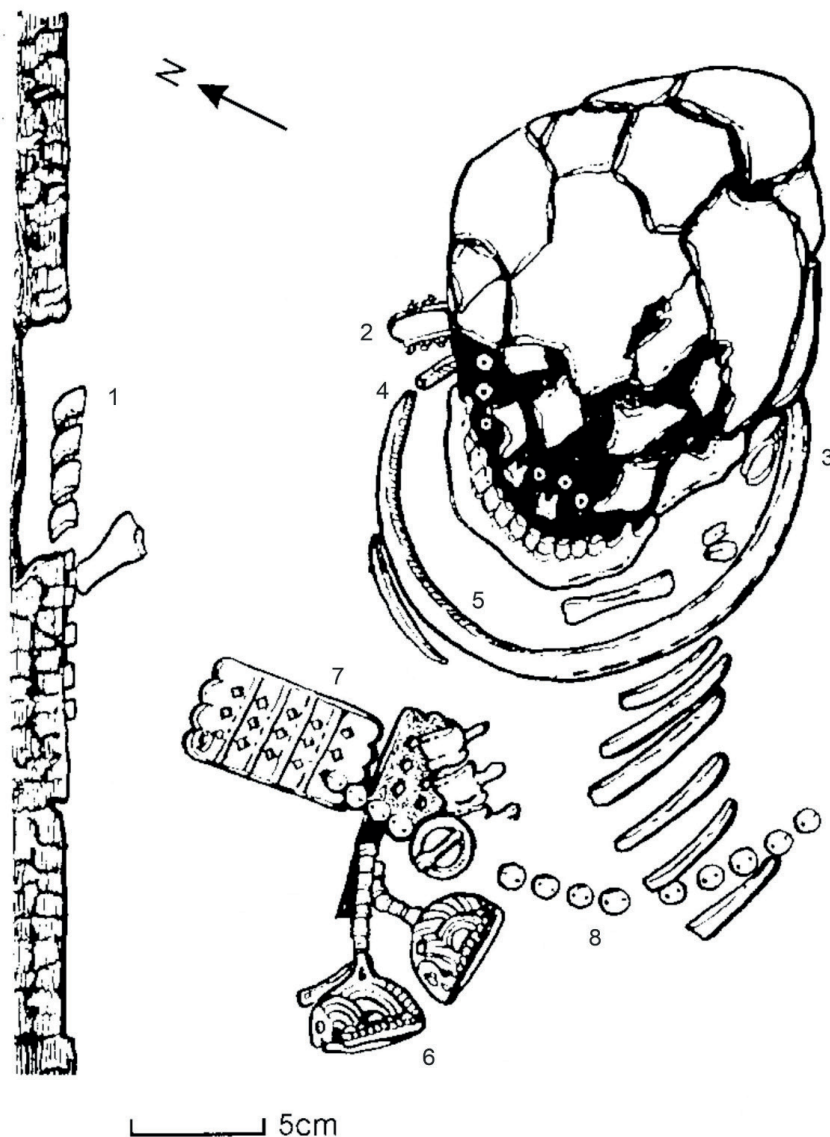


Рис. 9. Чертеж элитного младенческого погребения кургана 3 Ивановки-6;
1 – рукоять плети, обвитая бронзовой лентой; 2 – серебряная фибула-подвеска
с гранатовым кабошоном; 3 – проволочная витая серьга; 4 – бусины; 5 – бронзовая
гривна; 6 – парные бронзовые зооморфные подвески; 7 – парные бляхи
с псевдозернью; 8 – бронзовые полусферические бляшки; 9 – железная пряжка

Из всего набора сопроводительного инвентаря серебряная фибула-застежка с зернью и гранатовым кабошоном представляла собой уникальное изделие полихромного стиля гунно-сарматского времени (рис. 10, 1).

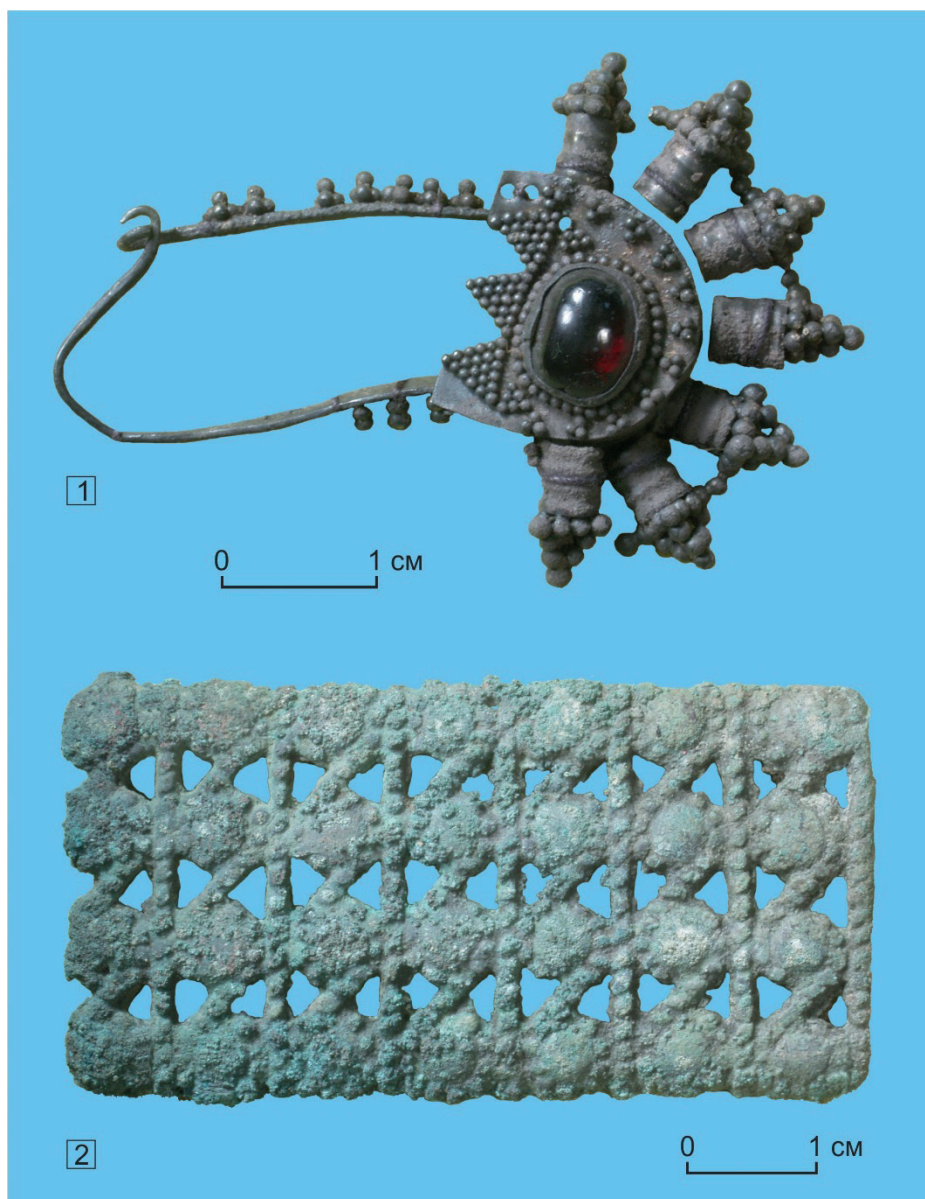


Рис. 10. Импортные и местные украшения из элитарного младенческого погребения Ивановки-6; 1 – серебряная фибула-подвеска с гранатовым кабошоном и зернью; 2 – бронзовая поясная бляха с декором в виде псевдозерни

Во-первых, этот предмет, несмотря на свое сходство с колтами-подвесками, до сих пор не имеет прямых аналогий среди ювелирных изделий полихромного стиля эпохи Великого переселения народов. Во-вторых, стилистика декоративной отделки зернью этого украшения не позволят однозначно определить его происхождение, поскольку для украшений восточного происхождения типично отсутствие орнаментальных комбинаций из треугольников, выло-

женных зернью [18, с. 16–24]. Однако именно эта особенность присуща для серебряного предмета из Ивановки-6. Треугольники на украшении разной величины выложены различным количеством зерни – от 3, 6 до 21 зернинки диаметром 0,3 мм. Например, для полихромных предметов с зернью из Тугозвовского княжеского комплекса (рис. 11, 3) [19] характерно сочетание зернинок в треугольниках в несколько другой пропорции – от 3, 10 до 15. Тем не менее в целом это укладывается в интервал от 15 до 55 зернинок типичного, по мнению И. П. Засецкой, для украшения Северного Причерноморья первой группы полихромного стиля (рис. 11).



Рис. 11. Полихромные украшения Евразии частично аналогичные изделию из Ивановки-6. 1 – Акчий-Карасу (Киргизия); 2 – Боровое (Казахстан); 3 – Тугозвово (Верхняя Обь); 4, 5 – Актасы (Казахстан); 6 – Алешки (Северное Причерноморье); 7 – Феодосия (Крым)

Причем западнее г. Варны в Болгарии и с. Бэлтень в Румынии бытование этих изделий не известно. Конструктивно серебряная фибула-подвеска из Ивановки-6 близка к парным ювелирным изделиям из Борового в Восточном Казахстане (рис. 11, 2), хотя прямых аналогий такой предмет не имеет.

Другое головное украшение (витая проволоочная серьга в виде знака вопроса) из кургана 3 Ивановки-6 было не менее любопытно. Во-первых, в предшествующую эпоху раннего железа у таких украшений имеются более древние прототипы в материалах культур Обь-Иртышья (большереченской – Милованово-2 и саргатской – Исаковка-3) [20, с. 158, табл. XXVIII, 3,4]. Во-вторых, в эпоху раннего средневековья эти украшения получают широкое распространение от верховьев Оби до Центральной Европы (Словакия) [21]. Однако если на западе такие серьги единичны и территориально разрозненны, то на востоке, в Западной Сибири они более компактно локализуются от южно-таежной зоны Тоболо-Иртышья (Усть-Тара VII) [22, с. 124, рис. 6, 4] до Верхней Оби (Ближние Елбаны-3, Ивановка-6) [23, с. 209, табл. XLV, 11]. Гривна на шею младенца относится к числу наиболее часто встречаемых украшений в харинских памятниках ломоватовской культуры (IV–VI вв. или V–VII вв.) распространенных на территории Приуралья [24]. В Западной Сибири бронзовые гривны ромбического сечения часто встречаются с объемными зооморфными отливками [25, с. 77–79], также характерными для «пермского зверинного стиля» Приуралья. Аналогичное сочетание характерно для погребального комплекса Ивановки-6, датирующегося V–VI вв.

Особое значение в этом захоронении имеют парные подпрямоугольные поясные бляхи с выпуклостями и прорезями, декорированные изображениями псевдозерни³ (рис. 10, 2). В детских элитарных захоронениях на Верхней Оби такие предметы кроме Ивановки-6 курган 3, представлены в Юрт-Акбалыке-8 курган 23 погребение 2. На юге Западной Сибири целая серия таких изделий локализуется в археологических памятниках Новосибирского Приобья (Юрт-Акбалык-8, Черное Озеро-1, Старобибеево-6) [26, с. 104, рис. 17, 52, 53, 54], а также окрестностях г. Бийска⁴ (Бийское городище 2) [27, с. 32, рис. 13, 1] и до Кузнецкой котловины (Черемза I) [28, с. 451, рис. 1, 1]. Аналогичные предметы также представлены в раннесредневековых памятниках южно-таежной зоны Тоболо-Иртышья (Усть-Тара VII) и Сургутского Приобья (городище Сартым-Урий).

³ На Верхней Оби на всем протяжении развития верхнеобской культуры подквадратные бронзовые бляхи с прорезями последовательно сосуществуют с другими предметами поясной фурнитуры, как местного, так и общеевразийского образца. В свою очередь, отсутствие владения «искусством зерни» не могло не стимулировать появление местных подражаний на доступном технологическом уровне. Поэтому находка в детском элитарном погребении Ивановки-6 украшения с настоящей зернью и парных поясных блях с ее имитацией подчеркивает хорошую осведомленность носителей верхнеобской культуры с образцами такой сложной ювелирной технологии.

⁴ Следует подчеркнуть, что большинство этих изделий встречено именно на Верхней Оби (Юрт-Акбалык-4 (1 экз.), Юрт-Акбалык-8 (1 экз.), Черное Озеро-1 (1 экз.), Бийское городище 2 (1 экз.), Ивановка-6 (2 экз.), Старобибеево-6 (5 экз.).

Однако следует отметить, что только на Средней (городище Сартым-Урий) и Верхней (курганная группа Ивановка-6) витые провололочные серьги в виде знака вопроса и подпрямоугольные поясные бляхи с выпуклостями и прорезями, декорированные изображениями псевдозерни представлены совместно в рамках одного археологического комплекса. Такие особенности распространения этих украшений подчеркивают их местное бытование на территории Западной Сибири.

Обсуждение В общем, все представленные материалы детских элитарных погребений от эпохи Нового времени до раннего средневековья с севера Верхнего Приобья вполне доступны для интерпретации в рамках палеоэтнологического подхода. Такое исследование, кроме критического выверенного привлечения этнографических данных, параллелей, аналогий, моделей к археологическому материалу, одно из важных условий соблюдения принципа историзма в реконструкции. Не менее значима при палеоэтнологическом подходе и определенная мировоззренческая традиция, опирающаяся на мифологию [29, с. 7, 8]. В таком контексте известным модусом рассмотрения вещи становится мифология, а точнее – мифы о происхождении вещей. У древних людей, как и в рамках детской культуры, рефлексия о вещи начинается с вопрошания о названии вещи как выражения сути, ее предметной данности и происхождения [30, с. 23]. Поэтому представляется закономерным анализировать предметы в исторической ретроспективе от настоящего к прошлому на основании сопоставимых социальных параметров. В нашем случае это отражение в артефактах их статусности и престижности применительно к возрастным особенностям погребенных.

В рамках такого подхода богатые детские раннесредневековые погребения верхнеобской культуры на севере Верхней Оби однозначно принадлежат в элитарным социальным слоям, у которых ритуалы захоронения очень сильно мифологизированы. Последнее обстоятельство имеет для раннего средневековья особое значение. Именно в это время формируются региональные версии для Южной Сибири и Центральной Азии предания о «царственном» юном герое. Признаки такой мифологической традиций прямо или косвенно представлены в археологическом материале детских элитарных погребений, для которых характерна уникальность и избыточность наборов артефактов.

В свою очередь, принадлежность элитарного детского захоронения из Ивановки-6 к самой высокой ступеньке социальной стратификации общества племен верхнеобской культуры в Новосибирском Приобье подчеркивается серебряной подвеской – «фибулой» с гранатовым кабошоном. Украшения с такими драгоценными камнями были атрибутом социальной элиты не только у «варваров» степной и лесостепной зоны Евразии, но и в Византии. Параллели в размещении серебряного полихромного предмета из Ивановки-6 на правом плече погребенного, и возможная связь с верхней одеждой типа плаща также может иметь византийские, «ромейские» аналогии. В связи с этим необходимо отметить, что находки провинциальных типов римских фибул известны в Барабинской лесостепи (Усть-Тартасский могильник) уже в эпоху раннего

железа. Говоря о социальном престиже на примере как отдельных артефактов, так и моды в целом, нельзя не принимать во внимание еще «соотносительность оценки», поскольку сравнения служат одним из важнейших средств «оценивания для индивидов, социальных групп и обществ» [31]. На фоне прямого или опосредованного взаимодействия с главными культурными центрами своего времени это не могло не приводить к заимствованиям, особенно в элитарной среде «варварских обществ». В свою очередь такие процессы, включая формирование военно-потестарной структуры, на территории юга Западной Сибири возможны были только на определенном этапе социально-экономического развития общества. Для территории юга Западной Сибири такие процессы формирования элементов ранней государственности в V–VII веках были связаны с двумя тюркскими, а в дальнейшем кыргызским и уйгурскими каганатами, в сферу влияния которых опосредованно интегрировалось местное население Верхней Оби.

Спустя тысячелетие, в XVII–XVIII веках значительная часть юга Западной Сибири (север Верхнего Приобья) была включена в сферу влияния российской государственной традиции, в которой мундир стал основным символом и материальным носителем социального статуса. Во второй половине XVIII в. металлическое шитье для мундиров в России получило распространение у высших армейских чинов, казачества и учащихся профессиональных заведений.

Учет всех этих особенностей золотого шитья форменного военного обмундирования актуален и для территории юга Западной Сибири, поскольку территория Верхнего Приобья, включая целый ряд острогов (в том числе и Умревинский), принадлежала к ведомству Колывано-Воскресенских горных заводов [32, с. 5, 11]. В составе этого заводского ведомства с 1756 г. находились как регулярные, так и казачьи воинские части [33, с. 208]. На основании серии указов с 1761 по 1796 гг. устанавливался красный цвет мундиров учащихся, горных офицеров и чиновников Берг-коллегии. Также следует упомянуть, что воспитанники Горного училища в конце XVIII в. имели форменные мундиры (портрет А. А. Турчанинова, художник Л. С. Станишевский 1777 г.) с металлическим шитьем [34].

По данным письменных и картографических источников известны факты посещения некоторых верхнеобских острогов и их окрестностей артиллеристами и горными специалистами в XVIII – начале XIX в. В первом случае это инспекция и ремонт артиллерии Уртамского острога в 1746 г. штык-юнкером Красносельцевым [35, л. 52]. Во втором случае – составление унтер-шихт-мейстером Сургуновым в 1829 г. геометрического специального плана Ояшинской волости с Умревинским острогом и посельем.

Заключение. Комплексный и системный анализ археологических материалов элитарных детских погребений (Умна-2 курган 1 погребение 1, Умна-3 курган-8, погребение 1, Юрт-Акбалык-8 курган 23, погребение 1,2, Иванов-

ка-6 курган-3) эпохи раннего средневековья, расположенных на севере Верхнего Приобья, дает все основания предполагать наследственный характер передачи статусных и престижных предметов, типичный для традиционных обществ. В этнографических материалах Южной Сибири этому процессу имеются соответствующие модели. Например, у тувинцев мальчикам надевали шубу со всеми знаками отличия, присущими взрослым, именно в трехлетнем возрасте. Застегивался этот костюм поясом, который делал ребенку отец, «приобщая его тем самым не только к миру взрослых», но и к своему социальному кругу. Таким образом на трехлетнего ребенка полностью проецировалась социальная шкала общества конкретной исторической эпохи, отражая общественный престиж его родителей (отца), а не только их достаток. Для тюрко-монгольской традиционной концепции жизненного цикла трехлетний период представлял собой качественный рубеж в формировании человека [36]. На уровне архаического сознания естественные качественные изменения, происходившие в растущем ребенке (овладение речью, появление сновидений и памяти, первичной половой типизации и дифференциации, развитие самосознания), интерпретировались через мифологическую призму, в процессе подготовки его к самостоятельной жизни в обществе.

В свою очередь, поиск аналогий в письменных источниках для находки фрагментов и золотошвейной отделки детской одежды, сходной с мундиром рубежа XVIII–XIX столетий в некрополе на месте Умревинского острога (погребение К (49)), можно дополнить изобразительными данными – детским портретом в русской живописи XVIII века. На таких полотнах воспроизводились дети в их взрослых социальных ролях, включая военную и другую служебную карьеру, в которой мундир играл важную опознавательную роль [37, с. 28]. Для периода от конца первой четверти до 80-х годов XVIII века известна целая серия малолетних гвардейских нижних чинов [38, с. 127, 175, 178, 192]. Исторически это было обусловлено рядом факторов. Во-первых, в петровское время был издан указ от 9 марта 1714 г. о начале воинской службы дворян с рядовых чинов. Этот «регламент» актуален не только до 30-х годов этого столетия, но и был пролонгирован сенатским указом от 4 октября 1760 г. [39, с. 40]. Во-вторых, в рамках стремления обойти эти правила стала практиковаться запись детей дворян в определенные полки еще до их рождения⁵ [40, с. 6]. Таким образом, к малолетству дворянские отпрыски уже приобретали офицерский статус и право на соответствующий мундир. Эта практика сохранялась какое-то время и после 1762 года, когда Петр III издал манифест «О даровании вольности и свободы всему российскому дворянству», согласно которому оно освобождалось от обязательной военной и гражданской службы, введенной Петром I.

⁵ «Матушка была еще мною брюхата, как уже я был записан в Семеновский полк сержантом, по милости майора гвардии князя В., близкого нашего родственника. Если бы паче всякого чаяния матушка родила дочь, то батюшка объявил бы куда следовало о смерти неявившегося сержанта, и дело тем бы и кончилось. Я считался в отпуску до окончания наук» (А. С. Пушкин, Капитанская дочка. Глава 1 «Сержант»).

В целом на территории Западной Сибири в XVIII столетии русская форменная одежда была не только одним из признаков высокого социального статуса, но и атрибутом, активно переносимым местным населением (русским и аборигенным) в свою ритуальную сферу. В случае с элитарным детским захоронением на территории упраздненного Умревинского острога серебряное шитье форменной одежды также было интегрировано в православную ритуальную традицию, активно отражавшую социальный статус погребенного на сельских погостах Верхней Оби. В свою очередь, этот населенный пункт с первой четверти XVIII века вошел в сферу административно-хозяйственного подчинения Колывано-Воскресенских заводов Горного ведомства Российской империи, располагавшего собственной форменной статусной одеждой.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. **Хайдеггер М.** Работы и размышления разных лет / сост. и пер. А. В. Михайлова // Исток художественного творения. – М.: Гнозис, 1993. – 464 с.
2. **Лосев А. Ф.** Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство, 1976. – 367 с.
3. **Хахулина Г. Э.** Детский портрет в русской живописи XVIII века // Международный научно-исследовательский журнал. – 2017. – № 12 (66). – С. 22–24.
4. **Веремёнко В. А.** Дети в дворянских семьях России (вторая половина XIX – начало XX в.). – СПб., 2015. – 203 с.
5. **Троицкая Т. Н.** Детские погребения в VI–V вв. до н. э. – VII–VIII вв. н. э. в Новосибирском Приобье // Экономика и общественный строй древних и средневековых племен Западной Сибири. – Новосибирск: НГПИ, 1989. – С. 59–68.
6. **Borodovskij A. P.** Fruhmittelalterliche Prunkbestattungen von Kindern am Oberen Ob', Sibirien // Eurasia Antiqua. – Berlin, 2001. – Band 7. – S. 569–584.
7. **Hunter D. and P. Whitten** (eds.) Encyclopedia of Anthropology. – New York: Harper & Row, 1976. – 411 p.
8. **Currie A.** Ethnographic analogy, the comparative method, and archaeological special pleading // Studies in History and Philosophy of Science. – 2016. – № 55. – P. 84–94.
9. **Клейн Л. С.** Археологическое исследование: Методика кабинетной работы археолога. Кн. 2. – Донецк: Издательство ДНУ, 2013. – 559 с.
10. **Клейн Л. С.** Археологический источники. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1978. – 120 с.
11. **Campbell N. R.** Physics: Elements, Fundamentals of Science. – New York: Dover, 1957. – 586 p.
12. **Ковтун О. А.** Церковное шитье в ризнице собора Святого Симеона Верхотурского (к вопросу о монастырских мастерских золотого шитья XIX века на Урале) // Вестник ЮУрГУ. Серия «Социально-гуманитарные науки». – 2017. – № 3. – С. 72–77.
13. **Глинка В. М.** Русский военный костюм XVIII – начала XX века. – Л.: Сов. художник, 1988. – 237 с.
14. **Бабушкина Н. В.** Золотое шитье. – М., 2003. – 64 с.
15. **Бауло А. В.** Священные места и атрибуты северных манси в начале XXI века: Этнографический альбом Ханты-Мансийск. – Екатеринбург: Баско, 2014. – 208 с.
16. **Комар А. В.** Куда «запаздывают» монеты? (К вопросу о роли монет в датировке раннесредневековых памятников Восточной Европы VI–VIII вв.) // Stratum Plus. – 2011. – С. 555–556.
17. **Троицкая Т. Н., Бородовский А. П.** Погребения младенцев в курганах VII в. в Новосибирском Приобье // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 149–162.
18. **Засецкая И. П.** Классификация полихромных украшений гуннской эпохи по стилистическим данным // Древности эпохи великого переселения народов V–VIII вв. – М.: Наука, 1982. – С. 14–30.
19. **Уманский А. П.** Погребение эпохи «Великого переселения народов» на Чарыше // Древние культуры Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1978. – С. 129–163.

20. **Троицкая Т. Н., Бородовский А. П.** Большеберенская культура лесостепного Приобья. – Новосибирск: Наука, 1994. – 183 с.
21. **Бородовский А. П.** Проблемы этно-территориальной интерпретации некоторых раннесредневековых украшений Верхней Оби // Методика комплексных исследований культур и народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1995. – С. 29–31.
22. **Борзунов В. А., Чемякин Ю. П.** Карымские памятники и общество таежного Приобья: основные характеристики // Археология Севера России: от эпохи железа до Российской империи. – Екатеринбург; Сургут: Магеллан, 2013. – С. 102–124.
23. **Грязнов М. П.** История древних племен Верхней Оби. (МИА. № 48). – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. – 160 с.
24. **Голдина Р. Д.** Ломоватовская культура в Верхнем Приобье. – Иркутск: Изд-во Иркутского университета, 1985. – 280 с.
25. **Боброва А. А.** Реконструкция косников, наконечников головных украшений по материалам средневековых могильников // Скифо-сибирская культурно-историческая общность. Раннее и Позднее Средневековье. – Омск: Изд-во ОмГУ, 1987. – С. 76–79.
26. **Троицкая Т. Н., Новиков А. А.** Кохалевка-23 – памятник одиновского этапа верхнеобской культуры // Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий (по данным археологии). – Омск: ОмГУ, 1992. – С. 116–119.
27. Бийск, Бийский район. Памятники истории и культуры. – Бийск: Изд-во Алт. ун-та, 1992. – 120 с.
28. **Ширин Ю. В.** О компонентах культурогенеза на раннем этапе // Труды IV (XX) всероссийского археологического съезда. – Казань: Отечество, 2014. – Т. II. – С. 449–452.
29. **Косарев М. Ф.** Древняя история Западной Сибири: человек и природная среда. – М., 1991. – 302 с.
30. **Элиаде М.** Аспекты Мифа. – М.: Инвест-ППП, СТ ППП, 1995. – 238 с.
31. **Гофман А. Б.** Мода и люди. – М.: Наука, 1994. – 120 с.
32. **Мамсик Т. С.** Чаусское Приобье: население и хозяйство: опыт ретроспекций по материалам XVII–XIX вв. – Новосибирск, 2009. – 226 с.
33. **Пережогин А. А.** Ведомственный батальон кабинетских заводов Западной Сибири // Известия Алтайского государственного университета. Серия История, Политология – 2009. – № 4/4 (64/4). – С. 208–212.
34. **Попов С. А.** Мундир студентов и учащихся дореформенной России. – М., 2016. – 116 с.
35. ГАО (Государственный архив Новосибирской области) Ф. Д-104. Оп. 1. Д. 1. л. 52.
36. **Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С.** Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек и общество. – Новосибирск: Наука, 1989. – 225 с.
37. **Майборода О. А.** «Маленькие взрослые»: детский портрет XVIII века // Вестник Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина – 2020. – № 1 (66). – С. 26–32.
38. **Леонов О. Г.** Русский военный костюм. Гвардейская пехота XVIII века. – М., 2019. – 216 с.
39. **Новицкая Т. Е.** Поступление на государственную службу в середине XVIII в. // Вестник Московского университета. Серия 11. Право. – 2011. – № 4. – С. 36–51.
40. **Пушкин А. С.** Собрание сочинений в шести томах. Т. 4. – М., 1969. – 478 с.

REFERENCES

1. Heidegger M. Works and reflections of different years / comp. and A. V. Mikhailov's lane. *The source of artistic creation*. Moscow: Gnosis Publ., 1993, 464 p. (In Russian)
2. Losev A. F. The problem of symbolism and realistic art. Moscow: Iskustvo Publ., 1976, 367 p. (In Russian)
3. Khakhulina G. E. Children's portrait in Russian painting of the XVIII century. *International scientific research journal*, 2017, no. 12 (66), pp. 22–24. (In Russian)
4. Veremenko V. A. Children in noble families of Russia (the second half of the XIX – the beginning of the XX century). St. Petersburg, 2015, 203 p. (In Russian)

5. Troitskaya T. N. Children's burials in the VI–V centuries BC – VII–VIII centuries AD in the Novosibirsk region. *Economics and social system of ancient and medieval tribes of Western Siberia*. Novosibirsk: NGPI Publ., 1989, pp. 59–68. (In Russian)
6. Borodovskij A. P. Fruhmittelalterliche Prunkbestattungen von Kindern am Oberen Ob', Sibirien. *Eurasia Antiqua*. Berlin, 2001, Band 7. S. 569–584.
7. Hunter D. and P. Whitten (eds.) *Encyclopedia of Anthropology*. New York: Harper & Row Publ., 1976, 411 p.
8. Currie A. Ethnographic analogy, the comparative method, and archaeological special pleading. *Studies in History and Philosophy of Science*, 2016, no. 55, pp. 84–94.
9. Klein L. S. Archaeological research: The methodology of the archaeologist's desk work. Book 2. Donetsk: Publishing House of DNU, 2013, 559 p. (In Russian)
10. Klein L. S. Archaeological sources. Leningrad: Publishing House of Leningrad University, 1978, 120 p. (In Russian)
11. Campbell N. R. *Physics: Elements, Fundamentals of Science*. New York: Dover Publ., 1957, 586 p.
12. Kovtun O. A. Church sewing in the sacristy of the Cathedral of St. Simeon of Verkhotursky (on the question of monastic workshops of gold embroidery of the XIX century in the Urals). *Bulletin of SUSU. Series "Social and humanitarian sciences"*, 2017, no. 3, pp. 72–77. (In Russian)
13. Glinka V. M. Russian military costume of the XVIII – early XX century. Leningrad: Soviet artist, 1988, 237 p. (In Russian)
14. Babushkina N. V. Gold embroidery. Moscow, 2003, 64 p. (In Russian)
15. Baulo A. V. Sacred places and attributes of the northern Mansi at the beginning of the XXI century: Ethnographic album Khanty-Mansiysk. Yekaterinburg: Basko Publishing House, 2014, 208 p. (In Russian)
16. Komar A. V. Where are the coins "late"? (On the question of the role of coins in the dating of early medieval monuments of Eastern Europe in the VI–VIII centuries). *Stratum Plus*, 2011, pp. 555–556. (In Russian)
17. Troitskaya T. N., Borodovsky A. P. Burials of infants in burial mounds of the VII century in the Novosibirsk Ob region. *The worldview of the Finno-Ugric peoples*. Novosibirsk: Nauka Publ., 1990, pp. 149–162. (In Russian)
18. Zasetskaya I. P. Classification of polychrome ornaments of the Hunnic epoch according to stylistic data. Antiquities of the epoch of the Great migration of peoples of the V–VIII centuries. Moscow: Nauka Publ., 1982, pp. 14–30. (In Russian)
19. Umansky A. P. Burial of the epoch of the "Great Migration peoples" on Charysh. *Ancient cultures of Altai and Western Siberia*. Novosibirsk: Nauka, Siberian Branch, 1978, pp. 129–163. (In Russian)
20. Troitskaya T. N., Borodovsky A. P. Bolsherechenskaya culture of the forest-steppe Ob region. Novosibirsk: Nauka Publ., 1994, 183 p. (In Russian)
21. Borodovsky A. P. Problems of ethno-territorial interpretation of some early medieval decorations of the Upper Ob. *The methodology of complex research of cultures and peoples of Western Siberia*. Tomsk: Publishing House of the Tomsk University, 1995, pp. 29–31. (In Russian)
22. Borzunov V. A., Chemyakin Yu. P. Karymsky monuments and society of the taiga region: main characteristics. *Archeology of the North of Russia: from the Iron Age to the Russian Empire*. Yekaterinburg-Surgut: Magellan Publ., 2013, pp. 102–124. (In Russian)
23. Gryaznov M. P. History of ancient tribes of the Upper Ob. (MIA. No. 48). Moscow; Leningrad: Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1956, 160 p. (In Russian)
24. Goldina R. D. Lomovatonov culture in the Upper Ob region. Irkutsk: Publishing House of Irkutsk University, 1985, 280 p. (In Russian)
25. Bobrova A. A. Reconstruction of kosnikov, oblique head ornaments based on materials from medieval burial grounds. *Scythian-Siberian cultural and historical community. Early and Late Middle Ages*. Omsk: Publishing House of OmSU, 1987, pp. 76–79.
26. Troitskaya T. N., Novikov A. A. Kokhalevka-23 – monument of the Odintsovo stage of the Upper Ob culture. *Ethnic history of the Turkic peoples of Siberia and adjacent territories (according to archeology)*. Omsk: OmSU Publ., 1992, pp. 116–119. (In Russian)

27. Biysk, Biysk district. Historical and cultural monuments. Biysk: Publishing House of the Alt. univer-
sity, 1992, 120 p. (In Russian)
28. Shirin Yu. V. On the components of cultural genesis at an early stage. *Proceedings of
the IV (XX) All-Russian Archaeological Congress*. Kazan: Fatherland, 2014, Vol. II, pp. 449–452.
(In Russian)
29. Kosarev M. F. Ancient history of Western Siberia: man, and the natural environment. Moscow:
1991, 302 p. (In Russian)
30. Eliade M. Aspects of Myth. Moscow: Invest-PPP, ST. PPP, 1995, 238 p. (In Russian)
31. Hoffman A. B. Fashion and people. Moscow: Science, 1994, 120 p. (In Russian)
32. Mamsik T. S. Chaussky Priobye: population and economy: the experience of retrospections based
on the materials of the XVII–XIX centuries. Novosibirsk, 2009, 226 p. (In Russian)
33. Perezhogin A. A. Departmental battalion of cabinet factories in Western Siberia. *Izvestiya Altai State
University. Series History, Political Science*, 2009, no. 4/4 (64/4), pp. 208–212. (In Russian)
34. Popov S. A. Uniform of students and pupils of pre-reform Russia. Moscow, 2016, 116 p.
35. GANO (State Archive of the Novosibirsk region) F. D-104. Op. 1. D. 1. L. 52. (In Russian)
36. Lvova E. L., Oktyabrskaya I. V., Sagalaev A. M., Usmanova M. S. The traditional worldview of the
Turks of Southern Siberia. Man, and society. Novosibirsk: Nauka Publ., 1989, 225 p. (In Russian)
37. Mayboroda O. A. “Little adults”: a children’s portrait of the XVIII century. *Bulletin of Ryazan State
University named after S. A. Yesenin*, 2020, no. 1 (66), pp. 26–32. (In Russian)
38. Leonov O. G. Russian military costume. Guards’ infantry of the XVIII century. Moscow, 2019,
216 p. (In Russian)
39. Novitskaya T. E. Admission to public service in the middle of the XVIII century. *Bulletin of the Mos-
cow University*. Episode 11. Pravo, 2011, no. 4, pp. 36–51. (In Russian)
40. Pushkin A. S. Collected works in six volumes. Vol. 4. Moscow, 1969, 478 p. (In Russian)

Информация об авторе

А. П. Бородовский, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник,
профессор, Новосибирский государственный педагогический университет; Ин-
ститут археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии
наук, Новосибирск, Россия, altaicenter2011@gmail.com

Information about the author

Andrew P. Borodovsky, Doctor of Historical Sciences, leading researcher, Novosi-
birsk State Pedagogical University; Institute of Archeology and Ethnography, Siberian
Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia, altaicenter2011@
gmail.com

Статья поступила в редакцию: 08.09.2025

Одобрена после рецензирования: 28.09.2025

Принята к публикации: 02.10.2025

The article was submitted: 08.09.2025

Approved after reviewing: 28.09.2025

Accepted for publication: 02.10.2025

РАЗДЕЛ II. ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

PART II. CULTURAL HISTORY

Культурно-антропологические исследования. 2025. № 4

Culture and anthropology research journal. 2025. № 4

Научная статья

УДК 008(510)

Концепт *дракон* (long) в китайской культуре

Негодяева Ольга Александровна¹, Тихомирова Елена Евгеньевна¹

¹Новосибирский государственный педагогический университет, Новосибирск, Россия

Аннотация. Настоящее исследование посвящено комплексному анализу этнокультурной специфики концепта «long» (дракон) в китайской культуре. Актуальность работы обусловлена фундаментальной ролью культурных концептов как базовых элементов мировоззрения нации, позволяющих понять сущность жизнедеятельности народа через его культурное наследие. Концепт «long» рассматривается в работе как яркий пример культурно-специфического образования, чье содержание и значение не могут быть адекватно поняты вне контекста китайской картины мира, обусловленной уникальным сплетением мифологии, философии, истории, моделей хозяйствования и менталитета.

В работе проводится обзор степени изученности темы, опирающийся на труды ведущих отечественных ученых в области концептологии. Особое внимание уделяется анализу существующих подходов, раскрывающих образ дракона в китайском искусстве, фольклоре, языке и паремиологии.

Целью работы является изучение специфики функционирования концепта *long*, для ее достижения решается ряд задач: от определения соотношения природы и культуры до анализа национальной специфики бестиарной символики и определения места дракона в культурном коде Китая.

Методологическая основа исследования является междисциплинарной и включает семиотический, когнитивный, структурно-функциональный и аксиологический подходы.

Ключевые слова: культурный концепт; китайский дракон (long); этнокультурная специфика; бестиарная символика; семиотика культуры; национальное мировоззрение

Для цитирования: Негодяева О. А., Тихомирова Е. Е. Концепт *дракон* (long) в китайской культуре // Культурно-антропологические исследования. – 2025. – № 4. – С. 31–54.

Scientific article

Concept Dragon (long) in Chinese Culture

Olga A. Negodyaeva¹, Elena E. Tikhomirova¹

¹Novosibirsk State Pedagogical University, Novosibirsk, Russia

Abstract. This study is devoted to a comprehensive analysis of the ethnocultural specificity of the concept of 'long' (dragon) in Chinese culture. The relevance of this work is due to the fundamental role of cultural concepts as basic elements of a nation's worldview, allowing us to understand the essence of a people's life through their cultural heritage. The concept of 'long' is considered in the work as a striking example of a culturally specific formation, whose content and meaning cannot be adequately understood outside the context of the Chinese worldview, which is conditioned by a unique intertwining of mythology, philosophy, history, economic models, and mentality.

The aim of the work is to study the specifics of the functioning of the concept of *long*, to achieve which a number of tasks are solved: from determining the relationship between nature and culture to analysing the national specificity of bestial symbolism and determining the place of the dragon in the cultural code of China.

The research methodology is interdisciplinary and includes semiotic, cognitive, structural-functional, and axiological approaches.

Keywords: cultural concept; chinese dragon (long); ethnocultural specificity; bestial symbolism; semiotics of culture; national worldview

For citation: Negodyaeva O. A., Tikhomirova E. E. Concept dragon (long) in Chinese culture. *Culture and anthropology research journal*, 2025, no. 4, pp. 31–54.

Культурный концепт давно является объектом исследования специалистов разных областей наук. Он представляет собой один из базовых элементов мировоззрения нации. Изучение концептов позволяет понять сущность жизнедеятельности человека, народа через культурное наследие предков. Концепты культуры могут быть универсальными, но у каждого народа формируются и специфические концепты, обусловленные географией, природой, моделями хозяйствования, менталитетом. Такими культурно обусловленными концептомами в китайской культуре являются *учтивость* (礼 lǐ), *сяо* (сыновья почтительность) (孝 xiào), *преданность* (忠诚 zhōngchéng), *семья* (家 jiā), *лицо* (脸 liǎn).

При рассмотрении концепта Ю. С. Степанов уделяет наибольшее внимание культурологическому моменту, «когда вся культура понимается как совокупность концептов и отношений между ними» [20, с. 24]. «Концепт это как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. Разные определения концепта позволяют нам заметить, что концепт отражает сознание человечества, национальные ценности и культуру одного народа» [20, с. 25].

С 2011 года в Российском государственном гуманитарном университете проходят научные конференции «Бестиарный код культуры» в рамках программы «RES et VERBA». По итогам каждой конференции выпускается сборник статей, составителем которого является А. Л. Львова [2; 3]. На обширном ма-

териале ученые рассматривают проблемы семиотики, семантики, символики животных и стихий в словесности, изобразительном искусстве, кино различных стран и эпох. Образ зверя, который сопровождает человеческую культуру с момента ее возникновения, является объектом исследования.

Элементы бестиарного кода китайской культуры исследованы в кандидатской диссертации А. Н. Чистяковой [24].

Китайскому дракону посвящена статья Е. Н. Полякова, К. Б. Кочерыгиной «Образ священного дракона в искусстве древнего Китая». В статье рассматриваются причины укорененности представлений о драконах в древнем и средневековом Китае, приводятся примеры применения изображений драконов в искусстве и архитектуре. Важным итогом стало выявление отличий восточного дракона от драконов в западноевропейской традиции [14].

Н. Н. Репнякова рассматривает народные сказки и фразеологические единицы китайского языка с целью определения национальной особенности образа дракона в культуре Китая, изучает отличительные черты поэтики китайской народной сказки на примере образа черепахи. Существенной для нас представляется возможность применения итогов исследования при рассмотрении семантики животных персонажей в литературных творениях, а также при анализе роли животных в культурах различных стран [17].

Л. М. Яковлев проводит анализ национально-культурной специфики в контексте этнографии и этнолингвистики [26].

Цель нашей работы – изучение специфики функционирования концепта *long* (дракон) в китайской культуре. Для исследования были применены семиотический, когнитивный, структурно-функциональный, аксиологический подходы. Семиотический подход позволяет изучать материал с точки зрения понимания его как культурного текста с особой символической системой. В контексте данной работы нам особенно важно, что культура понимается как текст. А тексты культуры, в свою очередь, несут в себе прагматический характер и связаны с коммуникативным актом.

Семиотическая культура – это концепция, сформированная в процессе усиления исследовательского внимания к символической организации культуры, характеризующей культуру с точки зрения ее знаковости, специфических особенностей процессов осмысления и понимания (интерпретации) культурно значимой информации, заложенной в культурных текстах, а также существования, применения и изменения символических систем (языков культуры); в чрезвычайно широком смысле семиотическая культура интерпретируется как «семиосфера», сфера деятельности знаков в целом. Когнитивный метод, главное положение которого состоит в том, что через изучение семантики языковых знаков можно проникать в концептосферу людей, позволил выявить, что было важно для того или иного народа в разные периоды его истории, а что оставалось вне поля его зрения, в то время как для другого народа это оказывалось существенным. На основе этого методологического положения были разработаны методы когнитивной лингвистики, которые теперь уже позволяют обнаруживать особенности не только национального, но и группового

мышления и все разнообразие индивидуально-авторских концептосфер. Наш материал с помощью этого метода позволяет выявить фундаментальные антропологические характеристики, обеспечивающие кумуляцию и трансляцию культурного опыта.

Структурно-функциональный метод дал возможность выделить и рассмотреть элементы, являющиеся составляющими частями культуры, а также разделить исследуемые явления и элементы культуры на составные части, выявить внутренние связи, соотношения между ними, определить роль каждого элемента в функционировании культуры в целом. В данной работе концепты были рассмотрены как составные элементы культуры.

Аксиологический метод является ключевым с точки зрения антропоцентрической научной парадигмы в культурологии. В настоящей работе он предполагает рассмотрение культуры как общечеловеческой ценности, через осознание различных феноменов и явлений национальной культуры.

Многочисленными исследованиями установлено, что наиболее древние формы архетипического сознания связаны с образами животных, посредством которых человек идентифицирует самого себя. Оперирование животными образами чрезвычайно характерно для примитивного искусства. Концентрация внимания на внешней ситуации, преобладание внешнего действия, свойственное творчеству ранних периодов, приводит к тому, что как обстановка и отдельные события, так и абстрактные понятия, суждения, душевные движения человека выражаются посредством конкретного зооморфного образа. Непосредственная зарисовка того или иного животного постепенно обрастает различными идеями, тотемическими верованиями, на основе которых формируются мифологические представления. В мифологическом слое эпической литературы, представляющей собой следующую стадию в эволюции мифологической системы, герои среднеазиатских, германских, скандинавских циклов претерпевают метаморфозы, связанные с образами волка, медведя, змея, быка, собаки, лебедя, тигра, верблюда, орла, кита, коня и т. д. [21, с. 294].

Антропоморфная галерея зверей, выведенная в мировой литературе, характеризуется всеобщей распространенностью. Достаточно вспомнить французский «Роман о Лисе» (XII в.), где популярные истории о животных из сказок и басен превращаются в прямой показ человеческой жизни, перенесенной в зоологическую сферу, и каждое животное, имитируя поведение человека, воплощает определенный психологический тип.

Изначально бестиариями назывались средневековые сборники с зоологическими статьями, содержащими информацию не только о реальных животных, но и о вымышленных. Так, в одной книге можно было встретить тексты с описанием живых существ, их характеристик, рассказы об окружающем мире (камнях, травах, деревьях, минералах), а также рецепты целительных зелий и различного рода сказания и легенды. Но примерно с тринадцатого века основной функцией бестиарных сборников становится нравоучение, поэтому трактаты по естествознанию сопровождаются поучительными христианскими историями. Все толковалось и объяснялось с помощью священных писаний.

Нередким стало обращение к древнееврейским, египетским, индусским источникам, активно используются герои из легенд, былин, поверий и художественной литературы. Практически каждое название содержало в себе сакральный смысл. Правдоподобность образа уходит на периферию. Бестиарий демонстрирует идею зверя как культурного, а не только природного феномена. Бестиарии эксплицируют убеждения и страхи жителей Средневековья, их взгляды на мир, передают богатство культурных мифов о диких животных и странных воображаемых зверях.

С помощью бестиарных существ происходит семиотическое освоение образа живой природы. Большинство народных представлений о явлениях, происходящих у человека в его внутреннем мире, носят символический характер и отсылают нас к архаическим языческим воззрениям человека на окружающую природу и его место в ней. Поэтому их интерпретация может происходить только через положения древних мифологических и религиозных верований [4, с. 112].

Китайская мифология представляет собой «совокупность различных мифологий: древнекитайской, даосской, буддийской и поздней народной мифологии. Наибольшее количество сведений по мифологии содержится в древнем трактате «Шань хай цзин» («Книга гор и морей», IV–II столетия до нашей эры), а также в поэзии Цюй Юаня (IV век до нашей эры)» [5, с. 12].

Отличительной чертой древнекитайской мифологии является введение в реальный ход истории мифических персонажей, которые начали истолковываться как реальные деятели глубокой древности из-за влияния рационалистического конфуцианского мировоззрения. Описания мифических животных далеки от истины, они имеют нравоучительно-аллегорический смысл, воплощающийся в изобразительном искусстве, проповедях и поэзии.

Значительную роль играли тотемные представления. Тотемом племени Инь считалась ласточка, у племени Ся – змея. С течением времени змея превратилась в дракона (lóng), который являлся повелителем водной стихии и одновременно был связан с подземными силами, а птица, вероятно, в фэнхуан (fèng huáng).

Признанный царь китайского бестиария – это дракон (лун) 龙 (lóng), самый известный символ могущества и власти. По легендам, он имеет: «тело змеи, брюхо лягушки, рога оленя, глаза зайца, уши коровы, золотую чешую карпа, волосатый хвост и лапы тигра с четырьмя или пятью орлиными когтями. У дракона есть усы и длинная борода, в которой скрыта „волшебная жемчужина“ – символ солнечного сияния. Дракон любит драгоценные камни и не любит железо» [5, с. 14]. В китайском устном народном творчестве он часто олицетворяет водную стихию. Считается, что в облике свернувшейся личинки дракон зимует в замерзших водах, а весной взмывает в небеса и его дыхание проливается оттуда благодатным дождем. «Эмблемой императорской власти служило изображение двух драконов – возносящегося и низвергающегося, – которые борются за „огненную жемчужину“. Глава драконьего семейства имеет девять отпрысков» [10, с. 237].

«По китайским поверьям, змей – лун обитает в реках, озерах и морях, но способен и взмывать в поднебесье. В нем отчетливо проступают следы божества влаги и дождя, первоначально связанного с культом плодородия. Ритуалы по вызыванию дождя не обходились без изображений дракона уже в VI в. до н. э. Раннюю систематизацию знаний о драконах, с критическим заключением, выполнил Ван Чун (I век н. э.) в трактате “Лунь хэн”» [23, с. 72]. «Голова дракона напоминает бычью, рога – оленьи, глаза – креветки, когти – орлиные, тело – змеиное, хвост – львиный, все туловище дракона покрыто чешуей. Что касается процесса формирования китайского дракона, специалисты считают, что образ дракона происходит со времен поклонения животным, в период древнейших родовых общин у каждого племени было свое обожествленное животное, змея являлась тотемом клана бассейна реки Хуанхэ Хуася, и, присоединив к ней рога тотемного животного завоеванного ими племени, сложился образ дракона» [23, с. 78].

Мифов, так или иначе упоминающих драконов, – миллионы, а сам образ дракона в китайской мифологии наделен множеством смыслов и символов.

Дракон – олицетворение космоса; из тела космического дракона возникла Вселенная. Драконы считались хранителями сокровищ, они символизировали не только силу, но и плодородие. Китайские драконы также олицетворяли жизнь, свет, сверхъестественную силу, мудрость, скрытое знание. Небесный дракон покровительствует Китаю. Золотой дракон являлся эмблемой семьи императора. Трон императора назывался троном дракона, лицо императора – ликом дракона. «Появляющийся дракон – это счастливое предзнаменование, предвещание чего-либо благополучного. В Китае считается, что появление дракона – предзнаменование рождения великих святых и императоров. Существует легенда о том, что в ночь рождения Конфуция в 551 г. два лазурных дракона спустились с неба и вошли в дом его матери. Однако дракон, появляющийся несвоевременно, – предвестник недоброго. Стоит отметить, что не в должное время появляется дракон, если сам Сын Неба (так китайцы называют императора) не соответствует Дао (правильному пути)» [11, с. 74]. Убийство или смерть дракона – самый несчастливый знак, предвещающий бедствия или смерть людей. По сравнению с европейскими, китайские драконы имеют множество отличий. Например, китайский дракон является символом доброго начала и счастья, обитает в пучине или океане, имеет длинное и худое тело, не имеет крыльев, но, несмотря на это почти все китайские драконы умеют летать. Европейский дракон, который сначала был верный защитник, в средние века стал носителем злого, иногда дьявольского начала. Обитает обычно он в огромной пещере. Короткий и полный, может иметь три головы, которые отрастают. На гербе Москвы как раз изображен змей, как символ зла, повергаемого Георгием Победоносцем.

«Существует множество видов китайских драконов. В древних текстах упоминается более ста разновидностей драконов. Есть группа драконов, где “лун” выполняет функцию своеобразного суффикса в их имени; из них первые четыре вида являются основными» [23, с. 80].

Тяньлун – «небесный дракон». «Это небесный страж, охраняющий небесные чертоги, поддерживающий и защищающий богов. Он обладает способностью к полету, поэтому изображается как с крыльями, так и без них, поскольку способность к полету у драконов магического характера. Небесный дракон на каждой ноге имеет по пять пальцев, в то время как остальные – по четыре или три» [16, с. 105].

«*Шэньлун* – “божественные драконы”: повелители грома, контролирующие погоду. Они часто изображаются с человеческой головой, телом дракона и барабаноподобным животом. Они плавают по небу, но благодаря их изменчивому синему цвету, они сливаются с фоном и потому их очень трудно увидеть» [16, с. 106]. Они повелевают ветром, дождями, облаками, от чего зависит вся сельскохозяйственная жизнь. Поэтому нужно приложить все силы, чтобы не обидеть шэньлуна: если дракон разозлится или обидится, то будет плохая погода, засухи и наводнения.

«*Дилун* – “земные драконы”, управляющие реками, источниками, морями. Они скрываются в водных глубинах в величественных дворцах. Китайские истории рассказывают о мужчинах и женщинах, которые попали туда и получили удивительные дары» [16, с. 107]. Некоторые из дилунов вступают в связь с земными женщинами, благодаря которой рождаются полулюди, полудраконы.

«*Фуцанлун* – “дракон, скрывающий сокровища”. Он – подземный страж драгоценных металлов и камней, связанный с вулканической деятельностью, живет в пещерах глубоко под землей» [16, с. 107]. Фацанлуны изображаются с волшебной жемчужиной под подбородком – знаком истинного богатства – высшей мудрости.

Кроме того, еще есть следующие виды драконов: «*Инлун* – “отвечающие драконы”: крылатые драконы, связанные с дождями и наводнениями. Этот дракон фигурирует в сцене убийства императором Хуанди военного божества Чи Ю. *Цзяолун* – “крокодилообразный дракон”, безрогий дракон, лидер всех водных тварей. *Паньлун* – “свернувшийся дракон”, дракон, который не поднимается в небеса. *Хуанлун* – “желтый дракон”, также безрогий дракон, символизирующий императора. *Фэйлун* – “летающий дракон”. Крылатый дракон, скользящий по облакам и туману. Дал имя птерозавру. *Цинлун* – “лазоревого дракон”, связанный с Востоком в “четырёх символах”, созвездие. *Цюлун* – “свивающийся дракон”, по одним версиям дракон с рогами, по другим – без. *Чилун* – “демон-дракон”, безрогий дракон и горный демон» [13, с. 7–9].

Так как дракон выступает собирательным существом, то в представлении людей дракон умеет ходить по суше, плавать в воде и летать в облаках, он весь исполнен священной силы. В течение долгого времени дракон являлся символом императорской власти. Для простых людей он служил воплощением морали и силы, поэтому это животное считалось священным.

По всей стране можно увидеть бесчисленные изображения драконов – на крышах дворцов и храмов, на личных предметах императора, всюду вырезаны или нарисованы драконы. По торжественным дням китайцы часто украшают дома их изображениями. Существуют традиции танца драконов, гонок на драко-

ных лодках и многие другие. Детям часто дают имена, в которых присутствует иероглиф «дракон».

Танец драконов издавна был одним из видов массового спорта, но одновременно с этим он оставался искусством. От северных рубежей страны до южных, в деревнях и городах – повсюду по праздникам и другим торжественным случаям исполняют этот танец. Этот вид массового искусства наглядно показывает жизнерадостную силу народа, он придает празднествам яркость и веселье.

Китайцы испытывают к драконам особые чувства. Они уважают и благоговеют перед ними, как перед тотемами. О драконах в народе ходит много рассказов. Среди особо почитаемых зверей львы уступают только драконам. Поэтому в танце драконов много мистичного. Люди верят, что дракон – это священный зверь, что танец может принести счастье, поэтому он почти обязателен на всех крупных торжествах, исполняя его, люди как бы молят о счастье и благополучии. Искусство танца в народе передают из поколения в поколение. Это великолепное зрелище, которое пришло к нам как наследие седой древности. Быстрый и динамичный, он оказывает благотворное воздействие на здоровье. Кадры, показывающие танцы драконов, можно нередко встретить в китайских фильмах.

Древние предки китайцев признавали дракона своим тотемным культом. 8000 лет назад, во времена неолита, уже возник образ дракона, который в процессе непрерывного развития общества принимал различные образы и формы, глубоко проник в жизнь людей. Дракон, являясь составной частью культуры Китая, всегда появлялся в художественных работах, на различных архитектурных сооружениях, в театральных представлениях, накапливая богатство культуры Китая [15, с. 88].

Дракон символизирует Китай, китайскую нацию, китайскую культуру. Когда люди говорят «продолжатели рода дракона» или «потомки дракона», все понимают, что речь идет о китайцах, и сами китайцы так же говорят о себе с гордостью и воодушевлением.

«Другой императорской эмблемой – точнее, эмблемой императрицы была волшебная птица фэнхуан 凤凰 (fènghuáng), немного напоминающая фазана. Считалось, что у нее зоб ласточки, клюв цыпленка, шея змеи и хвост рыбы. Ее оперение отличается “счастливым” сочетанием пяти цветов. Согласно поверью, феникс приходит в мир лишь во времена великого умиротворения. Питается он не травой, а семенами бамбука. В китайской косметологии ему присвоено имя “красной птицы”, олицетворяющей юг» [10, с. 237].

Третьим благодатным мифологическим животным был единорог (rénshòu). У него были тело оленя, конские копыта, бычий хвост и большой рог, растущий из лба. «По приданию, именно единорог принес на своей спине прародителю цивилизации Фу Си знаки, от которых произошли письмены. Единорог питается только сухой травой, отличается очень нежным нравом, и его невозможно поймать. Он появляется на людях только во времена всеобщего счастья и благоденствия. В последний раз единорога видели незадолго до смерти Конфуция,

и мудрец сетовал, что явление чудесного зверя было напрасным: у него уже не оставалось никакой надежды на воскрешение нравов древности» [10, с. 238].

Среди реальных животных, которых китайцы наделяли магическими свойствами, на первом месте стоят тигр 老虎 (lǎohǔ) и лев 狮子 (shīzi) – цари всех зверей, обитающих на суше.

В древнем Китае у тигра была слава животного, питающегося демонами, поэтому городские ворота часто украшали его изображением, а на теле носили тигровые лапы, а те, кого преследовали демоны, пили суп из кожи тигра. «Вплоть до XX века лубочные картинки и бумажные фигурки тигра повсеместно служили в Китае талисманом. Также существовало поверье, что душа человека, съеденного тигром, навсегда становится его рабом. Китайцы верили, что тигр обладает недюжинным умом и, прожив на свете пятьсот лет, становится совсем белым – как седой старик» [25, с. 244]. Что до львов, то они в Китае никогда не водились и потому обладали для китайцев обаянием не только грозного, но и экзотического зверя. Лев слыл самым сильным зверем, способным отпугнуть любых злых духов. У ворот многих дворцов и храмов можно видеть пару львов с широко раскрытыми зубастыми пастьми.

Заметное место в китайском фольклоре отводится лисе 狐狸 (húli) – воплощению хитрости. Поскольку лисы часто имеют норы возле могил, их связывали с душами умерших и притом наделяли способностью превращаться в соблазнительных женщин. По этой причине в Китае повсюду имелись кумирни, посвященные лисам. Нередко женщины оставляли у лисьей норы туфельки, чтобы помочь демону превратиться в девушку и заодно отвратить его от собственной семьи. Кроме того, лис получал от крестьян подношения и как покровитель вредных насекомых. Служилые люди чтили лиса как покровителя канцелярского делопроизводства. В народе верили, что по достижению тысячелетнего возраста лис обзаводится девятью хвостами и золотистой шкурой, после чего возносится на небо.

«Из домашних животных китайцы выделяли петуха 公鸡 (gōngjī), чья кровь и крик отпугивали злых духов, а также собаку 狗 (gǒu), которая была неизменным спутником бога очага и бога богатства. В обожествленном виде Небесного пса собака слыла своенравным и даже злобным существом, которая может прогнать даже злого дракона и способна проглотить солнце, вызвав солнечное затмение, или забрать у матери младенца» [10, с. 245].

Что касается рыб 鱼 (yú), то в китайском фольклоре они выступают аллегорией богатства, поскольку слово «рыба» в китайском языке звучит как слово «изобилие». Кроме того, рыба слыла символом плодovitости. Знаменитая эмблема Великого Предела являет взору китайцев образ «двойной рыбы».

Из морских обитателей более всего почитали черепаху 龟 (guī) – символ долголетия, выносливости и силы. Считалось, что черепаха живет тысячу лет. Ее изваяние часто служит основанием для каменных стел с поминальными надписями на могилах. «Черепаха – популярный персонаж древних китайских мифов, где она предстает символом мироздания. Изображение сплетенных черепахи и змеи с глубокой древности служило зримым образом сотворения

мира» [25, с. 244]. Черепаха в китайском языке может выступать в негативном значении. Считается, что черепаха не помнит даты своего рождения и своего родства, так что назвать кого-нибудь в Китае «черепахой» – значит нанести тяжкое оскорбление. Во многих культурах, особенно в Китае, «черепаха – древнейший, окруженный особым почтением символ космического порядка. Каменные черепахи, держащие на себе столбы императорских склепов, – напоминание о легендарной Ао, черепахе, которая держит на своей спине земной диск. Китайцы отождествляют черепаху с севером, водой и зимой. Это животное также изображают на императорских знаменах в виде Черного Воина. Считается, что черепаха защищает от огня и войны. Черепах часто ставят в основании погребальных памятников» [11, с. 86]. Этими символами в древности люди считали четыре существа – дракона, феникса, цилиня и черепаху. За исключением черепахи, все остальные существа являются мифическими. «Черепаха – единственный из четырех символов, являющийся реально существующим животным. Черепаха может прожить дольше всех других животных, поэтому она ассоциируется с долголетием и здоровьем. Черепах часто называли священными. Это был очень уважаемый вид животного. Изображение черепахи было одним из необходимых атрибутов древних дворцов, как символ дальновидной политики, прекрасного будущего и вечной незыблемости государства» [1, с. 97]. «Черепаха – тотем нации Шан, у которой существовал запрет на употребление в пищу мяса черепахи. Считается также, что по черепахе можно предсказать непредсказуемое. В древности перед каждым торжественным событием гадали на панцирях черепах, их клали на огонь и по появившимся трещинкам предсказывали будущее. Во время династии Ся Шан Чжон, гадание на черепаховых панцирях получило очень широкое распространение. По мнению ряда исследователей, именно форма черепахи как модели мира сделала ее панцирь излюбленным материалом для гадания. Будучи плоским и более удобным для письма, для гадания использовался пластрон – нижний щит панциря, являющий собой образ земли. Хотя лопатки крупного рогатого скота также использовались как гадальные кости, общее название гадания, появляющееся повсеместно в древнекитайской литературе, именно “гуйцэ”, то есть гадание на черепахах» [15, с. 246].

В древней китайской литературе нередко упоминаются «волшебные» (или «священные», «божественные») черепахи, гадание на панцирях которых дает особо хорошие результаты. Согласно историям древнего императора Яо, народ Юэшан, живший в Юго-Восточной Азии, поднес ему в дар такую волшебную черепаху, на панцире которой была написана история мира, начиная с его сотворения – буквально черепаховая история» [4, с. 152]. Археологи подтверждают, что черепахи действительно были даны как дань правителям Шан, в то время как среди них были представители видов, которые не были найдены ближе к Бирме. В рекомендациях по организации жертвоприношений династии Чжоу Конфуций неоднократно рекомендует ставить черепаху перед всеми иными подношениями, потому что она якобы видит будущее. «Сыма Цянь посвятил одну из глав “Исторических записок” гадальщикам на черепахах. Черепахе

и журавлю часто приписывается легендарное долголетие. По этой причине нередко можно увидеть этих двух существ вместе в живописи, скульптуре и произведениях декоративно-прикладного искусства, как Китая, так и других стран Дальнего Востока, в качестве пожелания долгих лет жизни» [16, с. 348]. Наиболее известна скульптурная композиция на тему «журавль и черепаха» – фигуры черепахи и журавля в пекинском Запретном городе.

В китайской средневековой литературе образ черепахи (Сюанью) нашел отражение в фантастической эпосе Сюй Чжунлиня «Возвращение в ранг духов» XVI века, в романе «Путешествие на север» XVI–XVII века и в некоторых даосских сочинениях «Записки о поисках духов трех религий» XVI века.

Однако самым важным существом китайского бестиария является дракон. На протяжении тысячелетий дракон символизировал власть императора, а для простых людей выступал символом морали и силы. Это животное считалось священным. В китайской архитектуре всюду заметны различные образы драконов, которые декорируют крыши, колонны, двери, стены. Во дворцах, храмах и на различных памятниках можно увидеть вырезанных из камней различных драконов, которые выглядят строго и величаво. Многие из них хорошо сохранились до наших дней, например, «Стена девяти драконов» в Пекине в парке Бэйхай, по обе стороны которой имеются девять красивых цветных драконов, а во всем парке насчитывается 635 больших и малых драконов различной формы. Всего в Китае три таких стены. Вторая расположена в Гугуне (Запретном городе), также в Пекине, а третья в Датуне (провинция Шаньси).

«В традиционной китайской архитектуре внутренняя часть дома отделяется от внешней стороны улицы не воротами, а стеной, на которую наносится изображение. В древние времена, чтобы воспрепятствовать злым духам или привидениям прокрасться внутрь дома, люди создавали изображения на стене перед их домами. Если духи или привидения приближались, то, увидев свои ужасающие изображения, в страхе убегали. Конечно, это могло действовать только на трусливых злых духов. Однако в большей степени практическая цель этих изображений отпугивать чужаков от проникновения в дом» [14, с. 23]. «Хотя девять драконов – это только изображение на стене, но оно в полной мере демонстрирует величие Запретного города, а также является гордостью и честью императорской семьи. Стены у простолюдинов, как правило, были построены из кирпичей, но стена с девятью драконами окрашена разноцветной глазурью» [14, с. 25].

Легенда объясняет, почему именно девять драконов, а не любое другое число. Согласно «Чжоу И» (один из старейших китайских классических текстов), число девять является символом ян. В древности числа делились на ян и инь. Нечетные числа являлись ян, а четные обозначали инь. Девять является наибольшим числом ян, а также символизирует конечную цель и принцип Пути. Число девять – одно из священных в Китае. Оно связано с представлениями о восьми сторонах света (четырех главных и четырех промежуточных) и центре. Поэтому неудивительно, что китайские драконы имели связь с этим

числом. Словосочетание «девять драконов» часто встречается в китайской культуре. Так, дракон обычно описывается с помощью «деяти признаков» и имеет 117 чешуек – 81 янскую (9×9) и 36 иньских (9×4). Дракон также имеет девятерых детей.

«Дракон, изображенный в середине, является главным драконом, в то время как драконы с обеих сторон подразделяются на восходящих и нисходящих соответственно. Как правило, дракон изображается в желтом цвете, который считается благородным, поэтому одежда императоров также была желтая» [14, с. 26].

В Китае есть места, в названиях которых имеется ключ «long» (咙/龍), например Коулун в Гонконге. В китайских скульптурных работах, резьбе по камню, дереву, нефриту и бамбуку, в каллиграфии видны следы изображения драконов. В китайской народной медицине также имелись связанные с драконами суеверия.

Словом, в Китае образ дракона передается из поколения в поколение. Это неиссякаемый источник силы, справедливости и веры в прекрасное будущее.

Образ Луна чрезвычайно популярен в изобразительном и прикладном искусстве Китая. Он встречается в легендах и сказках, в средневековых новеллах, в поэзии. Мифологические образы драконов воплощаются в современной архитектуре и скульптуре, в том числе специально созданных для привлечения туристов.

«Когда к власти пришла династия Тан (618–907), появился указ о том, что отныне дракон будет олицетворять только императора и его двор. С этого времени дракон превратился в национальный символ. Его изображали на флагах и штандартах, на императорских регалиях – троне, корабле, кровати. Все предметы обихода, утварь, одежда, посуда, музыкальные инструменты, предназначенные для использования императором и членами его семьи, а также архитектурные постройки, мебель, предметы искусства во дворце украшались этим символом. Причем только император, его супруга и принцы 1–2 рангов могли носить изображения дракона с пятью когтями. Принцам 3–4 рангов было разрешено использование дракона с четырьмя когтями, в то время как принцам 5 ранга и некоторым официальным лицам дозволялось использовать в качестве эмблемы змеевидного дракона с тремя когтями. Впрочем, на государственном флаге Китая дракон появился лишь в конце XIX в. Вплоть до падения монархии (династии Мин) в 1911 г. это животное считалось родоначальником императорской власти, а сам владыка получил статус «живого воплощения дракона». Возникли легенды о необычном рождении первых императоров. Так, например, Шэн-нун якобы был зачат матерью от горного духа, Хуан-ди – от света молнии, Яо – от красного дракона» [14, с. 23].

Дракон – универсальный образ, позволявший китайцам объяснять многие природные явления. Так, например, о дожде китайцы говорили: «Земля соединяется с драконом». А заход солнца или затмение китайцы могли объяснить при помощи жемчужины, которую на изображениях дракон либо заглатывает, либо выплевывает. Жемчужина – символ морских сокровищ или

образ солнца в китайских мифах. Вполне логично, что дракон, как повелитель морей (это один из его образов), является обладателем и хранителем их сокровищ. Когда солнце заходило за горизонт или скрывалось за луной, древние китайцы могли думать, что драконы схватили и проглотили эту жемчужину, более яркую, чем все остальные жемчужины их моря. В Китае часто говорят, что «мы, китайцы – потомки Дракона». Дракон уже стал символом китайской нации. Китайский народ преклоняется перед драконом и всевозможными способами почитает его. Также у китайского народа есть такая идиома «желать, чтобы дети стали драконами», то есть стали умными, сильными, способными людьми.

Символом императора уже издревле стал золотисто-желтый дракон с пятью когтями на лапах. Более того, сам император часто именовался «драконом», его трон – «троном дракона», или «местом дракона», императорская церемониальная одежда – «платьем дракона». Драконы изображались на стенах императорских дворцов, а также ширмах, экранах и т. п. Драконы были вырезаны и на ступенях императорских дворцов. Т. е. император все время находился в окружении драконов. В поздний период правления династии Цин (1644–1911) дракон красовался на национальном флаге Китая.

В теме императора и дракона большую роль играет вопрос о пальцах дракона, вернее, количестве пальцев и, соответственно, когтей дракона. «Уже с древности дракон с пятью когтями считался прерогативой императорского дракона. В 1336 году, на второй год правления монгольской династии Юань (1271–1368), был обнародован первый в китайской истории «Закон пяти когтей». Он гласил: *«Простым людям запрещается носить любую одежду с изображениями Цилиня, луаня и феникса, белого кролика, линчжи, дракона с пятью когтями и двумя рогами, восемь драконов, девять драконов, иероглифы 万寿 и 福寿, а также золотисто-желтый цвет»* [14, с. 23].

Императоры следующей династии Мин (1368–1644) продолжили эту традицию. Отныне дракон с пятью когтями был эмблемой исключительно императора. Драконы с четырьмя когтями дозволялось использовать знати и высокопоставленным чиновникам. Более низкие классы и народ в целом довольствовались драконами с тремя когтями. Незаконное использование дракона с другим числом когтей и цвета рассматривалось как измена, заслуживающая наказания не только самого преступника, но и его клана. Таким образом, максимальное число когтей дракона, которое было позволено людям, в том числе и правителям зависимых от Китая государств, было четыре.

Девять сыновей дракона (*лун шэн цзю цзы*, trad. 龍生九子, упр. 龙生九子) – один из самых распространенных мотивов в китайской зооморфной символике. Входящие в этот состав существа стали неотъемлемой частью внешнего облика старого Китая, будь то архитектура или декоративно-прикладное искусство. Состав драконов, входящих в число сыновей, изменчив, так же, как и количество. Некоторые ученые полагают, что число девять несет в себе не количественную, а символическую нагрузку: девять – это трехкратная тройка (янское благожелательное число), к тому же она является самым большим числом

из однозначных, поэтому имеет переносное значение – «много». Точное время возникновения данного явления неизвестно; каждый из сыновей дракона появился и развивался независимо от других, самому древнему из них более 5 тысяч лет, а самому молодому – около тысячи. Первые упоминания непосредственно о группе появляются в период Мин (1368–1644) в таких трактатах как: Лу Жун «Шуюань цза цзи» («Заметки из парка Шуюань» 菽園雜記), Ли Дунъян «Хуай лу тан цзи» («Собрание из зала у подножья горы» (懷麓堂集), Ян Шэнь «Шэнъяньцзи» («Собрание Шэнъяня» 升庵集) и др. Стоит отметить, что в трактате Лу Жуна перечислены «звери, изображенные на утвари», которые нигде не названы «сыновьями дракона» и представлены в количестве 14 штук. Сам Лу Жун отмечает: «Все они появляются в трактатах “Шань хай цзин” и “Бо у чжи”. Вышеизложенное я встречал, будучи проездом в деревне, в доме поселянина видел его “Заметки о разном”, где упоминались эти названия, записал их, чтобы после проверить. Справился в “Шань хай цзине” и “Бо у чжи”, ничего не нашел». Несмотря на то что в более поздний, «уставной» список из трактата Лу Жуна попали далеко не все, а значительная часть попавших была зачислена под другими именами (см. табл.), именно его считают первопроходцем в вопросе о драконовом потомстве. Непосредственно о «деяти сыновьях дракона» первым упомянул Ли Дунъян в трактате «Собрание из зала у подножья горы». Ходит легенда, что однажды минский император Хунчжи (1470–1505) внезапно заинтересовался этим вопросом и обратился в государственную канцелярию с требованием, чтобы ему предоставили список имен и свойств девяти сыновей дракона, о которых ему часто доводилось слышать. Ли Дунъян не смог ответить на вопрос в одночасье, поэтому расспросил знакомых ученых мужей, собрал предания и на скорую руку составил список, вошедший впоследствии в вышеупомянутый трактат. Следом за ним свой список представил Ян Шэнь. Последующие авторы – Ли Сюй, Сюй Инцю и др. – ссылались на предшественников и своих кандидатов в сыновья дракона не выдвигали.

Рассмотрим их подробнее: Цюню (囚牛), «маленький дракончик с желтой чешуей и рогами, любит музыку, а потому его вырезают на головках грифа ханьских эрху и хуциня, трехструнного циня народности бай, юэциня народности и некоторых музыкальных инструментах тибетцев» [6]. Считается, что первоначально обычай украшать музыкальные инструменты головой зверя (в частности, быка) была типична для кочевых народов, а в Китай попала в танское время вместе с двухструнным хуцинем. «В период правления монгольской династии Юань голову буйвола заменила голова лошади, а в минское время – дракона, и от первоначального замысла остались только рожки и иероглиф «бык» (牛) в имени цюню» [6].

Яцзы (睚眦), «существо с головой дракона и телом шакала, отличается вздорным характером, любит убивать и драться, а также запах крови и плоти, поэтому его вырезают на эфесах и лезвиях мечей, в последнем случае в виде головы дракона с открытой пастью на соединении лезвия и рукояти, а также на рукоятках ножей» [7]. Его черта – бдительность, наблюдательность и желание немедленно покарать тех, кто нарушил нормы добродетели. Особенно часто

его изображения появлялись на оружии почетного эскорта или стражей дворцовых покоев. В литературном китайском языке слово «睚眦» означает также «свирепый взгляд» и «ссора»; впервые оно появилось в трактате «Чжаньго цэ» («Стратегии сражающихся царств», 戰國策, I в. до н. э.) и «Ши-цзи» («Исторические записки», 史記, II–I вв. до н. э.) [7]. В списке Лу Жуна яцзы соответствует сии (蟋蟀), «зверь с демонической головой, который любит запах крови и мяса, а также убивать».

Таблица

Редакции списка «девяти сыновей дракона»

Лу Жун	Ли Дунъян	Ян Шэнь
鳳皇 биси	囚牛 цюню	鳳皇 биси
螭吻 чивэнь	睚眦 яцзы	螭吻 чивэнь
狴牢 тулао (соотв. пулао)	嘲風 чаофэн	蒲牢 пулао
憲章 сянъчжан (соотв. биань)	蒲牢 пулао	狴牢 биань
饕餮 таоте	狻猊 суаньни	饕餮 таоте
蟋蟀 сии (соотв. яцзы)	鳳皇 биси	虬螭 басы
螭 (虫全) ваньцюань	狴牢 биань	睚眦 яцзы
螭虎 чиху	負鳳 фуси	狻猊 суаньни
金猊 цзиньни (соотв. суаньни)	螭吻 чивэнь	椒圖 цзяоту
椒圖 цзяоту		
蚩虺 даодо (соотв. чивэнь)		
鰲魚 аюй (соотв. чивэнь)		
獸 (虫勿) шоуэнь		
金吾 цзиньу		

Чаофэн (полн. 嘲鳳、嘲風 сокр. 嘲凤、嘲风) – «небольшой, похожий на собаку дракончик. Его можно увидеть сидящим на межвальмовом ребре крыши, откуда он высматривает приближающуюся к дому опасность. В зависимости от постройки и статуса ее резидента чаофэн может быть один, а может предводительствовать отряду цзоушоу 走兽 – специальных животных, которые несут символическую вахту на крышах домов» [1, с. 120]. Считается, что он способен предупредить хозяев дома о грозящем несчастье и даже предотвратить его.

Пулао (蒲牢) – «зверь, похожий на дракона, но гораздо меньшего размера. Существует поверье, что пулао жил у берега моря и больше всего на свете боялся кита, завидев которого, начинал громогласно вопить и не успокаивался, пока кит не скрывался из вида» [6]. Его фигурка увенчивает ушки колокола, чтобы он криком предупреждал о прибытии неприятеля, одновременно выполняя функцию его устрашения. По той же причине колотушку по колоколу часто исполняли в виде кита – чтобы звон выходил громче, усиленный страхом пулао. В списке Лу Жуна пулао соответствует тулао.

Суаньни (狻猊) (у Лу Жуна – цзиньни 金猊) – «похожее на льва существо, которое можно увидеть на ножках курильниц, в буддийских храмах и при статуях Будды. Суаньни тяжел на подъем и больше всего на свете любит спокойно

посидеть в медитативной позе, подобрав под себя ноги, и насладиться запахом благовоний. Некоторые источники, впрочем, упоминают, что, наряду с тигром, суаньни в минуты гнева бывает весьма грозен и пожирает тигров и леопардов» [1, с. 127]. Предполагают, что образ льва пришел в Китай из Индии на буддийской волне в ханьский период, а образ стража курильниц суаньни / цзиньни окончательно сформировался в период Тан. Первые упоминания о нем можно встретить в стихах танских поэтов – Хуа Жуй («Стихи о придворной жизни»), Ху Нина («Стихи о придворной жизни») и др.

Биси (полн. 鳳皇, сокр. 凤皇; иногда гуйфу, полн. 龜趺, сокр. 龟趺) – «дракон, похожий на черепахе; чрезвычайно силен и потому любит носить на спине тяжести. Отличить его от черепахи можно разве что по острейшим зубам, какими полнится его пасть» [1, с. 136]. Некоторые полагают, что именно он, а не черепаха, помогал Великому Юю, древнему мифическому государю, усмирять потоп и обустраивать после него мир. Именно на его спине, а не на черепаший, устанавливали каменные стелы. Предполагают, что возведенная на спине стела простоит целую вечность; кроме того, зубастый биси сумеет отстоять ее и от внешних посягательств. Во время сношения старых городских стен Пекина в основании городских ворот Дунбяньмэнь и Сибяньмэнь были обнаружены фрагменты его изваяния, отсюда и пошло поверье, что Пекин стоит на панцире биси. Как и черепахе, биси свойственно необычайное долголетие, поэтому его нефритовые статуэтки дарили пожилым людям на шестидесятилетний юбилей. Появление образа биси (черепаха-дракон) ученые, как водится, склонны относить к древнему союзу племен, чьими тотемами были дракон и черепаха; дети, родившиеся в рамках образовавшегося союза, за тотем приняли уже существо-химеру с доминирующими черепашими чертами (вероятно, поскольку черепаха была тотемом по женской линии, которая в рамках матриархальной системы была в приоритете). Никаких археологических доказательств данной теории, впрочем, найдено не было. Иные усматривают его корни в образе Сюань-у, черного стража севера, которого часто изображали в виде черепахи, обвитой змеей, но веских аргументов в пользу этой гипотезы, кроме «дракон – это на самом деле змея», зафиксированной во многих источниках («Лунь Хэн», «Ши-цзи», «Хань-шу» и др.) пока не нашлось. Первое упоминание о биси можно найти в стихотворении «Ода о западной столице» («Си-цзин фу», I–II вв.) восточноханьского поэта Чжан Хэна.

Биань (狻猊) (у Лу Жуна – сяньчан, полн. 憲章, сокр. 宪章), «внешне похожий на тигра. Из-за врожденной тяги к справедливости он любит наблюдать за ходом суда; кроме того, как и волшебный баран-сечжи судьи Гао Яо, он умел отличать правду от лжи и, соответственно, определять виновных и невиновных» [8, с. 114]. Именно поэтому его изображения помещали на тюремные ворота.

Фуси (полн. 負鳳, сокр. 负凤) (иногда маньцюань 虫蛮 虫全), «внешностью также удавшийся в отца. Фуси любит изящную словесность, литературу и прочие проявления образованности, поэтому часто появляется на вершинах памятных стел» [8, с. 139]. «Классический ансамбль – каменная стела, стоящая на панцире биси и увенчанная парой фуси, переплетенных меж собой змеевид-

ными телами, появилась в танское время» [1, с. 148]. Если судить по описанию («похож на дракона, любит словесность и изящество, потому стоит на стелах с надписями»), то в списке Лу Жуна фуси соответствует чиху (螭虎), однако в настоящее время чиху называют орнамент в виде безрогого дракона либо в виде дракона и тигра, украшающий утварь и иногда оружие, и не относят его к сыновьям дракона.

Чивэнь (螭吻) (чивэй 鸱尾) – «полурыба-полудракон. Фигурки чивэня обычно украшают конек китайской крыши – по одному на обоих концах. Его считают морским животным и приписывают способность призывать дождь и плевать водой, потому и сажают на крышу, назначив начальником пожарной охраны. Правда, когда пожара нет, чивэнь мается от скуки и даже норовит покинуть пост. Мерой недопущения такого поступка служит меч с рукояткой в виде веера, которым его пригвождают к коньку. Меч, согласно преданию, некогда принадлежал Сю Сюню, известному даосскому мастеру периода Цзинь, и служил устрашением нечистой силе. Предполагали, что меч в теле чивэня является куда более веским аргументом, нежели вне его, поэтому демоны будут ввергнуты в еще большее смятение» [1, с. 157]. Иногда чивэня можно увидеть и на многоярусных конструкциях, там, где конек нижнего яруса пристыковывается к стене. На юге Китая и в Японии чивэня практически невозможно отличить от рыбы; выдают его разве что острые зубы, впившиеся в конек. Таковую его разновидность называют «вэнь с рыбьим хвостом» (鱼尾吻). Если рассматривать список Ян Шэня, то дети дракона пополнятся следующими существами:

Таоте (饕餮), «прожорливое существо, у которого есть только голова с огромными глазами и безразмерная пасть» [6]. Таоте однажды даже умер от переедания, но смерть, как известно, волшебным существам не помеха. «Таоте – известный символ жадности и ненасытности, первые изображения которого появились еще на шанских бронзовых сосудах и служили в качестве оберега либо в качестве предостережения о вреде невоздержанности» [6]. Таоте – один из древнейших персонажей китайской мифологии, упоминание о котором можно найти в «Каталоге гор и морей» («Шань хай цзин»), а изображения – на артефактах культуры Лянчжу (3400–2250 до н. э.).

Бася (霸下, иногда гунфу 蚣蝮), которого часто путают с биси. Бася, тоже похожий на черепаху, вовсе не любит таскать на спине тяжести, а любит воду и особенно – плевать ею. Басю можно встретить на мостах и на зданиях, которые находятся поблизости от воды. Кроме того, его головой обычно заканчиваются водостоки. Только в пекинском Гугуне насчитывается 1142 его изваяния. В каждом городе у бася свои особенности внешнего вида, например, бася пекинский отличается закрученным носом, сианьский – широкой улыбкой и т. д.

Цзяоту (полн.椒圖, сокр.椒图) – «нелюдимый и замкнутый зверь, который жил в двустворчатой раковине и захлопывался в ней, только лишь завидев кого-то на горизонте. Именно по этой причине его голова с кольцом в зубах иногда заменяет дверные ручки на дверях и воротах» [1, с. 127]. Символическая

функция цзяоту состояла в отвращении от дома нечисти и прочих вредоносных сил. Примечательно, что в настоящее время имя цзяоту носит известная шэньчжэньская фирма, специализирующаяся на информационной безопасности Jowto Technology Co. (китайское название Цзяоту кэцзи 椒图科技). Иногда к детям дракона также относят следующих созданий:

– *Даодо* (蚺多), любящий опасность маленький дракончик, его можно увидеть сидящим на маленьких крышах, которыми украшены некоторые стелы или ворота.

– *Аоюй* (鰲魚) – «мифическая рыба, на голове которой часто стоят Будда и Гуаньинь» [8, с. 131]; в перечне Лу Жуна упоминается, что Аоюй «напоминает дракона, любит глотать огонь, поэтому стоит на коньке крыши» [1, с. 132]. В более поздних вариантах даодо и аоюй сливаются с образом чивэня.

– *Писю* (貔貅) – «волшебное существо с головой дракона, телом лошади и копытами цилиня, внешне похожее на льва, серо-белого цвета и умеющее летать. Писю питается драгоценными камнями, деньгами и сокровищами, при этом все съеденное не исторгается спустя время естественным путем, а скапливается в его волшебном животе, а потому писю считали талисманом, способствующим обогащению» [6]. В классических источниках он не относится к сыновьям дракона, но некоторые народные предания называют его третьим или девятым сыном. Скорее всего, именно этот факт и стал базисом для внесения его в представленный перечень.

– *Хоу* (狻猊) – «полудракон-полусобака, изваяния которого установлены на высоких каменных столбах на площади Тяньаньмэнь; в задачу его входило напоминать императору о необходимости покидать стены дворца и узнавать о положении дел в стране» [1, с. 144]. Хоу стал популярен в минско-цинский период; ни один из классических источников не называет его сыном дракона, однако в народе их родственную связь иногда признают. В 2012 году Шанхайский монетный двор выпустил набор из 10 монет, представленный в серебре и меди; на девяти монетах изображены девять сыновей, а на десятой – дракон-отец. В число сыновей вошли *цюню*, *яцзы*, *биси*, *биань*, *пулао*, *чивэнь*, *чаофэн*, *суаньни* и *фуси*; таким образом, на государственном уровне признан состав, указанный Ли Дунъяном.

Формирование «деяти сыновей» заняло много веков; изначально участники развивались самостоятельно и были разделены тысячелетиями, кроме того, истоки у каждого образа свои, начиная от древнейшего тотемизма (*биси*, *таоте*) и заканчивая относительно поздними элементами буддийской (*суаньни*) и кочевой (*цюню*) культур. Изначально «сыновья» имели к дракону весьма опосредованное отношение: некоторые унаследовали только внешние черты (*пулао*, *цюню*, *яцзы* и др.), некоторые – частично его функции (управление водой – *бася*, *чивэнь*), третьи не имели никакого вовсе (*таоте*). Вероятно, отцовство дракона номинально и в данном случае обозначает родство существ в рамках китайского культурного кода, поскольку во главе китайской символической иерархии стоит дракон. Косвенно это подтверждается тем, что идиома «лун шэн цзю цзы» в китайском языке означает

«множество родственников, хороших и дурных», и о разнообразии производных от одного источника. По утверждению минского писателя и чиновника Се Чжаочжи, «дракону свойственно крайнее любострастие; нет никого, с кем бы он не совокуплялся, оттого имеет чрезвычайно много потомства», однако его трактат «У цза цзу» вышел приблизительно на полвека позже, чем «официальные» списки сыновей, и до него никто о любострастии дракона не упоминал. (С его же легкой руки в сыновья дракона от союза с коровой был записан цилинь, что резко противоречит классической версии о происхождении последнего). Таким образом, отцовство дракона представляется достаточно условным.

«Девять сыновей» объединяет комплекс верований, складывавшийся на протяжении всей китайской истории, охватывает практически все стороны быта и души человека, живущего в старом Китае. Неизвестно, когда именно сложилось это братство, однако очевидно, что в народе оно было известно намного раньше, чем им заинтересовалась просвещенная элита. Существование разных редакций состава «сыновей» косвенно подтверждают гипотезу, что число «девять» в данном случае выполняет символическую функцию. Девять сыновей дракона в основном выполняли защитную (чивэнь, чаофэн), прикладную (биси, басы) и символично-эстетическую (цюню, фуси) функции, а иногда и несколько вместе. Не существовало регламента на использование этих образов, как, например, жесткого в случае с цзоушоу, когда количество и состав животных варьировалось в зависимости от статуса хозяина дома, или частичного, как в случае с драконом (пятипалый дракон мог фигурировать только на одежде и предметах быта императора, однако в целом образ дракона был открыт для массового использования). Неканонические дети дракона появились, скорее всего, в рамках народных преданий, сказаний и историй; документальных подтверждений этому в настоящий момент не найдено, в связи с чем можно ограничиться лишь предположением.

5 декабря 2006 года профессор Ву Юфу из Шанхайского университета международных исследований сказал в своем интервью о том, что Китай должен отказаться от «дракона» как национальной иконы Китая, так как данное воображаемое существо считается на западе злым и агрессивным, и в результате это может привести к плохой репутации Китая. После его выступления начались дебаты по всему Китаю, и большинство китайцев выступили против предложения Ву и подтвердили, что драконы занимают особое положение в китайской мифологии и глубоко укоренились в культуре страны. Это символ богатства и власти среди китайцев. Он стал символом Китая, символом китайской культуры. Мы «потомки луна», как говорят сами китайцы.

На самом деле, есть некоторые проблемы с переводом слова «龍». Китайский лун не должен быть переведен как дракон. Перевод стоит произвести таким образом, чтобы можно было адекватно понять оригинальное значение слова «龍».

Западный дракон и китайский лун имеют разную природу происхождения, у них разный внешний вид, разное поведение и они означают разные вещи.

Западный дракон и китайский лун легендарные и воображаемые животные, но западный дракон имеет меньшую историю, чем китайский лун. В мифе «Энума Элиш», написанном около 2000 г. до н. э., одной из центральных фигур является богиня Тиамат, дракону отводится олицетворение океана, которое возглавляли орды хаоса и разрушение которых было предпосылкой для упорядоченной вселенной. Следовательно, западный дракон имеет только около 4000 лет истории, и он обычно был агрессивным и разрушительным. У китайского луна более продолжительная история, примерно 8000 лет, берущих начало в раннем периоде Нового Каменного века. Некоторые люди предполагают, что изображение китайского луна является отражением молнии на небе.

Западный дракон монстр, мифическое существо с зеленой чешуйчатой кожей, крыльями, длинным хвостом и дышащий огнем, напоминает динозавра или огромную ящерицу. У китайского луна обычно нет крыльев, он не дышит огнем и его цвет обычно желтый. Лун визуально описывается как совокупность частей из девяти животных. Западных драконов обычно считают злыми и жестокими, они часто живут в пещерах, в горах или лесу. Китайский лун традиционно доброжелательный и благородный.

Преодоление пропасти и напряжения между культурами, изменчивыми в зависимости от исторического времени и социально-экономических ситуаций заключается в создании кросс-культурных конструкций, в то же время соединяющих понимание различий.

«龙» следует переводить в соответствии с его звучанием, так же, как и различные имена и названия. Существует также другая точка зрения: китайское благоприятное существо должно быть переведено в «*liong*», что похоже на китайское звучание «龙» и вместе с тем на английское слово «лев» (плюс буква «г»), что может лучше всего выразить его смысл.

Изображение луна можно встретить на бытовых предметах, таких как вазы, бронзовые изделия, ткани и украшения и т. д. Кроме того, родители часто добавляют в имена детей ключ «龙».

В китайском языке существует огромное количество устойчивых выражений о драконе.

– 龙争虎斗 (*lóng zhēng hǔ dòu*): «Борьба дракона и тигра» означает схватку двух равных по силе противников.

– 人中之龙 (*rén zhōng zhī lóng*): «Дракон среди людей» так можно сказать про выдающегося человека исключительного таланта. Китайцы применяют данное выражение по отношению к знаменитым людям, таким как Джекки Чан, Брюс Ли и др.

– 群龙无首 (*qún lóng wú shǒu*): «Стая драконов без главы» – метафора для группы людей без лидера.

– 望子成龙 (*wàng zǐ chéng lóng*): «Надеяться, что сын станет драконом» – образное выражение надежды на то, что дети добьются успеха. Также данное устойчивое выражение может выступать в качестве благопожелания.

– 画龙点睛 (*huà lóng diǎn jīng*): «Нарисовав дракона, пририсовать ему зрачки» данный афоризм означает добавить завершающий штрих, подчеркнуть суть, выделить главное.

Во время празднования фестиваля Драконьих Лодок устраиваются соревнования в гребле на красочных лодках с изображениями драконов. В некоторых провинциях Китая при украшении лодок соблюдают особый ритуал: в последнюю очередь на лодке изображают драконьи глаза, помня поверье о том, что, как только у дракона появятся глаза, он оживет.

Национальная культура способствует трансляции накопленных знаний, является объединяющим и самоидентифицирующим фактором, обладает защитной, адаптивной, социализирующей функциями. Национально-культурная специфика как неотъемлемая особенность языкового сознания становится предметом исследования в рамках целого ряда лингвистических направлений: лингвокультурологии, лингвострановедения, культурологии, лексикологии и т. д. Лингвокультурные концепты, в свою очередь, выступают в качестве «микромоделей» национальной культуры, выражают, закрепляют и транслируют ее базисные смыслы.

Национальный язык является средством объективизации национальной культуры, отражает значимые представления об окружающей действительности, в нем заключен особый способ концептуализации мира, служащий ориентиром для носителей языка. Концепт получает свое материальное воплощение посредством языка, он транслирует культуру через язык и мыслительные процессы, вместе с этим он представляет собой фундаментальную основу категориального аппарата лингвокультурологии.

В данной работе было показано, что *китайский дракон* – это сложный по содержанию и разнообразный по материализации концепт, корни которого уходят в древнейшие тотемические верования племен бассейна Хуанхэ. Он эволюционировал в главный национальный символ, олицетворяющий императорскую власть («клик дракона», «трон дракона»), государство и сам китайский народ («дети дракона»). Выступая медиатором между небом и землей и связываясь со стихией воды, дракон прочно укоренился как в материальной культуре (архитектура Гугуна, «Стена девяти драконов»), так и в языковом сознании, что отражается в многочисленных устойчивых выражениях, передающих пожелания успеха и обозначающих выдающихся людей.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. **Ащепков Е. А.** Архитектура Китая. Очерки. – М.: Госиздат по строительству, архитектуре и строительным материалам, 1959. – 367 с.
2. Бестиарий в словесности и изобразительном искусстве: сб. статей / под ред. О. Л. Долгий. – М.: Intrada, 2012. – 183 с.
3. Бестиарий и стихии: сб. статей / под ред. О. Л. Долгий. – М.: Intrada, 2013. – 166 с.
4. **Васильев Л. С.** Культы, религии, традиции в Китае. – М.: Наука, 1970. – 285 с.
5. **Ежов В. В.** Мифы древнего Китая. – М.: Наука, 2004. – 347 с.
6. **Кобзев А. И.** Лун [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.synologia.ru> (дата обращения: 12.05.2025).

7. **Конвэй Динна Дж.** Танцы с драконами. Мифы и легенды / пер. англ. Л. А. Игоревского. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2008. – 281 с.
8. **Кравцова М. Е.** История культуры Китая. – СПб.: Лань, 1999. – 415 с.
9. **Лихачев Д. С.** Концептосфера русского языка. Русская словесность: от теории словесности к структуре текста. – М.: Наука, 1997. – 284 с.
10. **Малявин В. В.** Китайская цивилизация. – М.: Астрель, АСТ, «Дизайн. Информация. Картография», 2000. – 632 с.
11. **Мелетинский Е. М.** Мифологический словарь. – М.: Гнозис, 1990. – 371 с.
12. Мифологический словарь [Электронный словарь]. – URL: <http://biblioteka.ru> (дата обращения: 03.03.2025).
13. **Поляков Е. Н.** Дом с драконами: история и мифы // Сибирская старина: Краеведческий альманах. – № 18. – Томск: Astra, 1999. – С. 7–9.
14. **Поляков Е. Н., Кочерыгина К. Б.** Образ священного дракона в искусстве Древнего Китая // Вестник ТГАСУ. – 2009. – № 2. – С. 23–39.
15. **Рифтин Б. Л.** Лун-ван // Духовная культура Китая. – М.: Наука, 2007. – 241 с.
16. **Рифтин Б. Л.** Сюань // Духовная культура Китая: Энциклопедия. – Т. 2: Мифология. Религия. – М.: Восточная литература, 2007. – 869 с.
17. **Репнякова Н. Н.** Система образов животных китайских народных сказок // Актуальные проблемы современной фольклористики и изучения классического наследия русской литературы: сб. науч. ст. памяти профессора Евгения Алексеевича Костюхина (1938–2006). – СПб.: Сага, 2009. – С. 90–97.
18. Сказки Китая / сост. Харитонов В. М.; пер. Б. Л. Рифтин // Сказки мира [Электронный ресурс]. – URL: <https://books.google.ru> (дата обращения: 17.04.2025).
19. Сокровища Музея Императорского дворца: Гугун: Альбом / гл. ред. А. Р. Вяткин. – М., 2007. – 176 с.
20. **Степанов Ю. С.** Константы: Словарь русской культуры. – М.: Языки русской культуры, 2007. – 580 с.
21. **Сюй Чжун-линь.** Возвышение в ранг духов. Пекин. 1955. [Электронный ресурс]. – URL: https://1.librebook.me/vozvyshenie_v_rang_duhov (дата обращения: 17.04.2025).
22. **Телия В. Н.** Русская фразеология: Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. – М., 1996. – С. 124.
23. **Фиссер М. В.** Драконы в мифологии Китая и Японии. – М.: Профит Стайл, 2008. – 272 с.
24. **Чистякова А. Н.** Происхождение и эволюция образа феникса в культуре Китая по данным археологии: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Новосибирск, 2007. – 26 с.
25. **Юань Кэ.** Мифы древнего Китая / пер. с кит. текстов Е. И. Лубо-Лесниченко, Е. В. Пузицкого; пер. с кит. коммент. Е. И. Лубо-Лесниченко, В. Ф. Сорокина; ред. и послесл. Б. Л. Рифтина. – М.: Астель, 2005. – 254 с.
26. **Яковлев Л. М.** Дракон (Этнографический очерк) // Записки Харбинского общества естествоиспытателей и этнографов. – Харбин: Синми, 1946. – С. 17–24.

REFERENCES

1. Ashchepkov E. A. Architecture of China. Essays. Moscow: State Publishing House for Construction, Architecture and Building Materials, 1959, 367 p. (In Russian)
2. Bestiary in literature and visual arts: Sat. articles / Ed. O. L. Dolgiy. Moscow: Intrada Publ., 2012, 183 p. (In Russian)
3. Bestiary and elements: Sat. articles / Ed. O. L. Dolgiy. Moscow: Intrada Publ., 2013, 166 p. (In Russian)
4. Vasiliev L. S. Cults, religions, traditions in China. Moscow: Science Publ., 1970, 285 p. (In Russian)
5. Yezhov V. V. Myths of ancient China. Moscow: Science Publ., 2004, 347 p. (In Russian)
6. Kobzev A. I. Lun [online]. URL: <http://www.synologia.ru> (accessed 12.05.2025). (In Russian)
7. Conway Dinna J. Dancing with Dragons. Myths and Legends / Per. English L. A. Igorevsky. Moscow: CJSC Centerpolygraph Publ., 2008, 281 pp. (In Russian)
8. Kravtsova M. E. History of the culture of China. St. Petersburg: Doe Publ., 1999, 415 p. (In Russian)

9. Likhachev D. S. The concept sphere of the Russian language. Russian verbosity: from the theory of literature to the structure of the text. Moscow: Science Publ., 1997, 284 p. (In Russian)
10. Malyavin V. V. Chinese civilization. Moscow: Astrel, AST Publ., Design. Information. Cartography Publ., 2000, 632 p. (In Russian)
11. Meletinsky E. M. Mythological dictionary. Moscow: Gnosis Publ., 1990, 371 p. (In Russian)
12. Mythological dictionary [online]. URL: <http://bibliotekar.ru> (accessed: 03.03.2025). (In Russian)
13. Polyakov E. N. House with dragons: history and myths. *Siberian antiquity: Local history almanac*, no. 18. Tomsk: Astra Publ., 1999, pp. 7–9. (In Russian)
14. Polyakov E. N., Kocherygina K. B. The image of a sacred dragon in the art of Ancient China. *Bulletin of TGASU*, 2009, no. 2, pp. 23–39. (In Russian)
15. Rifting B. L. Long-wang. *Spiritual culture of China*. Moscow: Science Publ., 2007, 241 p. (In Russian)
16. Rifting B. L. Xuanwu. *Spiritual Culture of China: Encyclopedia*. T. 2: Mythology. Religion. Moscow: Oriental literature Publ., 2007, 869 p. (In Russian)
17. Repnyakova N. N. System of images of animals of Chinese folk tales. *Actual problems of modern folklore and the study of the classical heritage of Russian literature: Sat. scientific*. Art. in memory of Professor Evgeny Alekseevich Kostyukhin (1938–2006). St. Petersburg: Saga Publ., 2009, pp. 90–97. (In Russian)
18. Tales of China / comp. V. M. Kharitonov; per. B. L. Rifting. *Tales of the World*. [online]. URL: <https://books.google.ru> (accessed: 17.04.2025). (In Russian)
19. Treasures of the Imperial Palace Museum: Gugun: Album / Ch. ed. A. R. Vyatkin. Moscow, 2007, 176 p. (In Russian)
20. Stepanov Yu. S. Constants: Dictionary of Russian Culture. Moscow: Languages of Russian culture Publ., 2007, 580 p. (In Russian)
21. Xu Zhong-lin. Elevation to the rank of spirits. Beijing, 1955. [online]. URL: https://1.librebook.me/vozvyshenie_v_rang_duhov (accessed: 17.04.25). (In Russian)
22. Telia V. N. Russian phraseology: Semantic, pragmatic and linguoculturological aspects. Moscow, 1996, 124 p. (In Russian)
23. Fisser M. W. Dragons in the mythology of China and Japan. Moscow: Profit Style Publ., 2008, 272 p. (In Russian)
24. Chistyakova A. N. The origin and evolution of the image of the phoenix in the culture of China according to archeology: abstract Candidate of Historical Sciences. Novosibirsk, 2007, 26 p. (In Russian)
25. Yuan Ke. Myths of ancient China / Ke Yuan; trans. from kit. texts by E. I. Lubo-Lesnichenko, E. V. Puzitsky; per. From Chinese comment. E. I. Lubo-Lesnichenko, V. F. Sorokina; ed. and after B. L. Rifting. Moscow: Astel Publ., 2005, 254 p. (In Russian)
26. Yakovlev L. M. Dragon (Ethnographic essay). Notes of the Harbin Society of Naturalists and Ethnographers. Harbin: Sinmi Publ., 1946, pp. 17–24 (In Russian)

Информация об авторах

О. А. Негодяева, ассистент кафедры теории, истории культуры и музеологии, Новосибирский государственный педагогический университет, Новосибирск, Россия, ol.negodyaewa@yandex.ru

Е. Е. Тихомирова, кандидат культурологии, доцент, заведующий кафедрой теории, истории культуры и музеологии, Новосибирский государственный педагогический университет, Новосибирск, Россия, ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1656-521X>, imktikhomirova@mail.ru

Information about authors

Olga A. Negodyaeva, Assistant at the Department of Theory, History of Culture, and Museology, Novosibirsk State Pedagogical University, Novosibirsk, Russia, ol.negodyaewa@yandex.ru

Elena E. Tikhomirova, Candidate of Culturology, Associate Professor, Head of the Department of Theory, History of Culture and Museology, Novosibirsk State Pedagogical University, Novosibirsk, Russia, ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1656-521X>, imktikhomirova@mail.ru

Статья поступила в редакцию: 08.07.2025

Одобрена после рецензирования: 08.09.2025

Принята к публикации: 02.10.2025

The article was submitted: 08.07.2025

Approved after reviewing: 08.09.2025

Accepted for publication: 02.10.2025

Научная статья
УДК 271.2+821.161.1-312.2

Православные праздники в произведениях Н. С. Лескова и И. С. Шмелёва Шабанова Екатерина Викторовна¹

¹Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики, Новосибирск, Россия

Аннотация. Данная работа представляет собой комплексный сравнительный анализ репрезентации православных праздников в творчестве двух классиков русской литературы Н. С. Лескова и И. С. Шмелёва. Актуальность работы обусловлена возрастающим интересом к духовным основам русской культуры и роли православной традиции в формировании национального самосознания, что находит яркое отражение в художественной литературе. Исследование демонстрирует, как через призму религиозных праздников раскрываются глубинные пласты народной жизни, мировоззрения и системы ценностей. Целью исследования является сравнительный анализ художественных функций и способов изображения православных праздников в творчестве Н. С. Лескова и И. С. Шмелёва для выявления общих закономерностей и специфики отражения религиозно-культурной традиции в их произведениях. Методологическую основу исследования составили сравнительно-сопоставительный метод, культурно-исторический метод, мифопоэтический и культурно-семиотический подходы.

Анализ творчества Н. С. Лескова выявляет, что православные праздники выступают в его произведениях органичной частью повседневного быта и культурного контекста эпохи. Писатель использует их как фон для развития сюжета и средство раскрытия внутреннего мира и морального выбора героев, нередко создавая контраст между святостью праздника и греховностью поступков персонажей. Особое внимание уделяется жанру пасхального и святочного рассказа, где праздник становится структурным и смысловым стержнем, несущим идею нравственного преображения и торжества добра.

Произведение И. С. Шмелёва «Лето Господне» рассматривается как уникальная художественная энциклопедия православного годового круга и народных традиций. Праздник здесь – не элемент фона, а центральное событие, детально воссозданное через восприятие ребенка. В работе интерпретируются ключевые для книги праздники и периоды, показывая, как религиозный ритуал пронизывает весь быт, культуру питания и мироощущение персонажей, формируя целостную и гармоничную картину мира.

Проведенное сравнение позволяет сделать вывод о двух различных художественных подходах: у Лескова праздник интегрирован в социально-психологический контекст и служит целям нравственной проповеди, в то время как у Шмелёва он становится основой для воссоздания утраченного рая детской веры и поэтизации православного уклада дореволюционной России.

Ключевые слова: православные праздники; русская литература; Н. С. Лесков; И. С. Шмелёв; культура повседневности; религиозная традиция

Для цитирования: Шабанова Е. В. Православные праздники в произведениях Н. С. Лескова и И. С. Шмелёва // Культурно-антропологические исследования. – 2025. – № 4. – С. 55–77.

Scientific article

Orthodox Holidays in the Works of N. S. Leskov and I. S. Shmelev

Ekaterina V. Shabanova¹

¹Siberian State University of Telecommunications and Informatics, Novosibirsk, Russia

Abstract. This work is a comprehensive comparative analysis of the representation of Orthodox holidays in the work of two classics of Russian literature N. S. Leskov and I. S. Shmelev. The relevance of the work is due to the growing interest in the spiritual foundations of Russian culture and the role of the Orthodox tradition in the formation of national identity, which is clearly reflected in fiction. The study demonstrates how deep layers of folk life, worldview and value system are revealed through the prism of religious holidays. The purpose of the study is a comparative analysis of the artistic functions and ways of depicting Orthodox holidays in the works of N. S. Leskov and I. S. Shmelev to identify general patterns and specifics of reflecting the religious and cultural tradition in their works. The methodological basis of the study was made up of a comparative method, a cultural-historical method, mythopoeitic and cultural-semiotic approaches.

An analysis of the work of N. S. Leskov reveals that Orthodox holidays in his works are an organic part of everyday life and the cultural context of the era. The writer uses them as a background for the development of the plot and a means of revealing the inner world and moral choice of the heroes, often creating a contrast between the holiness of the holiday and the sinfulness of the characters' actions. Particular attention is paid to the genre of Easter and Christmas story, where the holiday becomes a structural and semantic core that carries the idea of moral transformation and the triumph of good.

The work of I. S. Shmelev "Summer of the Lord" is considered as a unique artistic encyclopedia of the Orthodox annual circle and folk traditions. The holiday here is not an element of the background, but a central event, recreated in detail through the perception of the child. The work interprets the key holidays and periods for the book, showing how a religious ritual permeates all life, food culture and attitude of the characters, forming a holistic and harmonious picture of the world.

The comparison allows us to conclude about two different artistic approaches: Leskov's holiday is integrated into the socio-psychological context and serves the goals of moral preaching, while Shmelev's it becomes the basis for recreating the lost paradise of children's faith and poetizing the Orthodox way of pre-revolutionary Russia.

Keywords: Orthodox holidays; Russian literature; N. S. Leskov; I. S. Shmelev; everyday culture; religious tradition

For citation: Shabanova E. V. Orthodox holidays in the works of N. S. Leskov and I. S. Shmelev. *Culture and anthropology research journal*, 2025, no. 4, pp. 55–77.

Введение. Перед современным обществом поставлена задача по защите традиционных российских духовно-нравственных ценностей, культуры и исторической памяти. Россия, являясь многонациональным и многоконфессиональным государством, испытывала влияние христианства, ислама, буддизма,

иудаизма и других религий на формирование традиционных ценностей. Особая роль принадлежит православию. Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809 «Об утверждении основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» утверждает основы государственной политики в этой сфере и предполагает меры по защите традиционных ценностей и культуры, в том числе в сфере образования. К традиционным ценностям, согласно Указу, относятся: «жизнь, достоинство, права и свободы человека, патриотизм, гражданственность, служение Отечеству и ответственность за его судьбу, высокие нравственные идеалы, крепкая семья, созидательный труд, приоритет духовного над материальным, гуманизм, милосердие, справедливость, коллективизм, взаимопомощь и взаимоуважение, историческая память и преемственность поколений, единство народов России» [28].

Православная культура на протяжении веков способствовала формированию именно этих ценностей. В связи с этим актуальность изучения православной культуры повседневности и, в частности, культуры празднества заключается в нескольких аспектах. Праздники всегда привлекали к себе внимание исследователей. Они сопровождали человеческое общество в различные эпохи, отражая культуру, устои, ценности и нормы. В них можно проследить то, как воспитываются важные черты национального характера, национальные модели поведения: отказ от инстинктов, ответственность, уважение к старшим, воспитание патриотизма и развитие интереса к культуре и истории своего народа. Сами праздники с ходом времени подвергались изменениям и различным трансформациям под влиянием меняющейся культуры. Изучение православных праздников играет важную роль в восстановлении исторической памяти. Православие, будучи одной из основополагающих частей российской культуры, формировало не только духовные, но и культурные традиции на протяжении веков. Праздники, отмечаемые православными, отражают ключевые события из истории церкви и народа.

Цель работы заключается в исследовании традиционных российских духовно-нравственных ценностей православной культуры повседневности в произведениях русской литературы конца XIX – начала XX века и адаптации материала для внеурочной деятельности в школе.

Методология проведенного исследования включает следующие научные подходы.

Аксиологический подход в исследовании ориентируется на изучение ценностей, их системы и влияния на различные аспекты человеческой жизни и общества. Этот подход позволяет определить, какие ценности являются основополагающими для различных культур, групп и индивидуумов. Данный подход помогает понять, как ценности формируют общественное мнение, поведение и принимаемые решения, способствует более глубокому анализу социальных явлений и процессов [30].

Структурно-семиотический подход рассматривает культуру как многослойный культурный текст, пронизывающий все аспекты человеческой жизни.

Этот текст представлен разнообразными символами, шрифтами и алфавитами, которые проявляются в искусстве, ритуалах, традициях и мифах, формируя коллективную культурную память. Он связан с другими аналогичными текстами, которые представлены в виде цитат, реплик, аллюзий и т. д. В рамках данного подхода культура трактуется как знаковая (кодовая) система.

Обсуждение. Повседневность, или повседневная жизнь, представляет собой процесс жизненной активности людей, разворачивающийся в знакомых и общепринятых ситуациях. Л. Г. Ионин определил повседневность следующим образом: «Повседневность, повседневная жизнь – процесс жизнедеятельности индивидов, развертывающийся в привычных общеизвестных ситуациях на базе самоочевидных ожиданий. Социальные взаимодействия в контексте повседневности зиждутся на предпосылке единообразия восприятия ситуаций взаимодействия всеми его участниками» [12, с. 121].

Исследование повседневной культуры стало развиваться в рамках историографии, когда ученые начали обращать внимание на различные аспекты жизни человека, которые раньше считались менее значительными.

Собственно культура повседневности как отдельная сфера научного исследования стала формироваться лишь в 60-х годах XX века, когда возникло понимание, что в культуре быта и повседневной жизни закладывается как национальная, так и индивидуальная идентичность, и активно начали изучать эту тему. Понимание неделимости материальных и духовных элементов культуры послужило толчком к тому, чтобы рассматривать повседневность как отдельный слой культуры, где эти аспекты взаимосвязаны. С этого момента началась переоценка культуры повседневности. Советский философ и культуролог Г. С. Кнабе в работах «Диалектика повседневности» [14] и «Язык бытовых вещей» высказывает следующее мнение: «Повседневная жизнь и ее инвентарь берут на себя функцию эмоционального общественного самовыражения, которая так долго была монополией идеологии, слова, высокого искусства» [15, с. 39]. Американский культуролог Лесли Уайт отметил важность предметов повседневного обихода и их символического значения, что позволило взглянуть на вещи, которые люди используют в своей повседневной жизни, с новой перспективы. В последней трети XX века стали публиковаться работы, посвященные этой теме [27].

Культура повседневности как отдельная область исследования продолжает развиваться и раскрывать новые стороны человеческого существования. Она изучает не только способы жизни людей, но и то, как они формируют смыслы, идентичности и культуру в своих повседневных практиках.

Историю исследования культуры повседневности можно условно разделить на три периода. Первый из них, начавшийся с середины XIX века, заложил базу для будущих исследований в этой области. В рамках бытописательства следует упомянуть работы таких ученых, как А. В. Терещенко, Н. И. Костомаров и И. Е. Забелин, которые способствовали формированию представлений о культуре быта [24; 16].

Второй этап исследований – когда повседневная жизнь входит в сферу научных интересов появившейся во Франции школы «Анналов».

Третьим этапом изучения культуры повседневности можно рассматривать период философского осмысления предмета. Значительный вклад в исследование проблем повседневности внес немецкий философ Мартин Хайдеггер [29].

В последние десятилетия культура повседневности стала объектом изучения многих исследователей. Особое внимание уделяется методологии изучения повседневной культуры, что подчеркивает необходимость включения разнообразных методов и подходов.

Существует ряд дискуссионных вопросов, касающихся взаимосвязи повседневных и не повседневных временных отрезков. Особенно спорным является вопрос о том, следует ли включать в культуру повседневности время праздника. Суть праздника как культурного феномена получает разнообразные интерпретации от исследователей, и в процессе его изучения было предложено множество дефиниций. В Толковом словаре В. И. Даля объяснение празднику дается на основе нескольких вариантов: понятия «праздность», и в то же время – это день, установленный в память какого-то события [9, с. 347]. М. М. Бахтин считает праздник «первичной формой человеческой культуры» [2, с. 13]. Согласно некоторым взглядам, культура празднества не относится к повседневности. В статье «Историзм повседневности» Л. Г. Ионин пишет: «Повседневность исторична, поскольку она представляет собой мир культуры, который, как писал Шюц, мы воспринимаем в его традиционности и привычности, и который доступен наблюдению, потому что уже данное отсылает человека к его собственной деятельности и деятельности других, осадком, остатком которой оно является ... Историчность как соотношенность с прошлым и будущим является одним из обязательных измерений повседневной жизни» [13, с. 35–36]. По мнению Л. Г. Ионина, повседневность противопоставляется «как будни – досугу и празднику» [13, с. 35–36]. Однако ряд других исследователей культуры повседневности считают, что праздники являются частью повседневного бытия человека. Л. В. Беловинский в исследовании повседневности выделяет «Три источника и три составные части повседневности: 1) труд; 2) быт; 3) отдых. В результате такого структурирования мы получим сложную многоуровневую структуру, в которой, однако, все уровни окажутся в той или иной степени взаимосвязанными, находящимися в системной связи» [3, с. 86]. Немецкий историк религии и культуры Я. Ассман пишет, что «исходная функция праздника состоит в том, чтобы придать времени – времени вообще – членораздельность, а не в том, чтобы создавать некое священное время, противоположное повседневному» [1, с. 61]. Таким образом, праздник не противостоит обыденной жизни, а служит способом организации времени. Праздничный календарь, в свою очередь, образует сеть символических связей повседневности. Бытописатели XIX века, в своих работах также описывая повседневность, посвящали при этом отдельные главы праздникам. В традиционных обществах праздники, повторяясь ритмически, превращаются в ожидаемые события и сопровождаются довольно обычными ритуалами и обрядами. Несмотря на то что праздники

часто ассоциируются с отдыхом, на практике они часто заполнены множеством повседневных действий, которые служат для удовлетворения базовых потребностей, как психологических, так и жизненно важных.

Праздники представляют собой особое культурное явление, находящееся на пересечении сакрального и повседневного. Они играют важную роль в формировании индивидуальной и коллективной идентичности, выступая как средство выражения и трансляции ценностей общества. Изучение праздников в контексте культуры повседневности позволяет понять, как сакральное и символическое встроено в обыденную жизнь.

Культура повседневности в научной литературе трактуется как совокупность устойчивых практик, привычек и норм, формирующих повседневное поведение человека. Французский антрополог и философ Мишель де Серто в работе «Изобретение повседневности» подчеркивает, что повседневность не является пассивным фоном, а включает в себя активные стратегии и тактики поведения [23]. Пьер Бурдьё вводит понятие габитуса как системы бессознательно усвоенных схем восприятия и действия, которая проявляется, в том числе, и в праздничных практиках [5].

Таким образом, повседневность становится предметом интереса со стороны культурологов, социологов и антропологов как сфера, в которой закрепляются и воспроизводятся культурные смыслы.

Праздник, с одной стороны, противопоставляется повседневности как время особого, сакрального, радостного. С другой – он является ее частью, поскольку регулярно включается в жизненный цикл общества. Ю. М. Лотман трактует праздник как текст культуры, в котором закодированы важные смыслы и нормы.

Циклический календарь праздников – религиозных, народных, государственных – формирует временную структуру жизни. Посты, праздники, переходные обряды (свадьбы, крещения) встроены в бытовую рутину. Например, Пасха или Масленица сопровождаются приготовлением особой пищи, уборкой, коллективными действиями.

М. М. Бахтин в книге «Творчество Франсуа Рабле и народная культура» исследует феномен карнавала как формы праздничного переосмысления мира. Карнавальная культура отменяет социальные иерархии, создает пространство свободы и переодевания. Ю. М. Лотман рассматривает праздник как особую семиотическую структуру. Арнольд ван Геннеп в работе «Обряды перехода» выделяет три стадии ритуала: отделение, лиминальность и включение [6, с. 116]. Праздник понимается как переход между состояниями. Клиффорд Гирц акцентирует внимание на символической природе ритуалов и праздников, раскрывающих культурные коды общества [7, с. 23]. Эмиль Дюркгейм в «Элементарных формах религиозной жизни» подчеркивает функцию праздника как средства социальной солидарности: праздники объединяют общину, усиливают коллективную идентичность [10, с. 64]. Пьер Бурдьё анализирует праздники как форму воспроизводства социальной структуры [5]. М. М. Громыко и С. А. Токарев исследуют религиозные и народные праздники как синкретические явле-

ния, вобравшие в себя как христианские, так и языческие элементы [8; 25]. Н. И. Толстой рассматривает календарные обряды в традиционной культуре, подчеркивая их цикличность и связь с природным временем [26, с. 128–132].

Праздники проявляются в конкретных действиях: приготовлении пищи, украшении дома, одежде, визитах к родственникам. Например, православная Пасха сопровождается выпечкой куличей, крашением яиц, освящением в церкви – все эти действия являются частью повседневных ритуалов.

Праздники – неотъемлемая часть культуры повседневности. Они формируют ритм жизни, структурируют календарь, закрепляют ценности и нормы. Научные подходы – культурологический, антропологический, социологический, религиоведческий – позволяют рассматривать праздники как многослойное явление. Встроенность праздников в повседневность проявляется как в символическом, так и в практическом плане: от глубинных смыслов до обыденных действий. Именно в этом пересечении сакрального и бытового раскрывается их культурное значение.

В творчестве Лескова православные праздники отражаются как часть обыденной жизни героев и являются неотъемлемым элементом культуры повседневной жизни того времени. Праздники помогают создать атмосферу произведений и раскрывают особенности общественной жизни современной писателю эпохи.

В православной же традиции России, как уже отмечалось выше, главным событием года считается Пасха с ее весенней, радостной атмосферой, пробуждением жизни, ожиданием чуда, и, конечно, пасхальной снедью: ароматным вкусом кулича и крашенных яиц.

С праздником *Светлого Воскресения Христова* связан особый жанр в литературе – пасхальный рассказ. Идея пасхального рассказа заключена в тропаре праздника Пасхи: «Христос воскрес из мертвых, смертию смерть поправ, и сущим во гробех живот даровав» [22, с. 4]. Смыслом пасхального рассказа является возрождение жизни, «воскрешение мертвых душ». Пасхальный рассказ несет в себе радость, просветление, умиление и смягчение злых сердец.

Характеристику жанра предложил исследователь русской классической литературы В. Н. Захаров в статье «Пасхальный рассказ как жанр русской литературы»: «Пасхальный рассказ связан с праздниками всего Пасхального цикла от Великого поста до Троицы и Духова дня, а это, прежде всего, назову главные – Великий пост, Страстная и Святая недели, Пасха, Вознесение, Троица, Духов день. Пасхальный рассказ назидателен – он учит добру и Христовой любви; он призван напомнить читателю евангельские истины. Его сюжеты – „духовное проникновение“, „нравственное перерождение человека“, прощение во имя спасения души, воскрешение „мертвых душ“, „восстановление“ человека. Два из трех названных признаков обязательны: приуроченность времени действия к Пасхальному циклу праздников и „душеспасительное“ содержание. Иначе без этих ограничений, если не все, то многое в русской литературе окажется пасхальным. Оба жанровых критерия важны не сами по себе, а в их взаимосвязи.

Немало рассказов, приуроченных к Пасхе, не являются пасхальными именно по своему содержанию» [11].

В литературе Пасха выступает как примета православного быта русского человека, его образа жизни.

В пасхальном рассказе Н. С. Лескова «Фигура» главный герой поступил по-христиански: простил обидчика из нижних чинов. В этом рассказе описываются традиции празднования Пасхи: Богослужение, Пасхальный Благовест (во всех церквях звонят колокола, звонят по-особенному, торжественно), обычай красить яйца, христосоваться, разговляться, праздничное застолье. Обычаи и приметы праздника являются выражением важнейших смыслов православной Пасхи, которые определяют поведение героев. «Ну, – я говорю, – значит, Христос воскрес! – и поцеловал первого побившего меня казака, а потом стал и с другими целоваться. «Христос воскрес!» – «Воистину воскрес!» И вправду обнимали мы друг друга радостно. А казак все плакал и говорил: «Я в Иерусалим пойду Бога молить... священника упрошу, чтобы мне питинью наложил» [20, с. 237]. Пасхальные события, символизирующие путь от смерти к жизни, от тьмы к свету, создают радостную и светлую атмосферу праздника. Передавая эти чувства и эмоции, Лесков использует традиционную православную терминологию праздника: «Великая суббота», «Светлое Воскресенье».

В рассказе присутствуют описания икон, совместной молитвы героя и графа Сакена, видения «ада» и «рая». Все это воссоздает образ Пасхи, традиции и обычаи которой и передают радостную, таинственную, чудесную атмосферу «Праздника праздников».

В XIX веке популярность приобретают святочные (рождественские) рассказы. Свое название они получили от слова «святки», т. е. святые дни от Рождества Христова до праздника Крещения (Богоявления).

Главному двенадцатому празднику – *Рождеству Христову* посвящено огромное количество святочных рассказов. Николай Семёнович Лесков вдохнул новую жизнь в традиционный жанр. Н. С. Лесков в рассказе «Жемчужное ожерелье» писал: «От святочного рассказа непременно требуется, чтобы он был приурочен к событиям святочного вечера – от Рождества до Крещения, чтобы он был сколько-нибудь фантастичен, имел какую-нибудь мораль, хоть вроде опровержения вредного предрассудка, и, наконец – чтобы он оканчивался непременно весело» [19, с. 4].

В своих святочных рассказах Н. С. Лесков воплощает темы, мотивы, образы из сюжетов Священного Писания. Рождество Христово является символическим содержательным началом святочной литературы.

Многие рассказы Н. С. Лескова публиковались 25 декабря (праздник Рождества по старому стилю) и имели жанровые подзаголовки «святочный рассказ» или «рождественский рассказ». К таким произведениям относятся «Запечатленный ангел», «Христос в гостях у мужика», «Зверь», «Жемчужное ожерелье», «Грабёж», «Пустоплясы». Также «рождественская» природа некоторых произведений отражена в заглавиях, например, «Рождественский вечер у ипохондрика», «Рождественская ночь в вагоне (Путешествие с нигилистом)», «Под Рождество

обидели». В сборнике Лескова 1886 года «Святочные рассказы» писатель переработал некоторые свои произведения, что позволило им восприниматься как святочные истории. К таким произведениям относятся «Маленькая ошибка», «Старый гений», «Жидовская кувырколлегия», «Обман», «Отборное зерно».

В рассказе «Зверь» действие разворачивается в праздник Рождества. На праздник для потехи гостей была назначена травля жившего в усадьбе ручного медведя. И такие жестокие забавы имели место в дореволюционной России. По закону жанра, в усадьбе «совершилась слава вышнему Богу, и заблагоухал мир во имя Христово, на месте сурового страха» [19, с. 36]. В рассказе «Зверь» есть такое упоминание: в вечер Сочельника был «вкусный рождественский ужин, который справлялся «при звезде», за один раз с обедом» [19, с. 25]. В этой фразе заключена православная традиция проведения дня накануне Рождества, а именно рождественского Сочельника. Название происходит от слова «сочиво» – постное блюдо из размоченной в воде крупы с добавлением меда, мака, сушеных или свежих фруктов, которое подается в этот день к столу. В сочельник Православной Церковью установлен строгий пост, который предполагает один прием пищи. В Церкви издавна существует обычай – в Сочельник не есть до вечера (до появления первой звезды). Именно об этом обычае и упоминается в рассказе «Зверь».

Сюжет рассказа Николая Семёновича Лескова «Жемчужное ожерелье» глубоко связан с традициями святочных дней. В произведении описывается обычай, согласно которому в период от Рождества до Крещения по церковному уставу венчания не совершают, но это время было предназначено для знакомств и сватовства. «Что же – времени довольно: две недели святок венчаться нельзя, – вы меня в это время сосватайте, а на Крещение вечером мы обвенчаемся и уедем» [19, с. 5].

Раскрывая сюжетную линию, писатель параллельно знакомит с православными традициями. Через эту историю мы можем понять значимость «святок» для формирования отношений. Взаимная симпатия между молодыми людьми выступает ключевым элементом, показывая святочные вечера как время для знакомств и общения.

Для молодежи святочные вечера были возможностью познакомиться, порадовать друг друга вниманием и, возможно, найти свою вторую половинку. Традиция сватовства особенно актуальна в этот период, и именно здесь зарождаются настоящие чувства. Лесков передает атмосферу этих дней, наполняя рассказ романтическими и трогательными моментами. Читатель может полностью ощутить значимость традиции, когда сватовство и глубокие чувства переплетаются в одном сюжете. В произведениях присутствуют упоминания о непременно Богослужении на Рождество Христово. Каждый христианин должен посвящать этот день Богу и Его делам, в первую очередь – молитве в храме. И поэтому в «святочных рассказах» встречаются описания людей, спешащих в Храм, чтобы участвовать в Литургии. Богослужения в рассказах Лескова играют значительную роль и служат не только фоном для развития событий, но и важным элементом, позволяющим глубже понять моральные

и духовные искания героев. Также встречаются упоминания о традиционных рождественских колядках, святочных гуляниях.

Тема Рождества в рассказе «Штопальщик» занимает важное место, так как именно в этот день в разные годы жизни героя происходят ключевые события. «...квартирка, где я жил, сгорела ночью на самое Рождество, когда я был в божьем храме у заутрени, – и там погорело все мое заведение, – и уют, и колодка, и чужие вещи, которые были взяты для штопки. Очутился я тогда в большом злострадании, но отсюда же и начался первый шаг к моему счастью» [19, с. 54]. Рождество как символ надежды служит фоном для событий рассказа. Во время «святок», когда каждый ждет чудес и перемен, главный герой проходит через испытания, которые подчеркивают его внутреннюю борьбу и жизненные ценности. Тема Рождества в рассказе «Штопальщик» не только обрамляет сюжет, но и становится катализатором изменений в жизни персонажей.

Таким образом, тема Рождества и святок в творчестве Лескова занимает важное место, подчеркивающее как жанровую, так и тематическую связь его рассказов с традиционной православной культурой и традициями.

«Святочные рассказы» Н. С. Лескова, по сути, являются «рождественской проповедью», где герои и читатели получают уроки добра и правды. Писатель пытается укрепить в героях, а вслед за ними и в читателях, стремление человека к совершенствованию, нравственному возрождению, духовным высотам.

Таким образом, «святочный рассказ» – это уникальный жанр, который вобрал в себя множество чувств и эмоций. Они могут быть как простыми, так и оригинальными, трогать душу или вызывать улыбку, но их объединяет одно – доброта.

Историческая значимость данных рассказов велика. В прошлом к Рождеству выходили специальные сборники, которые становились настоящими событиями в литературной жизни. Сегодня возрождение жанра «святочных рассказов» было бы актуальным, в связи с тем, что потребность в доброте, теплоте и понимании важна вне зависимости от времени. Читая такие истории, мы можем ощутить связь с прошлым, вспомнить о важности человеческих ценностей.

В других произведениях Лескова, таких как «Леди Макбет Мценского уезда», «Очарованный странник», также встречаются отрывки, где показывается празднование православных праздников и их значение для героев и общества в целом.

В повести «Леди Макбет Мценского уезда» праздники играют важную роль в демонстрации жизни персонажей и их моральных норм. Лесков описывает обрядовые традиции, которые не только укоренены в религиозных верованиях, но и отражают психологию персонажей, их внутренние конфликты и состояние души. Описывая убранство купеческого дома героев, писатель тем самым рассказывает о древнем благочестивом обычае православных, которые стремились обустроить свое жилище как малую церковь. В доме купцов везде по комнатам сияли лампы перед развешенными образами. Кульминацией повести Лескова является убийство ребенка. Вся сцена детоубийства проис-

ходит на фоне двенадцатого праздника – *Введения во Храм Пресвятой Богородицы*. Празднуется 4 декабря (21 ноября по старому стилю). Это событие из детства Пресвятой Девы Марии. Ее родители, праведные Иоаким и Анна, до глубокой старости были бездетны, но получив известие о рождении дитя, дали обет посвятить его Богу. «Посвящение Богу состояло во введении посвящаемого во храм Иерусалимский, где совершался обряд, точно определенный законом» [4, с. 351]. «В приходской церкви измайловского дома был престол в честь введения во храм пресвятыя Богородицы, и потому вечером под день этого праздника, в самое время описанного происшествия с Федей, молодежь целого города была в этой церкви...» [17, с. 217]. Этот праздник в православии считается традиционно женским днем. Женщины должны быть в Храме на Богослужении, а героиня вместо этого довершает свое нравственное падение еще одним преступлением. Таким образом, православные праздники служат своего рода контрастом к тем духовным падениям, которые происходят с героями.

В повести Н. С. Лескова «Очарованный странник» изображается фрагмент праздника *Мокрый Спас*. *Мокрый Спас – одно из народных названий праздника Происхождение (изнесение) Честных Древ Животворящего Креста Господня (14 августа)*. Дело в том, что в IX веке, чтобы предотвратить падение византийцев от ежегодной эпидемии, правители не просто вынесли людям священную реликвию, а освятили с помощью Креста Животворящего воду, в том числе и в водоемах. По преданию, те, кто пил святую воду или купался в ней, исцелялись. С тех пор освящение воды стало традиционным мероприятием в этот день.

В повести автор описывает момент всенощной, когда игумен и иеромонах стоят посреди храма, а прихожанка подает главному герою свечку, чтобы «поставить к празднику». «На самого на Мокрого Спаса, на всенощной, во время благословения хлебов, как надо по чину, отец игумен и иеромонах стоят посреди храма...» [18, с. 317]. Лесков показывает, что церковные действия включающие торжественные Богослужения и другие ритуалы, которые составляют официальную часть праздника, являются неотъемлемой частью духовной жизни персонажей, отражая их религиозные чувства и благоговение.

Описание поведения русского человека в праздничных церемониях иллюстрирует, как традиции и обряды глубоко пронизывают повседневную жизнь. Человек не только отмечает праздник, но и активно участвует в его религиозном аспекте, что подчеркивает связь между культурой и верой.

Таким образом, Мокрый Спас в «Очарованном страннике» еще раз служит примером того, что православные праздники с их традициями и обычаями укоренились в жизни народа и формируют духовную идентичность.

Праздники в произведениях Н. С. Лескова являются частью повседневной жизни, прочно укоренившейся в быту православного человека.

Читая произведения Лескова, перед глазами предстает богатый и разнообразный мир православных праздников в центре жизни русского человека и общества. Но вместе с тем в произведениях Николая Лескова нет детализации в разъяснениях праздников и связанных с ними православных ритуалов. Во времена писателя религиозные и календарные праздники – неотъемлемая

часть народной жизни, привычное явление для русского человека. Каждый читатель, знакомый с общей национальной культурой, может самостоятельно воссоздать в воображении поведение героев в таких типичных ситуациях. Персонажи Лескова достаточно осведомлены о церковной жизни и участвуют в праздниках.

Таким образом, в творчестве Лескова православные праздники отражаются как важная часть жизни героев, раскрывая их внутренний мир, их отношения с окружающим миром и самих себя.

В произведениях Лескова часто обращается внимание на православные обряды и традиции, которые связывают людей с их историей и культурой. Богослужения представляют собой моменты, когда герои соприкасаются «с высоким», что помогает им осознать свои принципы и ценности.

Лесков с его интересом к православной культуре и знанием народной жизни создал удивительно своеобразный художественный мир и разработал самобытный способ изображения. Произведения Лескова проникнуты идеей культурной духовной преемственности, уважением к нравственным ценностям, выработанным православным народом. Писатель отражал в своих произведениях такой путь развития России, который позволил бы опереться в первую очередь на православные традиции и ценности.

«Лето Господне» И. С. Шмелёва открывает читателю чудесный, загадочный православный мир глазами ребенка. Детский религиозный опыт И. С. Шмелёва позволил ему раскрыть красоту традиций православных праздников.

Главы «Лето Господне» получили свои названия по названиям православных праздников. И это не случайно, ведь вся жизнь православного человека находится в круге событий, связанных с памятью о земной жизни Христа, Богородицы и святых, традиционно почитаемых на Руси. Человек жил от одного события до другого. Эта жизнь, включающая в себя подготовку к празднику, собственно праздник, охватывала всю повседневность и заворачивала в круговорот. Культура повседневности персонажей определяется церковным календарем. На Троицу украшают дом и Храм березками, на Преображение собирают яблоки, между Воздвижением и Покровом солят капусту... Произведение И. С. Шмелёва по сути может являться энциклопедией русской жизни конца XIX – начала XX века.

«Лето Господне» И. С. Шмелёва поднимает важные темы, связанные с христианскими образами и религиозным чувством. Шмелёв тонко передает глубину веры, которая пронизывает повседневную жизнь персонажей, показывая, как церковный календарь и обряды влияют на их быт и внутренний мир.

Книга начинается с описания *Великого поста* и это неслучайно, ведь великопостные дни служат приготовлением к главному празднику *Воскресения Христова*. За семь недель до Пасхи начинается особенное для каждого православного человека время – Великий пост. Он установлен в память о сорокадневном посте Иисуса Христа, бывшего в пустыне и искушаемого дьяволом.

На Руси издавна этот период связан с определенными традициями и правилами. Как писал в своих работах духовный писатель Н. Е. Пестов: «Нигде

в службах Великого поста не говорится о посте только в нашем обычном смысле, то есть как о неедении мяса и прочее. Всюду один призыв: постимся братие, телесно, постимся и духовно» [21, с. 17].

В Российской империи на законодательном уровне специальными указами и распоряжениями во время постов закрывались театры и цирки, отменялись зрелища, приостанавливалась торговля мясом.

Особое значение имеет первая неделя. Чистый понедельник (на первой неделе поста) первая глава сразу погружает нас в многовековые традиции, которые православные соблюдают до сих пор. Чистый понедельник – название первого дня недели Великого поста. По традиции говорят, что в этот день «ничто нечистое не должно ни входить в уста, ни выходить из уст».

В чистый понедельник пост особенно строг. Люди очищались от праздности Масленичной недели. В старину в этот день не варили ничего горячего, ели тертый хрен с солью, запивали квасом (это называлось сухоядение). Принято было топить бани, но не просто для мытья, а для очищения души после гуляний на Масленице.

Хозяйки очень тщательно мыли посуду, очищали ее от жира, натирали речным песком, ошпаривали кипятком, доставали скромную, «постную» посуду. И все эти традиции мы буквально считываем со страниц «Лета Господня». Православные носили темную, скромную одежду, молодежь не веселилась, не пела, не играла свадеб, не ели запрещенной, скоромной пищи (то есть мяса, яиц, молока, масла, рыбы). «Я просыпаюсь от резкого света в комнате: голый какой-то свет, холодный, скучный. Да, сегодня Великий Пост. Розовые занавески, с охотниками и утками, уже сняли, когда я спал, и оттого так голо и скучно в комнате. Сегодня у нас Чистый Понедельник, и все у нас в доме чистят» [31, с. 9].

Изучение влияния православного вероучения на культуру повседневности, в том числе и культуру питания, помогает представить как жили наши предки, как складывались на протяжении столетий наша культура и традиции. Народ на Руси много постился, а постных дней в году более половины, поэтому возникла еще и кухня постная. И была это весьма разнообразная и полезная еда. Перечисление постных блюд в главе «Великий пост» занимает половину страницы текста и составляет 34 наименования. Это напитки, мучные изделия, первые и вторые блюда, соленья, десерты. «Будут варить компот, делать картофельные котлеты с черносливом и шепталой, горох, маковый хлеб с красивыми завитушками из сахарного мака, розовые баранки, „кресты“ на Крестопоклонной... мороженная клюква с сахаром, заливные орехи, засахаренный миндаль, горох моченый, бублики и сайки, изюм кувшинный, пастила рябиновая, постный сахар – лимонный, малиновый, с апельсинчиками внутри, халва... А жареная гречневая каша с луком, запить кваском! А постные пирожки с груздями, а гречневые блины с луком по субботам... а кутья с мармеладом в первую субботу, какое-то „коливо“! А миндальное молоко с белым киселем, а киселек клюквенный с ванилью, а... великая кулебяка на Благовещение, с вязигой, с осетринкой! А калья, необыкновенная калья, с кусочками голубой

икры, с маринованными огурчиками... а моченые яблоки по воскресеньям, а талая, сладкая-сладкая „рязань“ ... а „грешники“, с конопляным маслом, с хрустящей корочкой, с теплою пустотой внутри!..» [31, с. 13]. Отдельная глава «Постный рынок» настолько впечатляет разнообразием, что можно согласиться со словами главного героя Вани, который заключает: «...И даю себе слово не скоромиться во весь пост. Зачем скоромное, которое губит душу, если и без того все вкусно» [31, с. 12]. И даже перечисления постных блюд дают нам указания на традиции. Например, «кресты на Крестопоклонной». Третье воскресенье Великого поста и следующая за ним неделя называется Крестопоклонной. Название происходит из того, что накануне в субботу вечером совершается поклонение Честному и Животворящему Кресту Господню. Крест находится на аналое до пятницы, это середина Великого поста. В дореволюционной России существовала традиция печь кресты на Крестопоклонную неделю. Вот об этой чудесной традиции писал И. С. Шмелёв в главе «Крестопоклонная»: «В субботу третьей недели Великого Поста у нас выпекаются „кресты“: подходит Крестопоклонная. „Кресты“ – особенное печенье с привкусом миндаля, рассыпчатое и сладкое. Где лежат поперечинки „креста“ – вдавлены малинки из варенья, будто гвоздочками прибито. Так спокон веку выпекали, еще до прабабушки Устиньи – в утешение для поста» [31, с. 302]. Также накануне дня памяти 40 мучеников севастиийских существовал обычай печь жаворонков из теста.

Помимо ограничений в еде, в первую седмицу поста верующим необходимо посещать Храм. Великопостные службы содержат продолжительные покаянные молитвы, которые готовят христиан к встрече Пасхи. Для этого вечерами в понедельник, вторник, среду и четверг по частям читают Великий покаянный канон Андрея Критского. Глава «Ефимоны» посвящена именно этому канону, где герой, оказываясь впервые на «Стоянии», познает смысл происходящего. «Их-фимоны... А у нас называют – ефимоны, а Марьюшка-кухарка говорит даже „филимоны“, совсем смешно, будто выходит филин и лимоны. Но это грешно так думать. Я спрашиваю у Горкина, а почему же филимоны, Марьюшка говорит? – Один грех с тобой. Ну, какие тебе филимоны... Их-фимоны! Господне слово от древних век. Стояние – покаяние со слезами. Ско-рбе-ние... Стой и шопчи: Боже, очисти мя, грешного! Господь тебя и очистит. И в землю кланяйся. Потому, их-фимоны!..» [31, с. 19]. Такое начало произведения подчеркивает важность Великого поста в духовной жизни православного человека. Пост становится не просто временем ограничения, а выразительным символом поиска смысла, внутреннего роста и очищения.

Уникальность Шмелёва заключается в его способности связывать элементы христианства с человеческими переживаниями и жизненными реалиями, что делает его произведение глубоким и многослойным.

В романе И. С. Шмелёва очень ярко изображена тема Пасхи, которой посвящены «Пасха», «Разговины» и «На Святой». Эти главы представляют собой воспоминания о празднике, отражающие глубоко личные откровения, наполненные ностальгическим настроением.

На Руси Воскресение Христово всегда встречали в Храме. Это мы находим и у Шмелёва. Пасхальная служба – самая торжественная в году. Богослужение начинается раньше полуночи. До 24 часов служитя Полунощница, примерно в полночь начинается Пасхальная заутреня (или утренняя). Неотъемлемой частью Пасхальной службы является Крестный ход вокруг Храма. После утрени совершаются Часы и Литургия, при открытых царских вратах. Они остаются открытыми на протяжении всей Светлой седмицы в знак того, что Христос навсегда открыл всем христианам врата Царствия Небесного.

Главный герой Ваня, семилетний мальчик, воспринимает Пасху как торжество радости и света, что проявляется в его эмоциональных переживаниях: он просыпается радостным, его заливают счастье, и все вокруг наполняется веселым, пасхальным настроением. Эта детская беззаботность и непосредственность контрастируют с ностальгическими и печальными авторскими вставками, которые напоминают о прошедших мгновениях и ушедших людях.

Главы, посвященные Пасхе, знакомят нас с православными традициями этого праздника. Упоминания о пасхальных традициях мы уже встречали в произведениях Лескова, но у Шмелёва мы можем найти более детальные описания праздника. Персонажи используют пасхальное приветствие – христосование. Они приветствуют друг друга, говоря: «Христос воскрес!» и отвечая «Воистину воскрес!», трижды целуются и обмениваются пасхальными яйцами. Так принято приветствовать друг друга и все последующие после Пасхи 40 дней, до Вознесения. Начиная с «Великой Субботы и после пасхального богослужения в Храмах освящают куличи, творожные пасхи, яйца и прочую снедь. На Пасху также освящают Артос – это особый квасной хлеб, предназначенный только для молитвенного вкушения. Его на службе субботы Светлой седмицы раздают верующим для хранения дома. Все эти традиции в произведении неукоснительно соблюдаются.

После службы верующие отправляются в трапезную или домой – разговляться. Именно так и происходит в произведении. «Весело глазам: все пестро. Куличи и пасхи в розочках, без конца. Крашеные яички, разные, тянутся по столам, как нитки. Возле отца огромная корзина, с красными. Христосуются долго, долго. Потом едят. Долго едят и чинно» [31, с. 76]. Одной из главных пасхальных традиций являются крашеные яйца. Они символизируют «Гроб Господень», в котором скрыта вечная жизнь. Скорлупа – это камень, который привалили к входу в скалу, где был погребен Христос. Но под скорлупой заключена новая жизнь. Красный же цвет, в который традиционно красили пасхальные яйца, указывает на страдания и пролитую кровь Христа. И в то же время он передает царское достоинство Спасителя (на востоке красный цвет считался царским). Любимым развлечением на «Пасху» было катание яиц. Игры начинались в первый день Пасхи, и продолжались всю Светлую неделю. Правила игры были следующими. Крашеное яйцо скатывали по наклонной деревянной дощечке или по земле – с некрутой горки. Внизу участники игры расставляли другие яйца полукругом. Цель была – сбить яйцо с места. Если это получалось,

участник брал сбитое яйцо себе и продолжал игру. Если промахивался, в игру вступал следующий участник, а неудачно скатившееся яйцо оставалось на кону.

Первое воскресенье после Пасхи называется Антипасхой, а в народе – Красной горкой. На Руси она всегда была днем молодежных гуляний, хороводов, сватовства или даже свадьбы, если сватовство состоялось до начала Великого поста. В этих празднествах должны были принимать участие девушки и юноши, достигшие брачного возраста. По церковным традициям, начиная с Красной горки, верующие могут вступать в брак.

Структура повествования показывает, как голос взрослого автора переплетается с голосом ребенка, создавая многогранность эмоционального фона. Христос в центре жизни, такая установка присуща художественному миру Шмелёва, подчеркивает связь повседневной бытовой жизни с православными канонами и сложившимися традициями.

Еще один ярко описанный праздник в романе И. С. Шмелёва «Лето Господне» – *Троицын день* заслуживает особого внимания благодаря своему глубокому символизму и ярким образам. В этом произведении день Святой Троицы становится не просто частью церковного календаря, а важным событием, связывающим небо и землю, духовное и материальное.

Православное вероучение говорит нам, что Троица, или Пятидесятница – это один из важнейших праздников в церковном году. Пятидесятница считается днем рождения Церкви, так как именно в этот день на апостолов сошел «Святой Дух» и начинается их проповедь христианства в мире.

Шмелёв с помощью богатых метафор и аллюзий создает атмосферу, в которой природа становится живой: березы, яблони и прочие родные растения становятся не просто фоном, а активными участниками событий, наделенными чувствами и внутренней жизнью. В главе «Троицын день» мы находим описание традиции украшать березками жилище и Храм. Традиция украшения березами имеет несколько объяснений. Согласно одной из них, на иконе «Троицы» изображено дерево. Это дуб из дубравы Мамвра, под которым Господь, «Святая Троица», в виде трех ангелов явился Аврааму. Именно этот момент изображается на иконах «Троицы». Считается, что березовые ветви и зелень должны напоминать об этой дубраве. По другой версии, когда Святой Дух сошел на апостолов, иудеи отмечали праздник Пятидесятницы, посвященный обретению иудеями Закона Божия. На пятидесятый день после исхода из египетской земли евреи подошли к Синайской горе, где Господь дал Моисею десять заповедей. Синайская гора была усыпана цветущими растениями. Возможно, именно отсюда еще в Ветхом Завете появился обычай в день Пятидесятницы украшать дома зеленью, в память о той весне.

«Мы идем все с цветами. У меня ландышки, и в середке большой пион. Ограда у Казанской зеленая, в березках. Ступеньки завалены травой так густо, что путаются ноги. Пахнет зеленым лугом, размятой сырой травой. В дверях ничего не видно от березок, все задевают головами, раздвигают. Входим как будто в рощу. В церкви зеленоватый сумрак и тишина, шагов не слышно, засыпано все травой. И запах совсем особенный, какой-то густой, зеленый,

даже немножко душно. Иконостас чуть виден, кой-где мерцает позолотца, серебрецо, – в березках. Теплятся в зелени лампадки. Лики икон, в березках, кажутся мне живыми – глядят из рощи. Березки заглядывают в окна, словно хотят молиться. Везде березки: они и на хоругвях, и у Распятия, и над свечным ящиком-закутком, где я стою, словно у нас беседка. Не видно певчих и крылосов, – где-то поют в березках. Березки и в алтаре – свешивают листочки над Престолом. Кажется мне от ящика, что растет в алтаре трава» [31, с. 97].

В главе «Троицын день» сначала березы просто являются частью ландшафта, однако с приближением праздника они начинают «оживать». На страницах романа листья шепчутся, дрожат и будто погружаются в раздумья, создавая атмосферу единства природы и человеческой души.

Образ березы здесь символизирует не только красоту, но и глубину народной традиции, обозначая единство мира и невидимый контакт с высшими силами. В итоге «Троицын день» не просто праздник природы, но установление гармонии человека с окружающим миром.

«Преображение Господне... Ласковый, тихий свет от него в душе – доньне. Должно быть, от утреннего сада, от светлого голубого неба, от ворохов соломы, от яблочков грушовки, хоронящихся в зелени, в которой уже желтеют отдельные листочки, – зелено-золотистый, мягкий» [31, с. 101].

Преображение Господне – двенадцатый праздник, который Православная Церковь отмечает 19 августа. Об этом событии написано в трех Евангелиях: от Матфея (17:1-6), Марка (9:1-8), Луки (9:28-36). Незадолго до Своего страдания Христос взял троих апостолов (Петра, Иакова и Иоанна) на гору в Галилее, где, молясь, преобразился: одежда и лицо Его просияли белым светом. Возле Христа стояли пророки Моисей и Илия и беседовали с ним.

Народное название праздника Яблочный Спас. Значение праздника Преображения Господня получает подробное толкование в речи Михаила Панкратовича Горкина – наставника главного героя романа, семилетнего Вани. Он рассказывает мальчику о «трех Спасах»: «Первый Спас <...> медовый Спас, Крест выносят. Значит, лету конец, мед можно выламывать, пчела не обижается... <...> Второй Спас <...> яблочный, Спас – Преображение, яблоки кропят. А почему? А вот. Адам-Ева согрешили, змей их яблоком обманул, а не велено было, от греха! А Христос восшел на гору и освятил, <...> А третий Спас называется орешный, орехи поспели...» [31, с. 101].

Подобное толкование не имеет никакого подтверждения в вероучении и не связано с грехопадением. Народная традиция освящать в праздник Преображения Господня яблоки на Руси появилась вместе с внедрением греческого календаря празднеств. В день Преображения в греческой традиции благословляли «плоды лозные новые», т. е. виноград, который созрел к этому времени. Поскольку в России виноград является редким гостем на столе, его заменили яблоками. И строго соблюдали правило – до Яблочного Спаса яблоки и блюда из них в пищу не употреблять.

Раскрытие народного понимания христианского праздника является принципиальной художественной установкой автора. Ваня учится видеть духовное

событие не с догматической точки зрения, а с позиции непосредственного, живого восприятия простого человека из народа. Горкин – глубоко верующий христианин. Не случайно в тексте главы упоминается, что именно Горкину поручено отряхивать яблони для сбора созревших плодов. Всеми это признается почетной обязанностью. Праздник Преображения Господня соотнесен с созревaniem плодов земных, возвращенных человеческим трудом. В результате духовное событие наполняется живительной силой, воспринимается неотъемлемой частью обычного, повседневного существования.

Тезоименитство – важнейший праздник в жизни православного человека. Празднование именин занимает значительное место в описании событий года в «Лето Господне». Главы: «Именины», «Преддверие», «Празднование», «Михайлов день» посвящены подробному описанию приготовления и празднования дня тезоименитства.

«Осень – самая у нас именинная пора: на Ивана Богослова – мои, на мучеников Сергия и Вакха, 7 октября, – отца; через два дня, мч. Евлампии, матушка именинница, на Михайлов День Горкин пирует именины, а зиму Василь-Василич зачинает, – Васильев День...» [31, с. 223].

Слово «тезоименитство» произошло от старинных слов «тезка» и «соименник». День именин, то есть день, когда празднуется память Святого, имя которого дается ребенку при Крещении.

Тезоименитство отличается от дня ангела. День ангела отмечается в день, когда человек принял Крещение, а тезоименитство – в день памяти Святого, в честь которого назван человек. В старину была традиция Крещения ребенка на восьмой день после его рождения, а имя выбиралось по святым, в честь Святого, память которого праздновалась в этот день. Поэтому раньше день тезоименитства и день ангела совпадали. Сейчас эта традиция мало соблюдается, поэтому день тезоименитства, как правило, не совпадает с днем ангела.

В то время как тезоименитство связано с именем, полученным в честь святого, и его празднованием, День ангела является более личным праздником, относящимся к моменту крещения.

Традиция празднования именин и Дня ангела началась на Руси в VII веке. В этот день вся семья шла в Церковь. Они заказывали молебен о здравии того, кто празднует тезоименитство, прикладывались к иконе Небесного покровителя именинника, ставили свечи. Именинник непременно должен в этот день приступить к принятию «Христовых таинств» (таинству «Причастия»). И соблюдение этого обычая мы видим у героев «Лето Господне». Дома готовилась праздничная трапеза с именинным пирогом. На торжество приглашались крестные именинника, которые в этот день были окружены особым почтом, родственники и друзья.

Именины – праздник-радость, в котором ощущается взаимосвязь духовного и телесного существования православных. В прошлом именины считались более важным праздником, чем день «физического» рождения. Столу и кухне уделяется много внимания. Описание праздничной трапезы у И. С. Шмелёва поражает воображение. «„Горка“ уже уставлена, и такое на ней богатство, всего

и не перечесть; глаза разбегаются смотреть. И всякие колбасы, и сыры разные, и паюсная, и зернистая икра, сардины, кильки, копченые, рыбы всякие, и семга красная, и лососинка розовая, и белорыбица, и королевские жирные селетки в узеньких разноцветных «лодочках», посыпанные лучком зеленым, с пучком петрушечьей зелени во рту; и сиг аршинный, сливочно-розоватый, с коричневыми полосками, с отблесками жирка, и хрящи разварные головизны, мягкие, будто кисель янтарный, и всякое заливное, с лимончиками-морковками, в золотистом ледку застывшее; и груды горячих пунцовых раков, и кулебяки, скромные и постные, – сегодня день постный, пятница, – и всякий, для аппетита, маринадец; и румяные расстегайчики с вязигой, и слоеные пирожки горячие, и свежие паровые огурчики, и шинкованная капуста, сине-красная, и почки в мадере, на угольках-конфортах, и всякие-то грибки в сметане, – соленые грузди-рыжики... – всего и не перепробовать» [31, с. 238].

Близкие дарят имениннику подарки и поздравляют его. Это может быть как что-то символическое, так и более значительные подарки. Волнительные описания выбора подарков именинникам в главах «Лето Господне» позволяют почувствовать важность этого праздника для виновника торжества и его близких.

Празднование дня тезоименитства неразрывно связано с благотворительностью как исполнением Заповедей Христовых. «Папашенька наемдн, на Сергия-Вакха, больше полста кормил. Ну, ко мне, бедно-бедно, а десятка два притекут, с солонинкой похлебка будет, будто мой Ангел угощает. Зима на дворе, вот и погрееются, а то и кусок в глотку не полезет, пировать-то станем» [31, с. 258]. В тексте произведения раскрывается православный обычай в день тезоименитства помогать нуждающимся или делать добрые дела в честь святого.

В романе «Лето Господне» И. С. Шмелёв передает атмосферу праздника Масленицы. «Масленица...Я и теперь еще чувствую это слово, как чувствовал его в детстве: яркие пятна, звоны – вызывает оно во мне; пылающие печи, синеватые волны чада в довольном гуле набравшегося люда, ухабистую снежную дорогу, уже замаслившуюся на солнце, с ныряющими по ней веселыми саними, с веселыми конями в розанах, в колокольцах и бубенцах, с игривыми переборами гармонии» [31, с. 158]. Писатель детально описывает радость и веселье этого праздника, создавая яркие образы и наполняя текст звуками, красками и запахами. Для православных христиан Сырная седмица (название по церковному Календарю) или масленица – подготовительная неделя к Великому посту.

По уставу предполагается с Сырного (мясопустного) понедельника воздержание от мяса, прочая же пища разрешается. Причем эта седмица – сплошная, это означает, что молочные продукты и яйца можно употреблять также в среду и пятницу. По традиции Сырная седмица делится на два периода: Узкая Масленица и Широкая Масленица. Узкая Масленица – это понедельник, вторник и среда. Широкая Масленица – четверг, пятница, суббота и воскресенье. В понедельник отмечали встречу праздника, по городу готовили качели, балаганы и прочие увеселительные заведения для народных гуляний. Во вторник на Руси были заигрыши: холостые юноши и девушки присматривались друг к другу,

чтобы после окончания Великого поста сыграть свадьбу. В среду-лакомку теще полагалось накрывать стол для зятя и всей родни. В четверг начинался разгул, после семейных посиделок народ устремлялся в балаганы, на карусели и площади, где были организованы гуляния. В пятницу зять приглашал на тещины вечерни, это мог быть праздничный обед для всей родни жены или скромный ужин в семейном кругу. На золовкины посиделки в субботу невестка приглашала родню мужа, его сестер с их семьями. Прощеным воскресеньем завершается масленичная неделя.

В «Лето Господне» через детские впечатления и диалоги с народом раскрываются традиции и обычаи, которые связаны с Масленицей.

Писатель раскрывает смысл масленичной недели как время не только веселья и угощений, но и глубокой духовной подготовки. В христианском смысле Сырная седмица посвящена необходимости примирения с ближними, прощения обид и очищения души. В произведении показано, как в течение этой недели люди традиционно собираются вместе, устраивают застолья, что создает атмосферу единства. Прощеное воскресенье – последний день Масленицы, когда люди просят друг у друга прощения за обиды, подчеркивает важность стремления к внутреннему очищению. Этот обычай описывается у Шмелёва в нескольких главах.

Таким образом, в Масленице сочетается радость и веселое настроение с глубокими духовными переживаниями. Это время подготовки к Великому посту, к покаянному пути к Богу, когда каждый может осмыслить свое поведение, задуматься о своих грехах и подготовить свое сердце к главному празднику Светлой Пасхи. Масленица становится не только завершением зимы, но и важным шагом на пути к духовному обновлению.

Шмелёв показывает, что этот праздник является не только временем веселья, но и символом надежды и веры в лучшее будущее. Масленица предстает символом связи с народной бытовой культурой.

И. С. Шмелёв в своем произведении обращается к православным традициям и обрядам, показывая их влияние на русскую культуру и духовность. Его творчество наполнено глубоким уважением к христианским ценностям, а также к русским народным традициям, что делает его произведение «Лето Господне» значимым для понимания российской духовности. Автор описывает различные церковные праздники и народные обряды, которые играют важную роль в жизни его персонажей, создавая особую атмосферу и вдохновляя на размышления о Боге. Писатель описывает церковь не только как учреждение, но и как духовное пространство, в котором человек может найти утешение и поддержку. Природа, времена года и смена сезонов связаны в произведении с духовными традициями и напоминают о вечности и бесконечности жизни. Таким образом, православные традиции и обряды в произведении «Лето Господне» И. С. Шмелёва показывают годовой круг жизни человека в соответствии с канонами православной Церкви.

В произведениях И. С. Шмелёва и Н. С. Лескова описания православных праздников представлены с использованием разных художественных прие-

мов и подходов, что отражает их индивидуальные особенности как писателей. Лесков в своих произведениях обращается к описанию православных праздников с акцентом на внутренний мир героев и их духовные переживания. Он подчеркивает религиозную составляющую праздника и его значение для личности, рассматривая его как время духовного возрождения и обновления. В произведениях Лескова часто описывается внутренний мир героев во время праздника, их размышления о вере, мире и смысле жизни.

И. С. Шмелёв в своем творчестве обращается к описанию православных праздников с более конкретным фокусом на бытовые детали и атмосферу общественной жизни того времени. Он подчеркивает традиции праздника, его обрядовость, культурные особенности и социальное значение для людей описываемой эпохи. В произведениях Шмелёва подробно описываются глубинные традиции и обычаи праздника, его значение для семьи, друзей и общества в целом.

Таким образом, оба автора используют православные праздники как важнейшие маркеры повседневной культуры, но делают это по-разному: Шмелёв – через поэтизацию быта, Лесков – через этическое и духовное измерение. Православные праздники в их текстах являются не только фоном, но и важным смысловым центром, отражающим мировоззрение, быт, веру и моральную природу народа.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. **Ассман Я.** Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
2. **Бахтин М. М.** Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Художественная литература, 1990. – 543 с.
3. **Беловинский Л. В.** Сущность и структура повседневности // Философские науки. – 2012. – № 7. – С. 84–96.
4. **Бондаренко Э. О.** Праздники христианской Руси. – Калининград: Калининградское издательство, 1993. – 415 с.
5. **Бурдье П.** Практический смысл. – М.: Институт экспериментальной социологии, 2001. – 562 с.
6. **Геннеп А.** Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М.: Восточная литература, 1999. – 198 с.
7. **Гирц К.** Интерпретация культур. – М.: Росспэн, 2004. – 560 с.
8. **Громыко М. М.** Православие и русская народная культура. [Электронный ресурс]. – URL: https://eo.iea.ras.ru/wp-content/uploads/1995/05/eoarchive_1995_5_77_gromyko.pdf (дата обращения: 25.04.2025).
9. **Даль В. И.** Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – Т. 3. – М.: Типография Лазоревского института восточных языков, 1865. – 509 с.
10. **Дюркгейм Э.** Элементарные формы религиозной жизни. Т. 3. – М.: Элементарные формы, 2018. – Т. 3. – 808 с.
11. **Захаров В. Н.** Пасхальный рассказ как жанр русской литературы [Электронный ресурс] – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pashalnyy-rasskaz-kak-zhanr-russkoy-literatury> (дата обращения: 10.04.2025).
12. **Ионин Л. Г.** Повседневность // Культурология: XX век. Энциклопедия: в 2 т. – Т. 1. – СПб.: Университетская книга; ООО «Алетейя», 1998. – 447 с.
13. **Ионин Л. Г.** Историзм повседневности // Ускорение социально-экономических процессов и культурные проблемы социальной организации. – М.: ИФАН, 1987. – С. 35–36.

14. **Кнабе Г. С.** Диалектика повседневности // Вопросы философии. – 1989. – № 5. – С. 26–46.
15. **Кнабе Г. С.** Язык бытовых вещей // Декоративное искусство СССР. – 1981. – № 1. – С. 39.
16. **Костомаров Н. И., Забелин И. Е.** О жизни, быте и нравах русского народа. – М.: Просвещение; Учебная литература, 1996. – 575 с.
17. **Лесков Н. С.** Собрание сочинений: в 5 т. – Т. 2. – М.: Правда, 1981. – 509 с.
18. **Лесков Н. С.** Собрание сочинений: в 5 т. – Т. 3. – М.: Правда, 1981. – 495 с.
19. **Лесков Н. С.** Собрание сочинений: в 5 т. – Т. 4. – М.: Правда, 1981. – 319 с.
20. **Лесков Н. С.** Собрание сочинений: в 12 т. – Т. 7. – М.: Правда, 1989. – 462 с.
21. **Пестов Н. Е.** Как проводить время постов. – М.: Издательство Московской Патриархии РПЦ, 2015. – 240 с.
22. Полный молитвослов и псалтирь. – Нижний Новгород: Родное пепелище, 2019. – 752 с.
23. **Серто М.** Изобретение повседневности. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. – 330 с.
24. **Терещенко А. В.** Быт русского народа: в 2 т. – М.: Институт русской цивилизации, 2014. – 944 с.
25. **Токарев С. А.** Религия в истории народов мира. – М.: Политиздат, 1986. – 576 с.
26. **Толстой Н. И.** Очерки славянского язычества. – М.: Индрик, 2003. – 624 с.
27. **Уайт Л.** Избранное: Наука о культуре. – М.: РОССПЭН, 2004. – 960 с.
28. Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502> (дата обращения: 03.05.2025).
29. **Хайдеггер М.** Время и бытие: Статьи и выступления. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.
30. **Чапля Т. В.** Аксиология информационного взаимодействия [Электронный ресурс]. – URL: https://new-disser.ru/_avtoreferats/01003319224.pdf (дата обращения: 05.05.2025).
31. **Шмелёв И. С.** Лето Господне. – М.: АСТ, 2024. – 475 с.

REFERENCES

1. Assman Y. Cultural memory. Writing, memory of the past, and political identity in the high cultures of antiquity. Moscow: Languages of Slavic culture Publ., 2004, 368 p. (In Russian)
2. Bakhtin M. M. The work of Francois Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and Renaissance. Moscow: Fiction Publ., 1990, 543 p. (In Russian)
3. Belovinsky L. V. Essence and structure of everyday life. *Philosophical sciences*, 2012, no. 7, pp. 84–96. (In Russian)
4. Bondarenko E. O. Holidays of Christian Russia. Kaliningrad: Kaliningrad Publishing House, 1993, 415 pp. (In Russian)
5. Bourdieu P. Practical meaning. Moscow: Institute of Experimental Sociology, 2001, 562 p. (In Russian)
6. Gennep A. Rites of passage. Systematic study of rites. Moscow: Publishing firm "Oriental Literature," 1999, 198 p. (In Russian)
7. Gierz K. Interpretation of cultures. Moscow: Rosspan Publ., 2004, 560 p. (In Russian)
8. Gromyko M. M. Orthodoxy and Russian folk culture [online]. URL: https://eo.iea.ras.ru/wp-content/uploads/1995/05/eoarchive_1995_5_77_gromyko.pdf (accessed 25.04.2025). (In Russian)
9. Dal V. I. Explanatory dictionary of the living Great Russian language. In 4 volumes. Moscow: Printing house of the Lazarevsky Institute of Oriental Languages, 1865. Vol. 3. 509 p. (In Russian)
10. Durkheim E. Elementary forms of religious life. Moscow: Elementary forms Publ., 2018, 808 p. (In Russian)
11. Zakharov V. N. Easter story as a genre of Russian literature [online]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pashalnyy-rasskaz-kak-zhanr-russkoy-literatury> (accessed 10.04.2025). (In Russian)
12. Ionin L. G. Everyday life. *Cultural studies: XX century. Encyclopedia*. T. 1. St. Petersburg: University Book; 000 "Aletheya," 1998, 447 p. (In Russian)
13. Ionin L. G. Historicism of everyday life. *Acceleration of socio-economic processes and cultural problems of social organization*. Moscow: IFAN Publ., 1987, pp. 35–36. (In Russian)
14. Knabe G. S. Dialectics of everyday life. *Questions of philosophy*, 1989, no. 5, pp. 26–46. (In Russian)

15. Knabe G. S. Language of household items. *Decorative art of the USSR*, 1981, no. 1, p. 39 (In Russian)
16. Kostomarov N. I., Zabelin I. E. On the life, life and customs of the Russian people. Moscow: Enlightenment; Educational literature, 1996, 575 p. (In Russian)
17. Leskov N. S. Collected works: in 5 volumes Moscow: Pravda Publ., 1981, vol. 2, 509 p. (In Russian)
18. Leskov N. S. Collected works: in 5 volumes Moscow: Pravda Publ., 1981, vol. 3, 495 p. (In Russian)
19. Leskov N. S. Collected works: in 5 volumes Moscow: Pravda Publ., 1981, vol. 4, 319 p. (In Russian)
20. Leskov N. S. Collected works in 12 volumes Moscow: Pravda Publ., 1989, vol. 7, 462 p. (In Russian)
21. Pestov N. E. How to spend the time of fasting. Moscow: Publishing House of the Moscow Patriarchate of the Russian Orthodox Church, 2015, 240 p. (In Russian)
22. Full prayer book and psalter. Nizhny Novgorod: Native ashes Publ., 2019, 752 p. (In Russian)
23. Certo M. Invention of everyday life. St. Petersburg: Publishing House of the European University in St. Petersburg, 2013, 330 p. (In Russian)
24. Tereshchenko A. V. Life of the Russian people. In 2 t. Moscow: Institute of Russian Civilization, 2014, 944 p. (In Russian)
25. Tokarev S. A. Religion in the history of the peoples of the world. Moscow: Politizdat Publ., 1986, 576 p. (In Russian)
26. Tolstoy N. I. Essays on Slavic paganism. Moscow: Indrik Publ., 2003, 624 p. (In Russian)
27. White L. Favorites: The Science of Culture. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004, 960 p. (In Russian)
28. Decree of the President of the Russian Federation of 09.11.2022 No. 809 "On approval of the Fundamentals of State Policy for the Preservation and Strengthening of Traditional Russian Spiritual and Moral Values" [online]. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502> (accessed 03.05.2025). (In Russian)
29. Heidegger M. Time and being: Articles and speeches. Kharkov: Folio Publ., 2003, 503 p. (In Russian)
30. Chaplya T. V. Axiology of information interaction [online]. URL: https://new-dissert.ru/_avtoreferats/01003319224.pdf (accessed 05.05.2025). (In Russian)
31. Shmelev I. S. Summer of the Lord. Moscow: AST Publishing House, 2024, 475 p. (In Russian)

Информация об авторе

Е. В. Шабанова, аспирант, Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики, Новосибирск, Россия, Petkun2004@mail.ru

Information about author

E. V. Shabanova, postgraduate student, Siberian State University of Telecommunications and Informatics, Novosibirsk, Russia, Petkun2004@mail.ru

Статья поступила в редакцию: 12.07.2025

Одобрена после рецензирования: 25.09.2025

Принята к публикации: 02.10.2025

The article was submitted: 12.07.2025

Approved after reviewing: 25.09.2025

Accepted for publication: 02.10.2025

РАЗДЕЛ III. СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

PART III. SOCIOLOGY OF CULTURE

Культурно-антропологические исследования. 2025. № 4

Culture and anthropology research journal. 2025. № 4

Научная статья

УДК 316.7+316.5

Анализ различий в культурном потреблении среди китайской и российской молодежи

Ян Яфэй¹, Вэй Сяо¹

¹Институт европейских языков и культуры, Чжэцзянский институт иностранных языков, Ханчжоу, Китай

Аннотация. Исследование выявляет различия в культурном потреблении китайской и российской молодежи в условиях цифровизации. На основе сравнительного анализа поведения пользователей платформ Xiaohongshu, Bilibili, VK и Telegram показано, что китайская молодежь ориентируется на эмоциональное взаимодействие и национальные тренды в замкнутой экосистеме «суперприложений», тогда как российская – сочетает европейские и локальные интересы, опираясь на децентрализованные онлайн- и офлайн-форматы. Различия в контентных предпочтениях, мотивации и каналах отражают особенности культурной политики и идентичности двух стран, а также создают основу для развития межкультурного диалога и молодежного сотрудничества.

Ключевые слова: китайская и российская молодежь; культурные различия в потреблении; мотивы потребления; цифровая стратификация; признание идентичности

Для цитирования: Ян Яфэй, Вэй Сяо. Анализ различий в культурном потреблении среди китайской и российской молодежи // Культурно-антропологические исследования. – 2025. – № 4. – С. 78–84.

Scientific article

Analysis of Differences in Cultural Consumption Among Chinese and Russian Youth

Yang Yafei¹, Wei Xiao¹

¹Institute of European Languages and Culture, Zhejiang Institute of Foreign Languages, Hangzhou, China

Abstract. The study reveals differences in cultural consumption among Chinese and Russian youth in the context of digitalisation. Based on a comparative analysis of user behaviour on the Xiaohongshu, Bilibili, VK, and Telegram, it shows that Chinese youth focus on emotional interaction and national trends in a closed ecosystem of 'super apps,'

while Russian youth combine European and local interests, relying on decentralised on-line and offline formats. Differences in content preferences, motivations and channels reflect the cultural policies and identities of the two countries and provide a basis for the development of intercultural dialogue and youth cooperation.

Keywords: Chinese and Russian youth; cultural differences in consumption; consumption motives; digital stratification; identity recognition

For citation: Yang Yafei, Wei Xiao. Analysis of differences in cultural consumption among Chinese and Russian youth. *Culture and anthropology research journal*, 2025, no. 4, pp. 78–84.

Введение. В современном обществе потребление культурных ценностей вышло за рамки удовлетворения основных потребностей и стало для людей основным способом формирования своей идентичности, интеграции в общество и участия в социальном диалоге.

Культурное потребление можно определить как процесс использования тех благ и услуг, основная ценность которых заключается в их символическом значении и содержательном наполнении. По мнению китайского исследователя Чжан Чуньхуана, с точки зрения поведения потребителей культурное потребление представляет собой деятельность, направленную на удовлетворение духовных и культурных потребностей человека посредством различных форм обращения к культурным продуктам и услугам. Это процесс овладения, восприятия, наслаждения и использования духовно-культурных благ и услуг [4, с. 61].

Молодежная аудитория выступает наиболее активным драйвером культурного потребления в цифровую эпоху, и ее поведенческие модели отличаются выраженной спецификой [2, с. 101]. Поведение молодых потребителей отражает не только потребность в самоидентификации, но и в более глубоком смысле демонстрирует влияние социальной и культурной структуры, а также технологической среды на формирование их потребительских стратегий.

В условиях глобализации и цифровизации проявляются заметные различия между китайской и российской молодежью в сфере культурного потребления. Различия в содержательных предпочтениях, мотивации потребления и выборе каналов доступа дают возможность выявить особенности национальной культурной политики, технологического развития и социальных трансформаций двух стран. Следовательно, исследование культурного потребления молодежи Китая и России позволяет не только четко зафиксировать динамику современного потребительского поведения, но и заложить теоретическую основу для осмысления механизмов межкультурного диалога и инновационного сотрудничества.

1. Анализ различий в содержательных предпочтениях

Анализ культурного потребления китайской молодежи на платформах Xiaohongshu и Bilibili показывает, что для этого поколения характерны выраженные тенденции «цифровой сегментации» и «национальной моды». На уровне содержательных предпочтений феномен цифровой сегментации проявляется в том, что молодые пользователи под воздействием алгоритмов интернет-платформ и в рамках интерес-сообществ формируют многочисленные

культурные микросферы потребления, отличающиеся высокой внутренней сплоченностью и определенной закрытостью для внешних участников. Подобные микросферы можно рассматривать как «сетевые племена» или культурные субкультуры.

Так, на примере платформы Bilibili можно выделить разделы, ориентированные на MMD-анимацию (трехмерное моделирование) и Vocaloid-контент (синтезированное вокальное исполнение). Эти направления основаны на активном соучастии пользователей, совместном творчестве, развитии особой эстетической системы и внутреннего понятийного аппарата. Все это формирует сильную внутреннюю идентичность и чувство принадлежности внутри данных цифровых сообществ. В субкультурных кругах китайской молодежи подобные сообщества обладают выраженной индивидуализированной спецификой, однако внутри них нередко проявляется тенденция к конформизму. Когда лидеры мнений демонстрируют формы потребления, соответствующие характеристикам данной группы, ее участники часто неосознанно следуют коллективным импульсам, формируя феномен конформного потребления. Таким образом, сочетание индивидуализированности и подражательности становится отличительной чертой субкультурного потребления современной молодежи.

Одновременно с этим рост популярности феномена «гуочао» (国潮) отражает усиление интереса молодого поколения к продуктам, сочетающим традиционные китайские культурные элементы, например, «новая китайская мода» и культурная продукция музея Гугун. Этот процесс свидетельствует о возрастающем культурном самосознании и уверенности китайской молодежи.

Более конкретно, потребление в рамках «гуочао» трансформировалось из простой покупки национальных товаров в многомерную культурную практику и форму выражения идентичности. В сфере моды повседневиизация ношения ханфу и распространение «новокитайской» эстетики способствуют переосмыслению эстетических стандартов и самовыражению молодого поколения. В индустрии красоты локальные бренды, интегрирующие идеи традиционной китайской медицины и эстетический дискурс Востока, успешно завоевывают доверие молодежи.

Культурные предпочтения российской молодежи проявляют выраженную географическую и культурную дуалистичность. С одной стороны, благодаря историческим связям и геополитической близости Россия остается восприимчивой к общеевропейскому культурному пространству: молодое поколение демонстрирует высокий уровень интереса к британскому року, французскому арт-кино, итальянской моде и европейским культурным трендам в целом.

С другой стороны, сильное чувство национальной идентичности формирует устойчивое предпочтение отечественных культурных продуктов. В музыкальном потреблении это выражается в сочетании интереса к мировой поп-культуре и приверженности русскому шансону, современным российским исполнителям и патриотическим композициям. В сфере кино и телевидения, наряду с популярностью голливудских фильмов, заметен устойчивый интерес к советской классике и современным сериалам патриотического и историче-

ского характера, что свидетельствует о сохранении межпоколенческой культурной памяти. Подобная «двойственная структура» культурного потребления отражает специфику России как государства, расположенного между Европой и Азией, а также сложность и многослойность культурной самоидентификации ее молодежи, сочетающей ориентацию на глобальные культурные стандарты со стремлением к сохранению национальной самобытности.

2. Анализ мотивации потребления

Мотивация культурного потребления китайской молодежи в последние годы все в большей степени ориентируется на получение «эмоциональной ценности». Согласно Отчету о потребительском поведении поколения Z на «Двойную одиннадцатую» в 2024 году, на долю культурно-развлекательного потребления (музыкальные фестивали, стендап-шоу и театральные мероприятия) приходится около 29,6 % всех трат. Это свидетельствует о том, что потребление, приносящее радость и эмоциональную разрядку, становится одним из ключевых факторов, определяющих поведение молодых покупателей [3].

Для поколения Z характерна ярко выраженная эмоциональная направленность потребительских решений. В условиях сосуществования феноменов «внутренней пустоты» и «социальной перегонки» молодые люди все чаще стремятся использовать процесс потребления как способ эмоциональной компенсации и самотерапии.

Так, стремительный рост популярности бренда плюшевых игрушек *Jellycat* и высокий спрос на «растительные наборы», продаваемые на интернет-платформах, демонстрируют смещение акцента с утилитарной функции товаров на их символическое и эмоциональное значение. Игрушка становится не просто предметом для развлечения, но и средством преодоления одиночества и тревожности; комнатное растение – не просто элементом декора, а символом «спокойной жизни» и отказа от изнуряющей конкуренции.

Таким образом, культурное потребление китайской молодежи приобретает все более выраженный психоэмоциональный характер, в котором удовлетворение духовных и социальных потребностей осуществляется через материальные формы, несущие смысловые и терапевтические функции.

Мотивация культурного потребления российской молодежи в большей степени ориентирована на конструирование и выражение личной идентичности, при этом социальные медиа играют ключевую роль в демонстрации и артикуляции подобных практик. Как отмечают К. В. Великая и Е. Л. Круглова [1, с. 92], важной особенностью участия российских студентов в культурных формах деятельности является демонстративный и социально ориентированный характер их поведения: участие в культурных событиях рассматривается не только как форма досуга, но и как способ проявления вкуса, интеллектуального уровня и социальной принадлежности, обеспечивающий признание в пределах определенного сообщества [1].

Так, активное участие в обсуждениях творчества Достоевского или современного искусства на платформе VK, а также публикация рецензий на малоизвестные европейские фильмы в каналах Telegram служат не просто обменом

информацией или развлечением, но и способом накопления культурного капитала и утверждения определенной социальной идентичности – например, «интеллектуала» или «европеизированного городского молодого человека».

В отличие от китайской молодежи, для которой характерно стремление к получению мгновенной эмоциональной ценности, культурное потребление российских сверстников носит внешне выраженный и социально направленный характер, ориентированный на формирование символического статуса и признание в публичном пространстве.

3. Анализ каналов и моделей потребления

Культурное потребление китайской молодежи глубоко интегрировано в замкнутую цифровую экосистему, ядром которой выступают так называемые «суперприложения». Платформы, такие как Xiaohongshu и Bilibili, выполняют не только функцию распространения контента, но и объединяют в себе социальное взаимодействие, платежные сервисы, электронную коммерцию и офлайн-услуги, формируя единый замкнутый цикл потребления – *«обнаружение контента – взаимодействие в сообществе – мгновенная покупка – обмен опытом»*.

Эта высокоинтегрированная модель порождает ярко выраженные черты общественного (сетевого) потребления, в рамках которого ключевую роль играют лидеры мнений и создатели контента. Вокруг них складывается так называемая «экономика рекомендаций», где доверие и эмоциональная вовлеченность аудитории становятся главными факторами потребительского выбора. Одновременно алгоритмы платформ, анализирующие данные об интерактивных действиях пользователей, усиливают эффект *«информационного пузыря»* и *«кружковой сегментации»*. В результате под воздействием социальной динамики сообщества и алгоритмической персонализации поведение молодежи становится все более гомогенным и внутренне замкнутым, что свидетельствует о слиянии социального и технологического факторов в современном цифровом потреблении Китая.

В отличие от Китая, каналы культурного потребления российской молодежи характеризуются большей фрагментированностью и сочетанием онлайн-и офлайн-форматов. Несмотря на то что отечественная социальная сеть VK выполняет функции, частично аналогичные китайским «суперприложениям» (включая сообщества, музыкальный контент и видеостриминг), степень интеграции ее цифровой экосистемы заметно уступает китайским аналогам.

Российская молодежь, как правило, использует несколько платформ одновременно (VK, Telegram, YouTube и др.) для удовлетворения разнообразных культурных и коммуникационных потребностей, что придает структуре потребления дисперсный и полицентричный характер.

Особое значение при этом сохраняют офлайн-пространства культуры, которые продолжают играть ключевую роль в потребительских практиках молодежи. Посещение музеев, театров, концертных площадок, фестивалей и выставок остается популярной формой досуга, обеспечивая не только получение культурного опыта, но и возможность личного общения и социальной самоидентификации.

Такое равновесие между цифровыми и физическими форматами делает культурное потребление российской молодежи менее зависимым от замкнутых цифровых экосистем. Для них характерно многообразие культурных сцен и разнообразие моделей вовлеченности, где онлайн-активность и офлайн-опыт взаимно дополняют друг друга, образуя гибридную и многомерную структуру культурного участия.

Закключение. Сравнительный анализ показывает, что культурное потребление молодежи Китая и России существенно различается как по своей структуре, так и по мотивационным основаниям. Китайская модель формируется в рамках замкнутой цифровой экосистемы «суперприложений», где потребительское поведение тесно интегрировано с социальными сетями, механизмами коммуникации и эмоционального взаимодействия. Для китайской молодежи характерно слияние культурного, социального и эмоционального измерений потребления, а также выраженная зависимость от алгоритмических рекомендаций и сетевых сообществ.

Российская молодежь, напротив, использует более фрагментированные и многоуровневые каналы, совмещая онлайн- и офлайн-формы культурного участия. Их потребительские практики связаны прежде всего с поиском личной идентичности и демонстрацией культурного капитала, что проявляется в активности на цифровых платформах, интересе к локальной культуре и стремлении к самовыражению в публичном пространстве.

Эти различия отражают специфику культурной политики и медиасреды двух стран. Китайская модель строится на приоритете коллективных ценностей и концепции «*национальной моды*», в то время как российская демонстрирует двойственную природу культурной идентичности, сочетающую европейскую направленность и приверженность национальным традициям.

Таким образом, культурное потребление выступает не только зеркалом социально-технологических трансформаций, но и платформой для развития диалога и взаимопонимания между Китаем и Россией. Оно способствует углублению межкультурных связей, укреплению взаимного уважения и созданию новых форм сотрудничества в сфере креативных индустрий и гуманитарного обмена.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. **Великая К. В., Круглова Е. Л.** Культурное потребление как фактор формирования социального статуса студента // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. – 2020. – Т. 10, № 3. – С. 92–96.
2. **Лопатина Е. А.** Потребительское поведение подростков: социологическое измерение // Поиск: Политика, обществоведение, искусство, социология, культура. – 2015. – № 6. – С. 101–110.
3. Отчёт о потребительском поведении поколения Z на «Двойную одиннадцатую» в 2024 году // Компания JustSoSoul. – URL: https://baike.baidu.com/reference/63700873/533aYdO6cr3_z3kATKKOmPWjMyzDZNis7bXVBrzzqIP0XOpTofrW4Yx5Zk89v5pFUXlv5UsY9hahOemVIRH7vUTcOw0QqoknXP_VDHA1_2-u4Rt. (дата обращения: 11.11.2024).
4. **Чжан Чуньхуан.** Анализ изменений в структуре культурного потребления городских жителей провинции Фуцзянь // Журнал партшколы Фучжоу (Fuzhou Party School Journal). – 2013. – № 5. – С. 61–63.

REFERENCES

1. Velikaya K. V., Kruglova E. L. Cultural consumption as a factor in shaping the social status of students. *Humanities. Bulletin of the Financial University*, 2020, vol. 10, no. 3, pp. 92–96.
2. Lopatina E. A. Consumer behaviour of adolescents: a sociological dimension. *Search: Politics, Social Studies, Art, Sociology, Culture*, 2015, no. 6, pp. 101–110.
3. Report on the consumer behaviour of Generation Z on 'Double Eleven' in 2024. *Just So Soul Company*. URL: https://baike.baidu.com/reference/63700873/533aYd06cr3_z3kATKKOmPWjMyzDZNis-7bXVBrtzzqIP0XOpTofrW4Yx5Zk89v5pFUXlv5UsY9hah0emVIRH7vUTcOw0QqoknXP_VDHA1_2-u4Rt. (accessed 11.11.2024).
4. Zhang Chunhuang. Analysis of changes in the structure of cultural consumption among urban residents in Fujian Province. *Fuzhou Party School Journal*, 2013, no. 5, pp. 61–63.

Информация об авторах

Ян Яфэй, студентка, Институт европейских языков и культуры, Чжэцзянский институт иностранных языков, г. Ханчжоу, Китай, 2901464561@qq.com

Вэй Сяо, научный руководитель, кандидат филологических наук, старший преподаватель, Институт европейских языков и культуры, Чжэцзянский институт иностранных языков, г. Ханчжоу, Китай, ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3524-9020>, grace-wei@yandex.ru

Information about authors

Yang Yafei, student, Institute of European Languages and Culture, Zhejiang Foreign Languages Institute, Hangzhou, China, 2901464561@qq.com

Wei Xiao, Researcher, Candidate of Philology Sciences, Senior Lecturer, Institute of European Languages and Culture, Zhejiang Foreign Languages Institute, Hangzhou, China, ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3524-9020>, grace-wei@yandex.ru

Статья поступила в редакцию: 12.08.2025

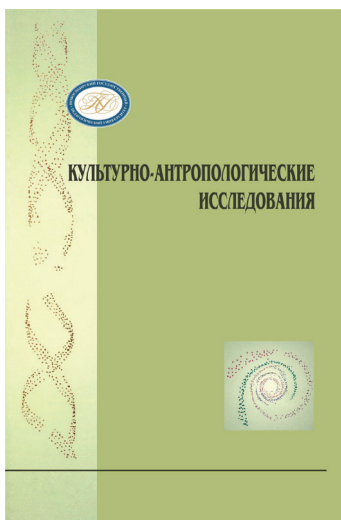
Одобрена после рецензирования: 25.09.2025

Принята к публикации: 02.10.2025

The article was submitted: 12.08.2025

Approved after reviewing: 25.09.2025

Accepted for publication: 02.10.2025



ЖУРНАЛ «КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Главный редактор – Е. Е. Тихомирова, кандидат культурологии, доцент, заведующий кафедрой теории, истории культуры и музеологии, Новосибирский государственный педагогический университет, Россия.

Год основания журнала – 2009. Учредитель – ФГБОУ ВО «Новосибирский государственный педагогический университет». Журнал публикует научные статьи, практические и методические разработки по философии культуры, культурологии, культурной

антропологии, истории культуры, культурсоциологии, культуре повседневности, лингвокультурологии. Приглашаем к сотрудничеству российских и зарубежных авторов.

Рубрики журнала:

1. Теоретико-методологические аспекты культурологии и других наук о человеке.
2. Актуальные исследования культурологии и смежных наук.
3. Практические разработки в области истории культуры и смежных наук.
4. Научный дебют (статьи студентов, магистрантов, аспирантов).
5. Дискуссионные вопросы гуманитарных наук.

Журнал индексируется в системе РИНЦ. Материалы для публикаций принимаются в течение года. Сроки размещения статей в номерах журнала зависят от соответствия присланных материалов указанным требованиям.

ТРЕБОВАНИЯ К РУКОПИСЯМ СТАТЕЙ

1. Содержание рукописи статьи должно быть проверено автором на предмет грамматических, стилистических ошибок и отвечать научному стилю изложения материала.

2. Метаданные статьи на русском и английском языках должны содержать сведения об авторе (для каждого автора/соавтора: Ф. И. О. полностью, должность, ученое звание, место работы, адрес электронной почты, город); название статьи; аннотация (от 1200 до 1500 знаков), в которой должны быть четко сформулированы цель статьи и основная идея работы; ключевые слова (5–10 слов или словосочетаний).

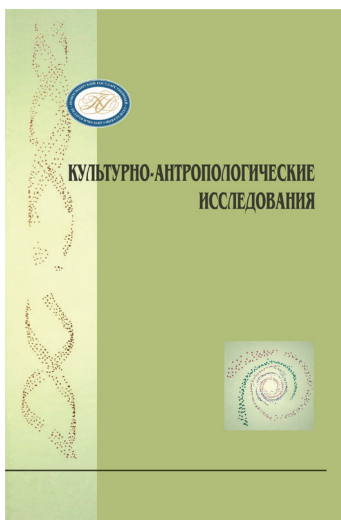
3. Автор в статье должен обозначить проблемную ситуацию, методологию исследования; раскрыть основное содержание, соответствующее тематике журнала; сделать выводы.

4. В конце статьи приводится список литературы, на который опирался автор (авторы) при подготовке статьи к публикации (для оригинальной статьи – не менее 5 источников). Указание на источники списка литературы оформляется сплошной нумерацией по всей статье, размещается в квадратных скобках после цитаты на соответствующий источник. Список литературы должен минимум на 70 % состоять из работ, опубликованных за последние 10 лет. Список оформляется строго по ГОСТ Р 7.0.5-2008.

5. Статьи отправлять по адресу: imktikhomirova@mail.ru.

6. Статьи регистрируются редакцией. Датой поступления статьи в журнал считается день получения редакцией окончательного текста.

Статьи, не соответствующие тематике журнала, оформленные не по правилам, без аннотации, с некорректно оформленным списком литературы, отклоняются.



CULTURE AND ANTHROPOLOGY RESEARCH JOURNAL

Chief Editor – E. E. Tikhomirova, Candidate of Culturology, Associate Professor, Head of the Department of Theory, History of Culture and Museology, Novosibirsk State Pedagogical University, Russia.

Year of foundation 2009. Founder federal state budget-funded educational institution of higher education "Novosibirsk State Pedagogical University". The journal publishes scientific articles, practical and methodical developments in philosophy of culture, cultural studies, cultural anthropology, history of culture, cultural

sociology, culture of everyday life, linguistic and cultural studies and invites Russian and foreign authors to co-operate.

The rubrics of the journal are:

1. Theoretical and methodological aspects of cultural studies and other human sciences.
2. Topical studies of cultural studies and related sciences.
3. Practical developments in the field of history of culture of related sciences.
4. Scientific debut (articles of students, undergraduates, graduate students, postgraduates)
5. Discussion questions of humanities.

The journal is indexed in the Russian Science Citation Index system. Materials for publications are accepted during the year. The terms of placing articles in the journal issues depend on the compliance of the submitted materials with the specified requirements.

REQUIREMENTS FOR ARTICLE MANUSCRIPTS

1. The content of the article manuscript should be checked by the author for grammatical and stylistic errors and meet the scientific style of presentation.

2. The metadata of the article in Russian and English should contain information about the author (for each author/co-author: full name, position, academic title, place of work, e-mail address, city); the title of the article; abstract (from 1200 to 1500 characters), which should clearly state the purpose of the article and the main idea of the work; keywords (5–10 words or phrases).

3. The author in the article should: identify the problem situation, research methodology; disclose the main content corresponding to the theme of the journal; draw conclusions.

4. At the end of the article is a list of literature on which the author (authors) relied in preparing the article for publication (for an original article – at least 5 sources). The indication of the sources of the reference list is made out by continuous numbering throughout the article, placed in square brackets after the citation of the corresponding source. The list of references should be at least 70 % of the works published in the last 10 years. The list of references should be drawn up strictly according to GOST R 7.0.5-2008.

5. Send articles to: imktikhomirova@mail.ru.

6. Articles are registered by the editorial office. The date of submission of the article to the journal is the day of receipt of the final text by the editorial office.

Articles that do not correspond to the theme of the journal, not designed according to the rules, without annotation, with incorrectly designed list of references, are rejected.