



ЯЗЫЧЕСТВО В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

ЯЗЫЧЕСТВО
В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ



БФУ
ИМЕНИ И. КАНТА



СЕВЕРО-ЗАПАД

Лаборатория
религиоведческих
исследований

Балтийский федеральный университет им. И. Канта
Лаборатория религиоведческих исследований «Северо-Запад»

ЯЗЫЧЕСТВО В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ОПЫТ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Том 2

Монография

Калининград
2023

УДК 299.18
ББК 86.31
Я 417

*Данное исследование было поддержано из средств программы
стратегического академического лидерства «Приоритет 2030»
БФУ им. И. Канта*

*This research was supported by funds provided through
the Russian Federal Academic Leadership Program “Priority 2030”
at the Immanuel Kant Baltic Federal University*

Я 56 **Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования** : монография / под ред. Р. В. Шиженского. — Калининград : Издательство БФУ им. И. Канта, 2023. — 233 с.

ISBN 978-5-85219-501-2

Монография посвящена исследованию различных аспектов феномена современного российского язычества.

Издание предназначено для широкого круга специалистов по религиоведению, истории, политологии, другим дисциплинам гуманитарного блока, а также для всех, кто интересуется новой религиозностью России XX–XXI вв.

УДК 299.18
ББК 86.31

ISBN 978-5-85219-501-2

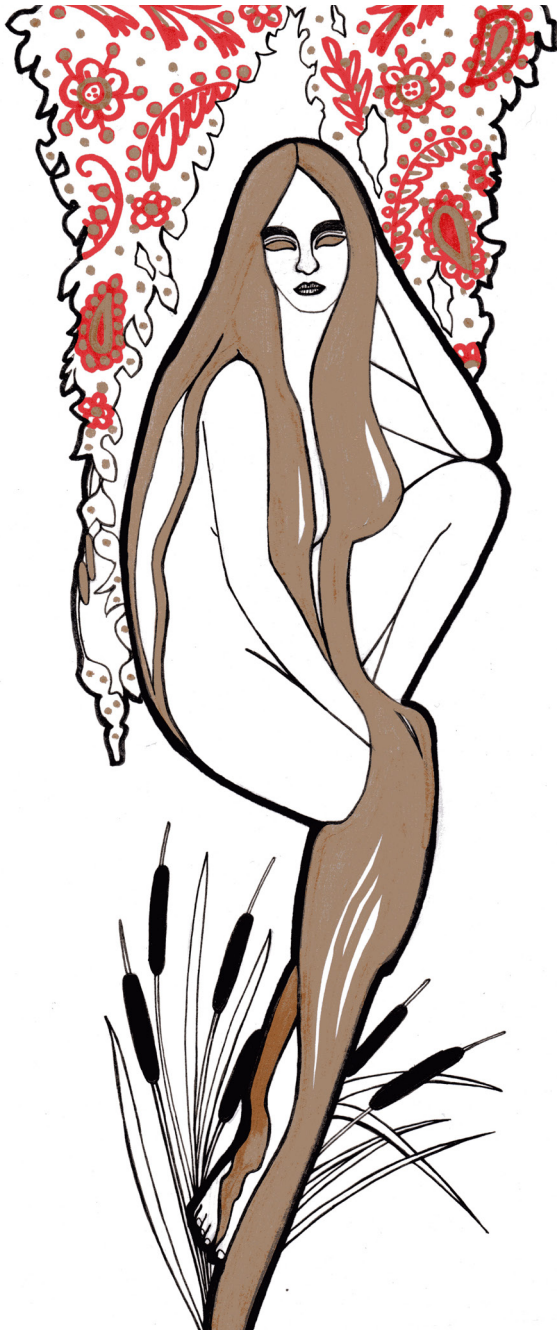
© БФУ им. И. Канта, 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	5
Особенности региональной идентификации неоязычества в современной России (<i>Ахмадулина С.З.</i>)	10
Неоязыческий псевдонаучный дискурс в среде российских соотечественников в Белоруссии (на примере текстов Н.М. Сергеева) (<i>Гронский А.Д.</i>)	21
Автохтонная марийская традиционная религия как возможная общероссийская традиционная религия (<i>Егоров В.А.</i>)	40
Языческие и фольклорные мотивы в российских компьютерных играх (<i>Кочеганова П.П.</i>)	56
«Руки Бога»: история одного из символов славянского неоязычества (<i>Кутарев О.В., Иришин Г.Ю.</i>)	81
«Духовность», виртуальность и конструирование традиции: к пониманию социокультурных оснований российского неоязычества (<i>Лебедев С.Д.</i>)	103
Многообразие и границы неоязычества в современном мире (<i>Мартинovich В.А.</i>)	123
Храмовое строительство в пространстве славянского язычества: ретроспектива вопроса (<i>Пепеляева С.В.</i>)	151
Шаманизм, неошаманизм и парашаманизм как духовные практики современности в дискурсе национализации религий (<i>Поспелова А.И., Поспелова С.В.</i>)	163
Праздник как способ репрезентации неоязыческого сообщества в медиапространстве (<i>Савельева Т.В.</i>)	184
Неоязыческое и научное мировосприятия: сближение онтологических установок? (<i>Чудинов С.И.</i>)	200
«Частокол, инициация и табу»: транскрипция язычества в художественном кинематографе (<i>Шиженский Р.В.</i>)	209
Сведения об авторах	231

CONTENTS

Foreword	7
Features of regional identification of neo-paganism in modern Russia (Svetlana Z. Akhmadulina)	10
Neo-pagan pseudoscientific discourse among Russian compatriots in Byelorussia (On the example of N.M. Sergeev's texts) (Alexander D. Gronskey)	21
Autochthonous mari traditional religion as a possible all-Russian traditional religion (Vladimir A. Egorov)	40
Pagan and folklore motifs in Russian computer games (Polina P. Kocheganova)	56
«Hands of God»: the history of one of symbols of Slavic modern paganism (Oleg V. Kutarev, Georgy Y. Irshin)	81
«Spirituality», virtuality and construction of tradition: understanding the sociocultural foundations of Russian neopaganism (Sergey D. Lebedev)	103
Diversity and boundaries of neo-paganism in the modern world (Vladimir A. Martinovich)	123
Temple construction in the space of Slavic paganism: a retrospective of the issue (Sofia V. Pepelyaeva)	151
Shamanism, Neoshamanism and Parashamanism as modern spiritual practices in the discourse of religious nationalisation (Alexandra I. Pospelova, Sofia V. Pospelova)	163
The holiday as a way of representing the neo-pagan community in the media space (Tatiana V. Savelyeva)	184
Neopagan and scientific world perceptions: convergence of ontologi- cal principles? (Sergey I. Chudinov)	200
«Stockade, initiation and taboo»: transcription of paganism in the cin- ema (Roman V. Shizhensky)	209
Authors' details	231



«РУКИ БОГА»: ИСТОРИЯ ОДНОГО ИЗ СИМВОЛОВ СЛАВЯНСКОГО НЕОЯЗЫЧЕСТВА

О. В. Кутарев, Г. Ю. Иршин

В главе подробно рассматривается широко распространенный в славянском неоязычестве (особенно польском) символ, получивший современное название «Руки Бога». Символ известен по единственному памятнику пшеворской культуры, хотя и в нескольких вариациях. В работе прослеживается путь, который знак проделал от археологической находки и инструмента немецкой пропаганды до его адаптации в славянском неоязычестве, даются попытки его интерпретации и приводятся типологические параллели.

«HANDS OF GOD»: THE HISTORY OF ONE OF SYMBOLS OF SLAVIC MODERN PAGANISM

Oleg V. Kutarev, Georgy Y. Irshin

The chapter examines in detail the symbol that is widespread in Slavic modern Paganism (especially Polish), known under the modern name “Hands of God” (Polish “Ręce Boga”). The symbol is known from the only artifact of Przeworsk culture, although in several variations. The paper traces the path that the sign made from an archaeological find and a tool of German propaganda to its adaptation in Slavic modern Paganism, its interpretation attempts and typological parallels are given.

§1. Среди исследований современного язычества не так много работ посвящено *теме символики*. Между тем многие символы восходят к глубокой древности и широко распространены в сегодняшней культуре, в том числе языческой, а рассмотрение тех или иных знаков может приносить весьма неожиданные результаты.

Например, в вышедшей в самом конце 2021 года статье, обращенной к такому известному символу, как *эгисхьяльм* (или агисхьяльм), который стереотипно воспринимается как скандинавский, едва ли не «типично викингский» (рис. 2), автор, на наш взгляд, убедительно показывает, что на самом деле этот знак появился в «греческой магической традиции», точнее, эзотерической литературе южной Европы, и уже оттуда, абсолютно «книжным» путем и достаточно поздно прибыл и распространился в Исландии уже далеко не языческой и не викингской [5]. К дохристианской древности относится только само понятие «эгисхьяльм» (древнеисландское *ægishjálmr*, «шлем ужаса»), упомянутое, например, в обеих «Эддах» и *sağax*¹, но относящееся там к чему-то другому, не к данному символу. Это новаторское исследование эгисхьяльма, аналогов которому мы не знаем и на иностранных языках, появившись оно раньше, наверное, могло бы сыграть свою роль и в распространении символа, являющегося, например, типичным рисунком на татуировках поклонников скандинавского Средневековья.

Другой (чем-то похожий на эгисхьяльм) символ относится к субкультуре славянского неоязычества: это так называемый *знак «Руки Бога»* (пол. *Ręce Boga*), и кажется, на русском языке о нем не появлялось ранее вообще никаких исследований. Настоящая статья призвана исправить это положение, проследив историю символа, его источники и современное употребление. Хотя символ применяется на современном этапе скорее в Польше, представляется, что и в восточнославянских странах он имеет определенный потенциал к распространению.

«Руки Бога» — это довольно простой символ: равносторонний крест, составленный двумя линиями, горизонтальной и вертикальной, на каждом конце имеющий «грабельки» с пятью небольшими одинаковыми зубчиками (рис. 3). Название его тесно связано с «первым появлением», задавшим ему также своеобразный канон вариаций.

¹ В «Младшей Эдде», как и указывает Илайдж, «*шлем-страшилище, все живое пугалось, его завидев*» упомянут в «Языке поэзии», 47 [9, с. 134]; но кроме того — в «Старшей Эдде»: «Речи Регина», 14; «Речи Фафнира», 16—17, 44 [13, с. 102, 105, 108]; а также в «Саге о Вэльсунгах», 18—19 [10, с. 152—154, 158] (в русском переводе гл. 18 и 20).

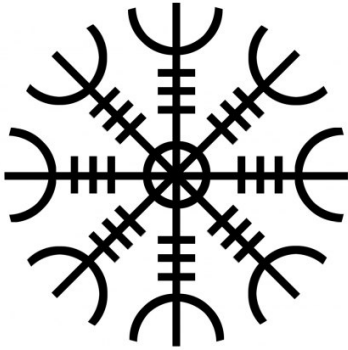


Рис. 2. Эгисхьяльм

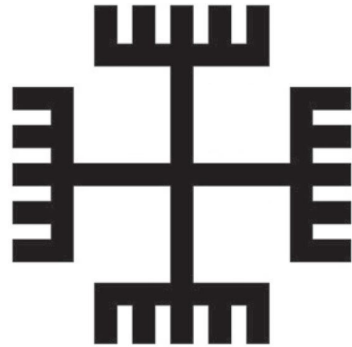


Рис. 3. Руки Бога

§2. Само это появление рассмотрим подробнее ниже, для начала указав, что оно зафиксировано на памятнике археологической культуры, известной как *пшеворская* — от названия городка Пшеворск (пол. Przeworsk) на юго-востоке Польши. Лучшее уяснение контекста находки составит, если вначале дать краткий очерк того, что представляла собой эта культура. Для текущих задач не требуется полного описания, скажем, жилищ, способов хозяйства, комплекса украшений или одежды носителей культуры. Рассмотрим лишь те элементы, которые имеют отношение к нашим дальнейшим изысканиям.

Пшеворскую культуру, сегодня хорошо изученную и известную по большому количеству материальных памятников, выделил в 1910 году знаменитый чешский славист Любор Нидерле. Она сформировалась примерно в конце III века до н.э. в результате заимствования местным населением ряда особенностей и технологий, принадлежавших кельтам латенской культуры: польские исследователи отмечают, что гипотеза, будто пшеворские племена мигрировали в регион извне, не подтверждается археологическими данными. Большое влияние кельтов сказалось прежде всего в металлургии, во многом определявшей характер пшеворской культуры на протяжении всей ее истории. Ареал пшеворской культуры охватывал практически всю южную половину современной Польши, имея также небольшие выходы на территории западной Украины, восточной Словакии и т. д. [17, р. 2—4]. Если на раннем этапе основные вли-

яния на пшеворскую культуру оказывали ее предшественники на этой территории кельты, то в первые века н.э. ярко обозначилось взаимодействие с римским государством, что, впрочем, характерно почти для всего европейского ареала.

Основным погребальным обычаем пшеворской культуры (как и ее ближайших предшественников и соседей) была кремация. После сожжения на кладбищах хоронили или непосредственно прах, или, в отдельных случаях, погребальные урны, в которые прах был помещен. Оба способа погребения были широко распространены, хотя урновые увеличились в числе в начале н.э. [17, р. 2—3, 11; 12, с. 88—90, 105—106, 119—121]. Погребенных иногда богато снабжали различным инвентарем — железными изделиями, включая оружие, украшениями, глиняной посудой. Как и во многих других культурах, при погребении эти изделия ломались или разбивались, чтобы также отправиться в загробный мир. Впрочем, позднейшие этапы пшеворской культуры претерпевали появление многочисленных вариаций: иногда даже появлялись захоронения типа ингумации². Сосуды, включая урны, изготавливались как способом лепки, так и на гончарном круге. Орнаментация на сосудах является постоянным элементом; характерны для культуры и различные узоры или рисунки на оружии, особенно на копьях, нередко здесь присутствие разных форм свастики и т.п. [17, р. 8, 14—15, 25].

Исчезновение пшеворской культуры можно отнести к первым десятилетиям V века, увязав его с начавшимися миграциями и нашествием гуннов [17, р. 33]. Несмотря на временные расширения и сужения своего ареала, пшеворская культура в любой момент времени охватывала центральную и южную Польшу, будучи распространенной на очень значительном пространстве в десятки тысяч км², а в отдельные периоды и более 100 тыс. км², хотя плотность на-

² Причинами этих перемен могли быть разные факторы. Несомненно, например, влияния Рима. С другой стороны, здесь, возможно, выстраивается и связь с миграцией готов из Скандинавии, которая как раз проходила через ареал носителей пшеворской культуры. Некоторые исследователи замечают, что изменение обрядовой части (ингумация), как и появление курганов с выкладками в виде концентрических кругов или каменных кругов из отдельных стел, является следствием сильных культурных потрясений, вызванных скорее всего приходом новой этнической группы, что, несомненно, расширяет нашу картину и требует более глубоких изысканий [16, с. 29—33].

селения здесь и не была слишком значительной. Со второй половины V века на эти земли приходит новое население, в том числе славянское [17, р. 34], вскоре ставшее здесь тотально доминирующим.

Однако некоторые исследователи не исключали наличие существенного славянского элемента и в рамках самой пшеворской культуры [12, с. 88—111], в то время как другие делали акцент в большей степени на германской атрибуции носителей (см., напр.: [15, с. 130 и далее]). Впрочем, есть и третье мнение: пшеворская культура представляла собой «сплав славянской культуры и германских культурных элементов при мощном влиянии латенской культуры кельтов, а в южных регионах и при их непосредственном участии» [3, с. 19]. Любопытна также теория, выдвинутая еще в 1930-е годы польским археологом Р. Ямкой: он «обратил внимание на существенную разницу урновых и безурновых пшеворских погребений: первые обычно характеризуются значительным инвентарем, содержащим нередко и предметы вооружения, вторые обычно малоинвентарны или безынвентарны, не содержат предметов вооружения. Эти различия, очевидно, являются этнографическими, что позволяет связать их с двумя разными этносами: германским (урновые) и славянским (безурновые)» [3, с. 20—21]. Ряд исследователей развивал затем эту мысль, отмечая также, что «выявленные этнографические особенности концентрируются в пшеворском ареале неравномерно: германские преобладают на западе, а славянские — на востоке» [3, с. 21]. Кажется разумным отметить взгляды, согласно которым «через определенную группу пшеворских памятников культура... связана с достоверно славянской пражской», более поздней [3, с. 22]³, см. подробнее и о некоторых условностях в отношении сказанного выше: [12, с. 112—125].

§3. Теперь рассмотрим конкретный памятник, с которого и происходят «Руки Бога». Это керамическая погребальная урна пшеворской культуры, обнаруженная в 1936 году⁴ при раскопках

³ См. там же подробнее историографию проблематики, хотя мы не можем одобрить ссылок автора на псевдонаучные изыскания А. А. Клёсова.

⁴ Открытие было сделано командой польских археологов — В. Каменецкой, В. Касиньским, М. Древки («Pracami tymi kierowała Wanda Kamieniecka przy współudziale Władysława Kasińskiego i pod nadzorem naukowym Michała Drewko» [18]).

в селе Бяла (пол. Biała), в 20 км севернее польского города Лодзь, буквально в самом географическом центре современной Польши⁵. Урна, по последним изысканиям, относится примерно к 200 году н.э. согласно анализу других изделий погребального комплекса [20, s. 93, 107], однако старая датировка, сделанная вскоре после открытия (примерно 300 год н.э.), до сих пор появляется в тех или иных работах [20, s. 89; 19, s. 36]. Могила №30, где нашли урну, археолог «В. Керстен считал женским захоронением на основании наличия веретена и иглы»⁶, в пользу этого говорит и возможная интерпретация некоторых изображений с урны [20, s. 89], о чем речь далее, но, поскольку погребенный человек был кремирован, нет возможности определить ни его пол, ни возраст, ни какие-либо иные анатомические подробности [20, s. 111]. «Высота сосуда 28 см, диаметр горловины 38 см, диаметр дна [ножки] 15 см» [20, s. 96], он выполнен методом ручной лепки, без гончарного круга. Урна имеет пустую ножку и три ушка, что характерно для подобных памятников; подвергнута чернению, а все изображения на ней вырезаны толстой четкой линией, которая затем была раскрашена белилами. Вместе с тем подкрашивание белилами подобных изображений встречается довольно редко [Ibid., s. 122].

Чрезвычайно важным обстоятельством является то, что урна была утрачена в ходе Второй мировой войны — она исчезла в начале 1945 года с освобождением от немецких захватчиков города Лодзи, в Городском этнографическом музее⁷ которого она хранилась. Считается, что ее вывезли вместе с рядом других ценностей музея выезжавшие в Германию ученые, вследствие чего ее следы были потеряны. Все сведения о ее виде основываются на материа-

⁵ В польской википедии есть статья «Урна из Бялы» (пол. Popielnica z Białej): https://pl.wikipedia.org/wiki/Popielnica_z_Białej (здесь и далее все даты обращения к интернет-ресурсам — 10.04.2022), которая сопровождается ссылкой на видеоролик, где представлена 3D-модель памятника.

⁶ Кроме того, захоронение вместе с прахом содержало «два железных ножа, железную застежку, две подвески, костяной гребень» [18], а также кусок расплавленного стекла — наверное, от разбитого изделия [20, s. 112].

⁷ Ныне этот музей называется Археологический и этнографический музей Лодзи (пол. Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne w Łodzi).

лах 1936—1944 годов — фотографиях, зарисовках, реконструкциях⁸. Впрочем, в этот период внимание к артефакту было достаточно значительным по причинам, обозначенным ниже.

Урна из Бялы была украшена целым рядом изображений, как на брюшке, так и на ножке (рис. 4—6 по [20, s. 91—92, гус. 3—5]). Рассмотрим их по схеме и с буквенными обозначениями, предложенными в одной из наиболее обстоятельных работ, посвященных артефакту [Ibid., s. 96]. Верхняя часть брюшка урны по всему кольцу украшена простым геометрическим орнаментом: идущие сверху слева вниз вправо около десятка близко поставленных диагональных линий сменяются такими же, но зеркально отраженными — идущими снизу слева вверх вправо, после чего узор повторяется. Ниже от орнамента по кольцу отходит вершиной вниз несколько пустых треугольников, а сверху прочерчено несколько горизонтальных линий, заходящих на все три ушка. Под орнаментом на брюшке идут шесть рисунков, а затем еще четыре — на ножке.

А) (рис. 6b) Изображение человека, едущего верхом, расположенное ровно под одним из ушек урны. Важно отметить, что урна была найдена разбитой и реконструирована по обломкам. При этом именно для изображения А существует проблема с его воспроизведением: верхняя часть, включая всю голову, была утрачена, и ее прорисовка отсутствует на ранних схемах урны, поскольку «фрагмент одного из персонажей всадников был поврежден и не подлежал воссозданию» [20, s. 91]. Это видно и в статьях 1944—1946 гг. Однако с 1960 г. появляется прорисовка реконструкции головы, которая получила широкое распространение, не имея при этом должных оснований. В этом «достраивании» верховой персонаж А получил сверху «фаллическую» форму и две точки, которые могут указывать на грудь или глаза (скорее, глаза) [20, s. 93].

⁸ В польской и английской Википедии (статья https://en.wikipedia.org/wiki/Funerary_urn_from_Biała и указанная в сносках чуть выше — в целом идентичные между собой) говорится, что урна «вернулась в Польшу в 1990-е», и хотя в экспозиции Археологического и этнографического музея Лодзи есть лишь копия, ее «оригинал хранится в хранилище» музея. Однако в литературе, включая новейшие статьи, мы нигде не нашли упоминаний о «возвращении» оригинала, см., по данным работы 2007 г.: «неизвестно, что стало с исторической урной, украшенной свастикой, после побега оккупационной администрации. В Лодзинском музее была выставлена лишь ее гипсовая копия» [18], экспонируемая и сегодня.

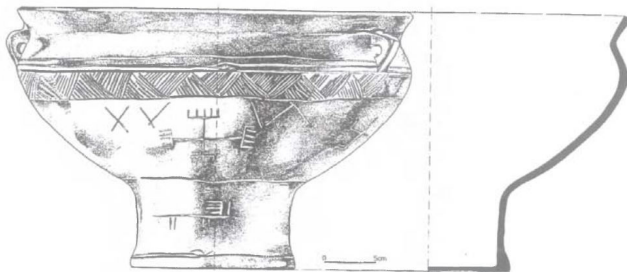


Рис. 3. Biała, woj. łódzkie. Naczynie gliniane z grobu nr 30. Rysunek z oryginału D. Kurzańska.
 Abb. 3. Biała, Woiv. Łódź. Tongefäß aus dem Grab Nr. 30. Gezeichnet vom Original von D. Kurzańska.

Рис. 4. Прорисовка урны из Бялы, вид сбоку

И всадник, и лошадь изображены очень схематично; при этом руки персонажа представляют собой «грабельки»: на тонкой палочке-«руке» посажена перпендикулярной линией «ладонь», которую венчают несколько маленьких палочек-«пальцев». Из четырех точно таких же «рук» составлен и наш символ.

В) (рис. 6а) Второй рисунок — также наездник, однако изображенный иначе. Во-первых, он сохранился целиком: его голова изображена кругом с двумя точками-«глазами». Если тело персонажа А прорисовано двумя линиями, между которыми предполагается туловище, то этот всадник имеет тело, изображенное одной вертикальной палочкой. Также у него есть и ноги, представляющие две диагональные линии от нижнего основания «туловища». Художник хотел изобразить его то ли стоящим на коне, то ли, скорее всего, обхватывающим коня ногами, как это и принято в верховой езде, причем конь здесь, как и во всех остальных случаях, показан сбоку, в профиль. Однако это расхождение между способами рисунка тела и ног заставляло думать исследователей, что персонаж с изображения А — «может быть, это женская фигура в платье?» [20, s. 96]. Расставленные в стороны руки аналогичны изображению А.

С) (рис. 6с) Третье изображение почти всегда трактуют как женское. Это вновь верховой персонаж, с кругом-«головой» сверху. Однако его тело помещено между двух линий: «внутри тела от [двух] маленьких колец, обозначающих грудь, идут две диагональные линии, вероятно, изображающие платье» [20, s. 96]. Ноги свисают вниз с крупа лошади, что не имеет аналогов, а руки — такие же, как у других фигур. Изображение находится ровно под ушком урны.

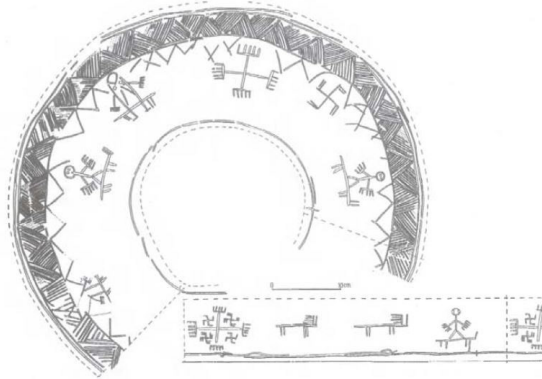


Рис. 4. Biała, woj. łódzkie. Grób 30. Rozwinięte motywy zdobnicze z popielnicy. Rysunek z oryginału D. Kurzańska.
 Abb. 4. Biała, Woiw. Łódź. Grab 30. Entfaltene Verzierungsmotive der Urne. Gezeichnet vom Original von D. Kurzańska.

Рис. 5. Прорисовка урны из Бялы, вид снизу

Д) Четвертый рисунок — «Руки Бога», без каких-либо лишних деталей. Но с учетом описанных выше (и далее) фигур людей с урны становится ясно, откуда взялось это название. Четыре «грабельки», исходящие от центра, точно соответствуют рукам соседних изображений.

Е) Следующий рисунок находится ровно под третьим ушком — это свастика, идентичная таковой на флаге Третьего рейха, однако поставленная прямо (не ромбом) и имеющая на концах креста не по одному, а по два параллельных, стоящих рядом ответвления.

Ф) Шестая фигурка полностью идентична рисунку В. После этого круг урны замыкается, соседним рисунком оказывается фигура А. Любопытно, что из шести верхних фигур три находятся ровно под ушками, а остальные три — между ними. Но помимо изображений на брюшке урны есть также несколько рисунков на ножке, причем пространство между ножкой и брюшком разрезает сплошная горизонтальная линия.

Г) (рис. 6d) На ножке под фигуркой А следует еще одно изображение «Рук Бога», но теперь в образованных крестом квадратах помещены маленькие свастики. В верхнем левом и нижнем правом углу это обычные, ровно (не диагонально) стоящие свастики, которые, в сравнении со свастикой на флаге Третьего рейха, показаны зеркально (вращение по часовой стрелке). В верхнем правом и нижнем левом квадратах свастики тоже одинаковы:

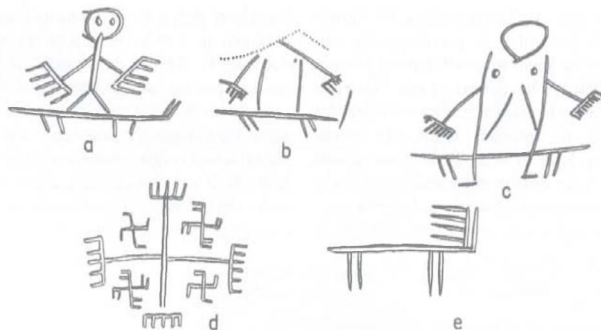


Рис. 5. Biała, woj. łódzkie. Motywy figuralne i geometryczne z naczyńia. Rysunek na podstawie fotografii z opracowania W. Kerstena.
 Abb. 5. Biała, Woiv. Łódź. Figürliche und geometrische Motive eines Gefäßes.
 Gezeichnet aufgrund eines Fotos aus der Bearbeitung von W. Kersten.

Рис. 6. Прорисовка урны из Бялы, отдельные изображения

они зеркально отражают фигурку Е с двумя параллельными ответвлениями на концах крестов.

Н) (рис. 6е) Восьмой рисунок находится на ножке под фигуркой В и чуть правее. Это, как считается, олень: он аналогичен «коням» — длинная горизонтальная линия, внизу которой четыре палочки-«ножки», а сверху — две близко поставленные палочки с краю, изображающие как бы голову с ушами, но к его голове приставлены «рога» — несколько небольших палочек, идущих горизонтально от головы над телом.

И) Здесь еще один олень, который полностью повторяет предыдущее изображение. Данный рисунок находится почти ровно под «Руками Бога», фигурой Д.

Ж) Последнее, десятое изображение — это всадник, такой же, как на фигурах В и Ф. Он расположен на ножке под промежутком между свастикой Е и всадником Ф. На внутренней стороне урны или на донышке больше никаких изображений не было.

§4. Каков был *исторический контекст находки*? Хотя урна из Бялы была доступна непосредственным исследованиям на протяжении менее чем десяти лет, в этот период она оказалась в центре весьма насыщенных событий. Вскоре после обнаружения в 1936 году и «закрепления» урны в Лодзи Польша вступает во Вторую мировую войну. Начало ее было для поляков катастрофой: всего за месяц — сентябрь 1939 года — Германия полностью захватила всю западную часть Польши, куда входил и город Лодзь. Начаина-

ются почти пять с половиной лет немецкой оккупации. В апреле 1940 года город был переименован в Лицманштадт, по имени Карла Лицмана, одного из немецких героев Первой мировой войны [18].

И тут знаменитая находка — «урна из Бялы сделала необыкновенную “карьеру” во время нацистской оккупации благодаря появлению на ней мотива свастики, повторенной несколько раз и в различных вариациях. Их даже рассматривали как свидетельство “прагерманского” характера центральной Польши, а одна из свастик с этого сосуда стала мотивом герба Лицманштадта» [20, s. 93]. Все это происходило параллельно с другим процессом: немцы «еще в 1939 г. начали уничтожать польские национальные символы, как памятник Тадеушу Костюшко и могилу Неизвестного солдата. Были закрыты театры, кинотеатры, издательства и всевозможные патриотические клубы» [18]. Вместе с тем упомянутую «урну популяризировали всеми возможными способами. Ее фотографии и рисунки с соответствующими комментариями помещались в ежедневную печать, в научные журналы, на открытки, плакаты и на почтовые марки. Такая деятельность была в первую очередь направлена на подтверждение германского происхождения присоединенных к Третьему рейху земель» [Ibid.].

Именно тогда появляется первая значительная работа, посвященная урне, — статья немецкого историка В. Керстена (1944), где автор подробно зарисовал артефакт, попытался дать его датировку и толкование изображений. И хотя ныне «шовинистические рассуждения» [20, s. 89] в духе монополюбно-германского толкования свастик можно отбросить (как справедливо отмечал Л. Антосик, «свастика была символом, который появляется во множестве культур с доисторических времен до наших дней» [18]⁹), и сегодня большинство польских авторов считает, что урна из Бялы — это германское наследие. Так, характерно название одной из использованных нами статей: «Германская символика на службе славянского неоязычества» [19]. Вместе с тем отмечалось: «относительно урны из Бялы можно сказать, что это уникальный памятник среди обсуждаемых сосудов, и стилистически он, кажется, относится к более древним традициям орнаментации», в частности лужицкой и поморской культур [20, s. 118, 93] и т.п.

⁹ Иллюстративное подтверждение этому разнообразию и древности дает книга (впрочем, совершенно ненаучная) [14].

§5. При этом «Руки Бога» имеют аналогии и в славянском археологическом и этнографическом материале. Прежде всего, речь идет о традиционном орнаменте на писанках — обрядовых и расписанных узорами яйцах, которые изготавливались славянами еще до крещения и празднования пасхи. Один из таких орнаментов — как раз «Руки Бога», правда, здесь, конечно, он так не называется. Установить его древность сложно, хотя сама традиция создания писанок прослеживается по крайней мере до IX века [19, s. 37]. Известно, что в город поморян (балтийские славяне западнославянской группы) Волин (ныне северо-западная Польша) на рубеже I—II тыс. яйца-писанки уже импортировались из Киевской Руси: они найдены археологами [21, S. 96]. Вписанный в геометрический и / или растительный орнамент писанок, рисунок «Рук Бога», впрочем, иногда «теряется» в вариациях и переплетениях с соседними элементами, ср. изображение из Интернета (рис. 7).

Другой яркий пример культурной параллели приводит польский автор В. Брожина: «аналогичный символ можно найти и сре-



Рис. 7. Писанка с типичным узором

ди археологических находок славян раннего Средневековья. При раскопках на поселении у села Саввинская слобода под Москвой было найдено шиферное пряслице с выгравированными солярными символами, где они показаны рядом с несколькими вариантами свастики» [19, s. 37]. Впрочем, хотя ссылка на российскую работу верна [14, с. 357], там автор не указывает свой источник. К сожалению, нам не удалось найти исходные изображения пряслица в научной литературе, хотя археолог А. К. Станюкович действительно проводил раскопки в Саввинской слободе и публиковал некоторые материалы в этой связи в первые годы XXI века. Приведем рисунок по источнику, оставляя его достоверность на совести А. В. Тарунина (рис. 8).

Другое направление для сравнений, которое в настоящей статье не будет рассмотрено подробно, хотя и представляется перспективным, касается традиционных татуировок южных славян (Хорватия, Босния), точнее славянок, которые наносили себе тату (в основном на руки), как считается, дабы избежать обращения в ислам. Типичные символы этих татуировок — чем-то похожие и на эгисхьяльм и на «Руки Бога» крестообразные фигуры (рис. 9). Материалы на русском языке об этом, кажется, достаточно скромные¹⁰.

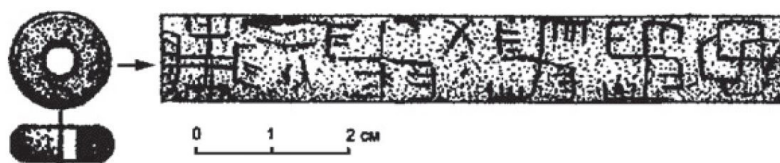


Рис. 8. Прорисовка пряслица из села Саввинская слобода
(Московская область)

¹⁰ Приведем только ссылки на интернет-блоги: И. Антанасьевич «Татуировки балканских женщин» <https://masterok.livejournal.com/4542593.html>, откуда взят рисунок; и «Женские татуировки славян: традиция, которую мы теряем» <https://bigpicture.ru/zhenskie-tatuirovki-slavyan-tradiciya-kotoruyu-my-teryaem/> неизвестного автора.



Рис. 9. Татуировки балканских женщин

Еще одну любопытную аналогию в научных работах ранее мы не встречали. Во второй трети XIII века (точные даты не установлены) в Новгороде обучался письму мальчик примерно 6—7 лет по имени Онфим. Отдельные берестяные грамоты, на которых он упражнялся в письме, были найдены и исследованы археологами (их известно более десятка с текстом и несколько штук без оног); в частности, здесь сохранилось и само имя автора [4, с. 475—478, 700]. Но кроме надписей, представляющих большой интерес для лингвистов, Онфим сделал несколько рисунков. На одном из них (грамота №200) Онфим, подписавший свое имя, стоит (или сидит?) на коне, повергая, видимо, копьем некоего врага. Множество стилистических параллелей с изображениями на урне из Бялы очевидны; но особенно хочется отметить руки героя и его соперника: это практически «Руки Бога», правда, почему-то трехпалые (рис. 10). Такие же ручки (с разным числом пальцев) у человечков на грамотах Онфима №202, 203, 206, 210¹¹ и т.д.

Представляется, что в данных случаях не стоит искать преемственность или прямые влияния стилистики: речь идет скорее о

¹¹ По материалам сайта «Древнерусские берестяные грамоты» <http://gramoty.ru/birchbark/>; оттуда же взят рисунок.

культурной конвергенции, когда невозможность дифференцировать элементы изображения приводит к их схематизму и отсюда — вынужденно — к искажению пропорций, где «пальцы» и «ладони» занимают чрезмерный объем на фоне таких же палочек-«рук» и «тел». Вероятно, то же касается и других аналогий. Столь простые символы, как вариации креста, свастики и т.д., изобретались независимо много раз с палеолита до современности и могли подразумевать или приобретать со временем самые разные смыслы, о которых часто можно только гадать.

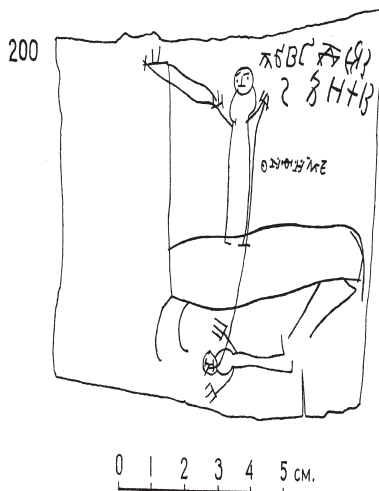


Рис. 10. Прорисовка берестяной граммоты №200, Новгород

§6. *И все-таки, как толковался символ «Рук Бога» сам по себе, в контексте общей экспозиции урны из Бялы? Как он понимался в неоязычестве и как получил там распространение? И где именно он приобрел свое название? Ответам на эти вопросы посвятим завершающий раздел нашей работы.*

Упомянутый В. Керстен в 1944 г. «трактует рисунки сосудов как целостный фриз, изображающий культовое солнечное шествие, и все связывает с культом плодородия на основе анализа германской мифологии» [20, s. 93]; он предпринимал попытки интерпретировать комплекс изображений на урне как иллюстрацию каких-то божеств и мифов. А К. Яжджевский в работе 1946 г. видел «здесь событие из жизни усопшего, так как представлена сцена охоты всадников на оленей. Среди всадников выделялись женщины. Не исключено, что речь шла об изображении одного из занятий или развлечений, ожидающих усопшего за пределами могилы», в то время как (солярные) символы должны были оградить погребенного от зла [Ibid., s., 116]. Г. Кошаньская в статье 1946 г. предполагала, что изображенные на урне — это умершие предки [19, s. 36],

к которым, вероятно, уже отправляется погребенный. Е. Бугай и Т. Макевич, в общем, согласны с таким истолкованием изображений, отмечая, что урна создавалась именно как погребальная и ее символика едва ли могла быть бессмысленной и не связанной с погребенным [20, s. 111—112]. Подобные памятники «можно рассматривать как репрезентирующие собственные мотивы и происходящие из мира местных представлений. О простом автоматическом подражании римской керамике не может быть и речи», хотя здесь и нет радикально нового в плане идей и стиля варварских культур Центральной и Северной Европы [Ibid., s. 118—119].

Совсем другой подход проявили по отношению к символике урны из Бялы отдельные неоязычники. Наиболее самобытным и «громким» автором стал Л. Е. Стефаньский (1928—2010), писатель и переводчик, один из отцов-основателей и крупных деятелей славянского неоязычества в Польше. В. Брожина указывает, что именно Стефаньский придумал название «Руки Бога» для этого символа, который он объяснил как «идеограмму, представляющую теологическое понятие, выражающее идею божества, охватывающего четыре стороны света» [19, s. 38]. В качестве аналогов этой идеи у славян Стефаньский приводил истуканы славянских божеств, обращенные на четыре стороны. Прежде всего, это бог народа руян (балтийских славян) Свентовит, о котором источники сообщают, что его идол был «с четырьмя головами на стольких же шеях, из них две были обращены лицом к груди и столько же — к спине. При этом одна из расположенных как спереди, так и сзади [голов] смотрела направо, другая — налево» («Деяния данов», 14.39.3 [11, с. 212—213]). Исследователи почти единогласны в объяснении этого облика: «Свентовит из Рюгена является, таким образом, суверенным богом, охватывающим своим взглядом всю вселенную», можно говорить о «четырех сторонах света, над которыми он царствует» [2, с. 112]. Другой пример Стефаньского — Збручский идол (рис. 11)¹², найденный археологами в 1848 году: «идол представляет собой высеченный из известняка четырехгранный столб высотой 2,67 м», на каждой стороне которого в верхней части вырезано ре-

¹² Схема-прорисовка Збручского идола по: [22, s. 15], однако посещение и внимательный осмотр Збручского идола О. В. Кутаревым в Краковском археологическом музее позволяют ему утверждать, что на нижней задней грани истукана нет никакого знака «колеса».

льефом изображение божества, но так, что их соединяющиеся головы предстают, словно они увенчаны одной на всех «четырёхликой головой» и шапкой [2, с. 213].

Впрочем, если «Руки Бога» тянутся от такого образа, то правильнее было бы назвать символ «Руками Богов», ведь их много. Схожую идею высказывал и В. Брожина: «славянский Крест» (еще одно новое название нашего знака) «поэтому мог считаться символом всего пантеона и называться “Руками Богов” — здесь их всеобъемлю-

щий характер относился бы к обожествлению мира в верованиях славян» [19, с. 40]. Более удачный пример представляет собой еще один археологический памятник балтийских славян, известный под современным названием «Волинский Свентовит» (найден в 1973 году): «идол представляет собой обтесанную с двух сторон палочку-столбик из тиса с полосами, на вершине которой находятся четыре одинаковых лица, смотрящих в четыре разные стороны»; высота этой небольшой фигурки IX века — всего 9,3 см (рис. 12) [8, с. 551]¹³. Впрочем, никаких рук на этом истуканчике не изображено вовсе. Руки же Свентовита (несмотря на четыре головы, руки он имел две) были вырезаны реалистично и даже держали питьевой рог (14.39.3) [11, с. 213]; руки Збручского идола показаны схематично, но все-таки куда реалистичнее, чем у фигурок урны из Бялы. Нет подобного «Рукам Бога» символа и на других известных памятниках эпохи древнего славянского язычества.

Главным же препятствием к принятию данного символа как значимого для славянского язычества могла стать упомянутая укорененность в Польше мнения, что пшеворская урна из Бялы — это

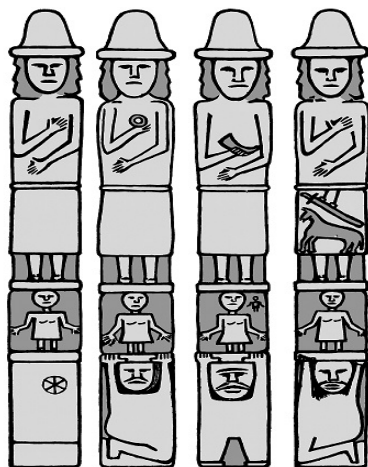


Рис. 11. Прорисовка изображений Збручского идола

¹³ Из этой же работы (ил. 4) взят рисунок.



Рис. 12. Истуканчик «Волинский Свентовит» из Волина, Польша

германская древность. И «даже если этот символ существовал в славянской культуре до возникновения славянского неоязычества, его значение у древних славян сегодня неизвестно» [19, s. 37].

Однако, несмотря на все эти условности, символ «Руки Бога» не просто смог войти в репертуар символики славянского неоязычества, но и стал «функционировать как символ самой родной веры» в Польше [19, s. 40]. Такое значительное славянское неоязыческое движение Польши, как «Родной польский собор»¹⁴ (далее РПС), употребляет этот символ и как основной, и в целом для различных эмблем и гербов движения; большое внимание обоснованию этого уделено в Статуте РПС, то есть собрании религиозных установлений организации [22, s. 23]¹⁵. Распространен и признан символ также у движения «Славянская Вера» (пол. *Słowiańska Wiara*), и многими внеобщинными неоязычниками [19, s. 36]; его можно увидеть на множестве современных истуканов, святилищ, обрядовых знамен. Пожалуй, среди неоязычников в Польше его значимость и распространенность можно сопоставить с таковыми у «коловрата» в России. Признано, что знак «Руки Бога» приобрел значительную популярность, и распространено мнение, что «его варианты присутству-

¹⁴ Наш перевод на русский польского названия «*Rodzimy Kościół Polski*» довольно условный: наиболее точной передачей для *kościół* было бы «церковь» (в социальном смысле), но в русском языке это слово однозначно ассоциируется с христианством, между тем как требуется подобное понятие с универсальным для любой религии содержанием.

¹⁵ Изображение на обложке («okładka») Статута дается на рис. 13.

ют как в археологическом материале, так и в народной культуре, поэтому его можно воспринимать как славянский сегодня. В то же время его интерпретация вполне современна, что позволяет рассмотреть его основания и сформулировать соответствующую критику вместе с более адекватной версией» [19, s. 37—38].

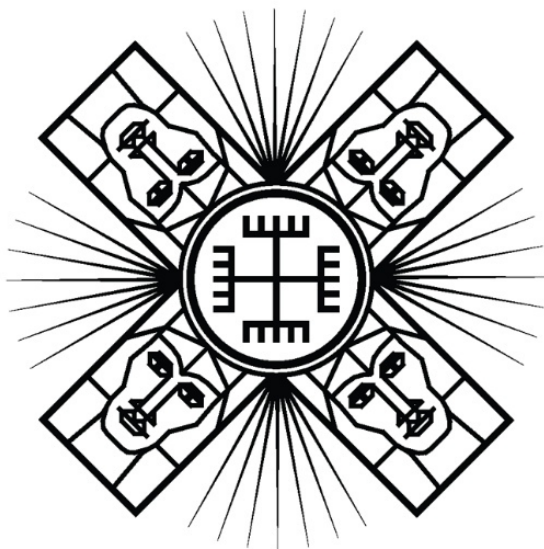


Рис. 13. Эмблема неоязыческой организации
«Родной польский собор», Польша

В. Брожина, пересказывая и частично критикуя грешащего вольными допущениями Л.Е. Стефаньского, и сам предлагает (причем обосновывая свое мнение примерно теми же способами) новые подходы к символу. Так, он утверждает: «Сварогу, в свою очередь, как богу неба приписывается вездесущность; это вполне соответствовало бы объятию мира “Руками Бога”... в то же время можно обратить внимание на то, что Сварог описывается как главное божество славянского пантеона... В таком случае название, правильно отражающее значение символа, будет “Руки Сварога”» [19, s. 39]. Однако Сварог едва ли был главным или верховным божеством славян: его упоминает один-единственный болгарский источник X века (впрочем, цитируемый позднейшими источниками на Руси, включая «Повесть временных лет»), и изображает его как бога-куз-

неца или покровителя огня, а вовсе не бога неба [6, с. 102—106]. Неверна и старинная этимология его имени, якобы родственная санскритскому *svarga* («небо»): в основе имени лежит или корень «свара» в значении «ссора, распря» или «с-вар» в значении варки, сварки, хорошо сочетающейся с ролью кузнеца [7, с. 128—129].

Однако заключительные выводы В. Брожины выглядят убедительнее: «этот символ в его нынешнем виде происходит от урны, принадлежащей германской пшеворской культуре, но его вариации появлялись у славян как в Средние века, так и в Новое время, и теперь он широко отождествляется со славянской религией. Его присутствие в символической системе славянской родной религии является частью характерного для этой религии подхода к традиции и, таким образом, является примером выдуманной традиции» [19, с. 40]. Такая ситуация не является исключительной в неоязычестве, ср.: «важнейшим компонентом наследия довоенного фёлькиш в современном германском язычестве стал набор символов и практик, которые, однозначно ассоциируясь с наследием древних и средневековых германских племен и народов, вошли в фонд оккультных референций, которые могут быть использованы в самых разных контекстах» [1, с. 192]. Но подытоживая этот вопрос самостоятельно, отметим, что вообще сомнительно, чтобы этот символ (как и колдоврат в любых воплощениях) мог быть и в древности сколько-нибудь значительным для дохристианских славянских язычников. Перед нами очередное сугубо неоязыческое явление, пусть и имеющее кое-какие источники среди великого множества памятников археологии и этнографии.

Список источников и литературы

1. Гальцин Д. Д. Лики Протея: история современного язычества как религиозной идентичности / под общ. ред. Д. М. Ильиной. СПб. : Изд-во РХГА, 2020.
2. Гейштор А. Мифология славян. М. : Весь мир, 2014.
3. Жих М. И. Начальные этапы истории славян // Исторический формат. 2020. №4. С. 8—35.
4. Зализняк А. А. Древненовгородский диалект. М. : Языки славянской культуры, 2004.
5. Илайдж. Ægishjálmr: история одного важного колдовского знака // Северная слава, 2021¹⁶. URL: <http://norroen.info/articles/ilaidj/aegishjalmr/>

¹⁶ Один из авторов настоящей статьи настойчиво уговаривал Илайджа опубликовать свою работу в данном сборнике рядом с нашей, но тот столь же настойчиво отказывался.

6. *Кутарев О. В.* Древнерусский Дажьбог, сербский Дабог и греческий сын Гефеста Гелиос // *Acta Eruditorum*. СПб. : Изд-во РХГА, 2015. Вып. 19. С. 101—109.
7. *Кутарев О. В.* Славянский Дажьбог как развитие индоевропейского Бога Сияющего Неба (Дьеус-Патер) // *Философия и культура*. 2016. №1. С. 126—141.
8. *Кутарев О. В.* «Жития св. Оттона Бамбергского» как источник по средневековой культуре // *Жизнеописание Оттона Бамбергского в церковных сочинениях и преданиях* / пер. с лат., иссл. и комм. А. С. Досаева и О. В. Кутарева. СПб. : Дмитрий Буланин, 2021. С. 470—750.
9. *Младшая Эдда* / пер. с др.-исл. О. А. Смирницкой. Л. : Наука, 1970.
10. *Сага о Волсунгах* / пер. с др.-исл., предисл. и примеч. Б. И. Ярхо. М. ; Л. : Academia, 1934.
11. *Саксон Грамматик*. Деяния данов. Т. 2 (книги XI—XVI) / пер. с лат. А. С. Досаева, под ред. И. А. Настенко. М. : Русская панорама, 2017.
12. *Седов В. В.* Славяне: Историко-археологическое исследование. М. : Языки славянской культуры, 2002.
13. *Старшая Эдда* / пер. с др.-исл. А. И. Корсуна. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1963.
14. *Тарунин А. В.* Сакральный символ. История свастики. М. : Белые альфы, 2009.
15. *Щукин М. Б.* Рождение славян // *Стратум: структуры и катастрофы. Сборник символической индоевропейской истории*. СПб. : Нестор, 1997. С. 110—147.
16. *Щукин М. Б.* Готский путь (готы, Рим и черняховская культура). СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2005.
17. *Andrzejowski J.* The Przeworsk Culture. A Brief Story (for the Foreigners) // *Worlds apart? Contacts across the Baltic Sea in the Iron Age*. København ; Warszawa : Det Kongelige Nordiske Oldskriftselskab, 2010. P. 59—110.
18. *Antosik Ł.* Popielnica ze starą swastyką. Rodowód wojennych symboli Litzmannstadt // *Kronika Miasta Łodzi*. 2007. № 3. URL: https://web.archive.org/web/20130824110910/http://uml.lodz.pl/miasto/o_miescie/wydawnictwa_o_lodzi/kronika_miasta_lodzi/rok_2007_nr_3
19. *Brożyna W.* Ręce Swaroga. Germańska symbolika w służbie słowiańskiego rodzimowierstwa // *Gniazdo. Rodzima wiarai kultura*. 2019. №19. S. 36—41.
20. *Bugaj E., Makiewicz T.* Ornamentyka figuralnana na naczyniach gliniany okresu przedrzymskiego i rzymskiego w Polsce // *Przegląd Archeologiczny*. 1995. T. 43. S. 87—122.
21. *Filipowiak W., Gundlach H.* Wolin — Vineta. Die tatsächliche Legende vom Untergang und Aufstieg der Stadt. Rostock : Hinstorff, 1992.
22. *Statut: Rodzimy Kościół Polski*. 2013. URL: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:RodzimyKosciolPolski.pdf>





СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

AUTHORS' DETAILS

**Ахмадулина Светлана
Зиннатовна** — кандидат
исторических наук, Бурятский
государственный университет имени
Доржи Банзарова, Улан-Удэ, Россия
E-mail: lana_clio@mail.ru

**Гронский Александр
Дмитриевич** — кандидат
исторических наук, доцент, ведущий
научный сотрудник, Национальный
исследовательский институт мировой
экономики и международных
отношений имени Е.М. Примакова
РАН, Москва, Россия
E-mail: agr1976@yandex.ru

**Егоров Владимир
Александрович** — кандидат
философских наук, Русская
христианская гуманитарная
академия, Санкт-Петербург, Россия
E-mail: egorov@mail.ru

Иршин Георгий Юрьевич —
студент, филиал Московского
государственного университета
им. М.В. Ломоносова в городе
Севастополе, Россия
E-mail: irshintovgin@mail.ru

**Кочеганова Полина
Петровна** — аспирант, Пермский
государственный гуманитарно-
педагогический университет, Россия
E-mail: polina.kocheganova@bk.ru

Svetlana Z. Akhmadulina —
PhD in Historical Sciences, Buryat
State University
E-mail: lana_clio@mail.ru

Aleksandr D. Gronsky —
Candidate of sciences (PhD) in
History, Primakov National Research
Institute of World Economy and
International Relations, Russian
Academy of Sciences
E-mail: agr1976@yandex.ru

Vladimir A. Egorov — Candidate of
sciences (PhD) in Philosophy,
Russian Christian Academy for the
Humanities
E-mail: egorov@mail.ru

Georgy Y. Irshin — Student,
Sevastopol Branch of Moscow State
University, Russian Federation
E-mail: irshintovgin@mail.ru

Polina P. Kocheganova —
postgraduate, Perm State
Humanitarian Pedagogical
University, Russian Federation
E-mail: polina.kocheganova@bk.ru

Кутарев Олег Владиславович — выпускник аспирантуры Русской христианской гуманитарной академии, Санкт-Петербург, Россия
E-mail: etnogenez@mail.ru

Лебедев Сергей Дмитриевич — кандидат социологических наук, доцент, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Россия
E-mail: serg_ka2001-dar@mail.ru

Мартинович Владимир Александрович — доктор теологии, доцент, заведующий кафедрой апологетики, Минская духовная академия, Беларусь
E-mail: nrm2@yandex.ru

Пепеляева Софья Валерьевна — кандидат филологических наук, преподаватель, Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, Россия
E-mail: sofia87@mail.ru

Поспелова Александра Ивановна — доктор философских наук, профессор, Северо-Восточный государственный университет, Магадан, Россия
E-mail: pospp7@yandex.ru

Oleg V. Kutarev — postgraduate of Russian Christian Humanitarian Academy, Saint Petersburg, Russian Federation
E-mail: etnogenez@mail.ru

Sergey D. Lebedev — candidate (Ph.D.) in Social sciences, associate professor, Belgorod State National Research University, Russian Federation
E-mail: serg_ka2001-dar@mail.ru

Vladimir A. Martinovich — Doctor of theology, associate professor, head of the Apologetics department, Minsk spiritual academy, Minsk, Belarus
E-mail: nrm2@yandex.ru

Sofia V. Pepelyaeva — candidate (PhD) in Philological Sciences, Lecturer, Nizhny Novgorod State University of Architecture and Civil Engineering, Russian Federation
E-mail: sofia87@mail.ru

Alexandra I. Pospelova — Doctor of Philosophy, Professor, North-Eastern State University, Russian Federation
E-mail: pospp7@yandex.ru

Поспелова София

Валентиновна — кандидат философских наук, доцент, Севастопольский государственный университет, Институт управлением города, Россия
E-mail: sonia5@yandex.ru

Савельева Татьяна

Викторовна — кандидат филологических наук, доцент, Челябинский государственный университет (Миасский филиал), Россия
E-mail: tatjana-saveljeva2020@yandex.ru

Чудинов Сергей Иванович —

кандидат философских наук, доцент, Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики, Новосибирск, Россия
E-mail: personally@ngs.ru

Шиженский

Роман Витальевич — кандидат исторических наук, доцент, заведующий лабораторией религиозоведческих исследований «Северо-Запад», Балтийский федеральный университет имени И. Канта, Калининград, Россия
E-mail: heit@inbox.ru

Sofia V. Pospelova —

PhD in Philosophy, Associate Professor Sevastopol State University, Institute of City Management, Russian Federation
E-mail: sonia5@yandex.ru

Tatyana V. Savelyeva —

PhD in Philological Sciences, Associate Professor, Chelyabinsk State University (Miass Department), Russian Federation
E-mail: tatjana-saveljeva2020@yandex.ru

Sergey I. Chudinov —

PhD in Philosophy, Associate Professor, Siberian State University of Telecommunications and Information Sciences, Novosibirsk, Russian Federation
E-mail: personally@ngs.ru

Roman V. Shizhensky —

PhD in Historical Sciences, Associate Professor, Head of the laboratory for religious studies research «NORTH-WEST», Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation
E-mail: heit@inbox.ru

Научное издание

**ЯЗЫЧЕСТВО В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ:
ОПЫТ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

Монография

Редакторы *И. О. Дементьев, В. И. Милицкая*
Дизайнер обложки *К. А. Саборова*
Верстка *А. В. Иванов*
Иллюстрации *О. Асяева (Темнозора)*

Подписано в печать 11.05.2023 г.
Формат 90x60 $\frac{1}{16}$ Усл. печ. л. 14,6
Тираж 300 экз.

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236041, Калининград, ул. А. Невского, 14

Отпечатано в типографии «Арт принт плюс»
236019, Калининград, ул. Докука, 4Б