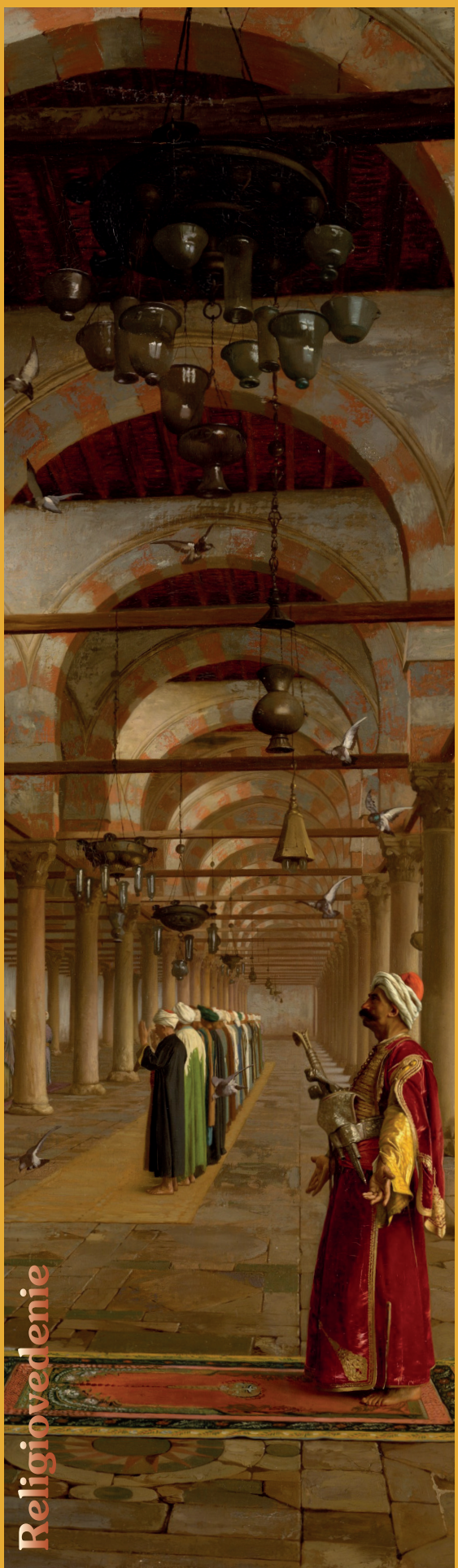
# РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

научно-теоретический журнал

3
2021

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE




**ISSN:** 2072-8662 (print)
2712-7575 (online)

**Key title: Religiovedenie**

# Study of Religion («Religiovedenie»)

*Academic and theoretical journal*

Four issues/year

*Editor in chief:* **A.P. Zabiyako**

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

*Editorial board:*

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

*International Council:*

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

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

*Editorial office*
21 Ignatievskoe Shosse,
Blagoveschensk,
675027, Russia

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

*Prayer in the Mosque. Jean-Léon Gérôme, 1871.*

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

# РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

научно-теоретический журнал

3
2021

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

**Главный редактор**
*А.П. Забияко*

**Отв. секретарь**
*Е.С. Элбакян*

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

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

## СОДЕРЖАНИЕ

### Религии России

**Шахнович М.М.** Местночтимые православные святые в России в конце 1920-х – начале 1930-х годов (по материалам этнографических экспедиций).....5
**Садиков Р.Р.** Марийцы-лютеране Башкирии: между старыми традициями и новыми религиозными правилами.....15

### Религии Востока

**Хаймурзина М.А.** Трансформация архаического культа Неба в культуре чжурчжэней.....26

### Антропология религии

**Alexandra Lavrillier, Tatiana Yu. Sem.** Contemporary “shamanising persons” among the Tungus-Manchu (Evenki, Even, and Nanai): case studies about common collective spiritual representations.....32
**Сем Т.Ю.** Элементы возрастных инициационных обрядов и актуальные игры в культуре тунгусо-маньчжуров.....52
**Березницкий С.В.** Соотношение менталитета с культами и жизнеобеспечивающими технологиями коренных народов амуро-сахалинского региона.....61
**Булгакова Т.Д.** Формирование менталитета в шаманствующем обществе у нанайцев.....70

### Философия религии

**Бязрова Д.Б.** Мотивы человекобожия в философии Л. Фейербаха.....78
**Пишун С.В.** «Христианизация» веры и знания как эпистемологическая реальность в религиозно-философском антропологизме и виртуализме В.И. Несмелова.....84

### Феноменология религии

**Зыгмонт А.И.** «Великому борцу свойственно принимать удары и побеждать»: милитантность в раннехристианском мученичестве.....92

### Социология религии

**Элбакян Е.С.** Динамика социальных функций религии и религиозности в период пандемии.....104
**Фурсова Е.Ф.** Старообрядческие обычаи «незамирщения» во время распространения новой вирусной инфекции КОВИД-19 (по материалам Новосибирской области).....118
**Ситников А.В., Романов М.В., Фасхудинов Р.Р.** Особенности исламской религиозности татар в Республике Татарстан.....125

Религия и право

**Рогатин В.Н.** Эксплуатация неофашистских идей в радикальном крыле «Национальной организации русских мусульман».....140

Религия и культура

**Головнева Е.В., Головнев И.А.** Советская антирелигиозная фильма. «Сектанты» Владимира Королевича (1930).....151

**Информация об авторах**.....160
**К сведению авторов**.....162
**Оформление подписки**.....164

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

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

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

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

© «Религиоведение», 2021

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

# RELIGIO VEDENIE

## SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

3
2021

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

**Editor in Chief**
*Andrey P. Zabiyako*

**Executive Editor**
*Ekaterina S. Elbakyan*

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

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

C O N T E N T S

**Religions of Russia**

**Marianna M. Shakhnovich.** Locally Venerated Orthodox Saints in Russia in the End of the 1920s – Early 1930s (Based on Ethnographic Expeditions).....5
**Ranus R. Sadikov.** Mari Lutherans of Bashkiria: Between Old Traditions and New Religious Rules.....15

**Religions of the East**

**Marina A. Khaymurzina.** Transformation of the Archaic Cult of Heaven in the Jurchen Culture.....26

**Anthropology of Religion**

**Alexandra Lavrillier, Tatiana Yu. Sem.** Contemporary "shamanising persons" among the Tungus-Manchu (Evenki, Even, and Nanai): case studies about common collective spiritual representations.....32
**Tatyana Yu. Sem.** Features of Age-Related Rites of Passage and Relevant Games in the Tungus-Manchu Culture.....52
**Sergey V. Bereznitsky.** Correlation of Mentality with Cults and Life-Supporting Technologies of Indigenous Peoples of the Amur-Sakhalin Region.....61
**Tatiana D. Bulgakova.** Formation of Mentality in Shamanistic Societies of the Nanai People.....70

**Philosophy of Religion**

**Juliet B. Byazrova.** The Motives of Man-God in the Philosophy of L. Feuerbach.....78
**Sergey V. Pishun.** "Christianization" of Faith and Knowledge as an Epistemological Reality in Religious and Philosophical Anthropology and Virtualism of V.I. Nesmelov.....84

**Phenomenology of Religion**

**Aleksei I. Zygmont.** "It Is the Part of a Noble Athlete to be Wounded, and yet to Conquer": Militancy in the Early Christian Martyrdom.....92

**Sociology of Religion**

**Ekaterina S. Elbakyan.** Dynamics of Social Functions of Religion and Religiosity During the Pandemic.....104
**Elena F. Fursova.** Old Believers' Customs of "Non-Desecration" During the Spread of the New Viral Infection COVID-19 (Based on Materials from the Novosibirsk Region).....118
**Alexey V. Sitnikov, Mikhail V. Romanov, Rinat R. Faskhudinov.** Features of Islamic Religiosity of the Tatars in the Republic of Tatarstan.....125

Religion and Law

**Vladimir N. Rogatin.** Exploitation of Neo-Fascist Ideas in the Radical Wing of the National Organization of Russian Muslims.....140

Religion and Culture

**Elena V. Golovneva, Ivan A. Golovnev.** Soviet Anti-Religious Film. "Sectarians" by Vladimir Korolevich (1930).....151

**Information about the authors**.....161
**Information for authors**.....163
**Subscription** .....165

**Founder: Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education ´The Amur State University"**

**Address of the editorial office and publisher of the journal:**
**21 Ignatievskoe shosse,**
**FSBEI of Higher Education ´The Amur State University"**
**Blagoveshchensk, 675027, Amur Oblast, Russia**

The journal's website: https://religio.amursu.ru

The editorial board's opinion can not coincide with opinion of authors of articles. Reviews of articles are sent at the request of authors, manuscripts are not given back.

© «Religiovedenie», 2021

Религиоведение. 2021. № 3. С. 5–14.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 3. P. 5–14.

Религии России / Religions of Russia

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.3.5-14

**Шахнович М.М.**

*Санкт-Петербургский государственный университет*
*199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5*
*m.shakhnovich@spbu.ru*

# Местночтимые православные святые в России в конце 1920-х – начале 1930-х годов (по материалам этнографических экспедиций)

**Аннотация.** В статье рассматривается изучение почитания местночтимых святых советскими этнографами в конце 1920-х – начале 1930-х годов. Экспедиции осуществлялись сотрудниками Музея антропологии и этнографии, Этнографическим отделом Русского музея, Государственной академией истории материальной культуры, Обществом краеведения и Союзом воинствующих безбожников. Интерес к изучению местных культов святых проявляли этнографы, стремящиеся не столько к историческим исследованиям почитания святых в России, сколько к антропологическому изучению синкретических особенностей поклонения святым, в котором в наибольшей степени сохранялись народные представления и дохристианские практики в форме так называемого «православного язычества».

**Ключевые слова:** народное православие, культ святых, этнографические экспедиции 1920-х гг., Н.М. Маторин

**Marianna M. Shakhnovich**

*St. Petersburg State University*
*5 Mendeleevskaya linya, St. Petersburg, 199034, Russia*
*m.shakhnovich@spbu.ru*

# Locally Venerated Orthodox Saints in Russia in the End of the 1920s – Early 1930s (Based on Ethnographic Expeditions)

**Abstract.** The article examines the study of the veneration of locally revered saints by Soviet ethnographers in the late 1920s and early 1930s. The expeditions were carried out by the staff of the Museum of Anthropology and Ethnography, the Ethnographic Department of the Russian Museum, the State Academy of the History of Material Culture, the Society of Local History and the Union of Militant Atheists. Ethnographers showed interest in the study of local cults of saints, striving not so much for historical studies of the veneration of saints in Russia, as for the anthropological study of the syncretic features of the worship of saints, in which folk ideas and pre-Christian practices in the form of so-called “Orthodox paganism” were preserved to the greatest extent.

**Key words:** folk Orthodoxy, the cult of saints, ethnographic expeditions of the 1920s, N.M. Matorin

---

В последние годы исследователи проявляют значительный интерес к изучению почитания святых, которых в православной церковной традиции называют «местночтимыми» [Лимеров, 2008; Панченко, 2012; Мороз, 2017]. Чаще всего такими святыми объявлялись обычные люди, с которыми случалось что-то необычное, в результате чего они приобретали дар творить чудеса. Чудеса могли происходить и после смерти таких святых на их могилах, а также в местах, связанных с ними. Известно, что почитание местночтимых святых могло преследоваться церковью, но часто церковь в конце концов включала их в число признанных святых, и тогда они получали официальное житие, в которое включались распространённые народные предания [Мороз, 2009, 21–22]. Культ местночтимых святых возникал в крестьянской среде стихийно, формируя одно из важнейших оснований народной православной культуры.

Народное православие – предмет междисциплинарных исследований, но важнейшая роль в его изучении принадлежит этнографам и фольклористам, собирающим первичную информацию о религиозных верованиях и обрядах в рамках полевых исследований. В связи с этим представляет интерес введение в оборот полевых материалов, которые были собраны, но по тем или иным причинам не были опубликованы. Экспедиционные материалы 1920-х –1930-х гг. в этом отношении представляют особую ценность, так как они отражают особенности православной религиозности в условиях культурной революции и радикального изменения места церкви в жизни общества и государства.

В середине 1920-х гг. началась систематическая работа по организации этнографических и фольклорных экспедиций в рамках общего антропологоэтнографического изучения населения [Арзютов, Кан, 2013]. Возглавляла эту работу созданная в Академии наук Комиссия по изучению племенного состава населения. В конце 1929 г. на базе этой КИПС был создан Институт по изучению народов СССР. Если функции КИПС сводились, главным образом, к составлению этнографических карт, то перед ИПИН была поставлена задача изучения трансформации традиционного жизненного уклада в процессе коллективизации и социалистического строительства в целом, и в рамках этих изменений следовало изучать особенности религиозной культуры («религиозного быта») в национальных регионах [Худяков, 1930].

Экспедиции осуществлялись сотрудниками Музея антропологии и этнографии,Этнографическим отделом Русского музея, Государственной академией истории материальной культуры [Шахнович, 1932], научными обществами и объединениями. Помимо прямого финансирования через научные учреждения, организация экспедиций по изучению религии могла, как тогда говорили, «проводиться по линии» разных учреждений и финансироваться из разных источников. Например, в 1933 году изучение «религиозных пережитков» среди рыбаков Гдовского района Псковской области осуществлялось благодаря командировке от местного Рыбаксоюза (Союз рыбохозяйственных предприятий) [СПбФА РАН. Ф. 221. Оп. 2. Д. 7. Л. 44]. Особая роль в исследовании религиозности населения отводилась Обществу краеведения [Соболев, 2000] и Союзу воинствующих безбожников. В 1929 году Ленинградское отделение СВБ под руководством Н.М. Маторина организовало первую экспедицию по изучению православия и сектантства в Билярский район Татарстана. В следующем году была им же организована экспедиция по изучению религиозного быта в Нижневолжский край. Материальную поддержку этой экспедиции, помимо СВБ, оказали Академия наук и Наркомпрос, так как в составе экспедиции, помимо двух научных работников и кинооператора, были 13 студентов кафедры истории религии Ленинградского института истории, философии и лингвистики, которую возглавлял Маторин. Только в 1931 г. Научно-исследовательский отдел Центрального совета СВБ, совместно с ИПИН, Институтом по изучению народов Востока, антирелигиозным отделением Коммунистической академии, Государственным антирелигиозным издательством и рядом других учреждений организовал 19 экспедиций, в которых участвовало 56 человек, которые обследовали 34 района страны, в том числе 19 национальных, среди которых Северный Кавказ, Центральный Черноземный округ, Украина, Нижегородская область, районы Дальнего Востока и др. [Дунаевский, 1932, 456–457]. Помимо исследований религиозности населения перед экспедициями стояла задача изучить состояние антирелигиозной работы «на местах». Например, в июле 1930 г. в заволжской части Нижегородского края работала экспедиция из 10 человек, организованная Центральным антирелигиозным музеем, ИПИН, Государственной академией искусствознания и Нижегородским краевым музеем. В задачу экспедиции входил, во-первых, сбор фольклорных и этнографических материалов, относящихся к почитаемому озеру Светлый Яр и к горам на берегу озера, в которых, по легенде, скрылся град Китеж. Во-вторых, членам экспедиции было предписано развернуть разъяснительную кампанию во время празднества, совершаемого ежегодно на берегах «святого озера» накануне Ивана Купалы 23 июня (6 июля), в день церковного поминовения святой Агрипинны Римской, прозванной в народе Аграфеной Купальницей [Невский, 1931].

Особый интерес в конце 1920-х гг. у исследователей народной религиозности вызывал культ местночтимых святых, прежде всего, в связи с тем, что их почитание было недостаточно известно. Так, старший архивариус Историко-культурной секции (бывш. Синодальный архив) Единого государственного архивного фонда М.Ф. Паозерский писал в 1923 г.: «До сих пор нет полного списка русских святых, и многие из них, особенно те, которым празднуется в разных медвежьих углах России, остаются известными только окрестному населению» [Паозерский, 1923, 8]. Однако в своей книге о русских святых он сосредоточился на описании историй канонизации тех святых, почитание которых было распространено самым широким образом, так как изучение почитания местночтимых святых требовало большой исследовательской работы за пределами Петрограда. Необходимо отметить, что интерес к местным культам прежде всего проявляли те исследователи, которые стремились не столько к историческим исследованиям почитания святых в России, сколько к этнографическому изучению синкретических особенностей поклонения святым, в котором в наибольшей степени сохранялись народные представления и дохристианские практики, проявлялись черты т. н. «православного язычества».

Т.А. Бернштам отмечала, что в пореформенную эпоху в России «большинство авторов сходилось во мнении, что большинство крестьян невежественны в вопросах веры, молятся иконам как “богам”, не знают о троичных ипостасях, не различают Бога и святых» [Бернштам, 2005, 304]. В журнале «Церковный Вестник» в сентябре 1889 г. в публикации под названием «Следствия малограмотности среди простого народа и средства к распространению просвещения» рассказывается о том, что крестьяне полагают св. Николая богом, Покров и Успение считают именами святых. Там же приводится очень характерный разговор батюшки и крестьянина о том, каких святых он почитает: «Сколько у вас богов? – Да Бог их знает! – Назови хоть одного. – Саваох. Ещё: Господь, Владычица, Казанская, Михаил Архангел, Рождество, Пасха, Святки. – А масленица? Нет, масленица не Бог, – сказал, подумавши» [Па-в, 1889, 637]. В 1929 г. Н.М. Маторин, основываясь на своих наблюдениях, описал подобные представления, существовавшие у христианизированных народов Поволжья [Маторин, 1929, 104–105].

В 1929 году Н.М. Маторин, как заведующий кафедрой истории религии, предложил студенту последнего курса восточно-славянского цикла этнографического отделения географического факультета А.А. Невскому, ученику Д.К. Зеленина, занимавшемуся религиозным синкретизмом в православии, подготовить небольшую выставку «Православное язычество» для Антирелигиозного музея экскурсионно-лекторской базы Ленинградского отдела народного образования (директор – Н.П. Трошин) [Шахнович, 2019, 61]. В основе выставки лежала идея о связи православных икон с народными верованиями и практиками, прежде всего, «с разными природными культами: культом воды, деревьев» [НИА ГМИР Ф. 36. Оп. 2. Д. 4. Л. 29]. Выставка просуществовала недолго, но фотографии икон этой выставки, по словам Невского, вошли в книгу Маторина «Женское божество в православном культе» [НИА ГМИР. Ф. 36. Оп. 2. Д. 4, Л. 29]. Действительно, в этой известной книге есть изображения икон из ленинградских музеев. Особый интерес представляют опубликованные в книге фотографии, сделанные Невским в 1929 году в деревне Ильеши Волосовского района Ленинградской области, где почиталась чудотворная икона св. Параскевы Пятницы, находившаяся в храме и раз в год с крестным ходом переносимая на место её чудесного явления в километре от деревни; берёза, в корнях которой была найдена икона; камень с углублением (следом св. Параскевы), куда набиралась вода, считавшаяся целебной, а также источник, открывшийся на месте явления иконы после строительства часовни [Маторин, 1931, 7–12]. Фотографии паломников и этих священных объектов сопровождаются в книге комментарием. Например, там приводится фотография часовни, вокруг которой женщины обводят лошадь. Маторин сообщает, что больную лошадь обвели вокруг часовни три раза, при этом у дверей в часовню всякий раз лошадь останавливали и творили молитву. Местный праздник св. Параскевы в Ильешах традиционно отмечается в «Ильинскую Пятницу», то есть в пятницу перед днём пророка Илии, который празднуется 20 июля (2 августа). Именно в эту пятницу, по легенде, была обретена почитаемая

икона, которая представляет собой деревянное рельефное изображение святой, значительное выступающее от основной доски. Исследователи не раз обращались к проблеме возникновения местного культа Параскевы Пятницы, его корням в дохристианском культе богини-покровительницы женщин, его связи с финно-угорскими традициями почитания природных объектов [Максимов, 1903, 275–289, 516–518; Панченко, 1998, 70, 92–94].

В.Ф. Шевцова в своей книге, посвящённой православию в России накануне 1917 г., приводит большой список архивных дел, содержащих отчёты в Святейший правительствующий Синод из разных епархий (Тамбов, Псков, Самара, Вятка, Курск, Вологда и др.), в которых содержится информация о священных колодцах и источниках и связанном с ними культе святых. Например, в 1892 г. в Воронежской епархии один крестьянин, возвращаясь домой поздно ночью, встретил пожилого человека, который велел ему на следующий день привести соседей в определённое место, чтобы вырыть там колодец. Эта вода, обещал человек, будет полезна для общины. По мнению, крестьянина, этот человек был святым. Колодец вырыли, и рядом с ним явилась икона [Шевцова, 2010, 218].

В апреле – июне 1929 г. до поездки в Ильеши Невский под руководством Маторина выполнял ещё одну важную работу – составление методических указаний по изучению бытового православия. Такие методички были необходимы, прежде всего, для краеведов и провинциальных исследователей, занимавшихся собирательской работой. Первый вариант методического пособия под названием «Программа для изучения «православного язычества» (религиозный синкретизм среди принявших православие народов СССР «двоеверие») был датирован 27 июня 1929 года [Шахнович, Чумакова, 2012, 191]. Методичка была издана Центральным бюро краеведения под двумя фамилиями – Маторина и Невского – в 1930 г. в виде брошюры под названием «Программа для изучения бытового православия» (Л., 1930). Она распространялась группой по изучению культов в ГАИМК, которой руководил Маторин, а секретарём был Невский [Шахнович, 2013, 205].

Основная часть этой методички посвящена изучению культа святых. В разделе «Православный анимизм» указывалось, что во время экспедиций нужно выяснить, нет ли в изучаемом крае почитаемых священных камней, рощ, деревьев, источников, озёр, колодцев, гор, пещер, связанных с именами каких-либо святых, оставивших на них (или в них) какие-либо следы. Рекомендовалось обратить внимание на почитание природных элементов в связи с культом св. Параскевы и Николая Угодника. Предлагалось выявить наличие у населения, помимо почитания охраняющей от пожара и молнии Богоматери Неопалимая купина, культа убиенного молнией отрока Артемия Веркольского (от названия села Веркола Пинежского района Архангельской области). Поклонение «нетленным» останкам Артемия началось в середине 70-х годов XVI века [Мороз, 2009, 36–37], а в 1619 г. Новгородский митрополит Макарий установил церковное почитание этого святого, и тогда же было составлено его житие. В 1648 г. по приказу Алексея Михайловича был основан Свято-Артемьевский Веркольский монастырь, в собор которого и перенесли мощи Артемия, считающегося защитником от небесного огня.

Помимо выявления связи почитания святых с природными объектами, исследователям предлагалось обратить пристальное внимание на «производственный момент» в православии.

С середины 1920-х годов в изучении культа святых начинает преобладать т.н. «классовый подход», наиболее чётко выраженный в опубликованном впервые в 1924 г., а затем много раз переизданном учебнике Н.И. Бухарина по марксистской социологии: «Бог – император, Богоматерь – императрица, Николай-чудотворец и другие излюбленные святые – министры… Между этими небесными придворными разделение труда: архистратиг Михаил – это фельдмаршал (“архистратиг” по-гречески значит “главный полководец”), богородица – главная дама, патронесса (“заступница”), Николай – главным образом бог плодородия почвы; Пантелемон – нечто вроде медика, Георгий-победоносец – божественный “урядник” и вояка и др. Более знатным – больший почёт, лучшие жертвы, венчики и т.д.» [Бухарин, 1928, 193]. С середины 1920-х годов «увязка» изучения религии с марксизмом становится обя-

зательной, а выявление «связи хозяйственных и идеологических форм» – необходимым объектом любого исследования в области этнографии, в том числе и изучения религии. Выступая на Совещании этнографов Москвы и Ленинграда в апреле 1929 г., один из главных критиков культурно-исторического и эволюционистского подходов С.П. Толстов, который тогда был научным сотрудником Московского музея народоведения, заявил, что изучение религии должно представлять собой «изучение социально-исторических корней» и «связей с производством» [От классиков, 2014, 150]. Маторин, выступая на этом же съезде, в отличие от Толстова, ещё стремился соединить классический эволюционизм с марксизмом в вопросах изучения религии, поэтому в завершённой через два месяца после съезда методичке для проведения экспедиций и присутствуют элементы этого методологического синтеза.

Так, методичка предлагала ответить на вопросы, какому святому молятся местные охотники, бывает ли у них свой праздник, выполняют ли роль покровителей охоты святой Георгий, Мефодий-Перепелятник, в день празднования которого начиналась охота на перепелов, а также Трифон-Сокольник. В образе святого Трифона-Сокольника, покровителя охоты, соединились церковные представления о жившем в начале III в. христианском мученике Трифоне с легендой XV в. о сокольничем Ивана Грозного князе Трифоне Патрикееве, который, упустив любимого царского сокола, вознёс молитву своему небесному покровителю св. Трифону – и сокол вернулся. На том месте, где приземлился сокол, в селе Напрудном под Москвой в местах государевой соколиной охоты Патрикеев построил церковь св. Трифона. Этот эпизод описан в романе А.К. Толстого «Князь Серебряный», а в сохранившемся до сих пор храме на одной из фресок (XVI–XVII вв.) был изображён всадник с соколом на вытянутой руке [Давид, 1947, 33–54].

Методичка Маторина и Невского рекомендовала исследователю обратить внимание на то, какие дикие животные изображаются на местных иконах и при каких святых. Подобные же вопросы задавались о других видах деятельности крестьян: молятся ли пчеловоды Зосиме и Савватию или другим местным святым, ставят ли иконы святых на ульях, каких святых считают покровителями рыбаков, помимо апостола Петра, Леонтия Ростовского и Никиты Исповедника.

Отдельный раздел методических указаний касался почитания святых, покровительствующих земледелию: Николе, Илье-пророку, Борису и Глебу, мученику Исидору. Предлагалось выяснить во время экспедиции, какие другие святые, по мнению верующих, способствуют произрастанию хлебов, не молятся ли они св. Герману Свияжскому о даровании дождя, не считают ли св. Параскеву покровительницей льноводства, как проявляется почитание сенокосных святых Петра и Павла, и кто покровительствует огородничеству – Конон Градарь или другие святые [Малицкий, 1932]. Отдельный раздел методички посвящён скотоводству и его святым покровителям: кого больше чтят как покровителей скотоводства – Егория или Власия, почитают ли святых «Медоста» (Модеста), Флора и Лавра; считают ли Василия Кесарийского покровителем свиней, а Онисима и Мамонта – покровителями овец. Особо следовало выяснить, нет ли в церквях почитаемых икон, на которых были бы изображены домашние животные. Следовало также узнать, почитаются ли Кузьма-Демьян [Гиппиус, 1929] и мученик Сергий как покровители кур, считают ли св. Никиту покровителем гусей.

Специальный раздел методички был посвящён святым – покровителям ремёсел. Указывалось, что необходимо выяснить, почитают ли пастухи Иоанна Богослова, кузнецы – Кузьму-Демьяна, мельники – св. Мартына, столяры – св. Иосифа, не молятся ли иконописцы апостолу Луке, не считается ли покровителем музыки и защитником от разбойников царь Давид, молятся ли об отыскании украденного Фёдору Тирону, св. Мине или св. Виктору и Викентию, почитают ли Ивана Воина и св. Касьяна (Немилостивого). Отдельно задавался вопрос с идеологически значимой классовой позиции: какой святой «считается покровителем богатых, кто помогает наживать богатство» [Шахнович, Чумакова, 2012, 198].

Специальный раздел вопросника методички был посвящён святым целителям и святым, ограждающие от смерти и болезней, а также святым и иконам Богородицы, которым молятся о рождении детей и защите беременных и рожениц. Среди

богородичных икон, помимо иконы «Вспоможение в родах», как наиболее значимые упоминаются чудотворные – Корсунская, Казанская, Тихвинская, Федоровская и Черниговская, имевшие поначалу местное значение.

Подготовленная методическая программа пользовалась большой популярностью, так как она использовалась для составления религиозно-бытовых карт. В регионы отправлялись письма примерно такого же содержания, как это письмо в Калужский музей местного края, отправленное 13 декабря 1929 г.: «Этнографический разряд Государственной Академии истории материальной культуры поручает сотруднику М.Е. Шереметьевой собирание по Калужскому краю материалов, необходимых для составления религиозно-бытовой карты СССР, особенно сведений о местах религиозного культа (в частности о почитаемых источниках, деревьях, камнях), центрах паломничества. Собирание указанных материалов и составление религиозно-бытовых карт в краевом масштабе необходимо не только в целях чисто научных, но и в целях ориентировки лиц, ведущих антирелигиозную работу в пределах края. Подробная программа собирания материалов будет выслана в непродолжительное время» [АИИМК. Ф. 2. 1929 г. № 13. Л1–Л1об.].

В Научно-историческом архиве Государственного музея истории религии хранятся три рукописи неопубликованных статей сотрудницы Калужского краеведческого музея Марии Евгеньевны Шереметьевой, написанные по материалам экспедиций начала 1929–1930-х годов по Калужскому, Перемышльскому и Лихвинскому районам Калужской области, в которых она использовала программу Маторина и Невского [Терюкова, 2019, 174]. Одна из статей «Бытовое православие в Калужском крае: Никола – покровитель конопли» обсуждалась 16 мая 1934 г. на заседания секции по изучению религиозных верований народов СССР в присутствии Маторина, Невского, М.Г. Худякова, А.И. Васильева и др. Материалы этого заседания сохранились в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН [СПФА РАН. Ф. 2. Оп. 221. № 37] и были нами опубликованы в 2016 году вместе с протоколами других заседаний [Шахнович, Чумакова, 2016, 203–206]. В своём выступлении Шереметьева указала, что главными святыми в калужском крае являются Илья, Никола и Георгий, но Никола – самый почитаемый: праздник Николы-зимнего считается более значимым, чем Рождество. Конопля имела большое хозяйственное значение в приречных местностях Калужского края – и поэтому Николе, который считается её покровителем, молятся об изгнании из неё червя. По преданию, в конце XIX века после моления Николе случилось чудо: черви попадали с конопли и поползли в Оку. Наибольшей славой пользовалась статуя Николы из Калужского собора, которая «износилась» для крестного хода по деревням. Такое хождение со статуей возобновилось во время появления червей на конопле в 1930 г. Докладчица подчёркивала, что «основной блюститель культа Николы – зажиточный слой крестьянства, заинтересованный в культе конопли» [Шахнович, Чумакова, 2016, 204]. Во время дискуссии по докладу М.Г. Худяков указал на местные черты почитания Николы, а Невский отметил «два аспекта в культе Николы: Никола-дед и Никола-грозный воевода. В качестве последнего он и является охранителем от червя, который рассматривается как бесовская сила. Недаром у него в руке – меч» [Шахнович, Чумакова, 2016, 204].

В 2019 году в подготовленной нами книге была опубликована вторая из сохранившихся в ГМИР рукописей Шереметьевой 1934 года. Она посвящена почитанию дуба и источника св. Тихона в бывшей Тихоновой пустыни, расположенной в 17 км от Калуги [Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 31. Оп. 1. Д. 120]. Интересно, что, согласно сохранившемуся Протоколу заседания секции по изучению религиозных верований народов СССР от 14 декабря 1934 года, Маторин в процессе обсуждения доклада Н.А. Никитиной «Дохристианские верования восточных славян в период генезиса феодализма» упоминал проходившие летом 1934 г. православные молебны под дубом в Калужском крае с раздачей ветвей с дуба, о которых пишет в своей статье Шереметьева.

Из материалов статьи следует, что ещё в 1929 году Шереметьева ездила по Калужскому краю, изучая почитание местных святынь. Она отметила, что наиболее почитаемым источником в Калужском крае является колодец святого преподобного Тихона близ монастыря Тихонова Пустынь. Предание рассказывает, что в XV в.

Тихон поселился в глубине леса, на берегу речки Вепрейки, в дупле исполинского дуба. Пищей ему служили «саморосленные» травы, а питьём – вода из колодца, выкопанного самим святым. Колодец впоследствии был прославлен как целебный, и существует множество преданий о «чудесных исцелениях» после купанья в нём. Шереметьева писала: «Фигура Тихона в народной фантазии тесно соединилась с представлением о воде, об его источнике: одной больной Тихон является в виде старичка, вынимающего из кармана кувшинчик с водой и кропящего женщину со словами: “вот я тебе дал здоровья”; то во сне святой видится почитательнице как бы встречающем её у колодца и окропляющим её; женщине, находящейся в обители, представляется, когда она смотрит в колодец, что на дне его лежит икона Тихона и издаёт от себя чудный свет; то воображению больной видится сам Тихон в купальне, ходящим в сиянии по дну водоёма с ковшом в руке и т.п. <…> Последняя записанная мной легенда также имеет отношение к воде. Около Преображенского собора б. Тихонова монастыря находился колодец; над ним стояла металлическая статуя ангела, держащего кувшин, из которого струилась вода. Когда после Революции снимали соборный колокол, то хотели сбросить его так, чтобы он упал на статую и раздавил её, но колокол, будто бы, упал иначе – он накрыл собой изображение ангела, который продолжал лить воду. Церковники толковали, конечно, этот случай как проявление “божьей воли”». [Труды, 2019, 211–212].

Экспедиционные материалы начала 1930-х годов свидетельствуют об исчезновении многих объектов, связанных с почитанием местных святых. Приведём только несколько примеров из доклада 1933 г. сотрудника Музея истории религии АН СССР Аркадия Ивановича Васильева «Религиозные пережитки в Солецком и Псковском районе». Он сообщает, что в селе Выбуты рядом с считавшимся целебным ключом, в котором, по преданию, мылась девочкой св. княгиня Ольга, был Ольгин камень, «теперь он взорван и употреблён на шоссе» [Шахнович, Чумакова, 2016, 117]. В Пскове в Иоанно-Богословском Савво-Крыпецком монастыре культ основателя монастыря монаха-чудотворца Саввы «угас». «Некоторые совхозники даже не знают о святом, и церковь (XVI в. – М.Ш.) превратили в хозяйственное помещение» [Шахнович, Чумакова, 2016, 117]. Деревня Виделебье – родина двух чудотворцев: св. Ефросина, основателя Псковского Трехсвятительского Елеазарова монастыря (XVв.), и преподобного Никандра-пустынножителя (XVI в.). Объектом народного поклонения был дуб, под которым Никандр принимал паломников, и под которым был погребён. Но вот, о чём свидетельствует Васильев в 1933 г.: «Евфросина забыл даже местный поп. Никандра помнят. В церкви показывают место, где Никандр молился» [Шахнович, Чумакова, 2016, 117]. Следует сказать, что сейчас все эти места поклонения восстановлены и являются важными объектами православных паломнических практик в Псковской области.

В заключение необходимо отметить, что начатые в конце 1920-х годов полевые исследования народного православия и почитания местных святынь, стремление создать полноценные карты региональных сакральных локусов (как тогда говорили – «религиозно-бытовые карты») было приостановлено репрессиями против краеведов, этнографов и фольклористов. Тем не менее, исследования продолжались, например, сотрудниками Московского Центрального антирелигиозного музея, Государственного музея этнографии и др. вплоть до начала Великой Отечественной войны. Однако того масштаба, который предполагался в 1920-е годы, эти исследования не получили.

**Благодарность**

Исследование поддержано грантом РНФ – DFG, проект № 21-48-04402

**Acknowledgment**

The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation – Deutsche Forschungsgemeinschaft, project No. 21-48-04402

**Список сокращений**

АИИМК – Архив Института истории материальной культуры
АН СССР – Академия наук СССР
ГАИМК – Государственная академия истории материальной культуры
ГМИР – Государственный музей истории религии
ИПИН – Институт по изучению народов СССР
КИПС – Комиссия по изучению племенного состава населения
МАЭ – Музей антропологии и этнографии
НИА ГМИР– Научно-исторический архив Государственного музея истории религии
РНФ – Российский научный фонд
СВБ – Союз воинствующих безбожников
СПФА РАН – Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук

## Библиографический список

1. Архив Института истории материальной культуры. Фонд 2. 1929 год. № 13. Дело Разряда этнографии. Отчёт за 1928–1929 г.

2. Арзютов, Д.В. Концепция поля в ранней советской этнографии / Д.В. Арзютов, С.А. Кан // Этнографическое обозрение. – 2013. – № 6. – С. 45–68.

3. Бернштам, Т.А. Приходская жизнь русской деревни. Очерки по церковной этнографии / Т.А. Бернштам. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2005. – 416 с.

4. Бухарин, Н.И. Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии / Н.И. Бухарин. – М.; Л.: Гос. изд-во. – 1928. – 5-ое изд. стереотипное. – 390 с.

5. Гиппиус, В. Коваль Кузьма-Демьян в фольклоре / В. Гиппиус // Етнографічний вісник. – Кн. 8. – Киев, 1929. – С. 11–51.

6. Давид, Л.А. Церковь Трифона в Напрудном / Л.А. Давид // Архитектурные памятники Москвы XV–XVII в. / П.Н. Максимов [и др.]. – М., 1947. – С. 33–54.

7. Дунаевский, Л. Научно-исследовательская работа в области воинствующего атеизма за 15 лет / Л. Дунаевский // Воинствующее безбожие за 15 лет (1917–1932). Сб. под ред. М. Енишерлова, А. Лукачевского, М. Митина. – М.: ГАИЗ, 1932. – С. 432–462.

8. Лимеров, П.Ф. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми / П.Ф. Лимеров. – М.: «Наука», 2008. – 254 с.

9. Максимов, С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила / С.В. Максимов. – СПб.: Т-ство Р. Голике и А. Вильборг, 1903. – 560 с.

10. Малицкий, Н.В. Древнерусские культы сельскохозяйственных святых по памятникам искусства / Н.В. Малицкий // Известия Государственной академии истории материальной культуры. – 1932. – Т. 2. – Вып. 10. – С. 1–28.

11. Маторин, Н.М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь / Н.М. Маторин. – М.: «Безбожник», 1929. – 177 с.

12. Маторин, Н.М. Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии / Н.М. Маторин. – М.: «Московский рабочий», 1931. – 144 с.

13. Мороз, А.Б. Народная агиография. Устные и книжные основы фольклорного культа святых / А.Б. Мороз. – М.: «Неолит», 2017. – 448 с.

14. Мороз, А.Б. Святые Русского Севера. Народная агиография / А.Б. Мороз. – М.: ОГИ, 2009. – 526 с.

15. Научно-исторический Архив ГМИР. Ф. 36. Оп. 2. Д. 4. Воспоминания А.А. Невского.

16. Невский, А.А. Работа Светлоярской экспедиции (по следам Мельникова, Короленко и Пришвина) / А.А. Невский // Советская этнография. – 1931. – № 1–2. – С. 172–173.

17. От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.) / Под ред. Д.В. Арзютова, С.С. Алымова, Д.Дж. Андерсона. – СПб.: МАЭ РАН, 2014. – 511 с.

18. Па-в, А. Следствия малограмотности среди простого народа и средства к распространению просвещения / А. Па-в // Церковный Вестник. – 1889. – № 37. – С. 635–637.

19. Панченко, А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России / А.А. Панченко. – СПб.: «Алетейя», 1998. – 306 с.

20. Панченко, А.А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности. «Крестьянская агиология» и религиозные практики Нового времени / А.А. Панченко. – М.: НЛО, 2012. – 442 с.

21. Паозерский, М.Ф. Русские святые перед судом истории / М.Ф. Паозерский. – М.-Петроград: ГИЗ, 1923. – 156 с.

22. Соболев, В.С. Академия Наук и краеведческое движение / В.С. Соболев // Вестник РАН. – 2000. – Т. 70. – № 6. – С.535– 541.

23. Терюкова, Е.А. [М.Е. Шереметьева] // Труды по истории и антропологии религии (1929–1946 гг.) / Е.А. Терюкова / Сост., подгот. М.М. Шахнович, Е.А. Терюковой; под ред. М.М. Шахнович. – СПб: СПбГУ, 2019. – С. 174– 175.

24. Труды по истории и антропологии религии (1929–1946 гг.) / Сост., подгот. М.М. Шахнович, Е.А. Терюковой; под ред. М.М. Шахнович. – СПб: СПбГУ, 2019. – 396 с.

25. Худяков, М.Г. Из опыта ленинградских этнографов. Институт по изучению народов СССР (ИПИН) / М.Г. Худяков // Этнография. – 1930. – № 4. – С. 85–86.

26. Шахнович, М.И. Вторая пятилетка этнографической работы МАЭ и ИПИН Академии наук СССР и Этнографического отдела Государственного Русского музея / М.И. Шахнович // Советская этнография. – 1932. – № 5–6. – С. 195– 207.

27. Шахнович, М.М. Секция по изучению религий народов СССР при Музее истории религии Академии наук СССР (1934 г.) / М.М. Шахнович // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. – 2013. – Т. 31. – № 1. – С. 202–219.

28. Шахнович, М.М. «Культурничество» или «агитпроп»: антирелигиозные экспозиции в Петрограде/Ленинграде в 1920-е годы / М.М. Шахнович // Труды Государственного музея истории религии. – СПб, 2019. – Вып. 19. – С. 54–63.

29. Шахнович, М.М. Н.М. Маторин и его программа изучения народной религиозности / М.М. Шахнович, Т.В. Чумакова // Религиоведение. – 2012. – № 4. – С.191–202.

30. Шахнович, М.М. Идеология и наука. Изучение религии в эпоху культурной революции / М.М. Шахнович, Т.В. Чумакова. – СПб: «Наука», 2016. – 367 с.

31. Швецова, В.Ф. Православие в России накануне 1917 г. / В.Ф. Швецова; пер. с англ. – СПб.: «Дмитрий Буланин», 2010. – 488 с.

*Текст поступил в редакцию 09.02.2021.*
*Принят к публикации 24.06.2021.*
*Опубликован 28.09.2021.*

## References

1. *Arhiv Instituta istorii material'noj kul'tury* [Archive of the Institute for the History of Material Culture]. Fund 2. 1929 year. No. 13. Delo Razryada etnografii. Otchet za 1928–1929 g. (in Russian).

2. Arzyutov D.V., Kan S.A. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2013, no. 6, pp. 45–68 (in Russian).

3. Bernshtam T.A. *Prihodskaya zhizn' russkoj derevni. Ocherki po cerkovnoj etnografii* [Parish life of the Russian village. Essays on Church Ethnography]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, 416 p. (in Russian).

4. Buharin N.I. *Teoriya istoricheskogo materializma. Populyarnyj uchebnik marksistskoj sociologii* [The theory of historical materialism. A popular textbook on Marxist sociology]. Moscow; Leningrad: Gos. izd-vo, 1928, 5-oe izd. Stereotipnoe, 390 p. (in Russian).

5. David L.A. *Arhitekturnye pamyatniki Moskvy XV–XVII v.* [Architectural Monuments of Moscow of the 15th – the 17th Centuries]. Maksimov P.N., etc. Moscow, 1947, pp. 33–54 (in Russian).

6. Dunaevskij L. *Voinstvuyushchee bezbozhie za 15 let (1917–1932)* [Militant Atheism in 15 years (1917–1932)]. Eds. M. Enisherlov, A. Lukachevsky, M. Mitin. Moscow: GAIZ, 1932, pp. 432–462 (in Russian).

7. Gippius V. *Etnografichnij visnik* [Ethnographic Bulletin]. Kiev, 1929, book 8, pp. 11–51 (in Russian).

8. Khudyakov M.G. *Etnografiya* [Ethnography]. 1930, no. 4, pp. 85–86 (in Russian).

9. Limerov P.F. *Obraz sv. Stefana Permskogo v pis'mennoj tradicii i v fol'klore naroda komi* [The image of St. Stefan Permsky in the written tradition and in the folklore of the Komi people]. Moscow: Nauka, 2008, 254 p. (in Russian).

10. Maksimov S.V. *Nechistaya, nevedomaya i krestnaya sila* [Unclean, unknown power and power of the cross]. St. Petersburg: T-stvo R. Golike i A. Vil'borg, 1903, 560 p. (in Russian).

11. Malickij N.V. *Izvestiya Gosudarstvennoj akademii istorii material'noj kul'tury* [Bulletin of State Academia of the History of Material Culture]. 1932, vol. 2, no. 10, pp. 1–28 (in Russian).

12. Matorin N.M. *Religiya u narodov Volzhsko-Kamskogo kraya prezhde i teper'* [Religion among the peoples of the Volga-Kama region aforetime and now]. Moscow: Bezbozhnik, 1929, 177 p. (in Russian).

13. Matorin N.M. *Zhenskoe bozhestvo v pravoslavnom kul'te. Pyatnica-Bogorodica. Ocherk po sravnitel'noj mifologii* [Female deity in the Orthodox cult. Friday –Mother of God. Essay on Comparative Mythology]. Moscow: Moskovskij rabochij, 1931, 144 p. (in Russian).

14. Moroz A.B. *Narodnaya agiografiya. Ustnye i knizhnye osnovy fol'klornogo kul'ta svyatyh* [Folk hagiography. Oral and literal foundations of the folklore cult of saints]. Moscow: Neolit, 2017, 448 p. (in Russian).
15. Moroz A.B. *Svyatye Russkogo Severa. Narodnaya agiografiya* [Saints of the Russian North. Folk hagiography]. Moscow: OGI, 2009, 526 p. (in Russian).
16. *Nauchno-istoricheskij Arhiv GMIR* [Scientific and Historical Archive of the State Museum of History of Religion]. Fund 36. Inventory 2. File 4. Vospominaniya A.A. Nevskogo (in Russian).
17. Nevskij A.A. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1931, no. 1–2, pp. 172–173 (in Russian).
18. *Ot klassikov k marksizmu: soveshchanie etnografov Moskvy i Leningrada (5–11 aprelya 1929 g.)* [From the classics to Marxism: a meeting of ethnographers from Moscow and Leningrad (April 5–11, 1929)]. Eds. D.V. Arzyutov, S.S. Alymov, D.Dzh. Anderson. St. Petersburg: MAE RAN, 2014, 511 p. (in Russian).
19. Pa-v A. *Cerkovnyj Vestnik* [Church Bulletin]. 1889, no. 37, pp. 635–637 (in Russian).
20. Panchenko A.A. I*ssledovaniya v oblasti narodnogo pravoslaviya. Derevenskie svyatyni Severo-Zapada Rossii* [Research in the field of folk Orthodoxy. Village shrines of the North-West of Russia]. St. Petersburg: Aletejya, 1998, 306 p. (in Russian).
21. Panchenko A.A. *Ivan i Yakov – neobychnye svyatye iz bolotistoj mestnosti. "Krest'yanskaya agiologiya" i religioznye praktiki Novogo vremeni* [Ivan and Jacob – unusual saints from the swampy area. "Peasant hagiology" and religious practices of modern times]. Moscow: NLO, 2012, 442 p. (in Russian).
22. Paozerskij M.F. *Russkie svyatye pered sudom istorii* [Russian saints on trial of history]. Moscow-Petrograd: GIZ, 1923, 156 p. (in Russian).
23. Sobolev V.S. *Vestnik RAN* [Bulletin of RAS]. 2000, vol. 70, no. 6, pp. 535–541 (in Russian).
24. Teryukova E.A. [M.E. Sheremetyeva]. *Trudy po istorii i antropologii religii (1929–1946 gg.)* [Proc. on the History and Anthropology of Religion (1929–1946)]. Collect. By M.M. Shakhnovich, E.A. Teryukova; ed. M.M. Shakhnovich. St. Petersburg: SPbGU, 2019, pp. 174–175 (in Russian).
25. *Trudy po istorii i antropologii religii (1929–1946 gg.)* [Proc. On the History and Anthropology of Religion (1929–1946)]. Collect. By M.M. Shakhnovich, E.A. Teryukova; ed. M.M. Shakhnovich. St. Petersburg: SPbGU, 2019, 396 p.
26. Shakhnovich M.I. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnogrphy]. 1932, no. 5–6, pp. 195–207 (in Russian).
27. Shakhnovich M.M. *Gosudarstvo, religiya i cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church Abroad]. 2013, vol. 31, no. 1, pp. 202–219 (in Russian).
28. Shakhnovich M.M. *Trudy Gosudarstvennogo muzeya istorii religii* [Proc. of State Museum of the History of Religion]. St. Petersburg, 2019, vol. 19, pp. 54–63 (in Russian).
29. Shakhnovich M.M., Chumakova T.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2012, no. 4, pp. 191–202 (in Russian).
30. Shakhnovich M.M., Chumakova T.V. *Ideologiya i nauka. Izuchenie religii v epohu kul'turnoj revolyucii* [Ideology and Science. The study of religion in the era of the cultural revolution]. St. Petersburg: Nauka, 2016, 367 p. (in Russian).
31. Shevzov V. *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2004, 358 p. (Russian ed.: Shevtsova V.F. *Pravoslavie v Rossii nakanune 1917 g.* St. Petersburg: Dmitrij Bulanin, 2010, 488 p.).

*Submitted for publication: February 9, 2021.*
*Accepted for publication: June 24, 2021.*
*Published: September 28, 2021.*

Религиоведение. 2021. № 3. С. 15–25.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 3. P. 15–25.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.3.15-25

**Садиков Р.Р.**

*Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленное структурное подразделение ФГБНУ УФИЦ РАН*
*450077, Россия, Республика Башкортостан, г. Уфа, ул. Карла Маркса, 6*
*kissapi@mail.ru*

## Марийцы-лютеране Башкирии: между старыми традициями и новыми религиозными правилами

**Аннотация.** Марийцы, проживающие в Республике Башкортостан, в большинстве своём являются последователями своей этнической религии («марийское язычество»). Имеется среди них и небольшая группа православных, сформировавшаяся в гуще марийского языческого населения в результате принудительного крещения в прошлом. Начиная с 90-х гг. XX столетия, марийцы познакомились также с протестантизмом, из разных деноминаций которого ощутимое влияние на их религиозную жизнь оказало лютеранство. Учение Лютера проповедовалось среди них финскими миссионерами, которые позиционировали себя как представители родственного марийцам народа. Использование этнического фактора явилось одной из главных причин динамичного развития марийской лютеранской общины в Башкирии. В результате успешной проповеднической работы в г. Бирске Республики Башкортостан был образован приход Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии, который в одно время являлся также центром Уральского пробства. Прихожанами являются марийцы, исконной религией которых до крещения являлось язычество, в богослужении и общинной жизни большая роль отводится марийскому языку и элементам этнической культуры (национальный костюм, народная музыка и т.д.). Пастором является местный уроженец, мариец В. Абдуллин, получивший высшее теологическое образование. Помимо Бирского прихода, небольшие лютеранские группы сформировались также в городах Уфе, Нефтекамске и некоторых сельских поселениях. В статье на основе опубликованных источников и материалов полевых исследований рассмотрены история распространения лютеранства среди марийцев региона и становления общины, а также некоторые антропологические аспекты её функционирования (причины принятия новой религии, взаимоотношения с соплеменниками-язычниками, отношение их к исконной религии и её обрядам, использованию марийского языка и элементов традиционной культуры в лютеранском богослужении и т.д.).

**Ключевые слова:** марийцы, лютеране, протестантское миссионерство, Бирский приход, Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии, Республика Башкортостан

**Ranus R. Sadikov**

*R.G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies – Subdivision of the UFRC RAS*
*6 Karl Marx str., Ufa, 450077, Republic of Bashkortostan, Russia*
*kissapi@mail.ru*

## Mari Lutherans of Bashkiria: Between Old Traditions and New Religious Rules

**Abstract.** The Mari people living in the Republic of Bashkortostan are mostly followers of their ethnic religion (“Mari paganism”). There is also a small group of Orthodox Christians, formed in the midst of the Mari pagan population as a result of forced baptism in the past. Since the 90s of the last century, the Mari people have also become acquainted with Protestantism, from different denominations of which only Lutheranism has had a tangible impact on the religious life of the Mari people. The teachings of Luther were preached among them by Finnish missionaries, who positioned themselves as representatives of a kindred Mari people. The use of the ethnic factor was one of the main reasons for the dynamic development of the Mari Lutheran community in Bashkiria. As a result of successful preaching work in the city of Birsk, the Republic of Bashkortostan, the parish of the Evangelical Lutheran Church of Ingria was formed, which at one time was also the center of the Ural Brotherhood. The parishioners are Mari people, whose original religion before baptism was paganism, in worship and community life a large role is given to the Mari language and elements of ethnic culture (national costume, folk music, etc.). The pastor is a local native, Marian V. Abdullin, who received a higher theological education. In addition to the Birsky parish, small Lutheran groups were also formed in the cities of Ufa, Neftekamsk and some rural settlements. Based on published sources and field research materials,

the article examines the history of the spread of Lutheranism among the Mari people of the region and the formation of the community, as well as some anthropological aspects of its functioning (the reasons for the adoption of a new religion, relations with pagan tribesmen, their attitude to the original religion and its rituals, the use of the Mari language and elements of traditional culture in Lutheran worship, etc.).

**Key words:** Mari people, Lutherans, Protestant missionaries, Birsky parish, Evangelical Lutheran Church of Ingria, Republic of Bashkortostan

Марийцы – один из примечательных в религиозном отношении народов России, представляющих большой интерес для исследователей истории и антропологии религии. Хотя значительная их часть с дореволюционных времён официально считается православными, в повседневной жизни они сохраняют многие традиции своих предков, по сути, являясь двоеверами. В культуре этого народа причудливым образом переплелись православное вероучение и традиционные религиозные верования и обряды, сформировав сложный христианско-языческий синкретизм. Среди них бытует специальное понятие, характеризующее данную пограничную религиозность – *марла вера*, т.е. «марийская вера». Православие же определяется как *рушла вера* – «русская вера» [Ягафова, Данилко, Корнишина, Молотова, Садиков, 2010, 77]. Сохранились также довольно значительные группы народа, которые не подверглись даже формальной христианизации и хранят многие традиции марийской этнической религии («марийского язычества») и называющие себя *чиймари* / *чимари* («истинные» или «чистые марийцы») [Ягафова, Данилко, Корнишина, Молотова, Садиков, 2010, 72]. Традиционная религия продолжает занимать важное место в современной культуре марийцев, особенно луговых и восточных, среди которых с 1990-х гг. наблюдается своеобразный «языческий ренессанс» [Ягафова, Данилко, Корнишина, Молотова, Садиков, 2010, 71]. Конец XX в. ознаменовался также восстановлением утраченных православной церковью позиций и началом миссионерской деятельности протестантских проповедников (лютеране, баптисты, пятидесятники и т.д.) среди марийского народа. В прошлом некоторая часть марийцев, приняв ислам, сменила также свою этническую идентичность, влившись в состав соседних тюркских народов.

Большим своеобразием в конфессиональном плане отличаются также марийцы Башкирии. Будучи представителями восточных марийцев (*эрвел мари*), этнографической группы, сформировавшейся в результате переселенческих процессов XVI–XVIII вв., они в большинстве своем являются приверженцами традиционной религии (*чимари*). Среди причин миграции марийцев на башкирские земли – стремление сохранить веру своих предков. Некоторые исследователи именно в их приверженности «марийскому язычеству» видят одну из основ сохранения высокого этнического самосознания среди марийцев Башкирии [Lallukka, 2003, 223; Молотова, 2010, 82]. В настоящее время отмечается активный процесс ревитализации этнической религии среди этой группы народа, имеются юридически зарегистрированные местные религиозные общины и централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Башкортостан [Садиков, 2020а, 179]. Самобытную этноконфессиональную общность со своим самоназванием и самосознанием составляют крещёные марийцы (*крэшин мари*), сформировавшиеся в гуще языческого населения в результате принудительного крещения части марийцев Бирского уезда Уфимской губернии в 1840-е гг. Но, вместе с тем, являясь православными христианами, они до сегодняшних дней сохраняют приверженность многим традиционным верованиям и обрядам, что свидетельствует о том, что у них сложился языческо-христианский синкретизм [Садиков, 2020б, 43]. В конце XIX – начале XX в. наблюдается также активная миссионерская работа православной церкви среди марийцев-язычников края, в результате чего отдельные их представители приняли православную веру. Необходимо отметить, что некоторые из этих неофитов, получив хорошее образование, недоступное для язычников, стали активными деятелями марийского национального движения. Случаи принятия православия отмечаются и в наше время [Садиков, 2020а, 181]. Не избежали марийцы Башкирии и влияния со стороны ислама. В результате активной деятельности мусульманской

миссии в конце XIX – начале XX в. часть марийцев, иногда целыми деревнями, приняв ислам, меняет своё этническое самосознание, став татарами или башкирами [Молотова, 2016, 110]. В 1990-е гг. начинается знакомство марийцев Башкирии с протестантским вероучением, в результате чего некоторые из них становятся последователями баптизма, пятидесятничества и лютеранства. Результаты социологических опросов свидетельствуют, что среди протестантов Республики Башкортостан марийцы составляют 4,5 % [Кляшев, 2017, 30], что является не таким уж и малым показателем, учитывая процентное соотношение численности марийцев к общему числу населения Республики.

Среди протестантских деноминаций больший отклик в сердцах марийцев Башкирии нашло учение Лютера. Исследованию истории формирования лютеранской общины среди них и рассмотрению некоторых антропологических аспектов её функционирования посвящена данная статья. История становления марийской лютеранской общины в г. Бирске кратко рассмотрена в работах уфимского религиоведа А.Н. Кляшева [Кляшев, 2009; Кляшев, 2013; Кляшев, 2020]. Большое внимание в них уделено также вопросам трансформации конфессиональной идентичности, т.е. рассмотрены причины и факторы, приводящие к принятию протестантизма. Показав, что значительную долю среди протестантов Республики Башкортостан составляют представители этносов, традиционно рассматриваемых как носители ислама и язычества, автор отмечает, что российскому протестантизму, позиционирующему своё вероучение в качестве религии для всех народов, характерна адаптация к этническим особенностям регионов. Немаловажную роль в успешной миссионерской деятельности играет также проповедь на родных языках, организация национальных групп и т.д. [Кляшев, 2013, 161–163]. По мнению исследователя, именно использование этнического фактора является одной из главных причин динамичного развития марийской евангелическо-лютеранской общины в г. Бирске Республики Башкортостан [Кляшев, 2013, 182–183].

Основой для написания работы стали как опубликованные сведения (религиозная литература, сочинения проповедников, публикации о жизни марийской лютеранской общины в церковном журнале «Церковь Ингрии»), так и полевые материалы автора. В 2008 г. было проведено интервью с секретарём Бирского прихода Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии (ЕЛЦИ) Д.Е. Корепановой, получена информация об истории её формирования и современном состоянии. В апреле 2019 г. совместно с А.Н. Кляшевым посещено богослужение, проведены беседа с пастором В.А. Абдуллиным и интервьюирование активных прихожан (9 чел.), осуществлено фотографирование. Ответы респондентов дают возможность проанализировать причины принятия ими новой религии, взаимоотношения с соплеменниками-язычниками, отношение их к исконной религии и её обрядам, использованию марийского языка и элементов традиционной культуры в лютеранском богослужении и т.д.

Возникновение и первые этапы становления марийского протестантизма относятся к началу 1990-х гг., когда в связи с либерализацией религиозной политики в стране стала возможной деятельность религиозных проповедников. В это время среди марийцев начали проповедовать как лютеране, так и баптисты и пятидесятники, приезжали миссионеры из США и Финляндии. Однако только лютеранская миссия получила отклик среди марийского народа и распространение этого вероучения можно назвать «явлением в религиозной жизни Марий-Эл» [Филатов, 2017, 283]. По мнению религиоведа С.Б. Филатова, «Более строгий и внимательный к обряду лютеранский строй богослужения оказался ближе марийцам» [Филатов, 2017, 283]. Но главной причиной восприятия марийцами, как православными, так и язычниками, новой религии, явилось то, что лютеранство проповедовалось среди них как религия родственных народов – финнов и эстонцев. Возрождённая в 1992 г. и получившая независимость от Евангелическо-лютеранской церкви Эстонии, в составе которой существовала в качестве Ингерманландского пробства, Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии одну из своих задач видела в этнически ориентированной миссионерской работе среди финно-угорских народов России, в регионах проживания которых были образованы её приходы и общины [Смедс, Вяйзя, 2003, 11; Кляшев, 2013, 68, 75]. Первая подобная лютеранская община вне пределов исторической

Ингрии была зарегистрирована в Мордовии в г. Саранске ещё в 1991 г. [Религиозно-общественная жизнь, 2018, 218]. Начало проповеди лютеранства марийскому народу связано с именем талантливого финского миссионера Юха (Юханнеса) Вялиахо, именно он стал основоположником многих новых приходов по всему Урало-Поволжью и Коми (Уральское пробство). Неизменной его помощницей в миссионерских трудах была супруга Ану Вялиахо, эстонка по национальности (илл.1). Первая марийская лютеранская община возникла в г. Йошкар-Оле в 1993 г. по инициативе профессора Марийского университета Валерия Патрушева. Он, будучи в 1991 г. в научной командировке в г. Хельсинки, принял крещение, познакомился с четой Вялиахо и пригласил их посетить марийский край. В июне 1992 г. состоялось первое знакомство проповедника с марийским народом, когда он посетил праздник Сурем в Моркинском районе Республики Марий-Эл и ознакомился с марийскими языческими традициями. В начале 1993 г. Юха Вялиахо начал работать в Йошкар-Оле в качестве проповедника, а уже 14 августа состоялось учредительное собрание верующих, на котором было принято решение об образовании лютеранского прихода (ныне Йошкар-Олинский марийско-русский евангелическо-лютеранский приход). В 1996 г. у общины появилось собственное здание церкви (Церковь Святого Креста), построенное при братской помощи финских лютеран из г. Хювенкя. Со времени основания и до 2005 г. Юха Вялиахо являлся настоятелем и пастором Йошкар-Олинского прихода, а также пробстом Уральского пробства. С 2005 г. настоятелем являлся пастор Владимир Бочков, в настоящее время – пастор Сергей Першин [Бочков, 2013, 3; Религиозно-общественная жизнь, 2018, 173].

Лютеранские группы образовались также за пределами столицы, в частности, в г. Звенигово и посёлке городского типа Параньга, а община в д. Люперсола Советского района Республики Марий-Эл приобрела статус самостоятельного прихода (Марийский евангелическо-лютеранский приход «Сорта»). Его первым настоятелем был диакон Геннадий Алексеев, сейчас – диакон Александр Митяков. В богослужении и проповеднической деятельности данные приходы используют марийский язык и элементы этнической культуры (народные песни и музыкальные инструменты, традиционный костюм и т.д.) [Бочков, 2013, 3; Религиозно-общественная жизнь, 2018, 174].

*Илл. 1. Миссионеры Юха и Ану Вялиахо в Бирске. 2011 г. (http://hoimurahvad.misjon.ee).*
*Illus. 1. Missionaries Juha and Anu Vyaliaho in Birsk. 2011.*

В орбиту миссионерской деятельности Юха Вялиахо постепенно включались также марийцы Башкирии. Первыми неофитами, как правило, становились выходцы из марийских деревень Башкортостана, обучавшиеся или трудившиеся в Йошкар-Оле, и которые распространяли сведения о данной религии среди своих родственников и односельчан [Väliaho, 2004, 123]. Первые группы последователей лютеранства среди марийцев Башкирии появились в конце 1990-х гг. в г. Нефтекамск и деревнях Балтачевского района. В июне 1999 г. финский миссионер посетил марийские лютеранские группы в г. Нефтекамске и деревнях Иванаево и Мишкино Балтачевского района. В д. Иванаево побывали на марийском языческом жертвоприношении и празднике *сабантуй*, где он обратился с проповеднической речью и раздал Евангелия. По словам проповедника, при посещении марийских деревень Башкортостана его охватывает странное чувство, что их жители исповедуют «религию природы», которая изжита в Финляндии много столетий тому назад, а здесь ещё живёт среди родственного народа, и никто не крещён. Также он отмечает, что это слабеющая религия, оставляющая молодежь в духовном вакууме [Väliaho, 2004, 118–119]. В октябре 2001 г. в д. Мишкино Балтачевского

района была организована первая конфирмационная школа. Учителем стал пастор и миссионер из Хювинкя Ханну Пелконен, который по завершении обучения крестил 8 жителей деревни. Вторая конфирмационная школа была организована здесь следующей весной, после её завершения в лютеранскую общину включилось ещё 20 крестившихся марийцев [Väliaho, 2004, 120].

Летом 2000 г. Юха Вялиахо посетил г. Бирск и познакомился с руководительницей местной марийской общественной организации, а летом 2001 г. при следующей встрече она уже изъявила желание принять крещение. В октябре она и её подруга посетили Йошкар-Олинский приход и крестились. В ноябре 2001 г. Ханну Пелконен организовал в Бирске первую конфирмационную школу, по окончании которой приняли крещение 8 марийцев [Väliaho, 2004, 123]. Первоначально члены лютеранской общины собирались дома у одной из первых принявших крещение местных марийцев Анны Айдоновой, где проживали на квартире также Юха и Ану Вялиахо. В 2002 г. общиной был куплен земельный участок с домом[1]. К концу 2002 г. число прихожан составило 18 взрослых и 5 детей, а в 2003 г. приняли крещение ещё 38 взрослых и 36 детей [Кляшев, 2013, 76]. 14 апреля 2003 г. лютеранская община г. Бирска была юридически зарегистрирована. Летом 2005 г. при братской помощи единоверцев из Финляндии началось строительство молитвенного дома, который был возведён за один год и 23 августа 2006 г. был освящён епископом Арри Кугаппи (илл. 2). В 2007 г. началось строительство миссионерского дома, который был освящён епископом 6–7 сентября 2008 г. Помимо жителей Бирска прихожанами являлись также принявшие крещение марийцы из деревень Акудибаш, Кузово, Бахтыбаево, Баженово, Старобазаново, Малосухоязово, Чишма, Кульчубаево, Мишкино и Иванаево Балтачевского, Бирского и Мишкинского районов, г. Нефтекамск[2] [Кляшев, 2013, 76]. С 2005 по 2012 г. Бирский приход являлся центром Уральского пробства Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии (пробст Юха Вялиахо). С 2010 г. астоятелем является мариец, уроженец д. Тынбаево Мишкинского района, окончивший курс Теологического института в Колтушах, пастор Вячеслав Абдуллин[3].

Пастор Юха Вялиахо придавал огромное значение этническому компоненту в богослужении и миссионерской работе. Воскресные службы проводились отдельно по очереди на марийском и русском языках (илл. 3). Следуя учению Мартина Лютера, он считал, что каждый народ должен прислушиваться к слову Божьему на своём родном языке. Поэтому призывал служителей, проводить богослужения и проповедовать на марийском языке [Pikkur, http://www.eestikirik.ee/anu-ja-juha-valiaho-hingepohjani-misjonarid/]. Женщины на праздничные богослужения приходили в национальных костюмах. Пастор вместе с активными прихожанами практически ежедневно посещал окрестные и дальние марийские деревни, проповедуя лютеранское вероучение. Несколько раз он побывал на марийских языческих жертвоприношениях, в частности, на молении в священной роще *Султан Керемет*. В проповеднических беседах с марийцами-язычниками миссионер не противопоставлял традиционную религию и христианство, а подходил очень аккуратно к этому вопросу, чтобы не вызвать неприятие у слушателей. Он объяснял, что марийцы живут по Ветхому Завету, но, так как обещанный в святом писании приход мессии уже состоялся, они должны жить теперь по Новому Завету, т.е. принять христианство. Кроме того, пастор постоянно напоминал, что христианство в виде лютеранства исповедуют родственные марийцам по языку финны и эстонцы.

*Илл. 2. Молитвенный дом Бирского прихода ЕЛЦИ. Фото Р.Р. Садикова. 2019 г.*
*Illus. 2. Prayer house of the Birsky parish of ELCI. Photo by R.R. Sadikov. 2019.*

*Илл. 3. Информационный стенд. Фото Р.Р. Садикова. 2019 г., г. Бирск.*
*Illus. 3. Information stand. Photo by R.R. Sadikov. 2019, Birsk.*

Большую роль в проповеднической деятельности отводилось музыке. В качестве кантора была приглашена выпускница Чувашского государственного университета, преподаватель пения Анна Мишина. В общину были приняты известные местные музыканты К. Зайнетдинов, В. Михайлов и И. Фаюршина, которые организовали приходской ансамбль «Сорта». Был разработан специальный музыкальный проект, который предусматривал посещение с концертными номерами с исполнением марийских народных и христианских песен в аккомпанировке на народных инструментах. Был организован также свой кукольный театр, который давал представления на марийском языке по мотивам народных сказок и библейских сюжетов [Вялиахо, 2011, 12]. Активная миссионерская деятельность харизматичного пастора способствовала динамичному росту марийской лютеранской общины в Республике Башкортостан. Так, количество членов прихода в 2009 г. составляло 240 чел., в 2012 г. их было уже 325 чел. [Кляшев, 2013, 79]. В 2019 г. в Бирском евангелическо-лютеранском приходе Церкви Ингрии состояло 280 чел., основную часть их составляли марийцы. Так как в общине имеются также марийцы, не владеющие родным языком (второе поколение марийцев-горожан), то службы сейчас проводят параллельно на марийском и русском языках, проповедь читают только на русском языке. К сожалению, оставлено также пение гимнов на марийском языке, т.к. не имеется кантора. Воскресные службы посещают примерно 10–15 прихожан, на праздники народа собирается больше. Во второе воскресенье каждого месяца пастор едет в Уфу, где в местной исторической кирхе проводит службу для уфимских марийцев-лютеран. По третьим воскресеньям месяца ездит в Нефтекамск, где на частной квартире устраивают собрание местные марийцы, последователи лютеранства. Вместе с активными прихожанами В. Абдуллин выезжает также в сельские поселения, где проживают прихожане церкви. Их приглашают на домашние крещения, венчания, отпевания, освящения домов и колодцев и т.д. Совершаются также миссионерские поездки, где проповедуют на марийском языке.

По словам пастора и прихожан, в последние годы число принимающих крещение убавилось, уже не наблюдается того, что крестятся сразу по нескольку человек, как раньше. Число активных прихожан также уменьшилось. По их мнению, это связано с тем, что часть паствы перешла в православие, а некоторые не хотят раскрывать свою религиозность перед односельчанами. Скорее всего, на это повлияли также спад волны всеобщего интереса к религии и отъезд умелого миссионера Юха Вялиахо.

Бирский приход поддерживает тесные связи с единоверцами из Йошкар-Олы и с. Гурезь-Пудга (Удмуртия), частыми гостями бывают финны и представители центральной канцелярии ЕЛЦИ из Санкт-Петербурга.

На воскресной службе 14 апреля 2019 г., которая была посещена нами с исследовательскими целями, присутствовали примерно 15 чел. прихожан (3–4 мужчин, остальные – женщины), а также два проповедника из Финляндии (илл. 4, 5). Чтение Библии при богослужении было осуществлено В. Абдуллиным на марийском и русском языках, пение гимнов – на русском, проповедь произнесена на финском в переводе на русский. Пастор был облачен в белую альбу и подпоясан, на плечах – стула (широкая лента), на груди – четырёхконечный крест. Богослужения проводятся в деревянном срубном двухэтажном здании. Богослужебный зал оформлен по правилам лютеранской церкви шведско-финской традиции: алтарь с распятием расположен у окна, тут же сбоку на стене висит алтарная картина с изображением

вознёсшегося Иисуса Христа, алтарный стол окружён перилами с мягкой подложкой для коленопреклонения во время причастия, слева от алтаря находится проповедническая кафедра (илл. 6). Для прихожан предусмотрены отдельные стулья. Напротив от алтарной части находится уголок кантора с пианино и синтезатором. У входа расположены стол и полки с религиозной литературой, используемой во время богослужения (Библия, Псалтырь, сборники гимнов на марийском и русском языках). На пол постелены домотканые половики.

*Илл. 4. Причастие. Фото Р.Р. Садикова. 2019 г., г. Бирск.*
*Illus. 4. Holy Communion. Photo by R.R. Sadikov. 2019, Birsk.*

*Илл. 5. Воскресное богослужение. Фото Р.Р. Садикова. 2019 г., г. Бирск.*
*Illus. 5. Sunday service. Photo by R.R. Sadikov. 2019, Birsk.*

*Илл. 6. Внутреннее убранство молитвенного дома. Фото Р.Р. Садикова. 2019 г., г. Бирск.*
*Illus. 6. The interior of the prayer house. Photo by R. R. Sadikov. 2019, Birsk.*

Интервьюирование прихожан в апреле 2019 г. показало, что все они являются марийцами, до принятия лютеранства соблюдавшими «языческие» марийские обряды и обычаи. Среди основных причин перехода в новую религию проинтервьюированные члены церкви отметили такие: личное знакомство с лютеранами или проповедниками, которые убедили креститься («Вместе работали на стройке молитвенного дома, просили заходить на богослужения и библейский час. В апреле начал работать, в июне уже крестился»[4]; «Бабушка Анна меня уговорила перейти в христианство. У неё жили Юха и Ану, у неё дома молились»[5]; «Супруга давно уже лютеранка, потихоньку начал. Знакомые тоже лютеране»[6]; «Крестились всей семьёй, я, мама, два сына, дочь. Стали ездить финны Юха и Ану Вялиахо. У меня останавливались. До крещения приглашали на библейский час. Увидела картину с летающим Христом. Мне стало интересно. Дали книги, начала читать молитвы, стало легче на душе. Потом предложили креститься. Сначала посещала занятия, неделю учили. Конфирмировали, только потом крестилась»[7]; «Абдуллин от души пригласил, начала ходить»[8]; «Со Славой была знакома раньше, он везде приглашал. Мне всегда было интересно знать о боге. Моя золовка начала ходить, вместе с ней начали ходить. Бог постепенно открывался»[9]), интеллектуальный и духовный интерес к лютеранской религии («Ещё во время обучения начал интересоваться лютеранством. Узнал, что в Бирске есть лютеране, приехал»[10]), трудная жизненная ситуация («Жизненная ситуация была сложная, стремилась поменять жизнь. В деревню приехал Юха Вялиахо, начал говорить о боге, я слушала, я нуждалась в этом»[11]).

Впрочем, все отмеченные обстоятельства принятия новой религии являются взаимно перекрёстными и выводятся один из другого.

Практически все проинтервьюированные прихожане отметили, что их родственники и односельчане с непониманием отнеслись к смене религии («Жители села говорили, что свою веру предал», «Односельчане удивлены, ты нас предала, говорят, они недовольны»). По мнению опрошенных, именно боязнь, что родственники и односельчане не одобрят или осмеют их религиозный выбор, останавливает готовых перейти в лютеранскую веру от крещения: «Боятся, что люди скажут, что родственники неправильно поймут, что сошли с ума. Некоторые говорят, что надо сохранять марийские традиции»[12].

По мнению самих марийцев-лютеран, их церковь – «Очень хорошая, лояльная церковь, она не фанатичная»[13]. Некоторые национальные активисты, ратующие за возрождение и развитие традиционной религии, видят в распространении лютеранства угрозу для самобытности марийцев Башкирии. Они считают, что принятие марийцами-язычниками христианства в любой его форме лишь усилит среди них позиции православия и ускорит процессы обрусения. И действительно, со стороны православной церкви ведётся работа по вовлечению крестившихся марийцев в своё лоно, в результате чего часть прихожан лютеранской церкви перешла в православие.

Несмотря на то, что при проповеднической работе язычество и христианство не противопоставляются и традиционные марийские обычаи и обряды не подвергаются критике, то до неофитов доводится, что их соблюдение противоречит христианскому учению и является поклонением злым сущностям, т.е., по сути, грехом. Новообращённым приходится отказываться от привычных, известных с детства традиций, которые для них являются частью этнической самоидентичности, что, в свою очередь, может привести к конфронтации с родственниками и односельчанами. В такой ситуации принявшие новую религию поступают сообразно своему уровню веры и религиозных познаний. Одни продолжают соблюдать народные традиции, не видя в этом никакого противоречия, другие – оставляют только то, что, по их мнению, не запрещено новыми религиозными правилами: «На семык ставлю свечку покойникам, как христианин. Еду в деревню, народ может сказать, что предков не уважает. В гости в праздник не хожу»[14]; «Специально на праздники не езжу. В Уфе на столик еду кладём, свечи ставим, блины пекут, на кугече и на семык»[15]; «Блины пеку, свечу ставлю для всех на обеденном столе. Как раньше не ходим по гостям. Я поняла, что так другим богам и духам молимся»[16]; «Не говорим “шужо”. Этого нельзя делать. Мы ставим только свечки. Не произносим имена духов. Многие продолжают делать, может быть не знают»[17]. Интервью показали, что из опрошенных никто полностью не отказался от празднования, например, таких традиционных обычаев, как *кугече* (великий день, пасха) и *семык* (семик). Таким образом, сохранив почитание этих обычаев, но без традиционной религиозно-мифологической составляющей, марийцы-лютеране избежали конфликта как со своими родственниками и односельчанами – «язычниками», так и со своими новыми религиозными убеждениями.

Наибольшая острота противоречий в вопросе соблюдения старых традиций наблюдается в похоронно-поминальной обрядности, как известно, в самой консервативной сфере традиционной культуры. В случае смерти лютеранина, родственники, даже являясь язычниками, извещают его единоверцев. Приезжает пастор, который совершает отпевание, читая христианские молитвы. Но всё же родственники хоронят их по «языческим» традициям. Чтобы не вызвать конфликтных ситуаций, служители церкви и прихожане не противятся этому, но стараются соблюсти также ряд своих обрядов: «Они – по-своему, мы – по-своему»[18]. Лютеранские правила предполагают чтение специальных молитв только на сороковой день и в годовщину смерти человека. Однако марийцы-лютеране отмечают также третий и седьмой дни. В это время перед алтарём зажигают свечу и молятся, а после молитвы устраивают коллективную трапезу [Изибаева, 2018, 199]. На могилы, по возможности, стараются ставить кресты, обычно православные, т.к. латинских ритуальных крестов в продаже не имеется.

Если традиционные («языческие») обряды и обычаи марийцы-лютеране стараются изжить, то другие элементы этнической культуры и язык стремятся со-

хранить и развивать, привнося их в общинную и церковную жизнь. По большим праздникам, таким как Рождество и Пасха, женщины надевают традиционные наряды. Когда в приходе был свой кантор, при богослужении пели гимны на марийском языке. Использовали сборник гимнов «Юмылан чампуро», подготовленный диаконом прихода д. Люперсола Геннадием Алексеевым и изданный в Йошкар-Оле в 2003 г. К сожалению, в настоящее время на марийском языке не поют, объясняя это отсутствием кантора. В то время, когда в приходе пастором служил Юха Вялиахо, устраивались самостоятельные воскресные богослужения на марийском языке. Широко использовался язык также в проповеднической деятельности. Прихожане выезжали с концертными номерами на марийском языке в разные населённые пункты. В последнее время отдельных служб на марийском не проводят, пастор ведёт службы параллельно на двух языках. Прихожане считают, что марийский язык на богослужении непременно надо использовать, в том числе и те, которые им не владеют. Сегодняшняя ситуация с использованием языка связана с тем, что второе поколение марийцев-лютеран, в основном – горожан, не владеет марийским языком или плохо его знает. Духовную литературу прихожане читают также на двух языках. В библиотеке церкви имеются книги на марийском языке, изданные Институтом перевода Библии и Йошкар-Олинским лютеранским приходом. Но, как отмечают сами прихожане, религиозных книг на марийском языке мало и, к тому же, «некоторые слова непонятно переведены, поэтому легче на русском читать»[19]. Отмечая этнический характер своей общины, прихожане называют свою церковь *мари черке*, т.е. «марийская церковь». По их мнению, «Финны специально построили церковь, чтобы марийцы спаслись».

**Заключение**

Таким образом, можно отметить, что учение Лютера получило определённый отклик в марийском народе, можно говорить о марийском лютеранстве. Успех, в первую очередь, связан с этноориентированным характером проповеди лютеранства среди марийцев, как религии родственных им народов, и с использованием родного языка и элементов национальной культуры. Миссионеры не противопоставляют традиционную религию марийцев и христианство, что не вызывает неприятия проповеди. Миссионерская удача лютеран среди марийцев Башкирии объясняется также и тем, что в регионе они не встретились с целенаправленным противодействием со стороны православной церкви, т.к. здесь за многие века совместного проживания представителей разных религий сложилась атмосфера религиозной терпимости. Немаловажен и тот факт, что Юха Вялиахо, который познакомил марийцев с новой религией, являлся не просто штатным миссионером, а самоотверженным проповедником, стремившимся обратить в христианство родственный ему народ.

**Благодарность**

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

**Acknowledgment**

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

**Список сокращений**

ЕЛЦИ – Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии
ПМА – Полевые материалы автора

## Библиографический список

1. Бочков, В. 20 лет Божьей милости / В. Бочков // Церковь Ингрии. Епархиальный журнал Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии на территории России. – 2013. – № 3 (87). – С. 2–4.

2. Вялиахо, Ю. Музыкальный проект / Ю. Вялиахо // Церковь Ингрии. Епархиальный журнал Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии на территории России. – 2011. – № 1 (77). – С. 12–13.
3. Изибаева, Г.М. Похоронно-поминальные обряды марийцев Республики Башкортостан: дис. … канд. ист. наук: 01.02.19 / Г.М. Изибаева. – Уфа, 2018. – 254 с.
4. Кляшев, А.Н. Лютеранство в Башкортостане / А.Н. Кляшев // Этносы и культуры Урало-Поволжья: история и современность. Материалы III Всерос. науч. конф. молодых учёных. – Уфа, 2009. – С. 140–145.
5. Кляшев, А.Н. Протестантизм в Башкортостане: функционирование в контексте этнического многообразия Уральского региона / А.Н. Кляшев. – Уфа: Диалог, 2020. – 298 с.
6. Кляшев, А.Н. Протестантизм в Республике Башкортостан: социальная реакция на вызовы современности / А.Н. Кляшев. – Уфа: Здравоохранение Башкортостана, 2013. – 248 с.
7. Кляшев, А.Н. Протестанты-носители финно-угорских языков на территории Урала и Западной Сибири по материалам полевых исследований / А.Н. Кляшев // Вестник Академии наук Республики Башкортостан. – 2017. – № 1. – С. 29–35.
8. Молотова, Т.Л. Культура восточных марийцев и ислам / Т.Л. Молотова // Полиэтничный мир Евразии: проблемы взаимовосприятия. Сб. статей. – Ижевск, 2016. – С. 105–119.
9. Молотова, Т.Л. Религиозный фактор в сохранении идентичности восточных марийцев / Т.Л. Молотова // Этнографическое обозрение. – 2010. – № 6. – С. 81–92.
10. Религиозно-общественная жизнь российских регионов. Т. 3 / С. Филатов. – М. – СПб.: Летний сад, 2018. – 468 с.
11. Садиков, Р.Р. Конфессиональные процессы среди марийцев Башкирии (история и современность) / Р.Р. Садиков // Финно-угроведение. – 2020. – № 61. – С. 177–183.
12. Садиков, Р.Р. Крещеные марийцы Башкирии: история формирования и этнокультурные особенности конфессиональной общности / Р.Р. Садиков // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки». – 2020. – № 1. – С. 37–45.
13. Смедс, П. Мы нашли путь. Учебник по конфирмационному обучению / П. Смедс, М. Вяйзя. – СПб., 2003. – 120 с.
14. Филатов, С.Б. Национальное движение марийского народа: между язычеством и христианством / С.Б. Филатов // Труды Института востоковедения РАН. – 2017. – № 4. – С. 270–290.
15. Ягафова, Е.А. Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья / Е.А. Ягафова, Е.С. Данилко, Г.А. Корнишина, Т.Л. Молотова, Р.Р. Садиков. – Самара: Изд-во ПГСГА, 2010. – 264 с.
16. Lallukka, S. From Fugitive Peasants to Diaspora. The Eastern Mari in Tsarist and Federal Russia / S. Lallukka. – Helsinki, 2003. – 473 p.
17. Pikkur, T. Anu ja Juha Väliaho – hingepõhjani misjonärid [Электронный ресурс] / T. Pikkur // Eesti Kirik. – URL: http://www.eestikirik.ee/anu-ja-juha-valiaho-hingepohjani-misjonarid/ (дата обращения 20.03. 2021).
18. Väliaho, J. Volgan ja Uralin välillä. Lähetystyötä suomalais-ugrilaisten kansojen keskuudessa / J. Väliaho. – Helsinki, 2004. – 178 p.

*Текст поступил в редакцию 30.03.2021.*
*Принят к публикации 26.07.2021.*
*Опубликован 28.09.2021.*

---

[1] Полевые материалы автора (далее – ПМА), 2019 г. Апканиева О.М., 1939 г.р., г. Бирск; Степанова В.М., 1962 г.р., д. Малосухоязово Бирского района Республики Башкортостан.
[2] ПМА, 2008 г. Корепанова Д.Е., г. Бирск.
[3] ПМА, 2019 г. Абдуллин В.А., г. Бирск.
[4] ПМА, 2019 г. Аплатонов В.М., 1954 г.р, г. Бирск.
[5] ПМА, 2019 г. Апканиева О.М.
[6] ПМА, 2019 г. Васюков Ю.В., 1975 г.р., г. Уфа.
[7] ПМА, 2019 г. Степанова В.М., 1962 г.р., д. Малосухоязово Бирского района Республики Башкортостан.
[8] ПМА, 2019 г. Андрюшкина М.К., 1941 г.р., д. Курманаево Мишкинского района Республики Башкортостан.
[9] ПМА, 2019 г. Шамыкаева А.Б., 1958 г.р., г. Бирск.
[10] ПМА, 2019 г. Пайдиев Т.Б., 1966 г., г. Бирск.
[11] ПМА, 2019 г. Аноним.
[12] ПМА, 2019 г. Шамыкаева А.Б., 1958 г.р., г. Бирск.
[13] ПМА, 2010 г. Кутлусатов М.П., 1947 г.р., д. Бахтыбаево Бирского района Республики Башкортостан.

[14] ПМА, 2019 г. Аплатонов В.М.
[15] ПМА, 2019 г. Васюков Ю.В.
[16] ПМА, 2019 г. Михайлова С.Ш., 1950 г.р., г. Бирск.
[17] ПМА, 2019 г. Шамыкаева А.Б.
[18] ПМА, 2019 г. Михайлова С.Ш.
[19] ПМА, 2019 г. Шамыкаева А.Б.

## References

1. Bochkov V. *Cerkov' Ingrii. Eparhial'nyj zhurnal Evangelichesko-ljuteranskoj Cerkvi Ingrii na territorii Rossii* [The Church of Ingria. Diocesan Journal of the Evangelical Lutheran Church of Ingria in Russia]. 2013, no. 3 (87), pp. 2–4 (in Russian).
2. Vjaliaho Ju. *Cerkov' Ingrii. Eparhial'nyj zhurnal Evangelichesko-ljuteranskoj Cerkvi Ingrii na territorii Rossii* [The Church of Ingria. Diocesan Journal of the Evangelical Lutheran Church of Ingria in Russia]. 2011, no. 1 (77), pp. 12–13 (in Russian).
3. Izibaeva G.M. *Pohoronno-pominal'nye obrjady marijcev Respubliki Bashkortostan. Dis. kand. ist. nauk* [Funeral and Memorial Rites of the Mari People of the Republic of Bashkortostan. Ph.D. Thesis in History]. Ufa, 2018, 254 p. (in Russian).
4. Kljashev A.N. *Jetnosy i kul'tury Uralo-Povolzh'ja: istorija i sovremennost'. Materialy III Vseros. nauch. konf. molodyh uchenyh* [Ethnoses and cultures of the Ural-Volga Region: History and Modernity. Materials of the III All-Russian Scientific Conference of Young Scientists]. Ufa, 2009, pp. 140–145 (in Russian).
5. Kljashev A.N. *Protestantizm v Bashkortostane: funkcionirovanie v kontekste jetnicheskogo mnogoobrazija Ural'skogo regiona* [Protestantism in Bashkortostan: functioning in the context of the ethnic diversity of the Ural region]. Ufa: Dialog, 2020, 298 p. (in Russian).
6. Kljashev A.N. *Protestantizm v Respublike Bashkortostan: social'naja reakcija na vyzovy sovremennosti* [Protestantism in the Republic of Bashkortostan: social response to the challenges of modernity]. Ufa: Zdravoohranenie Bashkortostana, 2013, 248 p. (in Russian).
7. Kljashev A.N. *Vestnik Akademii nauk Respubliki Bashkortostan* [Bulletin of the Academy of Sciences of the Republic of Bashkortostan]. 2017, no. 1, pp. 29–35 (in Russian).
8. Molotova T.L. *Polijetnichnyj mir Evrazii: problemy vzaimovosprijatija. Sb. Statej* [Polyethnic world of Eurasia: problems of mutual perception. Collection of articles]. Izhevsk, 2016, pp. 105–119 (in Russian).
9. Molotova T.L. *Jetnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review]. 2010, no. 6, pp. 81–92 (in Russian).
10. Religiozno-obshhestvennaja zhizn' rossijskih regionov. T. 3 [Religious and public life of the Russian regions. Vol. 3]. Moscow-St. Petersburg: Letnij sad, 2018, 468 p. (in Russian).
11. Sadikov R.R. *Finno-ugrovedenie* [Finno-Ugric studies]. 2020, no. 61, pp. 177–183 (in Russian).
12. Sadikov R.R. *Vestnik Marijskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija "Istoricheskie nauki. Juridicheskie nauki"* [Bulletin of the Mari State University. Series "Historical Sciences. Legal sciences"]. 2020, no. 1, pp. 37–45 (in Russian).
13. Smeds P. *My nashli put'. Uchebnik po konfirmacionnomu obucheniju* [We have found a way. Textbook on confirmation training]. St. Petersburg, 2003, 120 p. (in Russian).
14. Filatov S.B. *Trudy Instituta vostokovedenija RAN* [Proceedings of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences]. 2017, no. 4, pp. 270–290 (in Russian).
15. Jagafova E.A., Danilko E.S., Kornishina G.A. *Jetnokonfessional'nye men'shinstva narodov Uralo-Povolzh'ja* [Ethnoconfessional minorities of the peoples of the Ural-Volga region]. Samara: Izd-vo PGSGA, 2010, 264 p. (in Russian).
16. Lallukka S. *From Fugitive Peasants to Diaspora. The Eastern Mari in Tsarist and Federal Russia.* Helsinki, 2003, 473 p.
17. Pikkur T. *Anu and Juha Väliaho – missionaries from the soul.* Available at: http://www.eestikirik.ee/anu-ja-juha-valiaho-hingepohjani-misjonarid/ (accessed on March 20, 2021) (in Estonian).
18. Väliaho J. *Between the Volga and the Urals. Missionary work among Finno-Ugric peoples*. Helsinki, 2004, 178 p. (in Finnish).

*Submitted for publication: March 30, 2021.*
*Accepted for publication: July 26, 2021.*
*Published: September 28, 2021.*

Религиоведение. 2021. № 3. С. 26–31.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 3. P. 26–31.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.3.26-31

**Хаймурзина М.А.**

*Амурский государственный университет*
*675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21*
*mfaizova@yandex.ru*

# Трансформация архаического культа Неба в культуре чжурчжэней

**Аннотация.** Культ Неба был присущ культуре чжурчжэней ещё до образования государства Цзинь. В вере в небесные предзнаменования и помощь Небес проявляются архаические религиозные представления чжурчжэней о духах. Духам Неба молились перед военными походами. Поклонение Небу или жертвоприношение Небу в форме подношений пищи и жертвенного вина предшествовало полусостязанию-полуобряду стрельбы из лука в иву с коня, что, вероятно, первоначально делалось для вызывания дождя, а в дальнейшем стало традиционным развлечением и демонстрацией военных навыков. Объединение племён и клятвы о союзе также тесно связаны с культом Неба и стрельбой из лука. Поэтому во время правления Тай-цзу Агуды состязание по стрельбе из лука в иву и поклонение Небу приобрели глубокий политический смысл. В период империи культ Неба под влиянием китайской культуры получил дальнейшее развитие. Со времени правления Тай-цзуна стрельба из лука исчезает из политической и религиозной культуры чжурчжэней, а роль Неба, наоборот, возрастает. В обычаи поклонения Небу постепенно внедряется система китайских церемоний *ли*, достигая своего расцвета к середине XII в. Об этом свидетельствуют записи «Цзинь ши».

**Ключевые слова:** чжурчжэни, государство Цзинь, поклонение Небу, стрельба из лука в иву, церемонии *ли*

**Marina A. Khaymurzina**

*Amur State University*
*21 Ignatievskoe shosse, Blagoveschensk, 675027, Russia*
*mfaizova@yandex.ru*

# Transformation of the Archaic Cult of Heaven in the Jurchen Culture

**Abstract.** The worship of Heaven was inherent in the Jurchen culture even before the formation of the Jin state. The belief in Heaven`s signs and help manifests the primitive religious ideas of the Jurchens about spirits. They prayed to the spirits of the Heaven before military campaigns. Worship, or sacrifice to Heaven in the form of offerings food and sacrificial wine, preceded archery, which initially had the meaning of causing rain and later became a traditional entertainment and a demonstration of military skills. Tribal unions are also closely related to the cult of Heaven and archery. Therefore, during the reign of Tai-zu Aguda the worship of Heaven and archery got a deep political meaning. During the empire period, the cult of Heaven was further developed under the influence of Chinese culture. Since the reign of Tai Zong, archery has disappeared from the political and religious culture of the Jurchens, and the role of the Heaven, on the contrary, has increased. The system of Chinese li ceremonies was gradually introduced into the Heaven worship, reaching its heyday by the middle of the 12th century. This is evidenced by the records of “Jin Shi”.

**Key words:** Jurchen, Jin state, cult of Heaven, archery in osier, li ceremonies

---

Культ Неба – один из важнейших элементов религиозных представлений чжурчжэней догосударственного периода наряду с поклонением Земле, Солнцу, воде, лесу. Почитание Неба сопряжено с их верой в духов, которые населяли весь мир. Однако культ Неба был характерен для многих народов древней Маньчжурии, в том числе и киданей [Воробьёв, 1983, 42–45]. В этой связи в «Цзинь ши» записано следующее: «Обряды жертвоприношений в Цзинь коренятся в их (чжурчжэней – *М.Х.*)

обычаях, среди которых есть почитание Неба» [цит. по: История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm], «В Цзинь следуют старым обычаям Ляо, поклоняются Небу» [цит. по: История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/034.htm].

Огромная роль Неба в духовной культуре чжурчжэней прослеживается ещё до появления на политической арене Тай-цзу Агуды (1114/1115–1123); уже тогда чжурчжэни верили, что исход военных сражений всецело зависит от помощи Небес [Воробьёв, 1983, 42]. Во времена Агуды вера в Небо получает дальнейшее развитие. Собираясь в один из военных походов против Ляо, он говорил: «Духи Неба и Земли да помогут мне» [История, 1998, 97].

Свою основную политическую задачу Агуда видел в противодействии Ляо за счёт расширения и укрепления чжурчжэньского союза. Готовясь к войне с Ляо, он сплавлялся вниз по течению реки Яцзы[1], контактировал с племенами, учил людей стрелять из лука в ветку ивы. Чжурчжэньский союз племён Ваньянь был очень большим и воевал на всех направлениях, однако отношения внутри этого союза племён были нестабильными. Что касается войны с Ляо, по этому вопросу среди племён не было единства мнений. Перед тем, как соединиться войсками в районе Нин-цзян-чжоу[2] в 1114 г., Агуда отправил посланника вербовать в свою армию воинов еланьского Дигуная, а также уведомил племя *далугу*[3]: «Собираю войско против Ляо, кто с моим племенем?». Таких как племя *далугу*, не знающих с кем идти, было много, поэтому после соединения войск в районе Нин-цзян-чжоу у чжурчжэней оказалось 2500 солдат [Ли Сюлянь, 2018, 126].

Объединение племён в период правления Агуды тесно связано с полусостязанием-полуобрядом стрельбы из лука в иву/тальник[4], что, согласно составителям «Цзинь ши», было заимствовано у киданей, и непременным предусловием состязания были распитие вина, поклонение Небу [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/034.htm]. Подчеркнём, что стрельба из лука в ветку ивы первоначально связана с магическими действиями вызывания дождя [Воробьёв, 1983, 45]. Вероятно, в этой связи в догосударственный период такой полуобряд проводили весной – 5-го числа 5-го месяца [Ли Сюлянь, 2018, 126].

С одной стороны, Агуда исходил из традиционных обычаев заключения племенных союзов, согласно которым распивали вино, поклонялись Небу, клялись о союзе под священным деревом (ивой) и состязались в искусстве стрельбы из лука [Ли Сюлянь, 2018, 126–127]. С другой, такое состязание при Агуде приобрело новый – политический – смысл. В 1115 г. неоднократно (в 5-м, 7-м и 9-м месяце) проводили стрельбу из лука в иву с коня и жертвоприношение Небу [История, 1998, 99; История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/001.htm]. С целью объединить племена в рамках чжурчжэньского союза Агуда решился на это. Такая активная политика привела ко всеобщему объединению племён под началом клана Ваньянь, поэтому 1115 г. был назван «принятие в государство» (*шоу го* 收国). А стрельба из лука в иву с коня и поклонение Небу стали главным средством объединения племён.

В «Цзинь ши» присутствуют разные записи о поклонении Небу и стрельбе из лука в иву с коня. Так, в 4-м месяце 5-го года правления под девизом *тянь-фу* 天辅 – помощь Небес, т.е. в 1121 г., генерал Цзунхань[5] предложил уничтожить Тянь-цзо-ди[6], и Агуда приказал всем подготовить войска. Из жизнеописания Цзунханя в «Цзинь ши» можно обнаружить, что в 5-м месяце того года стрельба из лука в ветку ивы и поклонение Небу проводились [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/073.htm]. Кроме этого, в 35 цзюане «Цзинь ши» указано, что 5-го числа 5-го месяца, 15-го числа 7-го месяца и 9-го числа 9-го месяца в Цзинь поклонялись Небу, стреляли из лука в иву с коня [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/034.htm].

Т.о., в праздник начала лета, т.е. 5-го числа 5-го месяца, а также в праздник середины года 15-го числа 7-го месяца и праздник двойной девятки 9-го числа 9-го месяца выбиралось обширное место, где в качестве жертвоприношения размещали много вина, жертвенного мяса, лепёшек и фруктов, это и называлось поклонением Небу. Когда жертвоприношение заканчивалось, все, независимо от возраста и ранга, умевшие ездить на лошади и стрелять из лука, участвовали в состязании – стрельбе

из лука в иву. Тот, кто попадал, получал награды в виде золота или шелка, кто не попадал – снимал одежду[7], что считалось позором. Когда состязание заканчивалось, начинали пир. Примечательно, что в первое время существования государства Цзинь системы церемоний ещё не было, представления о рангах были слабы, поэтому зачастую правитель вместе с подданными и более простыми людьми шёл по одной дороге и совершал омовение. Процедуры поклонения и стрельбы из лука во дворце и в округах-чжоу не сильно различались между собой. Так, для мероприятий, связанных с поклонением Небу и состязанием стрельбы из лука в иву, во времена Тай-цзу Агуды характерна прежде всего простота, – например, жертвенные вино и еда употреблялись на пиру. Помпезность и сложность обрядовых действий появятся намного позднее под влиянием китайской дворцовой политической и религиозной культуры. В состязании по стрельбе не было разграничений по рангу, у всех были равные права, поэтому во время пира Агуда мог налить вина Цзунханю, а также «снять одежду, которую полагалось носить тому, кто управляет государством, и надеть на него» [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/073.htm; Ли Сюлянь, 2018, 127].

Подчеркнём, что при последующих правителях – Тай-цзуне (1123–1135), Си-цзуне (1135–1149) и Хай-линь ване (1149–1161) – записи о стрельбе из лука в ветку ивы уже отсутствуют.

О дальнейшем развитии системы поклонения Небу свидетельствуют записи в «Цзинь ши». Происходит глубокая трансформация чжурчжэньских обычаев – в их культуру внедряется китайский скрупулёзный церемониал и тщательное следование *ли*. Приведём перевод части 28-го цзюаня «Цзинь ши», где записано следующее:

«Когда цзиньцы захватили Бянь[цзин] (Кайфын – *М.Х.*)[8], династия Сун длительно пребывала в спокойствии, законы, церемонии и музыка – всё [там] было подготовлено сполна. Цзиньцы собирали все книги, грузили их на повозки, а также церемониальную утварь и парадное оружие и везли на север, в то время на местах занимались военными делами, недосуг было уделять внимание [книгам, церемониальной утвари]. Позже, когда в Хуйнине[9] учредили храм *цзуншэ*[10], тогда было положено начало многочисленным ритуалам.

Си-цзун совершил великий объезд земель[11], ехал в золотом экипаже[12] в сопровождении свиты и музыки оркестра, все видели и слышали торжественность, и тогда в храмах *цзуншэ* и на аудиенциях во дворце последовательно осуществляли *ли*.

Позже Хай-линь ван[13] желал захватить Цзяннань, тогда чиновникам было приказано отремонтировать дворец в Кайфыне, привести в порядок место поклонения предкам и божествам земли и злаков, тогда всю ритуальную утварь Сун загрузили [на повозки] и вернули [туда]. [Он] был несведущим, прибегал к оружию по всякому поводу, во дворе процветало распутство, его замыслы были нарушены, как осмелился он вносить изменения в *ли* и музыку?!

При Ши-цзуне (1161–1189 – *М.Х.*) расцвет [в проведении *ли*], вновь собрали и возвратили всю прежнюю ритуальную утварь, отправленную в Сун, тогда было приказано чиновникам провести корректуру танских и сунских ритуальных протоколов, открыли *яндинсо*[14] для того, чтобы внести изменения в *ли*, учредили *янсяосо*[15] для того, чтобы разобраться в музыке. [Это] управлялось сановником *цзайсяном*[16] и учёными. Для каждого случая определили церемониал. Доложили [императору], только тогда составили сборник. Процветание [во всём] распространялось, составление первой книги завершилось успехом, все четыреста с лишним цзюаней назывались «Отредактированные заметки Цзинь» (金纂修杂录). У всех событий и предметов есть наименования, для каждого [ритуала] назначен [чиновник], [всё] упорядочено, также всё определено относительно *цзи* 吉 и *сюн* 凶: у императорской свиты 13 ритуальных действий для подготовки обряда погребения, у малой свиты 9 ритуальных действий для подготовки императорского обряда жертвоприношений Небу, Земле и предкам. Приказано левому и правому *сы*[17] Государственного совета *шаншу*[18], ведомству *чуньгуань*[19], ведомству *бинцао*[20], Жертвенному приказу *тайчансы*[21] , чтобы каждый управлял [на основе этой книги], и тогда значение этого станет исключительным. Да, были времена, когда в империи царило спокойствие, народ

пребывал в благополучии. Те, кто придерживался этого несколько веков, подкрепляли основу. *Ли* является верой государства!

Сюань-цзун (1213–1233 – *М.Х.*) пошёл с походом на юг, территории с каждым днём сокращались, с восходом солнца горели пожары[22]. Книги были утрачены, их невозможно было найти, все подробные комментарии министра Хань Цисяня, произведение *Цзы гун цзи* чиновника Чжан Вэя и его сына тоже были уничтожены. Из древних книг только несколько цзюаней *Цзи ли* (集礼) сохранилось у летописцев, но они были повреждены и не целостны. В начале для книг компилировали ритуалы жертвоприношений Небу и Земле, всем божествам/духам в императорском храме предков, а также церемониалы проведения аудиенции. Что касается похоронного обряда, то его сократили. [Этому было положено начало] с убийства Си-цзуна[23], Хай-линь вана[24] и Вэй-шао вана[25], хотя предполагались 13 ритуальных действий императорской свиты для подготовки к обряду погребения, но осуществлять это разве было верным? Вероятно, [эти ритуальные действия] не были завершены, объявили о соблюдении *сяо* в похоронных обрядах, но не фиксировали в летописях. Ох, в сохранившихся обрядах не стало внутреннего содержания, одна лишь видимость, хотя Конфуций не утрачен. В летописях упущен текст и внимательное к этому отношение» [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm].

**Заключение**

Т.о., поклонение Небу было присуще религиозной культуре чжурчжэней со времени глубокой архаики, уже в догосударственный период оно было неотделимо от их политической жизни, что особенно явно обнаруживало себя в период активных военных походов и объединения племён под началом клана Ваньянь. Поклонение Небу, сопровождавшееся распитием вина и подношением скромных жертвенных даров, предшествовало заключению племенных союзов и стрельбе из лука. Исторические записи свидетельствуют о трансформации обычая поклонения Небу. Состязание по стрельбе из лука в иву исчезает, а на смену простоте жертвоприношений приходят китайские церемонии *ли*, которые в дальнейшем определят всю систему жертвоприношений Небу.

**Благодарность**

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

**Acknowledgment**

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

## Библиографический список

1. Воробьёв, М.В. «Правдивые хроники» чжурчжэньских императоров (шилу) / М.В. Воробьёв // Письменные памятники Востока. – М.: Издательство «Наука», главная редакция восточной литературы, 1970. – С. 199–207.
2. Воробьёв, М.В. Чжурчжэни и государство Цзинь (X в. – 1234 г.) / М.В. Воробьёв. – М.: Издательство «Наука», 1975. – 448 с.
3. Гончаров С.Н. Китайская средневековая дипломатия: отношения между империями Цзинь и Сун 1127–1142 / С.Н. Гончаров. – М.: Издательство «Наука», главная редакция восточной литературы, 1986. – 296 с.
4. Головачёв, В.Ц. Стела в память Ваньянь Сииня как эпиграфический источник по истории чжурчжэней (перевод и комментарии) / В.Ц. Головачёв // Вестник Московского университета. – 2006. – Сер. 13. Востоковедение. – №2. – С. 82–97.
5. История Золотой империи / Пер. Г.М. Розова, коммент. Г.М. Малявкина. – Новосибирск: Издательство института археологии и этнографии СО РАН, 1998. – 288 с.
6. Рыбаков, В.М. Танская бюрократия. Часть 1: Генезис и структура / В.М. Рыбаков. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009. – 512 с.
7. Ли, Сюлянь. Героическая эра чжурчжэней государства Цзинь / Ли Сюлянь. – Пекин: Шэхуй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2018. – 267 с. (李秀莲。金源女真的英雄时代。北京：社会科学文献出版社，2018。267页).

8. История государства Цзинь. Цзюань 2-ой. Основная запись бэньцзи 2-ая (金史.卷二．本纪第二) [Электронный ресурс] // Навигатор по китайской науке (国学导航): сайт. – URL: http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/001.htm (дата обращения 26.01.2021).
9. История государства Цзинь. Цзюань 5-ый. Основная запись бэньцзи 5-ая (金史.卷五．本纪第五) [Электронный ресурс] // Навигатор по китайской науке (国学导航): сайт. – 2006. – URL: http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/004.htm (дата обращения 18.01.2021).
10. История государства Цзинь. Цзюань 13-ый. Основная запись бэньцзи 13-ая (金史．卷十三．本纪第十三) [Электронный ресурс] // Навигатор по китайской науке (国学导航): сайт. – 2006. – URL: http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/012.htm (дата обращения 18.01.2021).
11. История государства Цзинь. Цзюань 28-ой. Трактат чжи 9-ый (金史．卷二十八 志第九) [Электронный ресурс] // Навигатор по китайской науке (国学导航): сайт. – 2006. – URL: http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm (дата обращения 18.01.2021).
12. История государства Цзинь. Цзюань 35-ый. Трактат чжи 16-ый (金史．卷三十五．志第十六) [Электронный ресурс] // Навигатор по китайской науке (国学导航): сайт. – 2006. – URL: http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/034.htm (дата обращения 18.01.2021).
13. История государства Цзинь. Цзюань 74-ый. Жизнеописание лечжуань 12-ое (金史．卷七十四．列传第十二) [Электронный ресурс] // Навигатор по китайской науке (国学导航): сайт. – 2006. – URL: http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/073.htm (дата обращения 18.01.2021).

*Текст поступил в редакцию 30.01.2021.*
*Принят к публикации 28.05.2021.*
*Опубликован 28.09.2021.*

---

[1] *Яцзы (Яцзыхэ)* – участок р. Сунгари от впадения в неё р. Иньмахэ до г. Фуюй (Бодуне). Согласно «Цзинь ши», на этой реке проходило сражение чжурчжэней с ляосскими войсками, там Агуда одержал над ними победу [История, 1998, 98].
[2] Нин-цзян-чжоу находится на берегу Хун-тун-цзян, к северо-востоку от современного г. Цзилинь. В Нин-цзян-чжоу соединились войска Агуды с воинами других племён, здесь он сначала взял крепость, потом сражался за рекой [История, 1998, 97].
[3] Крепость находилась на правом берегу р. Сунгари, в 40 км вверх по течению от крепости Нинцзян-чжоу. Крепость названа по имени чжурчжэньского племени *даругу*, проживавшего в междуречье Сунгари и Лалиньхэ. После того как Агуда начал военные действия против киданей, это племя перешло на его сторону [История, 1998, 240].
[4] Стрельба из лука в иву также является традиционным развлечением чжурчжэней [Воробьев, 1983, 40].
[5] Ваньянь Цхунхань 完颜宗翰 (1080–1137) – известный чжурчжэньский генерал, старший сын министра Сагая. В 1115 г. предложил собрать воинов и одолеть Ляо, разгромил ляосское войско у крепости Далугу. Во времена Тай-цзуна предложил идти войной на Сун. После 1125 г. большой армией напал на Сун, тогда в 1126 г. столицу перенесли на юг и взяли в плен северосунских императоров Хуэй-цзуна и Цинь-цзуна [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/073.htm].
[6] Тяньцзо-ди (1075–1128) – девятый и последний император империи Ляо.
[7] Вероятно, обычай снятия и передачи одежды победителю [История, 1998, 99].
[8] Это произошло в 1126 г. во время войны с Сун. Подробнее см. [Гончаров, 1986, 24–34]
[9] Хуйнин (Хуйнинфу) – Верхняя столица чжурчжэньского государства (окрестности совр. Харбина).
[10] *Цзуншэ* 宗社 – храм предков и духов/божеств Земли и злаков.
[11] В годы правления под девизом *тянь-цзюань* (1138–1140) императорский выезд из Хуйнина в Яньцзин [Головачев, 2006, 93].
[12] Один из пяти выездных экипажей царствующих особ.
[13] Хай-линь ван (1149–1161), настоящее имя – Ваньянь Дигунай, при нем столица перенесена в Яньцзин (совр. Пекин). Известен как узурпатор, лишён посмертно императорского звания. Подробнее см. [Воробьев, 1970, 202; История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/004.htm].
[14] *Яндинсо* 详定所 – название государственной структуры. Возможный вариант перевода: орган, осуществлявший корректуру текстов.
[15] *Янсяосо* 详校所 – название государственной структуры. Возможный вариант перевода: орган, осуществлявший сверку текстов.
[16] *Цзайсян* 宰相 – высокопоставленный чиновник в государстве. Варианты перевода: министр, первый министр, премьер-министр.
[17] Левый и правый *сы* 左右司 – название государственной структуры. Возможный вариант перевода: левое и правое управление, гражданское и военное управление.
[18] *Шаншу* 尚书 – название государственной структуры. Возможные варианты перевода: кабинет министров, Государственный совет [Головачёв, 2006], орган Высших по документации о делах правления [Рыбаков, 2009].
[19] *Чуньгуань* 春官 – название государственной структуры. Возможные варианты перевода: Весеннее ведомство [Рыбаков, 2009], министерство церемоний.

[20] *Бинцао* 兵曹 – название государственной структуры. Возможные варианты перевода: военное ведомство, военный приказ, военный отдел (на разных уровнях административного деления, особенно на уровне столичных округов-*фу*) [Рыбаков, 2009].
[21] *Тайчансы* 太常寺 – название государственной структуры. Возможные варианты перевода: государственная структура, ведающая обрядами в храме предков; Жертвенный приказ; Приказ Великого постоянства [Рыбаков, 2009].
[22] При Сюань-цзуне ухудшение отношений и война с монголами, царством Западное Ся, Южной Сун, внутри государства Цзинь в это время нестабильная обстановка, хаос [История, 1998, 198–217].
[23] Си-цзун был убит Хай-линь ваном в 1150 г. Подробнее см. [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/004.htm].
[24] Хай-линь ван погибает от руки Юань И 完颜元宜, министра обороны, цзедуши/генерал-губернатора. Подробнее см. [История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/004.htm].
[25] Вэй-шао ван 卫绍王 (1209–1213), настоящее имя – Ваньянь Юнцзи 完颜永济, седьмой император государства Цзинь, погибает от руки Ху Шаоху [История, 1998, 194–197; История, http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/012.htm].

## References

1. Vorobev M.V. *Pravdivy`e hroniki» chzhurchzhe`n`skih imperatorov (shilu)* [True chronicles of the Jurchen Emperors]. Moscow: Nauka, 1970, pp. 199–207 (in Russian).
2. Vorobev M.V. *Chzhurchzheni i gosudarstvo Czzin (X v. – 1234 g.)* [Jurchen and Jin dynasty (10th century – 1234)]. Moscow: Nauka, 1975, 448 p. (in Russian).
3. Goncharov S.N. *Kitajskaya srednevekovaya diplomatiya: otnosheniya mezhdu imperiyami Czin` i Sun 1127–1142* [Chinese Medieval Diplomacy: Relations between the Jin and Song Empires 1127–1142]. Moscow: Nauka, 1986, 296 p. (in Russian).
4. Golovachev V.C. Vestnik Moskovskogo universiteta [Bulletin of Moscow State University]. 2006, vol. 2, pp. 82–97 (in Russian).
5. *Istoriya Zolotoj imperii* [History of the Golden Empire]. Transl. G.M. Rozova, comm. G.M. Malyavkina. Novosibirsk: Izdatel`stvo instituta arheologii i e`tnografii SO RAN, 1998, 288 p. (in Russian).
6. Rybakov V. M. *Tanskaya byurokratiya*. Chast` 1: Genezis i struktura [Tang bureaucracy. Part 1: Genesis and structure]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 512 p. (in Russian).
7. Li Xiulian. *Heroic era of the Jurchen state of Jin*. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2018, 267 p. (in Chinese).
8. *History of the state Jin. Juan 2d. Benji 2d*. Available at: http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/001.htm (accessed on January 26, 2021) (in Chinese).
9. *History of the state Jin. Juan 5th. Benji 5th*. Available at: http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/004.htm (accessed on January 18, 2021) (in Chinese).
10. *History of the state Jin. Juan 13th. Benji 13th*. Available at: http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/012.htm (accessed on January 18, 2021) (in Chinese).
11. *History of the state Jin. Juan 28th. Zhi 9th*. Available at: http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm (accessed on January 18, 2021) (in Chinese).
12. *History of the state Jin. Juan 35th. Zhi 16th*. Available at: http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/034.htm (accessed on January 18, 2021) (in Chinese).
13. *History of the state Jin. Juan 74th. Lezhuan 12th*. Available at: http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/073.htm (accessed on January 18, 2021) (in Chinese).

*Submitted for publication: January 30, 2021.*
*Accepted for publication: May 28, 2021.*
*Published: September 28, 2021.*

Религиоведение. 2021. № 3. С. 32–51.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 3. P. 32–51.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.3.32-51

**[1]Alexandra Lavrillier, [2]Tatiana Yu. Sem**

*[1]University of Paris-Saclay*
*[2]Russian Museum of Ethnography*
*[1]Paris, France*
*[2]4/1 Inzhenernaya street, St. Petersburg, 191186, Russia*
*[1]alexandra.lavrillier@uvsq.fr*
*[2]semturem@mail.ru*

A. Lavrillier

T.Yu.Sem

# Contemporary "Shamanising Persons" among the Tungus-Manchu (Evenki, Even, and Nanai): Case Studies about Common Collective Spiritual Representations

**Abstract.** This article studies common spiritual representations about contemporary Tungus-Manchu "shamanising persons". It analyses ethnographic material gathered by the authors between 1994 and 2020 among the Evenki, Even, and Nanai of Yakutia, the Amur region, Kamchatka, Novorossiysk, and Khabarovskii krai, as well as the relevant scholarly literature. Under Soviet anti-religious policies, the traditional shamans of these peoples went into significant decline: the last traditional shamans passed away in the 2010s, thus potentially disrupting the transmission of the shamanic function. Nevertheless, according to collective representations, the spirits are still active and continue elect people to become shamans. Our paper argues that these peoples are enduring "ritual wanderings", wedged between a lack of individuals able to transmit the knowledge required to become a traditional shaman and the fact they reject urban/western neo-shamanism (in contrast to other Siberian peoples like the Buriat, Tuva, Yakut, and Altai). Through the analysis of a mosaic of case studies on shamanising persons who are neither traditional shamans nor neo-shamans, we reveal many relationships with the spirits, the ways these people deal with shamanic election, and the common core of the spiritual representations of the Tungus-Manchu. This paper contributes to the study of contemporary shamanism, Tungus-Manchu cultures, and human-nature relationships.

**Key words:** mentality, collective spiritual representation, contemporary shamanising persons, Tungus-Manchus, gathering the spirits, methods of knowledge transmission

**[1]Лаврилье А., [2]Сем Т.Ю.**

*[1]Университет Париж-Сакле*
*[2]Российский этнографический музей*
*[1]Париж, Франция*
*[2]191186, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Инженерная 4/1*
*[1]alexandra.lavrillier@uvsq.fr*
*[2]semturem@mail.ru*

# Шаманствующие персоны тунгусо-маньчжуров (эвенки, эвены, нанайцы) в современном мире: опыт ментальной характеристики

**Аннотация.** Статья посвящена общим духовным (ментальным) представлениям о современных тунгусо-маньчжурских «шаманизирующих». В статье анализируется этнографический материал, собранный авторами в период с 1994 по 2020 год среди эвенков, эвенов и нанайцев Якутии, Амурской области, Камчатки, Новороссийска и Хабаровского края, а также научная литература. После антирелигиозной политики Советской власти число традиционных шаманов у упомянутых народов значительно сократилось, а последние традиционные шаманы скончались в 2010-х годах, что привело к нарушению передачи шаманской функции. Тем не менее, согласно коллективному представлению, духи по-прежнему активны и продолжают избирать людей в шаманы. В нашей статье утверждается, что эти народы, во-первых, страдают от нехватки людей, способных перенять знания, необходимые, чтобы стать традиционным шаманом, а во-вторых, они по-прежнему отвергают городской / западный нео-шаманизм

(в отличие от других сибирских народов, таких как буряты, тувинцы, якуты, алтайцы). Благодаря анализу корпуса тематических исследований, касающихся шаманизирующих людей, которые не являются ни традиционными шаманами, ни нео-шаманами, но, тем не менее, шаманствуют по-разному, мы раскрываем множество отношений с духами, а также как эти люди относятся к шаманскому избранию, и изучаем общее ядро духовного представления тунгусов-маньчжур. Эта статья направлена на изучение современного шаманизма, тунгусо-маньчжурских культур и взаимоотношений человека и природы.

**Ключевые слова:** менталитет, коллективные духовные представления, современные шаманствующие персоны, тунгусо-маньчжуры, собирание духов, способы передачи знаний

## Introduction

While in the 1990s and the 2000s the Evenki and Nanai did not recognise the western-influenced neo-shamanism developing among other Siberian peoples like the Buriat, Tuva, or Yakut, we observed the existence of what we call "shamanising persons" among the Evenki, Even, and Nanai, "individuals shamanising without traditional/neo shamans" [Lavrillier, 2005, 519; Bulgakova, 2013, 222]. Today this has evolved with various practices and beliefs that peoples have adapted through their own cultures and ritual knowledge. These are different and similar to traditional shamanism, but also distinct from neo-shamanism.

In the contemporary world of Siberian indigenous peoples, shamanic knowledge is relayed to the descendants of shamans and those involved in sacred knowledge. Shamanism is characterised by a holotropic and holistic worldview, a particular relationship between man and the universe. Studying contemporary forms of shamanism in Siberia, V.I. Kharitonova [Kharitonova, 2006, 41] notes that among persons currently involved in shamanism, there are several categories: shamans, shamanising individuals, and shamanists. The latter are included in processes related to sacred knowledge in a distinct way. The very idea of the shaman has acquired new content: "there is a shaman in each of us" [Kharitnova, 2006, 6]. Therefore, as shown in Sem's material, a peculiar category of the shamanising person appeared. They have not undergone initiation: they themselves learn shamanic knowledge through prophetic dreams, traditions, and the figurines of helper spirits.

Based on numerous case studies observed in southern/northern Yakutia, the Amur region, and Kamchatka between 1994 and 2021, Lavrillier will summarise practices with and without traditional shamans, followed by a typology of shamanising persons from 2000 to 2020: these individuals are neither traditional shamans nor neo-shamans. Sem then will describe two case studies of Evenki and Nanai shamanising persons based on field materials from the Krasnodarskii, Tambolskii, and Khabarovsk krais from 2003 to 2020. We conclude by discussing the contemporary collective spiritual representations of Tungus-Manchu shamanising persons.

## The Evenki and Even of Yakutia, the Amur region and Kamchatka

In Yakutia, the Yakut often state: "*All Evenki and Even possess shamanic power*" or "*they are all shamans*". After the Russian conquest of Siberia, attempted Christianisation, years of communism and anti-religious campaigns[1], and the resistance of a few shamans during the Soviet period, traditional shamans have now disappeared, as far as we know. Due to strict prohibitions and repression by the Soviet authorities, most collective shamanic rituals, like the famous Evenki *Ikenipke*, stopped in the 1950s (eastern Siberia). During sedentarisation, the installation of western medical centres in villages probably also contributed to the reduction of shamanic rituals. Nevertheless, the Evenki never stopped daily individual rituals related to domestic life, the life cycle or reindeer herding. Similarly, they never stopped perceiving their surroundings (be they natural or not) as inhabited by a multitude of spirits. After the collapse of the Soviet Union, most Siberian peoples wanted to strengthen their connections with the spirits.

We analyse different types of shamanising persons, including some that correspond to Tungus traditions: we thus prefer not to apply the term neo-shaman(ism) to our case studies. Indeed, the latter is more often defined as intensely influenced by Western movements (as in M. Harner or C. Castanieda) and is centred on concepts of personal development, New Ageism, and universality. It is institutionalised via associations, consultation centres, and pricing: the shamans are self-elected [Mandelstam Balzer, 1993; Hamayon, 2003, 10; 2015; Stepanoff, 2002; Kharitonova, 2006; Merli, 2007, 100].

**Changes in traditional Evenki shaman practices from the 1950s to the 1990s**

In collective Evenki representations, shamans cannot live or practise rituals in towns far from taiga, the residence of the main shaman spirits. To them, people who order their costume from urban theatres cannot be shamans. "*Nature itself makes the shaman!*", they say: "*Shamans need silence, they gain power from nature in the quietness (with no mechanical or electronic items and few people around); even in small villages, they cannot live!*" [Lavrillier, FN 1990s–2020s; 2005]. In the 1990s in Iengra (Yakutia), the traditional shaman Matriona Kulbertinova was actively practising shamanic rituals in the forest, where she spent all her life herding reindeer and hunting until she died in 1996: she could not bear the village. The "last" traditional Evenki shaman of eastern Siberia, Savelii Vasilev (Iengra), passed away in 2012. Vasilev required switching off televisions, radios, and electric lamps during his rituals, because these hindered his trips to other worlds and his interactions with the spirits. He spent most of his life herding reindeer in the taiga [Lavrillier 2005, 493–497; see Bulgakova, 2013, 222 about the Nanai; Sem, 2017, 217–231]. Zabiyako also describes Vasilev's life at length [Zabiyako, 2012, 249–255].

While everyday nomadic life is full of ritual gestures, most of them cannot be performed in villages or towns. Indeed, in these places, considered "empty of the natural environment's spirits", only the spirits of deceased humans who did not reach the world of the dead wander. These terrify nomads [Lavrillier, 2005, 329 *et passim*]. In contrast, the Tuva, for instance, practise many rituals in towns, making offerings to the spirits through open windows or electric hobs [Rojo, Chondan, Chondan, Lavrillier, 2016].

From the Soviet period to 2012, the Evenki have appealed to shamans when modern western medicine has been unable to treat the patient or in cases of huge problems in life, herding, or hunting. An important part of shaman rituals occurred during the "feast of the reindeer herders", when the shaman and most nomads joined the village. But the rituals that require the most "powerful" spirits should be held in the taiga at night, far from villages or towns. The shaman's attributes (personal items) should leave the nomadic camp only during the ritual. At the end of rituals held in the village, the shaman would choose a young nomad to take the attributes back to the forest. These traditional shamans refused payment for their rites. Rituals had to have as many participants as possible in addition to the "patient". Everyone had to participate by singing, repeating the shaman's words, taking the drum beater, etc. The traditional shaman did not shamanise full time, but relied on hunting and herding. The rituals were exclusively oral and attributes were made of wild animal materials and metal. These shamans refused to participate in the collective "revivalist rituals" initiated at the beginning of the 1990s [Lavrillier, 2003, 2005, 432 *et passim*].

While the shaman used to have the duty of obtaining luck in hunting and protecting the reindeer and people of his own clan/nomadic group, the only shaman still practicing from the 1990s to the 2010s had to serve many more people (i.e. members of villages and regional groups). Moreover, a shaman could become, often in spite of himself, a sort of ritual symbol of an entire people. When two Evenki shamans were still active, they refused to perform rituals for people who were not part of their clan or associated with it. Thus, some Evenki not associated with the shamans' kinship groups preferred not to address shamans at all. However, since the deaths of these two shamans (1996 and 2012), all the Evenki have started waiting for new traditional shamans or pseudo-shamans to appear [Lavrillier FN 1990s–2010s; see also Zabiyako et al., 2012, 249]. This quest may explain the appearance of the many types of "shamanising person" observed by the authors in their respective fieldworks.

Lavrillier [Lavrillier, 2005, 417–523] observed at the end of the 1990s and beginning of the 2000s among the Evenki a major break in the transmission of the shamanic function, just as among many other Siberian peoples [Mandelstam Balzer, 1993; Hamayon, 2003; Vitebsky, Alekseev, 2015, 448]. For the Evenki, the only shaman living in the 2010s was not enough to transmit the shamanic function. The traditional shaman Kulbertinova on the eve of her death transmitted her "knowledge" to her granddaughter, but the latter died five years later. This untimely death was interpreted as meaning that "*she had failed to win over the shaman's spirits*". Before dying, the shaman Vasilev said that a man from the Vasilev clan would receive his shamanic function, but nobody has yet proved to possess this heritage.

The transmission of the shaman function is difficult to achieve today. Furthermore, the traditional shamans and their children met by Lavrillier have stated: "*Being a shaman is very painful and I do not wish anyone, not even my worst enemy, to have to fulfil this function!*" [Lavrillier, 2005, 442; Bulgakova, 2013].

Another hindrance to the emergence of young traditional Evenki shamans is the scarcity of people able to make costumes, drums, and shaman's attributes. Such individuals not only master shamanic items, but must also confirm future shamans for the community. To the Evenki, the shaman exists thanks to the people who elect him/her, make his attributes, and assist and guide him during the rituals (see below). Likewise, the shaman's wife or a female helper played a crucial role. The spouse was the guardian of the shaman's soul: she coordinated parts of the ritual and in case of "danger" she removed the shaman's shoes to hit his face and bring him back to the middle world. To the Evenki, it is dangerous to address a shaman without a good female helper: this risks the shaman's life and those of patients [Lavrillier FN 1990s–2000s].

Evenki nomads and villagers strongly desire traditional shamans again. They often express: "*When there were many shamans, the Evenki lived happily and with good fortune!*" [Lavrillier FN 1994–2020; see also Zabiyako et al., 2012, 256]. Note that the Nanai and Evenki (according to Shirokogoroff) thought they risked collective disease/crisis when the clan did not have a shaman [Bulgakova, 2013, 37–39]. Lavrillier noticed that urban Evenki (mostly intellectuals) express a feeling of guilt (undoubtedly of Orthodox origin) towards the spirits neglected during the Soviet period. Despite this desire, from the 1990s to the 2010s the Evenki were unable to create new shamanic vocations according to tradition, but they still rejected neo-shamans in contrast to the Tuva, Buriat, or Yakut.

**The collapse of communism:**
**the emergence of new types of shamanisms and shamanising persons**

The ideological vacuum and economic crisis left by the fall of communism led to a desire to "rediscover one's own traditions", but in different ways and for different reasons [Le Berre-Semenov, 2008, 209–333; Vaté, 2005; Varlamov, Keptuke, Lavrillier, 2020]. With the economic crisis, the Evenki nomads mainly relied on natural products. They began to practise hunting, herding, domestic rituals, and sacred prohibitions/proscriptions much more than during the 1970s, a period with good salaries and sufficient supplies from state farms. Indigenous intellectuals explain: "*Our generation was taken as young children from the nomadic world. Educated in schools and receiving university degrees, we had to trade our traditions for communist ideology in which many of us believed, but anyway, we had no choice*. *The Russians returned to Orthodoxy and we reconnected with our spirits and traditions*!"[2] Thus, several types of shamanisms coexisted between the 1990s and the 2010s. 1) Those Evenki nomads whose system of thought remained sufficiently intact only accepted traditional shamans and rejected neo-shamans. 2) The villagers and townspeople whose way of thinking was sufficiently impacted by the Western worldview accepted the reconstruction of rituals linked to movements of "return to tradition", which served, among other things, to "prove" their identity vis-à-vis other peoples or reunite an ethnic group scattered across a city. These were two ways for natives to face anxiety: "*If we live so badly, it is because we do not respect our spirits enough. But how can we reconnect with them? We hardly have a shaman anymore and we have almost forgotten our collective rituals*?" [Lavrillier, 2003; 2005, 335–413, 439; 2020, 73; about other Siberian peoples see: Le Berre-Semenov, 2008; Bulgakova, 2013, 150 *et passim*]. To Sem, this is primarily due to the need to reproduce cultural memory based on ancient traditions, a process driven by the Siberian ethno-cultural mentality and identity construction.

In this specific context of Soviet collapse, Lavrillier observed an increasing number of co-existing "shamanising persons" who were neither traditional shamans nor neo-shamans.

***The shaman showmen***

The number of traditional nomadic healers and diviners fulfilling certain therapeutic or divinatory functions of the shaman has increased. Lavrillier also noted the emergence/increase of a category of ritual specialists, the "shaman showmen" (her term). During the Soviet period, the first generation of shaman showmen were mostly true shamans who agreed to show shamanic rituals on a theatre stage as a form of anti-religious propaganda; thus, they escaped repression. The Soviet authorities thought that this would

make the rituals seem nonsensical to the natives. In Siberia in the 1990s, several shaman showmen toured Russia and the world to hold shamanic sessions during conferences and cultural concerts, sometimes with the help of anthropologists like Vitebsky and Alekseev. Traditional singers, storytellers, and the children of shamans make up a second generation of shaman showmen. Some of first- and second- generation shaman showmen were secretly recognised by the local population as effective shamans or healers. This was the case for S. Vasilev or Demnin Kosterkin and his son Delsumiaku among the Nganassan [Lecomte, 2012]. Some second-generation shaman showmen (not the recognised shamans) were actively involved by intellectuals in "revivalist rituals" to perform important offerings, sacralise reindeer, play drums, etc. [Lavrillier, 2003b; 2005, 410–427]. After a few years of practice, some of them claimed that they had become shamans. Nevertheless, their functions differed from those of the traditional shaman. Their status is more like that of an elder who can conduct some individual and collective rites. The ability of some elders to perform important rituals was acknowledged in the ethnographic literature of the 19th and 20th centuries [Vasilevich, 1930; 1957; Shirokogoroff, 1935].

***A new shamanism of elders?***

Evenki elders and shaman showmen mainly participate in great collective revivalist rituals (*ikenipke*, *bakaldyn*): some of them are recognised as diviners or people able to change the weather. They are the organisers of collective rituals; they also make offerings to the spirits and pronounce "ritual wishes" for the community. They are villagers, but they inherited traditional knowledge from their shaman (grand)parents, whom they assisted for many years. These ritual specialists often straddle two cognitive worlds: they have travelled all over Russia and/or the world and many have completed university studies, but, at the same time, they are very close to their own ancient culture. They often express the desire to save their people from a spiritual void. Their services were free in the 1990s and 2000s, but in the 2010s some of them required payment. This activity only occupies a small part of their time. Their practice is only oral, although they write the scenarios of revivalist rituals, booklets about traditions, and ethno-historical accounts of their community. Their costume is reminiscent of that of traditional shamans, but without metallic representations of the spirits[3]. These elders or shaman showmen insist that the rituals should take place far from the city or village, in a world reminiscent of the forest. Some of them conduct such rituals in ethno-tourism centres [Humphrey, 1996; Lavrillier, 2005, 376; Varlamov, Keptuke, Lavrillier, 2020, 63].

Sem took part in such a winter revivalist ritual in 2001 near Yakutsk, which was organized by G. Varlamova, an Evenki epic poetry specialist with shamanic roots. A. Myreeva conducted the ritual with the head of the local Evenki association. A yurt was installed, a fire was lit in it, and it was fed. Then a reindeer figure made of larch branches was symbolically shot (i.e. *Sinkelavun/Shingkelavun* ritual). A round dance was organized, followed by a lunch with reindeer meat.

***Flourishing Yakut neo-shamanism***

From the 1990s, Lavrillier studied the emergence of neo-shamans among the Yakuts surrounding the Tungus. At the beginning of the 1990s, the Yakut government supported the publication of books written by neo-shamans/ritual specialists to promote a blend of their tradition and trendy spiritualties from the West. They created an association of "traditional healers" (in which most traditional shamans refused to participate) with a website. They opened consultation offices in towns and organised treatment stays in certain specialised centres. These neo-shamans relied on such consultations. Their books advocated a "return to shamanism" and "proscriptions from the ancestors" (*aiyy uerette* in Yakut) to "*fight against the scourges of alcoholism, delinquency, corruption, and globalisation, which are raised by some spirits looking devilish*", as the Yakut neo-shaman V.A. Kondakov wrote. The cosmogony they presented was a mixture of traditional Yakut elements (selected from ethnographic literature), Judeo-Christian elements (like the notion of punishment, demons and angels), and borrowed concepts (i.e. bioenergy, yin and yang, etc.). These neo-shamans travelled a great deal and met many Buriat, Tuva, Altai, Mongolian, and American neo-shamans: they were in close contact with an organisation created by M. Harner, a former American anthropologist, for training neo-shamans (Foundation for Shamanic Studies, US) [Mandelstam Balzer, 1993; Kharitonova, 2006]. While

most of the rural population were sceptical, part of the Yakut townspeople recognised these urban neo-shamans. In contrast, the Evenki and Even rejected them. The narratives of Evenki/Even traditional shamans, shaman showmen, and elders-ritual specialists depicting Yakut neo-shamans met during cultural events as having nothing shamanistic or being very weak influenced this rejection. "*Any Tungus is more of a shaman than these Yakut neo-shamans*", they repeatedly stated [Lavrillier, 2003a; Lavrillier, 2005, 220–518].

These types of shamans and shamanising persons coexisted, but in no case did they mingle during the same rituals in the 1990s and 2000s. Thus, a neo-shaman could not participate in the same ritual as a traditional shaman. But this changed in the 2010s, when, for instance, S. Vasilev invited a Russian neo-shaman to a ritual in 2011. The local Evenki strongly disapproved of this, just as they disapproved of their traditional shaman's trips around the world: "*this exhausts our shaman and his soul because of the various spirits in the world*" [Lavrillier, 2005, 335–523].

In the 1990s and 2000s, each of these types of shamans and shamanising persons corresponded to the various needs of nomads, villagers, and townspeople.

**Are all Evenki shamanising persons?**

Lavrillier [Lavrillier, 2005] questioned the possibility for the Evenki to continue shamanising without shamans. Based on many months of fieldwork, she found that shamanising persons can be ordinary individuals according to the native concept of *onnir*. *Onnir* is made up of a number of beneficial and harmful spirits contained within human individuals and certain animals: these spirits empower them to act and perform rituals. This number varies due to life events, experience, the practice of talents, and the knowledge and practice of handicrafts, economic activities, or rituals. These spirits manifest themselves through a talent (singing, dancing, decorating, drawing, storytelling, writing, hunting, herding animals, caring, playing an instrument, performing rituals, etc.), and everyone has to learn how to "make good use" of these spirits. Through such practices, individuals improve their mastery of their *onnir'*s spirits and increase their ritual power. In this exercise, the shaman is considered to be the strongest. As it is attributed to humans (and some animals), this "spirit charge" is deemed to leave what Lavrillier terms an "active imprint" on beings, items, and actions. This explains why not only shamans, but also elders and other persons can shamanise [Lavrillier, 2005, 267–280, 492–520; 2020; 2007a; 2007b]. To Sem, this concept of *onnir*, is partially reminiscent of *naualaku*: young gifted individuals, shamans, successful hunters, or men who receive a guardian spirit in a dream or during a solitary vigil in the forest [Токарев, 1964, 306–322; Mauss, 1991; 340–345]. Evenki round dances or wishing songs clearly state that one can shamanise without shamans: "*Let us dance the* delehincho*, laughing will allow us to go on and live! Come here and let us shamanise all together!"* sang Prokopii E. Nikolaev, a shaman showman from Tiania ([Lavrillier, Lecomte, 2002], recorded in 2000 during a Evenki meeting at the edge of Yakutsk) (Illus. 1).

"*In the middle world, in the light of the sun, living beings walk. Now, sitting in my tent, I will sing for my children; With a drum and a beater, I, the grandfather, would have sung for the future of my children; they would have watched the singing shaman, they would have taken the beater and repeated after me [my shamanic words to the spirits], but now we have gathered and we sing: go well into the future! Keep my words in your minds and do the rituals well!*" sang Vladimir S. Andreev ([Lavrillier, Lecomte, 2002] recorded in 1997 in the nomadic area of Ust-Niukzha).

Nevertheless, the *onnir*'s spirits can be harmful if not controlled. There are many stories in villages

*Illus. 1. The Evenki shaman showmen P.E. Nikolaev and V.S. Neustroeva performing a collective ritual of purification with drums (2000, taiga close to Yakutsk). Picture: A. Lavrillier.*

and forest about some people who are said to have inflicted (intentionally or not) pain and accidents on others just by thinking about it. It is said that rows or bad words must be avoided with/towards them, lest they act harmfully toward the person responsible. They are said to own within themselves dangerous spirits they do not control, and people fear them [Lavrillier FN 1990s–2010s, 2017]. They are not seen as shamans because they cannot control their *onnir*'s spirits and can be malevolent [Lavrillier, 2020, 81, 89, 90].

**In search of traditional shamans**

The Evenki and Even's desire to have traditional shamans can explain why in everyday life discourses about shamans are omnipresent, giving the impression that traditional shamans still exist. These discourses evoke past shamans in local kinship groups, the places of shaman graves and related proscriptions and prohibitions, dead shamans' attributes, impressive shamanic sessions, the predictions of past shamans, future or potential shamans, fights between shamans who take the forms of wild animals, and "shamanic suicides" (see below).

Increasing in number during the 2010s, the many figurations of shamans in theatrical performances by Tungus dance groups during revivalist rituals (*ikenipke*, *bakaldyn*, *evinek, nurgenek*) and meetings also compensate for this lack of traditional shamans. Often, a child dressed in a representation of a shaman's costume with fabrics, a drum, and a beater will mimic a shamanic ritual or legend; other children represent spirits and humans. The elders approve of such representations of the shamans: in 2020, P.S. Neustroev, the son of one of the strongest shamans in Iengra from the 1950s to the 1970s, considered the many children representing shamans on stage during a concert at the feast of the reindeer herders to be an auspicious ritual action [Lavrillier, 2005, 350–366, 437–439, 492–515; Lavrillier FN 2020; about the Nanai, see Bulgakova, 2013, 152–165].

**Those who can become shamans**

Many Evenki narratives from the 1990s talk about nomads who could become (or felt the need to become) shamans: many were the (grand)children of shamans. Their stories show various profiles. Some of those recognised as traditional healers (with plants, animal elements, hypnosis, or the application of hands) expressed the difficulty of healing the many people constantly requiring them and bearing their accumulated pains. Just like traditional shamans, they were unable to use their talents for personal purposes or gaining income, but only to help people. A son of shaman, a master of many handicrafts who knew well the shamanic rituals, could make drums for others, but not for himself. He regularly provided people with divination and could intentionally act ritually for the benefit or harm of others. Regularly he asked people to make him a drum so he could become a shaman, but nobody did [Lavrillier FN 1998–1999]. Others were epic poetry tellers and by this activity treated people like shamans [Lavrillier, Matic, 2013, 6–10]. Others were nomads with extraordinary hunting luck, a sign of a specific agreement with particularly powerful spirits. The souls of such "super hunters" (Lavrillier's expression) travelled during the night and convened with shaman souls dozen kilometres away (just as shamans did between themselves). Health problems among these hunters, like sudden blindness, deafness, or death, were interpreted as the results of their inability to become shamans. All the communities believed these persons could become shamans because their grandfathers were strong shamans who never acted ritually to harm people. "*He might become a shaman, but somebody spoiled his chance. He asked an elder from a strong shamanic clan (a clan decimated during the anti-religious repression) to make him a drum, but the latter postponed this task for five years, during which time this great hunter lost his shamanic force*", explained the nomads. These people have never healed anyone [Lavrillier FN 1998–1999]. Note the several examples from the 1990s and the 2000s when the absence of drum made it is impossible to be a shaman. Sem worked in 1994 with the shaman Vasilev and asked him to do a ritual for her. He refused, arguing that his attributes were in a winter camp in the forest, very far from Iengra. Later, these attributes were seen in a video recording of a seance held by Vasilev. Thus, the drum and costume are indispensable for ritual performances.

**Failed shamans after trying with drums and costumes**

In 1998–1999, Lavrillier collected stories about people who were elected by the spirits to become shamans at the end of the 1970s and beginning of the 1980s, but were

unable to win over the spirits: they became mentally disturbed and committed suicide. People said they really might become shamans. They had shaman ancestors and suffered from regular shamanic attacks. The communities decided to see if they were ready to become shamans and made them drums and costumes. They attempted to perform shaman rituals in front of the nomadic community in the taiga, led by the elders who had made the shamanic attributes and knew such rituals. But people were not convinced by these efforts and the failed shamans lost their minds. After this, their communities attributed to them the ability to act malevolently on people, including by provoking death. Over many years, the Evenki expected their descendants to become shamans: some have even seen how their descendants' souls (shadows) arrive long before themselves when visiting a house [Lavrillier FN 1998–1999]. Zabiyako gives a similar example from the village of Bomnak [Zabiyako, 2012, 255].

**Potential shamans hindered by traditional shamans**

Between 1995 and 2000, Lavrillier noted stories about fights between the souls of potential and traditional shamans. In 1998, while visiting Tiania (southern Yakutia) the Evenki shaman S. Vasilev in a dream fought the soul of a local person "becoming a shaman". She started in 1995 to treat people with great success at the age of 30 after winning over the spirits responsible for her own illness. All Tiania's villagers and Vasilev's supporters were still commenting on this fight several years later. Lavrillier noted a similar story in 1995 when Vasilev stayed in Kindigir: the fights were followed by the suicide of the three people "becoming shamans". Similarly, in Khatystyr in 1998, a female Evenki shaman's soul attacked Vasilev's soul: they had a long fight that was violent "*to such extent that the door in the room suddenly shattered when she attacked S. Vasilev*". From this moment onwards, Vasilev informed all the Evenki of several villages about the existence of this young, strong shaman: at the same time, he underlined that he was the strongest. The nomads explained that this young person could never become a shaman because Vasilev defeated her: she would get sick, go mad, die, or become harmful.

**Pseudo-shamans and prophets**

At the end of the 1990s and beginning of the 2000s, "pseudo-shamans" and "prophets" (Lavrillier's terms) appeared among the Evenki. One Evenki, always living in the taiga without reindeer, little food, and few goods, predicted from 1997 to 2000 an important shift in the path to the new millennium (in varying versions). He explained, "*the god Seveki will come soon to the top of our mountain and will make a revelation to the Evenki. I will then stop walking around the forest to visit the rock paintings over hundreds of kilometres in order to predict the future, as he commissioned me*". After a year, he predicted that in 2000 a new planet (twice the size of the Earth) would come and the Evenki would migrate to it for a better life. As he put it: "The *Evenki will live twice as long as on Earth. There will be much game and domestic reindeer. I am in charge of organising this migration. After people move to the new planet, I will stay and with the* ichchi [malevolent spirits from the souls of the deceased who did not reach the world of the dead], *I will guide the domestic reindeer to the new planet. This planet is situated close to the bright star appearing at the beginning of the night, close to the horizon*" [Lavrillier FN 1997–1999]. These narratives were very popular until 2000 and circulated around the nomadic camps and villages. For several years, the Evenki considered this man as a potential future shaman, and he fulfilled the role of a pseudo-shaman. They attributed to him some shamanic power. Thus, judging by his tracks on the snow, it was obvious to them that he was flying. There were human tracks, which then changed into bear tracks: than there were no more tracks, with signs of this person only reappearing a few kilometres distant. Some nomads witnessed him in the taiga drinking and conversing with many "*Evenki who they have never seen before and do not need fire*", a canonical description of *ichchi* spirits present in many "*ichchi* stories", a nomadic institution of nocturne palavers. *Ichchi* terrify ordinary nomads, so seeing a person talking with them was a hint of his shamanic power, as were his abilities to take the form of bear and to fly. Likewise, he never had matches, but always took with him a hot coal to light a fire. He declared that he had no reindeer because the *ichchi* would not allow him to herd them. This person distinguished *ichchi*-angels from the *ichchi* with whom he was fighting: he destroyed the latter with lightning bolts and thunderstorms. Nomads said

he had been a normal person, but when he was 40 years old, he came back from hunting to the tent and stated *Seveki* had given him a mission [Lavrillier FN 1997–1999]. In the past, Evenki shamans and hunters made tours of rock paintings for the purposes of divination. Rock paintings were said to be the work of *Buga*, the spiritual entity of the natural environment [Lavrillier, 2005, 450–453], or of *Enekan Buga*, the spirit of the universe itself: making offerings at these places was a part of crucial rituals, including the *sinkelavun/ shingkelavun* [Anisimov, 1958, 29; Tugolukov, 1975, 42–44; Mazin, 1984, 12, 23, 94].

The pseudo-shaman explained: "*Once, this Seveki appeared to me in my tent: a very old man in a long dress, very tall. I got lost and did not know how to deal with him. I remembered in my childhood that I saw a Russian granny making the sign of the cross. I did this in the direction of this god. Suddenly, the latter became smaller and smaller, and disappeared under the wood-burning stove. I looked under the stove and saw the blue sky – the god had vanished*". The other nomads extensively retold his stories: some believed him, others not, but all attributed to him exceptional physical force, a feature of traditional shamans (see below). Despite a certain recognition of him as a shamanising person or a potential future shaman, he was never considered a shaman and did not receive a drum (although some of the elders could have granted this). Lavrillier's analysis of the discourses about him shows that important obstacles for him were the lack of shaman ancestors, the fact that he possessed nothing, that he was not a master of any handicraft, and because "*he did not win over the spirits*", to quote the Evenki. At the beginning of the 2000s, when people stopped believing in him as a future shaman, the elders remembered: "*his grandfather had similar behaviour, and his sister is a good singer of traditional songs"* (attributed with ritual efficiency [Lavrillier, 2007b], "*while his brother is said to act ritually upon other people by simple intentional or non-intentional thoughts"* (also ritual powers). In 1999, other stories were told about real people who were supposedly able to fly because their grandparents were shamans [Lavrillier, 2020, 81, 89; Lavrillier FN 1997–2000].

**No more traditional Evenki shamans –**
**towards the neo-shamans of ethnically related peoples (2010s–2020s)**

From the 2010s and the gradual cessation of the "last Evenki shaman's" (S. Vasilev) ritual activities, Lavrillier observed that step by step Evenki started addressing some neo-shamans, mostly from indigenous peoples relatively close to them, like Khamnigan, the Evenki of Buriatia, or Buriat[4]. A shaman with a typical Buriat shamanic costume and ritual gestures (like milk aspersion)[5] was invited by an Evenki leader first for personal problems and then to the revivalist ritual *bakaldyn* in 2010, a festival full of reinvented ritual gestures [Lavrillier FN 2000s–2010s; Zabiyako et al., 2012, 256–258].

After Vasilev's death, some of the elders who had said before that neo-shamans are not shamans (see above) not only started to turn to such people in Yakutsk, but also accepted the notions of paying for treatment and receiving shamanic healing over the phone. Despite the belief that neo-shamans were/are not shamans, local Evenki are convinced that these interactions between Evenki elders and neo-shamans from other indigenous peoples mobilise very powerful spirits, triggering severe consequences. In 2019, an elder with serious cardiac problems addressed a Yakut shaman from Aldan. But people told that through this ritual, the Yakut shaman pushed the elder's nephew into the world of dead in the elder's place in order to heal the latter (a ritual process called *anacha* in Evenki). "*There are many such shamans among Yakut*", the Evenki declared. After the nephew's tragic death, the elder recovered strangely well from his heart attack. People criticised the fact he had sought a non-Evenki neo-shaman. Similar to Yakut neo-shamans, some Evenki elders are attributed with the ritual power to push their younger relatives into the world of dead so that they can live longer. People really fear such elders. Such behaviour is also seen amongst shamans themselves: the Evenki say that a fight between a current shaman and a future shaman was followed by the death of the vanquished future shaman (see above). Likewise, people strongly criticised Evenki elders who turned too regularly to non-Evenki neo-shamans, an activity deemed dangerous to the lives of the elders' relatives. This was compared to the shaman showmen or healers mentioned above, who, as explained, "*lost a lot of their relatives by over-shamanising*". So, we see that even when there are no more traditional shamans, belief in the spirits and the shamanic power of non-shamans is active among all generations [Lavrillier FN 2000s–2020]. Similarly, as

noticed by Bulgakova [Bulgakova, 2013, 103–164], the Nanai started to become interested in having their own new types of shaman.

To Sem, contemporary neo-shamans, much like ancient shamans, aim to interact with the powers of nature and the universe by maintaining harmony and balance. The balance between nature and society is maintained through the construction of the universe and interactions with it, as well as the transfer of the external world into the human psyche [Sem, 2011, 441].

**Healers with shamanic powers and budding shamans borrowing Western approaches**

The Evenki and Even nomads repeatedly mention the ability of some individuals to treat furuncles, warts, headaches, joint pain, etc., just through the application of hands or by manipulating traditional medicine. They specify that gestures alone are not sufficient: the efficacy of the healing comes from the individual, from his/her *onnir* [Lavrillier, 2005; 2020]. Healing must be for free.

Some other Tungus individuals combine their shamanic power with approaches borrowed from the West (yin/yang, *biopol* (bioenergy), numerology, astrology, lithotherapy). They are also talented in various handicrafts (cf. *onnir* above). They charge affordable prices for consultations. Note that all these persons are close descendants of shamans, a feature their relatives always underline. An individual highly recognised among the Tungus (including elders) and Russians for his treatments started working in 2013 after the death of the last Evenki shaman. In his maternal and paternal lines, he has very strong shamans who, as those who surround him believe, allow him to treat people. He calls upon the souls of his ancestor shamans when healing. His relatives wanted him to become a traditional shaman and thought to turn to the children of shamans who knew the rituals well. But finally, they believed this to be too dangerous for their budding shaman: "*He has no 'totem' for defending himself. A 'totem' is the animal-spirit (like sable, eagle, bear, etc.) that defends the shaman against 'other powers'. In contrast, the children of shaman who helped during rituals do have powerful spirits, which are potentially very dangerous*", they explained. His relatives did not know how to raise a "totem" to defend their budding shaman [Lavrillier FN 2013–2020]: see below for Tungus-Manchu totems.

Thus, shamanic power can be inherited without the defending spirits indispensable for becoming a shaman. Ordinary persons in the past could receive defence. Indeed, all elders and youth for whom a traditional shaman performed received a "protecting item" (wooden figurines of birds or other animal, pieces of fabric, fur, stones, needles, wolf tail hair, etc.) in which the shaman installed a "guardian spirit". A person had to always keep this with them and treat it properly in order to receive health and wellbeing (on the Orok, see below).

In 2015, a budding shaman was treating an elder. The latter decided to show one of his "protecting items" made by a shaman when he was two years old. The budding shaman identified the source of the health problem: this protecting item was empty of power, and so he ordered the elder to show it to the full moon[6] to recharge it and reactivate the protection, which he did. As a result, the elder recovered. This story was very popular and contributed to the confirmation of the budding shaman. The point of view of the elders is very important for the popular recognition of shamans. Such budding shamans are in high demand and treat many people (Evenki nomads, villagers, townspeople, a few Yakut, and Russians): "*this demand is difficult to bear*", they say. Indeed, they must take on themselves the illnesses and issues of patients, which leaves them tortured by headaches, for instance, despite specific rituals to remove these burdens. "*So, if such budding shamans become traditional shamans in the full sense, they will suffer even more. In principle, it is not difficult to order a costume and drum in Yakutsk to help become a shaman,*" their relatives express. This could be a reason not to become a full shaman and thus may explain why there are more shamanising persons than shamans[7].

From her 1986 expedition among the Orok (Uilta) (Sakhalin), Sem brought to the Russian Ethnographic Museum a figurine of a *seven* guardian spirit made by the last shaman for M. Mikheeva during an illness. Since she recovered, she considered it permissible to give this item away. Before she did so, however, she performed a special ritual. She took the *seven* (a wooden anthropomorphic figurine wrapped in seal fur) attached it to a leather

string and began to swing it, speaking to it as she did so like a living person: "*Go to the museum, there you will be well, people will take care of you*" [Sem FN 1986].

To Sem, Vasilev received a defender spirit 'totem', a bear (since he was part of the bear shaman category), after his third consecration at Baikal shortly before his death. Sem analyses Tungus-Manchu categories of shamans in terms of their defender animals (totem). There are beginner shamans (the snake category), those able to see spirits or future (the bird category: cuckoos, owls), healers (the deer or bird-deer category): these animals are the shamans' doubles which travel through the worlds of the universe. There are also mid-level shamans, storytellers and burial specialists at the campfire (*ningmata*, *hergechi*). The highest shamans belong to the bear, tiger, or eagle categories [Сем, 2004, 343–349].

The budding Evenki shamans studied by Lavrillier live off other income or main jobs, but such shamanising acts still improve their purchasing power. Sometimes, they canvass new villages with healing announcements, successfully or not. They also use borrowed approaches like western astrology, numerology divination, and consultations via the internet or phone to attract new patients and gain more income.

According to their relatives' accounts, before they became budding shamans and starting to heal people, these individuals were ill, suffering a lot both physically and from shamanic mental states (*irilda*, *togheida*). They were found crossing cold rivers naked or in the forest, where they disappeared for days without food. Some narrate how by treating people a budding shaman was cured of a bone defect. After several years of shamanising, they observe their ritual power was strengthened, for instance by gaining the ability to force events to happen just by thinking about them (cf. *onnir* above) [Lavrillier FN 2013–2020]. This is reminiscent of the physical transformations attributed to traditional shamans in the literature [Ксенофонтов, 1992, 46–51].

Lavrillier identifies this as **"**ritual wandering" among the Evenki, something similar to "diagnostic wandering" in western medicine. Here is another example. After the suicide of a relative, one person wanted to make rituals to definitively guide the deceased's soul towards the world of the dead: thus, all risks of disturbing the living would be avoided. The person first asked the closest Orthodox priest, who refused, shocked by such a death. Then this individual went to a young Evenko-Buriat shaman, who did the necessary ritual. He was seen as very strong, able to travel in the lower world: a very difficult task according to past traditional Evenki shamans. This shaman charged for his consultation, something prohibited in traditional Evenki shamanism, but which has become accepted in the practices of new shamanising persons.

Some Evenki who are directly or indirectly involved with such budding shamans think that shamanism, Buddhism, Christianity, Feng Shui, esotericism, Yoga, sound therapy with bells, etc., belong to the same principle of the human-nature relationship: "*Only, the idea of nature is differently expressed. There is not such a big difference between addressing one or the other. Just that the shaman is a more powerful mediator between humans and nature*". Such arguments have allowed some budding shamans or shamanising persons to associate elements from traditional Evenki shamanism with alien traditions. This initial opening-up towards outside beliefs reminds us partly of the universalising trends of neo-shamanism among other Siberian and Mongolian peoples [Mandelstam Balzer, 1993; Humphrey, 1996; Hamayon 2015; Merli, 2007; Kharitonova, 2006; among others].

**Young potential shamans in the 2010s and 2020s**

In several villages and nomadic camps, many narratives discuss potential shamans, those who show the signs of election by shaman spirits but do not know about it. One can sum up the informants' explanations as follows: **"***Spirits want them to be a shaman, but there is nobody to help them to become a shaman*. *Shamanism will always exist, it is here, it will elect somebody, and they will be the elected person whether willing or not, with a higher education or not, poor or rich, whether this person be a scientist or a reindeer herder: it will not hinder this election, shamanism will find the necessary person! You cannot do anything against this"* [Lavrillier FN 2016].

Lavrillier noted that the Evenki identify elections mostly among young women (nomads or villagers). While behaving mostly normally, in other moments they experience affected mental states, violent crises during which they demonstrate abnormally physical strength, moments of absence (as if they are staring at something/somebody), and very

strange behaviours (like walking naked in the forest, screaming for help from invisible entities or discussing and fighting with invisible entities). Only some of them think they are future budding shamans. Their behaviours cause many discussions in villages and nomadic areas. These symptoms remind us of those described by Shirokogoroff [Shirokogoroff, 1935, 264 *et passim*]. People are very afraid of them: they are torn between recognizing them as psychologically ill and believing in their shamanic future.

Lavrillier has identified several profiles and behaviours in such shamanic elections. In all cases, the individuals concerned and their relatives feel helpless when dealing with these shamanic election issues, a good example of "ritual wandering". 1/ Some of these persons suffer from occasional crises caused by affected mental states (see above) that their acquaintances treat first, unsuccessfully, with western medicines and confinement in psychiatric hospitals. Second, such future budding shamans, helped by friends or relatives, visit neo-shamans among other ethnically related peoples who have accepted neo-shamanism (Buriat, Khamnigan), although not Yakut ones because of historical interethnic tensions. Others try to treat their troubles themselves by testing alien techniques like astrology, numerology, etc. 2/ Other future budding shamans suffer intensively from these shamanic election symptoms and leave towns and villages to spend all their time in the forest with the reindeer. They claim that they are terribly ill in villages or towns. One of them suddenly abandoned everything at thirty years old (job, career, house) to practice a nomadic life in the forest (see above the traditional shamans who cannot bear villages/towns). Such people say they cannot tolerate the agitation, electronic items, and crowds in villages/towns. They declare they feel each individual, their troubles, thoughts, spirits, and personalities; consequently, they start filling unbearable physical pain. They claim they can treat people with their hands, that they feel the need to treat people when their hands get hotter and provide a strong benevolent energy. Sometimes, such future budding shamans have no direct ancestral link with shamans: they think their symptoms could come from "shamanising elders" with whom they engaged in close knowledge exchange (handicrafts, singing, dancing, etc.). The neo-shamans who help them identify them as future potential shamans who do not understand what is happening. One was identified as a future "white shaman", a future protector of the village: as such, this person must live in the forest to become a shaman. These Tungus-related neo-shamans ordered the future shaman's relatives to make an offering of coloured fabric at a big tree close to the television antenna in the village's surroundings. Followed by most villagers, this gesture initiated a collective ritual and a new offering place (*ulganikit*). Lavrillier also collected narratives about three young female shamans from Khatystyr who were visiting elders in eastern Siberian villages to amass shamanic knowledge. They told about spirits and strange beings that only they could see or converse with [Lavrillier FN 1990s, 2018, 2019, 2021; see also Zabiyako et al., 2012, 249].

To conclude our Evenki/Even cases studies in Yakutia, Amur, and Kamchatka, Lavrillier argues that shamanism is seen as a complex linked to spirits that has survived the lack of shamans, historical events and policies, and cultural changes, almost as if it is everlasting and embedded in the natural environment. It is also independent from the concept of "person" (i.e. as defining a social and hierarchical position [Mauss, 1991, 101–115, 340–345]), and lifestyle. It derives not from humans, but from the natural environment.

Shamanising persons who are unable to become shamans, in contrast to traditional shamans, act malevolently towards people. Such individuals include potential shamans defeated by traditional shamans, psychologically ill persons unable to become shamans, people able to act through simple thoughts, and failed shamans.

Furthermore, the relatives of new shamanising persons play an important role in helping an individual to become a shaman. This could be a remanent of the past, when each clan had its own shaman.

Finally, this analysis argues that as with Evenki shamans both past and present, the status of current "shamanising persons" (healer, diviner, preacher, prophet, pseudo-shaman, etc.) is not confirmed by auto-proclamation, but is granted only if the results of the care/rituals are deemed satisfactory by the community. Likewise, this status is never granted for life: it can be removed if the ritual specialist loses effectiveness. As noted by Lavrillier, this was also the case for Vasilev, who was disregarded at several points in his

life. This is a big difference with western-influenced neo-shamans and the case studies offered by T. Sem below.

**The Evenki and Nanai of Novorossiysk and Khabarovsk**

***Shamanising persons gathering spirits through figurines***

Sem was contacted in 2020 by Alexey Vladimirovich Goncharov, an Evenko-Russian born in 1958: he attested that his grandfather was a great shaman. This was all he knew about him: he had no idea about where he lived or his ultimate fate. Goncharov was born in Michurinsk (Tambolskii region) and now lives in Novorossiysk. In dreams, he sees shamanic defender spirits and helper spirits. Therefore, he became interested in the scientific literature on shamanism as a means for him to understand his state. He thus consulted Sem's books: *The Shamanism of the Evenki Based on the Materials of the Russian Ethnographic Museum* [Sem, 2017], *The Tungus' Worldview: The Pantheon* [Sem, 2015], and *The Shamanism of Siberian Peoples* [Sem, 2011]. The latter is an essay on Tungus-Manchu shamanism (including the Nanai of the Amur River). It analyses shamans' attributes, the features of helper spirits and their figurines, and their role in the formation of a shaman's personality. Goncharov, through his numerous travels in Russia as a lawyer (he is now in the second year of his retirement), met many people and was interested in shamans and their descendants. He did not find among the Evenki active shamans or their descendants, who have shamanic attributes for sale. Then he learned about the descendants of the traditional Nanai shaman Makar Samar (Nergen village, Khabarovskii krai) and the spirit representations (*seven*) that remained from this shaman and the persons he treated. To his relative Ekaterina Samar, Samar was a medium-level shaman who practised during and after the Second World War. Goncharov sought to gain helper spirits through the acquisition of figurines consecrated by this shaman during rituals.

To Sem's question whether he collects spirits for himself, Goncharov answered positively. Moreover, in dreams the spirits first appear in female form and are then materialised through visions: they became his defenders or helpers. Note this shaman election was performed by the opposite gender, a pattern first remarked upon among the Nanai by Sternberg [Sternberg, 1933, 463–464].

Sem asked Goncharov why he does not use the spirits of his Evenki people, but Nanai spirit figurines. He answered that the Evenki and Nanai are peoples related by language and a common shamanism. As a specialist of Evenki, Nanai, and Siberian Tungus shamanism, Sem does distinguish between the cultural features of Evenki and Nanai shamanisms, but also asserts a certain commonality of Tungus shamanism on both Siberian and global levels. This case study shows that the descendant of an Evenki shaman (Goncharov) looks at the world more broadly than ethnological science. For him, the very idea of acquiring helper and defender spirits is important in order to explain dreams and visions during an altered state of consciousness. This is a common attitude of many "ekstrasens" (people with extrasensory perception/psychic powers), be they initiated or not in neo-shamanism. Goncharov did not pass a special initiation because, as he said, there was nobody capable of doing this. This contrasts with some current neo-shamans and shamanising persons. Goncharov obtained by himself his defender and helper spirits through visions in dreams; they give him knowledge about himself and surrounding "reality".

Self-discovered knowledge and self-development are the main psychological tools of Goncharov, this modern *ekstrasens* and descendant of an Evenki shaman. He tells the following about his dreams:

"*When I receive a* seven*, I put it to the test for the night with me. Like this. If he came to me and did not show himself in any way, I think it is necessary to sell him (I sell the ones that do not show themselves). Once my friend spent the night at my house and it turns out I left the house, and the* seven *remained on the bedspread. My friend, for some reason, decided to shake out the bedspread, but he did not notice how* seven *was also shook out from the balcony. I came home and started looking for the* seven *and then I understood it was somewhere downstairs under the balcony. I went looking for it and found it. I apologized to him for this incident and definitely decided to sell it, since to me it was a sign that he wanted to leave me. This night I had a very clear dream. I was in a room and a boy about four years old was sitting on the bed and spoke in a strange way - his speech was incoherent and it was as if his legs and arms were broken, he was moving strangely*

*like a spider. I was afraid of him and tried to keep him away from me. And then two old women entered the door: one was 80 years old, the other 70 and they said, 'Are you giving away the dog?' I answered, 'I have no dog'. Then, from behind the old women, a big white dog appeared. The old women said, 'Who should we pick up then?' I said, 'Take this child, he scares me'. And then one grandmother took him by the collar and threw him like a puppy from the balcony. Then we all went out: the old women disappeared and I saw the corpse of the child and I felt sorry for him since because of me he was thrown like that. I passed on and in front of me was a young man of about 20 years old, 2.5 meters tall. He leant over to me and said, 'Do you recognized me?' I replied, 'You are the child whom the grandmothers threw from the balcony'. He smiled and said, 'Thank you for not leaving me'. And then I woke up in a cold sweat. So, after this dream, I decided to keep this* seven. *As if it was necessary to first lose this seven Edzhehe and then find it. I understand it sounds like nonsense, but still. Since then, it has been hanging around my neck*".

Finding helper spirits in this way is Goncharov's main task. He sent to Sem the photos of the *seven* he received from the shaman Samar's relatives and from the people Samar cured (they no longer needed the idols). Sem was able to recognise the *seven* in these pictures in the collections of the Russian Ethnographic Museum: they are typical of Nanai shamanism. In shaman practice, the representation of the main shamanic defender and helper spirits follow canons of representation preserved until the twenty-first century.

Goncharov's collection of figurines includes 14 *seven*, cast from different metals: silver, bronze, and iron. Three groups stand out:

1) Five *seven* made of silver, which include *Edzhehe* (the ancestor spirit, the heavenly mediator from the supreme deity *Boa*, used as a personal protecting spirit), two *Aiami* (the main defender of shamans, among whom could be *Maidia Mama*, a female deity of fertility, and *Erhii mergen*, a male deity of fertility), *Kalgama* (the spirit of the forests, mountains, and rivers), and *Dzhulin* (an ancestor spirit and household defender) (Illus. 2).

2) Three bronze figurines with rhombic heads, rectangular bodies, and short legs. The ribs are marked on the body, a symbol of the shaman's transition to the state of the ancestor's spirit. These figurines were made by the shaman Samar for consecration to one woman and are called *Edzhehe*-ancestors, personal helper spirits. This group also includes two iron representations of *Edzhehe*, one with two faces, the other with a rounded torso (Illus. 3).

*Illus. 2. First group spirits: 1 – Edzhehe; 2, 4 – Aiami; 3 – Kalgama; 5 –Dzhulin. From the traditional Nanai shaman Makar Samar (mid-twentieth century). Picture: A.V. Goncharov.*

*Illus. 3. Second group spirits Edzhehe. From the traditional Nanai shaman Makar Samar (mid-twentieth century). Picture: A.V. Goncharov.*

3) Iron figurines with a very interesting iconography reminiscent of ancient wooden figures and similar to those in A.V. Smolyak's book *The Shaman: Personality, Functions, and Worldview (the Peoples of the Lower Amur)* [Smolyak, 1991, 95, 128–129]. Three figurines represent ancestral spirits in the form of the master of the household and the domestic fire (Illus. 4).

*Illus. 4. Third group spirits: 1, 3, 5 – Dzhulin; 2 – Buchu; 4 – Podia. From the traditional Nanai shaman Makar Samar (mid-twentieth century). Picture: A.V. Goncharov.*

A *Dzhulin* has a typical iconography, with a rhombic head, a square body, and short legs. One *Dzhulin* has breasts on his chest. *Dzhulin* figurines were in every Nanai house and could be male and female ancestors of the clan [Sem, 2003, 172–174]. Within this group, Goncharov had a *seven* with the figure of *Buchu*, a winged, bird-headed, one-legged figurine with a rectangular body: this depicts the main shamanic mediator between the worlds of the universe [Lopatin, 1922, 222–224; Chadaeva, 1986, 56–64]. *Buchu* is represented as a bird-snake, a very ancient representation of shamanic initiation [Sem, 2015, 357]. This *Dzhulin* was offered to Goncharov by Samar's relatives. The figurine was used in extreme cases of disease. There is another important figure: the *seven Podia* with a rhombic head and a square body without arms and legs. This depicts the spirit of fire, protecting fishing and life. The fire spirit was one of the most important master spirits for the Nanai and Evenki.

Let us note that not only do the descendants of Siberian shamans turn to shamanism: Russians do so too. Goncharov mentioned a Russian journalist from Moscow working for the government: she studied Siberian shamanism and has spirit figurines that she feeds and takes care of, just like the types of shamanising persons who worship the spirit figurines of shamans to gain shamanic knowledge. Thus, ideas of shamanism have deeply penetrated the consciousness of townspeople and have spread. The urban neo-shamans are consecrated or simply initiated into shamanic knowledge. Among current researchers of Siberian peoples, some are also deeply imbued with this faith and consider themselves shamanists: the recently deceased A. A. Burykin, for instance. A famous doctor of philology and the historical sciences, he authored the book *Shamans: Those Whom the Spirits Serve* [Burykin, 2007].

Today, the Nanai medical doctor Ekaterina Dmitrievna Samar [Samar, 2003], from a shamanic family, has collected unique material about Nanai beliefs and shamanism in the book *Under the Shadow of the Family Tree*. She also studied the shamanism of her ancestors in the Samar clan. She belongs to a group of shamanising persons who have not undergone consecration, but who collect spirits through knowledge gained from books. In her book's first volume, she presents the shamanic spirits, traditions, and modern understandings. Thus, among the shamanic helper spirits of the Samar shaman clan she describes the following: *Aiami*, *Edzhehe*, *Dzhulin*, *Podia*, *Gorodo*, *Buchu*, *Magliandi-Mama*, *Buchile*, and *Ado seveni* (*Na Duenteni* and *Mue Duenteni*), among others. She writes that the main shaman spirits were *Aiami*. The *seven Edzhehe* (a *seven* given by the sky) could be a couple, male and female. The spirit *Dzhulin* played a crucial role in the household: the Samar had only female *Dzhulin*, while in other clans they were female and male. The Nanai asked the *Dzhulin* for successful trips, good luck in important tasks, and defence against malevolent spirits. Shamans asked the *seven Podia* for success in everyday activities and fishing/hunting. *Podia* belong to the shamanic complex of *Ado-seveni*, twins of the *Na Duenteni* group of the earth bear. The spirit of the wind, *Buchu*, is the main assistant of the shaman; it belongs to the *Dzhulin* spirit group and to the *Gorodo* mountain spirits. All these spirit figurines were kept in the family of Ksenia Digor-Samar, who is not a shaman.

Along with wooden figurines, the Samars also owned metal ones. The most interesting was a bunch of silver circles with a female figurine (the *Magliandi-Mama*) and the personal protector spirit *Edzhehe* inside, made of lead. *Magliandia-Mama* was interpreted

as the mistress of the universe, a symbol of the "pre-physical state of the universe", as Samar writes. She probably means the mistress of chaos, who was also the mistress of animals, since there is a representation of two snow leopards on both sides of the circle [Samar, 2003, 18, 30, 47, 52, 64, 157–161]. A similar spiritual entity is found among the Evenki: *Bugady Enin*, *Enieke Bugady,* or *Eniekan Buga*, the master of the world and people and the mistress of sacred mountains and the souls of plants, animals, and people. It is to this spirit that the shaman flies during the main New Year ritual [Mazin, 1984, 11–13, 91; Anisimov, 1958, 29] (see also above).

Thus, these two examples of Tungus-Manchu shamanising persons (Evenki and Nanai) with shamans in their families testify to their involvement in collecting spirits for the purpose of self-discovering knowledge. The Evenki Goncharov is actively seeking an explanation for his dreams and meetings with the helper spirits: he purposefully acquires them through metallic figurines from the Nanai shaman Samar. The Nanai neophyte E. Samar, a practitioner, collects information about shamanic helper spirits and writes books with the aim of preserving shamanic traditions: she is looking for an explanation of their sacredness. Neither individual helps or heals people.

## Conclusion

Sem's case studies contrast with those of Lavrillier. Indeed, the Evenki and Even of Yakutia, the Amur region, and Kamchatka no longer possess items given by shamans during a ritual (if they do so, it is very rare and kept entirely secret). Such items (figurines of spirits and birds, stones, hairs from a wolf tail, etc.) must not be shown or given away, let alone sold to outsiders. They must be hidden forever in the taiga after death: touching them brings the risk of terrible reprisals from the spirits [Lavrillier FN 1994–2021].

Several common collective spiritual representations and practices have emerged: ritual wandering to become a traditional shaman or shamanising person (as no traditional shamans now exist for teaching: nor are there any elders able to master shamanic attributes); the determining criterion of being the descendent of a shaman in order to become a shamanising person; the appearance of money in ritual practices (buying figurines or the services of shamanising persons); the influence of ethnographic literature in the reconstitution of ritual practices; the use of new technologies (phones, the internet) in rituals; the appeal to neo-shamans belonging only to ethnically related Tungus peoples (Evenki, Buriat, Khamnigan, Nanai); and the rejection of neo-shamans from outside the Tungus cultural realm.

## Acknowledgments

Sem's study was funded by the RFBR and CNRS project N° 21-59-15002, as were the translation costs. Lavrillier's field studies were funded by the French Polar Institute, the Louis Dumont Foundation, the Russian Academy of Science, the Max Planck Institute, and the Fyssen Foundation.

## List of abbreviations

Lavrillier/Sem FN + year = Lavrillier's/Sem's field notes from the year in question.

## Библиографический список

1. Анисимов, А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблем происхождения первобытных веровании / А.Ф. Анисимов. – Москва/Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1958. – 235 с.
2. Бурыкин, А.А. Шаманы. Те, кому служат духи / А.А. Бурыкин. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2007. – 287 с.
3. Василевич, Г.М. Древние охотничьи оленеводческие обряды эвенков / Г.М. Василевич // Сборник Музея антропологии и этнографии. – 1957. – № 1 (XVII). – С. 151–185.
4. Василевич, Г.М. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов / Г.М. Василевич // Этнография. – 1930. – № II (3). – С. 57–67.
5. Забияко, А.П. Эвенки Приамурья: оленная тропа истории и культуры / А.П. Забияко [и др.]. – Благовещенск: АмГУ, 2012. – 384 с.

6. Ксенофонтов, Г.В. Шаманизм: избранные труды / Г.В. Ксенофонтов. – Якутск: Фирма «Север-Юг», 1992. – 315 с.
7. Кэптукэ, Г.И. Эпические традиции в эвенкийском фольклоре (очерки) / Г.И. Кэптукэ. – Якутск: Северовед, 1996. – 134 с.
8. Лавриллье, А. Песни, танцы и слова – основы ритуальной игры эвенков. Систематический, терминологический и семантический анализ 28 ритуальных песен / А. Лавриллье // Традиционная культура Востока Азии. – 2007b. – Вып. 5. – С. 289–299.
9. Лавриллье, А. Эвенкийская «игра» эви- /икэ-: между игрой и ритуальным / А. Лавриллье // Религиоведение. – 2007a. – № 1. – С. 3–8.
10. Лопатин, И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские / И.А. Лопатин. – Владивосток, 1922. – 370 с.
11. Мазин, А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов / А.И. Мазин. – Новосибирск: Наука, 1984. – 200 с.
12. Самар, Е.Д. Под сенью родового древа / Е.Д. Самар. – Хабаровск: Хабаровское книжное издательство, 2003. – 211 с.
13. Сем, Т.Ю Категории шаманов у тунгусов Восточной Сибири и Дальнего Востока и проблемы белого шаманства Евразии / Т.Ю. Сем // Материалы третьих Санкт-Петербургских этнографических чтений. – СПб., 2004. – С. 343–249.
14. Сем, Т.Ю. Картина мира тунгусов: пантеон (семантика образов и этнокультурные связи). Историко-этнографические связи / Т.Ю. Сем. – СПб.: Филфак СПБГУ, 2015. – 640 с.
15. Сем, Т.Ю. Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия в 2 т. Изд. 2-е, испр. и доп. / Т.Ю. Сем. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ; «Нестор-история», 2011. – Т. I–II. – 482 с., 492 с.
16. Сем, Т.Ю. Шаманизм эвенков по материалам Российского этнографического музея: изд. 2, исправленное и дополненное / Т.Ю. Сем. – Издательский центр «Гуманитарная академия», 2017. – 302 с.
17. Смоляк, А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура) / А.В. Смоляк. – Москва: Наука, 1991. – 279 с.
18. Токарев, С.А. Ранние формы религии и их развитие / С.А. Токарев. – Москва: Наука, 1964. – 399 с.
19. Туголуков, В.А. Полевые исследования в Северном Приамурье. Полевые исследования Института этнографии / В.А. Туголуков. – Москва: Наука, 1975. – № 2. – С. 36–44.
20. Харитонова, В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий / В.И. Харитонова. – Москва: Наука, 2006. – 372 с.
21. Чадаева, А.Я. Национальная игрушка: Очерки о древ. предках дет. игрушки народностей Чукотки и Приамурья / А.Я. Чадаева. – Хабаровск: Хабаровское книжное издательство, 1986. – 96 с.
22. Штернберг, Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны / Л.Я. Штернберг. – Хабаровск: Дальгиз, 1933. – 740 с.
23. Bulgakova, T.D. Nanai Shamanic Culture in Indigenous Discourse / T.D. Bulgakova. – Fürstenberg: Kulturstiftung Sibirien, Studies in Social and Cultural Anthropology, 2013. – 261 p.
24. Hamayon, R. Introduction à Chamanismes. Réalité autochtones, réinventions occidentales [Introduction to Shamanisms. Indigenous Reality, Western Reinventions] / R. Hamayon. – Diogène, Paris, PUF no. Chamanismes, 2003. – P. 7–54.
25. Hamayon, R. Le chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui / R. Hamayon. – Paris: Eyrolles, 2015. – 180 p.
26. Humphrey, C. Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power Among the Daur Mongols / C. Humphrey, U. Onon. – Oxford: Clarendon Press, 1996. – 396 p.
27. Lavrillier, A. "Spirit-Charged" Animals in Siberia. In Shaman in Rainforest and Tundra: Personhood in the Shamanic Ecologies of Contemporary Amazonia and Siberia / A. Lavrillier / Ed. by V. Grotti, O. Ulturgasheva, and M. Brightman. – Oxford: Berghahn Books, 2012. – P. 113–129.
28. Lavrillier, A. "Spirit-Charged" Humans in Siberia: Interrelations between the Notions of the Individual ("Spirit Charge" and "Active Imprint") and (Ritual) Action / A. Lavrillier // Arctic Anthropology. – 2020. – Vol. 57. – No. 1. – P. 72–98.
29. Lavrillier, A. Even Tales of Dar'ia Mikhailovna Osenina. Evenskie nimkany Dar'i Mikhajlovna Osenina / A. Lavrillier, D. Matic. – Fürstenberg: Kulturstiftung Sibirien, 2013. – 158 p.
30. Lavrillier, A. De l'oubli à la reconstruction d'un rituel collectif. L'Ikènipkè des Évenks [From Forgetting to the Reconstruction of a Collective Ritual. The *Ikènipkè* of the Evenki] / A. Lavrillier // Слово. – 2003. – No. 28–29. – P. 169–191.
31. Lavrillier, A. Evenki: Ritual Songs of the Nomadic Taiga People [Booklet, Translated Songs, CD 3015792] / A. Lavrillier, H. Lecomte. – Paris: Buda Records, 2002. – 35 p.
32. Lavrillier, A. Nomadism e et adaptations sédentaires chez les Évenk de Sibérie postsoviétique: "Jouer." Pour vivre avec et sans chamanes. [Nomadism and Adaptations to a Sedentary Lifestyle

among the Evenki of Post-Soviet Siberia: "Playing" to Live with and without Shamans. PhD thesis in Anthropology] / A. Lavrillier. – Department for Studies of Religions, École Pratique des Hautes Etudes of Paris, Paris, 2005. – 2 vols. – 559 p. and 237 p.
33. Lavrillier, A. Les formes de chamanisme en Sibérie chez les Evenks et les Iakoutes (Iakoutie et région de l'Amour) 2003 [The Forms of Shamanism in Siberia among the Evenks and the Yakuts (Yakutia and the Amur Region)] [Электронный ресурс] / A. Lavrillier // 1e Congrès du Réseau Asie (MSH), (septembre 2003), Thème VI "Politique et religion", atelier "Chamanisme et gestion des maux", [en ligne]. – URL: www.reseau-asie.com (дата обращения 10.03.2021).
34. Le Berre-Semenov, M. Renaissantismes et renaissance des peuples du nord. Evolution de la question autochtone en République sakha (Yakoutie) dans le contexte des mutations post-soviétiques [Revivalism and Rebirth of the Peoples of the North. The Evolution of the Indigenous Question in the Sakha Republic (Yakutia) in the Context Post-Soviet Mutations] / M. Le Berre-Semenov. – Paris-Louvin: éditions Peeters, 2008. – 386 p.
35. Lecomte, H. Les esprits écoutent. Musiques des peuples autochtones de Sibérie [The Spirits are Listening. The Music of the Indigenous Peoples of Siberia] / H. Lecomte. – Paris: Sampzon, Éditions Delatour France, 2012. – 191 p.
36. Mandelstam Balzer, M. Two Urban Shamans: Unmasking Leadership in Fin-de-Soviet Siberia / M. Mandelstam Balzer // Perilous States: Conversations on Culture, Politics, and Nation. – Chicago: University of Chicago Press. George E. Marcus, 1993. – P. 131–164.
37. Mauss, M. Sociologie et anthropologie [Sociology and Anthropology] / M. Mauss. – Paris: Presse Univeritaire de France, 1991. – 482 p.
38. Merli, L. Chamanisme mongol versus néo-chamanisme occidental: Étude des processus interculturels de transmission, d'apprentissage et d'exportation des savoirs et des représentations [Mongolian Shamanism versus Western Neo-Shamanism: A Study of the Intercultural Processes of Transmission, Learning, and Export of Knowledge and Representations] / L. Merli // Annales de la Fondation Fyssen. – 2007. – No. 22. – P. 99–111.
39. Rojo, M. Adaptation des rites "traditionnels" chez les Touvas de Kyzyl de la période soviétique à l'urbanisation [The Adaptation of "Traditional" Rites among the Kyzyl Tuvas of the Soviet Period to Urbanization] [Электронный ресурс] / M. Rojo, R.M. Chondan, S.S. Chondan, A. Lavrillier // Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines, 47 / 2016. – URL: http://emscat.revues.org/2856 (дата обращения 15.03.2021).
40. Shirokogoroff, S.M. The Psychomental Complex of the Tungus / S.M. Shirokogoroff. – London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, 1935. – T. 1. – 240 p.; T. 2. – 469 p.
41. Stepanoff, C. Chamanisme, ritual et cognition chez les Touvas (Sibérie du Sud) [Shamanism, Ritual, and Cognition among the Tuva (Southern Siberia)] / C. Stepanoff. – Paris: MSH. 2002. – 406 p.
42. Varlamov, A. Electronic Devices for Safeguarding Indigenous Languages and Cultures (Eastern Siberia) / A. Varlamov, K. Galina, A. Lavrillier / Ed. By Timo Koivurova, Else Grete Broderstad, Dorothée Cambou, Dalee Dorough, and Florian Stammler. – Routledge Handbook of Indigenous Peoples in the Arctic, London and NY: Routledge, 2020. – P. 58–75.
43. Vaté, V. Kilvêi: The Chukchi Spring Festival in Urban and Rural Contexts / V. Vaté // Rebuilding Identities: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia / Ed. by Erich Kasten. – Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2005. – P. 39–62.
44. Vitebsky, P. Siberia / P. Vitebsky, A. Alexeev // Annual Review of Anthropology. – 2015. – No. 44. – P. 439–455.

*Текст поступил в редакцию 22.03.2021.*
*Принят к публикации 02.08.2021.*
*Опубликован 28.09.2021.*

---

[1] On anti-shaman repression among the Nanai, see [Bulgakova, 2013, 198 et passim].
[2] In the anthropological works of the 1990s, such rituals were sometimes qualified as "revivalist" or "from [a] revival movement" [Keptuke 1996, 26; Le Berre-Semenov 2008, 209–333; Vaté, 2005; among others].
[3] The latter are said to be seats for the spirits during shamanic séances [Mazin, 1984].
[4] The Khamnigan people result from Buriat and Evenki intermarriages, while most Buriat have Evenki blood according to Evenki and Buriat representations.
[5] Spraying milk on the grass contradicts Evenki prescriptions, according to which reindeer milk must not be thrown on the ground, but either drunk or be given to a fire or river.
[6] The ability attributed to (full) moon light to instil a spirit within an item was common among the Evenki nomads between the 1990s and 2010s. They, for instance, forbade their children from leaving any toys outside at night in the (full) moon light, fearing that a spirit could be uploaded into the toy [Lavrillier, 2005].
[7] Note the same avoidance of overly intensive contact with the spirits among the Nanai [Bulgakova, 2013, 163].

## References

1. Anisimov A.F. *Religiia evenkov v istoriko-geneticheskom izuchenii i problem proiskhozhdeniia pervobytnykh verovanii* [The Religion of the Evenki in a Historical-Genetic Study on the Issues of the Origin of the First Beliefs]. Moscow/Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR., 1958, 235 p. (in Russian).
2. Bulgakova T.D. Nanai Shamanic Culture in Indigenous Discourse. *Fürstenberg: Kulturstiftung Sibirien, Studies in Social and Cultural Anthropology*. 2013, 261 p.
3. Burykin A.A. *Shamany. Te, komu sluzhat dukhi* [Shamans. Those Whom the Spirits Serve]. St. Petersburg: Azbuka-klassika, Peterburgskoie vostokovedeniie, 2007, 287 p. (in Russian).
4. Chadaeva A.Ya. *Natsional'naia igrushka. Ocherki o drevnikh predkakh detskoi igrushki narodnostei Chukotki i Priamur'ia* [The National Toy. Essays on the Ancient Predecessors of Children's Toys of the Peoples of Chukotka and the Amur Region] Khabarovsk: Khabarovskoie knizhnoie izdatel'stvo, 1986, 96 p. (in Russian).
5. Hamayon R. Introduction to Shamanisms. Indigenous Reality, Western Reinventions [Introduction à Chamanismes. Réalité autochtones, réinventions occidentales]. *Diogène*. Paris, PUF no. Chamanismes, 2003, pp. 7–54 (in French).
6. Hamayon R. *Shamanism. Foundations and practices of a religious form of yesterday and today* [Le chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui]. Paris: Eyrolles, 2015, 180 p. (in French).
7. Humphrey C., Onon U. *Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power Among the Daur Mongols*. Oxford: Clarendon Press, 1996, 396 p.
8. Keptuke GI. *Epicheskie traditsii v evenkiiskom fol'klore (ocherki)* [Epic Traditions in Evenki Oral Literature]. Yakutsk: Severoved', 1996, 134 p. (in Russian).
9. Kharitonova V.I. *Feniks iz pepla? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysiacheletii* [A Phoenix from the Ashes? Siberian Shamanism at the Turn of the Millennium]. Moscow: Nauka, 2006, 372 p. (in Russian).
10. Ksenofontov G.V. *Šamanizm: izbrannye trudy* [Shamanism: Selected Works]. Yakutsk: Firma "Sever-Jug", 1992, 315 p. (in Russian).
11. Lavrillier A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2007a, no. 1, pp. 3–8 (in Russian).
12. Lavrillier A. *Tradicionnaja kul'tura Vostoka Azii* [Traditional Culture of the East of Asia]. Blagoveshshensk, Sibirskoe Otdelenie Rossijkoj Akademii Nauk, AMGU, 2007b, vol. 5, pp. 289–299 (in Russian).
13. Lavrillier A. "Spirit-Charged" Animals in Siberia in *Shaman in Rainforest and Tundra: Personhood in the Shamanic Ecologies of Contemporary Amazonia and Siberia*. V. Grotti, O. Ulturgasheva, and M. Brightman, eds. Oxford: Berghahn Books. 2012, pp. 113–129.
14. Lavrillier A. "Spirit-Charged" Humans in Siberia: Interrelations between the Notions of the Individual ("Spirit Charge" and "Active Imprint") and (Ritual) Action. *Arctic Anthropology*, 2020, vol. 57, no. 1, pp. 72–98.
15. Lavrillier A., Matic´ D. *Even Tales of Dar'ia Mikhailovna Osenina. Evenskie nimkany Dar'i Mikhajlovna Osenina*. Fürstenberg: Kulturstiftung Sibirien, 2013, 158 p.
16. Lavrillier A. De l'oubli à la reconstruction d'un rituel collectif. L'Ikènipkè des Évenks [From Forgetting to the Reconstruction of a Collective Ritual. The *Ikènipkè* of the Evenki]. *Slovo.* 2003, no. 28–29, pp. 169–191 (in French).
17. Lavrillier A. *Nomadisme et adaptations sédentaires chez les Évenk de Sibérie postsoviétique: "Jouer." Pour vivre avec et sans chamanes*. [Nomadism and Adaptations to a Sedentary Lifestyle among the Evenki of Post-Soviet Siberia: "Playing" to Live with and without Shamans. PhD thesis in Anthropology]. Department for Studies of Religions, École Pratique des Hautes Etudes of Paris, Paris. 2005, 2 vols. 559 p. and 237 p. (in French).
18. Lavrillier A., Lecomte H. *Evenki: Ritual Songs of the Nomadic Taiga People* [Booklet, Translated Songs, CD 3015792]. Paris: Buda Records, 2002, 35 p.
19. Lavrillier A. Les formes de chamanisme en Sibérie chez les Evenks et les Iakoutes (Iakoutie et région de l'Amour) 2003 [The Forms of Shamanism in Siberia among the Evenks and the Yakuts (Yakutia and the Amur Region)] in *1e Congrès du Réseau Asie (MSH)*, (septembre 2003), Thème VI "Politique et religion", atelier "Chamanisme et gestion des maux", [en ligne]. Available at: www.reseau-asie.com (accessed on March 10, 2021) (in French).
20. Le Berre-Semenov M. *Renaissantismes et renaissance des peuples du nord. Evolution de la question autochtone en République sakha (Yakoutie) dans le contexte des mutations post-soviétiques* [Revivalism and Rebirth of the Peoples of the North. The Evolution of the Indigenous Question in the Sakha Republic (Yakutia) in the Context of Post-Soviet Mutations]. Paris-Louvin: éditions Peeters, 2008, 386 p. (in French).
21. Lecomte H. *Les esprits écoutent. Musiques des peuples autochtones de Sibérie* [The Spirits are Listening. The Music of the Indigenous Peoples of Siberia]. Paris: Sampzon, Éditions Delatour France, 2012, 191 p. (in French).
22. Lopatin I.A. *Gol'dy amurskiie, ussuriyskiie i sungariyskiie* [The Amur, Ussuri, and Sungari Gold]. Vladivostok, 1922, 370 p. (in Russian).
23. Mandelstam Balzer M. Two Urban Shamans: Unmasking Leadership in Fin-de-Soviet Siberia. In *Perilous States: Conversations on Culture, Politics, and Nation*. Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp. 131–164.
24. Mauss M. *Sociologie et anthropologie* [Sociology and Anthropology]. Paris: Presse Univeritaire de France, 1991, 482 p. (in French).

25. Mazin A. I. *Traditsionnye verovaniia i obriady evenkovorochonov* [The Traditional Beliefs and Rituals of the Orochen-Evenki]. Novosibirsk: Nauka, 1984, 200 p. (in Russian).
26. Merli L. Chamanisme mongol versus néo-chamanisme occidental: Étude des processus interculturels de transmission, d'apprentissage et d'exportation des savoirs et des représentations [Mongolian Shamanism versus Western Neo-Shamanism: A Study of the Intercultural Processes of Transmission, Learning, and Export of Knowledge and Representations]. *Annales de la Fondation Fyssen*, 2007, no. 22, pp. 99–111 (in French).
27. Rojo M.**,** Chondan R.M., Chondan **S.S.,** Lavrillier A. Adaptation des rites "traditionnels" chez les Touvas de Kyzyl de la période soviétique à l'urbanisation [The Adaptation of "Traditional" Rites among the Kyzyl Tuvas of the Soviet Period to Urbanization]. *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 2016, no. 47. Available at: http://emscat.revues.org/2856 (accessed on March 15, 2021) (in French).
28. Samar E.D. *Pod sen'yu Rodovogo dreva* [Under the Shadow of the Family Tree]. Khabarovsk: Khabarovskoie Knizhnoie izdatel'stvo, 2003, 211 p. (in Russian).
29. Sem T.Yu. *Shamanizm narodov Sibiri. Etnograficheskiie materialy 18th-20th centuries: Khrestomatiia v dvukh tomakh* [The Shamanism of Siberian Peoples. Ethnographic Materials from the Eighteenth-Twentieth Centuries in Two Volumes]. St. Petersburg: St. Petersburg State University Faculty of Philology, 2011, vols. 1–2, 482 p., 492 p. (in Russian).
30. Sem T.Yu. *Kartina mira tungusov: panteon*. (*semantika obrazov i etnokul'turnyie sviazi). Istoriko-etnograficheskie ocherki* [A Picture of the World of the Tungus: The Pantheon. (Semantics of Representations and Ethnocultural Ties). Historical and Ethnographic Descriptions]. Essays. St. Petersburg: Filfak SPBGU, 2015, 640 p. (in Russian).
31. Sem T.Yu. *Shamanizm evenkov po materialam Rossiiskogo etnograficheskogo muzeia* [The Shamanism of the Evenki Based on the Materials of the Russian Ethnographic Museum]. St. Petersburg: Izdatel'skiy Tsentr "Gumanitarnaia Akademiia", 2017, 302 p. (in Russian).
32. Sem T.Yu. *Ietnograficheskii istochnik. Materialy Tret'ikh Sankt-Peterburgskikh Etnograficheskikh chtenii* [Ethnographic Source. Proc. Of the 3rd St. Petersburg Ethnographic Readings]. St. Petersburg, 2004, pp. 249–343 (in Russian).
33. Shirokogoroff S.M. *The Psychomental Complex of the Tungus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. 1935, vol. 1, 240 p.; vol. 2, 469 p.
34. Sternberg L.Ya. *Giliaki, orochi, gol'dy, negidal'tsy, ainy* [Gilyaks, Orochi, Golds, Negidals, Ainu]. Khabarovsk: Dal'giz, 1933, 740 p. (in Russian).
35. Smolyak A.V. *Shaman: lichnost', funktsii, mirovozzreniye (narody Nizhnego Amura)* [The Shaman: Personality, Functions, Worldview (the Peoples of the Lower Amur)]. Moscow: Nauka, 1991, 279 p. (in Russian).
36. Stepanoff C. *Chamanisme, ritual et cognition chez les Touvas (Sibérie du Sud)* [Shamanism, Ritual, and Cognition among the Tuva (Southern Siberia)]. Paris: MSH, 2002, 406 p. (in French).
37. Tokarev S.A. *Rannie formy religii i ikh razvitie* [The Early Forms of Religions and Their Evolution]. Moscow: Nauka, 1964, 399 p. (in Russian).
38. Tugolukov V.A. *Polevye issledovaniia Institut Etnografii i Antropologii* [Fieldwork Research of the Institute of Ethnography and Anthropology]. Moscow: Nauka, 1975, no. 2, pp. 36–44 (in Russian).
39. Varlamov A., Galina K., Lavrillier A. Electronic Devices for Safeguarding Indigenous Languages and Cultures (Eastern Siberia). 2020. In *Routledge Handbook of Indigenous Peoples in the Arctic*. London and NY: Routledge, pp. 58–75.
40. Vasilevich G.M. *Sbornik Muzeia Anthropologii i Etnografii* [Anthology of the Museum of Anthropology and Ethnography]. 1957, no. 1 (XVII), pp. 151–185 (in Russian).
41. Vasilevich G.M. *Etnografiia* [Ethnography]. 1930, no. II (3), pp. 57–67 (in Russian).
42. Vaté V. Kilvêi: The Chukchi Spring Festival in Urban and Rural Contexts. In *Rebuilding Identities: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. Erich Kasten, ed. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2005, pp. 39–62.
43. Vitebsky P., Alekseev A. *Annual Review of Anthropology*. 2015, no. 44, pp. 439–455.
44. Zabiyako A.P., et al. *Evenki Priamur'ia: olennaia tropa istorii i kul'tury* [The Evenki of Priamurie: The Deer Trail of History and Culture]. Blagoveshchensk: AMGU, 2012, 384 p. (in Russian).

*Submitted for publication: March 22, 2021.*
*Accepted for publication: August 2, 2021.*
*Published: September 28, 2021.*

Религиоведение. 2021. № 3. С. 52–60.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 3. P. 52–60.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.3.52-60

**Сем Т.Ю.**

*Российский этнографический музей*
*191186, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Инженерная 4/1*
*semturem@mail.ru*

# Элементы возрастных инициационных обрядов и актуальные игры в культуре тунгусо-маньчжуров

**Аннотация.** В статье впервые рассматриваются характеристики инициационных элементов в художественно-игровой культуре тунгусо-маньчжуров. В ритуальной лексике некоторых тунгусо-маньчжурских народов (нанайцев и удэгейцев) сохранились слова, связанные с посвятительным периодом возрастных изменений – первой юношеской охоты и рождением первого ребёнка женщиной. В конце XIX – начале XX в. у них имелись ритуалы одаривания юношей орудиями охоты и военного снаряжения, сопровождавшиеся праздниками, первые сохранились до конца XX в. При вступлении девушек в брачный возраст им полагалось ношение особого головного убора. У нанайцев – с изображением родового древа жизни, у эвенков – с изображением солнца как подателя душ детей. Мать девушке дарила в этот период иглу для вышивки и орнаментации одежды и утвари. Инициальные ритуалы сохранились отдельными элементами в играх и орнаментике одежды, утвари и кукол. У нанайских мальчиков это была игра в фигурки предков и божеств, выполнявших роль верховных посвятителей и личных духов-помощников, а также разные подвижные игры, связанные с военно-промысловыми практиками. Женская инициация ассоциировалась с культом плодородия и имела своё выражение в игре в Великую богиню прародительницу, дающую детей, и куклы, изображающие богов плодородия и семейных охранителей. Среди современных праздников тунгусо-маньчжуров сохранились праздники лучшей хозяйки и лучшего охотника; они являются архетипическим «воспоминанием» об инициальной возрастной обрядности. В сакральном посвящении через игру отражались традиции, связанные с образами предков, получением охотничьей удачи, обретения личного духа-покровителя, а также с идеей плодородия.

**Ключевые слова:** тунгусо-маньчжуры, инициальные ритуалы, инициальные игры, первая охота, первое материнство, идея плодородия

**Tatyana Yu. Sem**

*Russian Museum of Ethnography*
*4/1 Inzhenernaya street, St. Petersburg, 191186, Russia*
*semturem@mail.ru*

# Features of Age-Related Rites of Passage and Relevant Games in the Tungus-Manchu Culture

**Abstract.** The article considers the mental characteristics of the initiation features in the artistic and game culture of the Tungus-Manchus for the first time. In the ritual vocabulary of some Tungus-Manchu peoples (Nanai and Udege), words associated with the initiatory period of age – the first youth hunt and the birth of the first child by a woman – have been preserved. At the end of the 19th – beginning of the 20th century, they had rituals of gifting young men with hunting tools and military equipment. The rituals were accompanied by holidays and the hunting ones survived until the end of the 20th century. When girls attained the marriage age, they were supposed to wear a special headdress: the Nanai people have the image of the ancestral tree of life, the Evenks have the image of the sun as the giver of the souls of children. During this period, the girl's mother gave her a needle for embroidery and ornamentation of clothing and utensils. The initial rituals were preserved as separate elements in the games and ornamentation of clothing, utensils and dolls among the Tungus-Manchus. Among the Nanai boys, it was the game of figures of ancestors and deities who served as supreme initiators and personal assistant spirits, as well as various outdoor games related to military and fishing practices. Female initiation was associated with the cult of fertility, and was expressed in the game of the great ancestor goddess giving children, and dolls depicting the gods of fertility and family guardians. Among the modern holidays of the Tungus-Manchus people, the feasts of the best hostess and the best hunter have been preserved as archetypal memories of the initial age-related rites. The sacred initiation through the game reflected the mental characteristics associated with the images of ancestors, acquisition of hunting luck, attainment a personal patron spirit, and the idea of fertility.

**Key words:** Tungus-Manchus, initiation, rites of passage, initial games, the first hunt, the first motherhood, the idea of fertility

## Введение

В архаических культурах инициационные юношеские ритуалы играли одну из главных ролей в социализации подростков, превращении их во взрослых людей; такие ритуалы являлись важной составляющей в раннеплеменном родовом обществе [Токарев, 1964, 213–215]. Их суть состояла в укреплении единства этнического общества.

Инициируемый в классических инициальных обрядах проходит, согласно трактовке М. Элиаде, три уровня трансформаций – священную, временной смерти и возрождения, а также сексуальную [Элиаде, 1999]. Со священной трансформацией связано открытие тайны метафизического порядка – устройства мироздания, роли культурных героев-предков, верховных божеств в жизни людей, обретение личного духа-покровителя. Временная смерть воспринимается как вид морального и физического испытания, перехода в новое качество социально новорождённого. Сексуальная трансформация у некоторых народов могла предполагать ритуалы дефлорации или обрезания, символического оплодотворения от Верховного духа и т.п. практики.

Некоторые археологи (А.П. Окладников, Е.А. Окладникова и З.С. Лапшина) считают, что петроглифы Амура и Уссури эпохи неолита наносились на священные камни во время инициационных посвятительных возрастных обрядов. Они были связаны с культом предков и черепов, приобщением посвящаемых и участников к верховному божеству (космическому змее-дракону), а также с принесением человеческих жертвоприношений. Изображение личин на петроглифах сопоставлялись с культом масок, используемых в посвятительных танцах и ритуалах, изображающих божества и предков [Окладников, 1971, 95, 107–109; Окладникова, 1995, 92–149; Лапшина, 2015, 141–150, 177–160]. Возможно, отдельные элементы этих посвятительных обрядов сохранились в культуре тунгусо-маньчжурских народов, воспринявших петроглифы как основу для своей мифологии, сказочного и эпического фольклора.

Целью настоящего исследования является этнокультурная характеристика элементов возрастных инициальных ритуалов у тунгусо-маньчжуров, связанных с современными играми.

## Материалы и исследование

В верованиях тунгусо-маньчжурских народов сохранились элементы возрастных инициационных ритуалов. В ритуальной лексике нанайцев и удэгейцев имеются слова *тэлини-ни* (уд. – родить впервые, впервые убивать на охоте), *эйлэ* (нан. – до этого возраста), означающие переход юношей и девушек во взрослое состояние, связанное с первой охотой на зверя у мальчиков и рождением первого ребёнка у девушки [Кормушин, 1998, 298; Оненко, 1980, 524].

В эпосе эвенков зрелость героя определяется его физической силой, умом и способностью к браку [Мыреева, 1990, 139]. Т.е. фактически сообразуется с тремя трансформациям, отмеченными М. Элиаде.

В конце XIX – начале XX вв. у эвенов, удэгейцев и нанайцев было распространено правило, согласно которому отец юноши или его дядя по матери передаёт посвящаемому первое оружие – копьё, лук со стрелами для первой охоты на зверя, причём это обычно происходило в торжественной обстановке [Подмаскин, 1991, 19; Сем, 1961, 216; Чадаева, 1986, 64–65]. У удэгейцев до XX в. сохранились обряды при добыче первого зверя подростком, которые включали в себя пиршество с родственниками, одаривание подарками, оружие и охотничье снаряжение юношей [Подмаскин, 1991, 19].

Как сообщала Е.А. Гаер, главы семьи у нанайцев часто брали с собой на охоту сыновей-подростков и совершали при этом ритуал жертвоприношения духам гор, озёр, сопок и просили счастья и удачи у дерева *пиухэ* с ликом хозяина угодий [Гаер, 1991, 12–13]. Удэгейцы совершали в этом случае ритуал угощения скалы Лаобату перед началом охотничьего промысла [Березницкий, 2003, 31–33, 42–51].

Отцы и братья брали эвенкийских подростов на охоту и рыбалку [Василевич 1969, 174]. Всё это отражало модели поведения, связанные с инициационным периодом в жизни подростков.

В более ранний период межродовых войн у эвенков и эвенов отец и дядя передавали юноше первое оружие и снаряжение – панцирь, щит, лук со стрелами для боевых тренировок [Попова, 1981, 145; Анисимов, 1936]. Интересно, что в колыбель новорождённого мальчика и на могиле умершего мужчины клали оружие с целью будущей охотничьей удачи, для охраны от злых духов [Василевич, 1969, 170; Семейная обрядность, 1980, 165, 179]. Эвены после второго сражения воину давали второе имя, соответствующее его силе, смелости и ловкости [Алексеева, 2008, 85], что означало переход в новый статус взрослого человека. Обучение воинскому делу – перехватывание стрелы, умение увёртываться от стрел, попадание в цель (дерево, шест), умение уклониться от ударов мяча во время сна – считались у эвенов и эвенков важным этапом становления воина и охотника [Анисимов, 1936; Василевич, 1969, 177]. В нанайской сказке юноше, который ассоциируется с луной, отец даёт круглый медный щит-*толи* для защиты от врагов, что было связано с инициальным обрядом [Чадаева, 1990, 153].

На тело инициируемых подростков наносилась татуировка. По материалам XVIII–XIX в. известно, что эвенки и нанайцы делали татуировку в виде точек, крестов, дуг с шипами на лице (щеках, подбородке, лбу) и на руках. И.Г. Георги из путешествия по Сибири привёз рисунки мужчин тунгусов с такой татуировкой [Георги, 2005, 320]. Р.К. Маак, путешествуя по Амуру, видел гольдов и манегров с татуировкой [Лопатин, 1922, 71–72]. Интересно, что на некоторых идолах эвенков также сохранилась на лице или маске татуировка [Иванов, 1970, 170–171; РЭМ кол. 1923-69]. Считалось, что она охраняла от злых духов и от болезней. Сам процесс нанесения татуировки чаще всего осуществлялся в переходном возрасте с целью инициации. Н.В. Ермолова связывала обычай нанесения татуировки у тунгусов с влиянием в средневековый период истории таштыкцев (енисейских кыргызов) на погребальных масках которых имелись завитки и другие символические рисунки [Ермолова, 2000, 117]; они выступали символом перехода в иной мир или получения иного статуса. Интересно, что на шаманских масках тунгусо-маньчжурских народов также имелись специальные знаки в виде точек, тигровой раскраски и др. [На грани, 2006, 180–181, 205].

К разряду инициальных юношеских церемоний также относится обряд ульчей, состоявший в сажании юноши на колени девушке, после этого ритуального действия он считался мужчиной, а она женщиной [Суник, 1975, 163–164]. В отдельных случаях инициации предполагали символическое соитие и оплодотворение. Согласно нашим полевым исследованиям 1981 г., на северо-востоке Якутии у чукчей был известен ритуал качания нити с бусиной между ног девушки с целью ускорения её будущего оплодотворения. Это был магический ритуал привлечения плодородия.

В эпосе эвенков и нанайцев герой добывает невесту, проходя «путь испытаний, предназначенный мужчине». Причём обряд добывания невесты имеет разное содержание: либо это поиск невесты в борьбе со злыми духами подземелья, либо кража одежды или шкурки одной из трех небесных дев-лебедей, купающихся в озере [Мыреева, 1990, 267, 143–153; Сем и др., 2020, 203–208].

В традициях конца XX в. возрастные юношеские инициации нанайцев связаны с юношеской игрой мальчиков в фигурки, изображающие духов. Табуированный смысл игры – посвящение предкам и божествам, с изображениями которых играл подросток. О связи ритуала и игры, магии писали некоторые учёные [Варла-мов, 2006, 19, 79; Чадаева, 1990]. В комплект игрушек-оберегов Киле Бойбала [РЭМ, кол. 11429-15/1-20] входило до 20 предметов, в том числе фигурки предков разного уровня – небесных духов-покровителей и посредников *эджэхэ*, родовых духов *мангиача,* шаманского духа покровителя *Бучу*, а также хозяина территории и промыслов *Калгама*, хозяина огня *Подя* и 4 собачки *ингала* – символического изображения космического змее-дракона, хозяина вселенной [Сем, 2012, 388]. Считалось, что предки, шаманские духи и духи природы, личные покровители участвовали

в посвящении будущего мужчины. Существовал особый ритуал передачи отцом, дядей по матери этого комплекса изображений духов юноше. Играть с фигурками духов могли только мальчики. Это эзотерическое знание о посвящении духами запечатлено ныне только в виде современной игры. Отдельные элементы такого игрового комплекса фигурок духов, сделанных для юношей, сохранился до XX в. В состав домашних охранителей входили фигурки хозяев промыслов Подя и Калгама, а также хозяин дома Маси или Джулин [РЭМ кол. 4795]. В прошлом, следует полагать, существовали специальные посвятительные ритуалы передачи тайного знания об устройстве мира и главного космогонического мифа, которые проводились тайными обществами в мужских домах. В легендах нанайцев сохранились сведения о них. Старики ещё помнили свайные мужские амбары, которые сохранялись у нанайцев в конце XIX – начале XX в. [Сем, 1973, 75–76]. Образы патронов инициальных ритуалов в образе предков и божеств имели прототипы в наскальных изображениях Сакачи-Аляна и Шереметьево в виде масок-личин [Окладников, 1971, 95; Лапшина, 2015].

В традиционном обществе ритуал получения духов-охранителей у нанайцев и эвенков играл в шаманизме и охотничьей практике важную роль. Это, на наш взгляд, было связано с практикой обретения личного духа-покровителя, известного по этнографическим источникам у северо-восточных палеоазиатов и индейцев Северной Америки [Токарев, 1964, 306–322]. Получение личного духа-охранителя обычно происходило в одиночестве – у костра, в лесу. По мнению А.А. Бурыкина, нагуализм лежит в основе сибирского шаманизма и инициационных шаманских обрядов [Бурыкин, 2007, 222–224]. Личные духи-покровители были известны не только в шаманизме, но и в охотничьей практике.

В XIX–XX вв. у нанайцев и эвенков использовались амулеты, покровительствующие в жизни. Так, у нанайцев это были амулеты су, сиу, приносящие удачу в промысле и в жизни. Само название амулета связана со словом «солнце» – *сиу*. Интересно, что у эвенков к таким же амулетам относились *экшэри* в виде камней или ветвей дерева, считавшиеся посредниками между верховным божеством *Экшэри* и людьми [Василевич, 1969, 230].

В шаманизме тунгусо-маньчжуров личные духи-покровители могли передаваться от предков к потомкам – в том числе, будущим охотникам или шаманам; у последних накапливались различные изображения духов-покровителей, главную роль среди которых играли предки в виде масок, антропоморфных деревянных фигурок, камней, сучков деревьев и прочего. Главными духами предков считались родовые предки; у негидальцев и ульчей это были покровители дома *Маси*, у нанайцев *Джулин*, у эвенков *Мугдэ*. Интересно, что в качестве воплощения предков у народов Амура, например, ульчей, служили также животные. Ульчи верили, что умершие души во время погребальных обрядов переходили в собаку и медведя [Золотарев, 1939, 151–154]. Шаманы орочей совершали ритуалы жертвоприношения собак у шаманского дерева на мольбище [Березницкий, 1992, 126].

У юношей большую роль в становлении воина и охотника играли военно-промысловые игры. Зимняя игра в мяч у нанайцев и эвенков служила дублетом поединка воинов, борьбы за территорию обитания [Киле, 1993, 24–26; Василевич, 1969, 177]. Другая нанайская игра называлась *мэргэн* и была связана с соревнованием в беге на лыжах, охоте на кабанов; она символизировала ритуал добывания охотничьей удачи [Лопатин, 1922, 183]. Игра в медведя с палкой с развилкой считалась подобием охоты на зверя. Эта игра дублировала ритуал убиения медведя во время медвежьего праздника [Лопатин, 1922, 183].

Т.о., юношеская инициация была связана в представлениях тунгусо-маньчжуров с переходом в новый статус – охотника, воина, мужа, получением сакрального, полового и физического опыта, приобщением к личному духу покровителю или покровительству Верховных богов и предков.

Женская инициация в традиционном обществе тунгусо-маньчжуров сопоставляется со свадьбой и материнством, рождением первого ребёнка. А.Я. Чадаева считает, что девичья инициация у тунгусо-маньчжурских народов Амура в прошлом была связана с посвятительными празднествами – ритуалом соития девственницы с

великим духом, верховным божеством плодородия, с которым было связано одухотворение души ребёнка [Чадаева, 1990, 188]. Согласно представлениям эвенков, верховное божество Майин за нити держало души, соединив их с головами людей. Это же божество считалось подателем душ [Рычков, 1923, 86–87].

В фольклоре нанайцев, эвенков этот ритуал символически представлен действиями, обозначающими непорочное зачатие через контакт с такими объектами, как оплодотворяющий дождь, луч света, орех, помет ласточки и т.п. [Чадаева, 1990, 186, 188; Василевич, 1936]. Интересно, что оплодотворение и рождение ребёнка у нанайцев имели символические изображения на головных уборах девушек [Чадаева, 1990, 189]. После 14 лет девушке меняли головной убор. Она получала кокошник с изображением древа жизни, на котором росли души детей в образе птичек. Аналогичное изображение древа жизни на головной уборе имелось на свадебной шапке якутских невест. Этот головной убор придавал силы плодородия женщине и показывал место проникновения души ребёнка через голову, темя. Социальный код оплодотворения был известен также и в свадебной обрядности. На свадебных халатах *сикэ* нанайцев, ульчей и негидальцев на спинке изображались родовые деревья душ с птицами-душами нерождённых детей [Иванов, 1954, 231–237]. Эти деревья символизировали плодородие невесты. Современная народная мастерица нанайцев Н. Пассар изготовила несколько панно с изображением родовых деревьев душ и животных предков – змея, тигра, изюбря, дракона – как сохранение памяти предков [РЭМ, кол. 12679-6-12]. Согласно полевым материалам автора 2021 г., в доме культуры п. Джари висят рисунки-тамги нанайских родов с изображением животных-предков.

У эвенков девушки носили налобные повязки с ушными украшениями из бисера, расшитые солярным орнаментом – символом рождения детей. У эвенков были в прошлом распространены солярные круговые танцы, связанные с культом солнца и представлениями о плодородии. Девушка, которая должна была выйти замуж (в представлениях нанайцев, эвенов, эвенков, маньчжуров – красавица Пудин), имела лицо как полная луна, глаза как два солнца, а от тела её исходило сияние. Некоторые исследователи сравнивают её с хозяйкой очага, домашним огнём [Мыреева, 1990, 145; Фольклор, 1998, 24].

В современных девичьих играх нанайцев и удэгейцев, так же, как и в мужских, имелся посвятительный смысл. В современной художественно-игровой культуре нанайцев этот смысл выражен в игре в Великую мать-прародительницу и куклы с её изображением. У Великой матери, которую изображает одна из девушек, другие участницы просят детей и спрашивают, как сохранить здоровье ребёнка [Чадаева, 1986, 39]. Этот образ известен в шаманском камлании по поводу лечения ребёнка у удэгейцев, во время которого шаман путешествовал в верхний мир с целью выпросить у Великой богини прародительницы Сагды мама душу ребёнка [ФУ, 1998, 33, 297].

Согласно полевым материалам Л.И. Сем, игра в куклы сохранила у нанайцев представления о двух богах плодородия *Майдя мама* и *Аями* (*Ерха мерген*). *Майдя мама* – богиня плодородия считалась великой богиней-прародительницей и хозяйкой растительности [Сем, 2015, 285]. Куклы девочек, изображающие женщину у нанайцев, ульчей, удэгейцев и уильта представляли собой основу – туловище с головой, на которую надевались платья с орнаментом, символом родового древа. Эти фигуры по данным исследователей у нанайцев и ульчей олицетворяли семейно-родовых предков [Росугбу, 1998, 54–59; Чадаева, 1986, 38]. Их кормили, укладывали спать, играли, обращаясь так же, как с изображениями духов *сэвэнами*. Т.о., они служили в качестве семенных о хранителей. Согласно Л.И. Сем, среди игрушек девочек были и фигурки *мэргэна* (охотника, меткого стрелка, мудрого человека), изображающие божество плодородия. Девочки играли в свадьбу, рождение детей, их воспитание.

Характерна также современная игра девочек-нанайцев в божества плодородия в образе двух птиц ворона и сороки, сделанных из косточек барана. В РЭМ хранится макет временного стойбища с фигурами птиц. Эта игра девочек носит сакральный характер посвящения божествами плодородия [РЭМ, кол. НВ11672/1-40].

С этапом взросления у девочек также было связано обучение мастерству шитья и орнаментации одежды и утвари. Девушки учились сакральной вышивке и аппликации. При сватовстве особое внимание уделялось навыкам хорошей хозяйки и мастерицы, владеющей вышиванием и нанесением орнаментов, магически предохраняющих её владельца. Интересно, что в фольклоре имеются сведения о том, что во время свадебного обряда мать дарила дочери иглу, чтобы она стала мастерицей (дочь при этом ассоциировалась с солнцем, а жених с луной) [Чадаева, 1990, 153]. Верховные духи покровительствовали мастерству шитья и орнаментации одежды, утвари. Мастерицы Амура и Сахалина (нанайские, ульчские, удэгейские и др.) наносили изображения богов плодородия в виде орнаментальных криволинейных композиций на праздничной и обрядовой (свадебной) одежде, ритуальной утвари из бересты и дерева, кожаных сумочках [Сем, 2016, 210–218]. Основной смысл процесса вышивания и нанесения аппликативного сакрального орнамента божеств-прародителей заключался в идее плодородия природы.

В современной праздничной культуре эвенков, нанайцев, ульчей, согласно нашим полевым материалам, а также материалам полевых исследований Ю.А. Сем и Л.И. Сем, сохранился праздник «лучшей хозяйки» и «лучшего охотника». Эти праздники являются архетипическими «воспоминаниями» об инициальной возрастной обрядности. Согласно нашим полевым материалам, у эвенков п. Иенгра 1994 г. во время этого праздника проводится ритуал приобщения девушки к родовому очагу; ритуал был связан со свадебными обрядами – нанесением на лоб и щеки девушки точек головёшкой из очага.

**Заключение**

В традиционной культуре тунгусо-маньчжуров сохранились элементы возрастных инициаций, связанные с идеями плодородия у девочек и становления воина-охотника у мальчиков, сакральными посвящениями через игры. Этнокультурной особенностью этих верований является получение нового статуса взрослого у юношей и девушек через особые испытания. На современном этапе у тунгусо-маньчжуров элементы инициационных обрядов отражаются в художественно-игровой культуре – играх мальчиков, связанных с получением удачи на охоте и покровительства духов, передачи сакрального знания через духов с посвятительной целью; в играх девочек, восходящих к идее получения детей от Великой богини прародительницы, хозяйки плодородия и растительности, т.д. Особо важное значение в инициации детей играли великие божества плодородия, духи предков, исполняющие роль главных посвятителей в играх и обрядах. По сути, детские инициальные игры в своей основе содержат сакральные эзотерические знания прошлого. Несмотря на то, что эти игры являются современными явлениями, они отражают память о посвятительной обрядности.

**Благодарность**

Статья написана при финансовой поддержке проекта РФФИ и Национального центра научных исследований Франции (НЦНИа) № 21-59-15002

**Acknowledgment**

The article was written with the financial support of the RFBR project and the National center for scientific research of France (NCSIa) No. 21-59-15002

## Библиографический список

1. Алексеева, С.А. Традиционная семья у эвенов Якутии (конец XIX – начало XX в.) Историко-этнографический аспект / С.А. Алексеева. – Новосибирск: Наука, 2008. – 109 с.
2. Анисимов, А.Ф. Родовое общество эвенков (тунгусов) / А.Ф. Анисимов. – Л: ИНС, 1936. – 195 с.
3. Березницкий, С.В. Жертвенное животное орочей – собака / С.В. Березницкий // Культура Дальнего Востока XIX–XX вв. Сборник научных трудов / Отв. ред. Л.Е. Фетисова. – Владивосток: Дальнаука, 1992. – С. 122–128.
4. Березницкий, С.В. Материалы по культуре бикинских и хорских удэгейцев. Этнографические исследования 2002 г. / С.В. Березницкий // Архив ИИАЭНДВ ДВЩ РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 255. – Владивосток, 2003б, 401 л.

5. Бурыкин, А.А. Шаманы. Те, кому служат духи / А.А. Бурыкин. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2007. – 287 с.
6. Варламов, А.Н. Игра в эвенкийском фольклоре. Диссертация на соиск. уч. ст. канд. филол. наук / А.Н. Варламов. – Улан-Удэ, 2006. – 211 с.
7. Василевич, Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.) / Г.М. Василевич. – Л.: Наука, 1969. – 304 с.
8. Гаер, Е.А. Древние бытовые обряды нанайцев / Е.А. Гаер. – Хабаровск: Хабаровское книжное издательство, 1991. – 144 с.
9. Георги, И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов / И.Г. Георги. – СПб.: Русская симфония, Библиотека АН, 2005. – 816 с.
10. Ермолова, Н.В. Татуировка в культурной традиции эвенков (к проблеме этногенеза) / Н.В. Ермолова // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы IV Сибирских чтений. Ч. 2. – СПб.: МАЭ РАН, 2000. – С. 113–119.
11. Золотарёв, А.М. Родовой строй и религия ульчей / А.М. Золотарёв. – Хабаровск: Дальгиз, 1939. – 206 с.
12. Иванов, С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в. / С.В. Иванов // ТИЭ, н.с. Т. XXII. – М., Л.: АН СССР, 1954. – 296 с.
13. Иванов, С.В. Скульптура народов севера Сибири XIX – первой половины XX в. / С.В. Иванов. – Л.: Наука, 1970. – 296 с.
14. Киле, П.К. Творческое наследие / П.К. Киле. – Комсомольск-на Амуре, 1993. – 92 с.
15. Кормушин, И.В. Удыхейский (удэгейский) язык. Материал по этнографии. Очерк фонетики и грамматики. Тексты и переводы. Словарь / И.В. Кормушин. – М.: Наука, 1998. – 320 с.
16. Лапшина, З.С. Модель космоса в содержании череповидных личин петроглифов Амура и Уссури. Монография / З.С. Лапшина. – Хабаровск: ХГИИК, 2015. – 208 с.
17. Лопатин, И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Опыт этнографического исследования / И.А. Лопатин. – Владивосток, 1922. – 370 с.
18. Мыреева, А.Н. Эвенкийские героические сказания / А.Н. Мыреева. – Новосибирск: Наука, 1990. – 390 с.
19. На грани миров. Шаманизм народов Сибири (Из собрания Российского этнографического музея. СПб.). – М.: Художник и книга, 2006. – 196 с.
20. Окладников, А.П. Петроглифы Нижнего Амура / А.П. Окладников. – Л.: Наука, 1971. – 336 с.
21. Окладникова, Е.А. Модель Вселенной в системе образов наскального искусства Тихоокеанского побережья Северной Америки / Е.А. Окладникова. – СПб.: МАЭ РАН, 1995. – 320 с.
22. Оненко, С.Н. Нанайско-русский словарь / С.Н. Оненко. – М.: Русский язык, 1980. – 552 с.
23. Подмаскин, В.В. Духовная культура удэгейцев XIX–XX вв. Историко-этнографические очерки / В.В. Подмаскин. – Владивосток: ДВГУ, 1991. – 160 с.
24. Попова, У.Г. Эвены Камчатской области. Очерки истории, хозяйства и культуры эвенов Охотского побережья (1917–1977) / У.Г. Попова. – М.: Наука, 1981. – 304 с.
25. Росугбу, И.А. К вопросу о семантике ульчской игровой куклы // Фольклор и этнография народов Севера / И.А. Росугбу. – Якутск: Северовед, 1998. – С. 54–59.
26. Сем, Л.И. Мифы, сказки и предания нанайцев (гольдов, хэчжэ) / Л.И. Сем, Ю.А. Сем. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2020. – 668 с.
27. Сем, Т.Ю. Образы богов плодородия в орнаментах на свадебной и праздничной одежде нанайцев / Т.Ю. Сем // Орнаментика в артефактах традиционной культуры. – СПб., 2016. – С. 210–216.
28. Сем, Т.Ю. Картина мира тунгусов: пантеон (семантика образов и этнокультурные связи). Историко-этнографические очерки / Т.Ю. Сем. – СПБ.: Филфак СПБГУ, 2015. – 640 с.
29. Сем, Ю.А. Пережитки материнского рода у нанайцев / Ю.А. Сем // Труды СО ДВФ им. В.Л. Комарова АН СССР. Серия историческая. – Владивосток, 1961. – Т. 2. – С. 203–220.
30. Сем, Ю.А. Нанайцы. Материальная культура (вторая половина XIX – середина XX в.) / Ю.А. Сем. – Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1973. – 313 с.
31. Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. – М.: Наука, 1980. – 240 с.
32. Смоляк, А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура) / А.В. Смоляк. – М.: Наука, 1991. – 280 с.
33. Суник, О.П. Ульчский язык. Исследования и материалы / О.П. Суник. – Л.: Наука, 1985. – 264 с.
34. Токарев, С.А. Ранние формы религии и их развитие / С.А. Токарев. – М.: Наука, 1964. – 399 с.

35. Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ / Сост. М.Д. Симонов, В.Т. Кялундзюга, М.М. Хасанова. – Новосибирск: Наука, 1998. – 560 с.
36. Чадаева, А.Я. Национальная игрушка. Очерки о древних предках детской игрушки народностей Чукотки и Приамурья / А.Я. Чадаева. – Хабаровск: Хабаровское книжное издательство, 1986. – 96 с.
37. Чадаева, А.Я. Древний свет. Сказки, легенды, предания народов Хабаровского края. Очерки о фольклоре / А.Я. Чадаева. – Хабаровск: Хабаровское книжное издательство, 1990. – 240 с.
38. Шимкевич, П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов / П.П. Шимкевич // Зап. ПО ИРГО. – Хабаровск: Типография Канцелярии Приамурского генерал-губернаторства, 1896. – Т. 2. – Вып. 1. – 133 с.
39. Элиаде, М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения / М. Элиаде. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 356 с.

*Текст поступил в редакцию 19.02.2021.*
*Принят к публикации 24.06.2021.*
*Опубликован 28.09.2021.*

## References

1. Alekseeva S.A. *Tradicionnaja sem'ja u jevenov Jakutii* (konec XIX – nachalo XX v.) Istoriko-jetnograficheskij aspect [ The traditional family among the Evens of Yakutia (late 19th – early 20th century) Historical and ethnographic aspect]. Novosibirsk: Nauka, 2008, 109 p. (in Russian).
2. Anisimov A.F. *Rodovoe obshhestvo jevenkov (tungusov)* [Generic society of the Evenks (Tungus)]. Leningrad: INS, 1936, 195 p. (in Russian).
3. Bereznicky S.V. *Kul'tura Dal'nego Vostoka X1X–XX vv. Sbornik nauchnyh trudov* [Culture of the Far East of the 19th – the 20th centuries. Collection of scientific papers]. Ed. by L.E. Fetisov. Vladivostok: Dalnauka, 1992, pp. 122–128 (in Russian).
4. Bereznicky S.V. *Arhiv Instituta Istorii, Arheologii i Jetnografii narodov Dal'nego Vostoka Dal'nevostochnogo otdelenija Rossijskoj akademii nauk* [Archive of the Institute of History, Archaeology and Ethnology of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Science]. Fund 1, inventory 2, file 255. Vladivostok, 2003 (in Russian).
5. Burykin A.A. *Shamany. Te, komu sluzhat duhi* [Shamans. Those to whom the spirits serve]. St. Petersburg: Azbuka-klassika, Peterburgskoe vostokovedenie, 2007, 287 p. (in Russian).
6. Varlamov A.N. *Igra v jevenkijskom fol'klore* [The game in Evenk folklore. PhD Thesis in Philosophy]. Ulan-Ude, 2006, 211 p. (in Russian).
7. Vasilevich G.M. *Jevenki. Istoriko-jetnograficheskie ocherki (XVIII – nachalo XX v.)* [Evenki. Historical and ethnographic essays (the 18th –early 20th century)]. Leningrad: Nauka, 1969, 304 p. (in Russian).
8. Gaer E.A. *Drevnie bytovye obrjady nanajcev* [Ancient household rituals of the Nanai people]. Khabarovsk: Khabarovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1991, 144 p. (in Russian).
9. Georgi I.G. *Opisanie vseh obitajushhih v Rossijskom gosudarstve narodov* [Description of all the peoples living in the Russian State]. St. Petersburg: Russkaja simfonija, Biblioteka, 2005, 816 p. (in Russian).
10. Eliade M. *Tajnye obshhestva. Obrjady iniciacii i posvjashhenija* [Secret societies. Rites of initiation and initiation]. Moscow: St. Petersburg: Universitetskaja kniga, 1999, 356 p. (in Russian).
11. Ermolova N.V. *Kul'turnoe nasledie narodov Sibiri i Severa. Materialy IV Sibirskih chtenij* [Cultural heritage of the peoples of Siberia and the North. Materials of the 4th Siberian Readings]. Part 2. St. Petersburg: MAJe RAN, 2000, p. 113–119 (in Russian).
12. Zolotarev A.M. *Rodovoj stroj i religija ul'chej* [Generic system and religion of the Ulchi]. Khabarovsk: Dalgiz, 1939, 206 p. (in Russian).
13. Ivanov S.V. *Trudy instituta jetnografii* [Proceedings of the Institute of Ethnography]. Vol. XXII. Moscow; Leningrad: AN SSSR, 1954, 838 p. (in Russian).
14. Ivanov S.V. *Skul'ptura narodov severa Sibiri XIX – pervoj poloviny XX v.* [Sculpture of the peoples of the North of Siberia of the 19th – the first half of the 20th century]. Leningrad: Nauka, 1970, 296 p. (in Russian).
15. Kile P. K. *Tvorcheskoe nasledie* [Creative heritage]. Komsomolsk-on-Amur, 1993, 92 p. (in Russian).
16. Kormushin I.V. *Udyhejskij (udjegejskij) jazyk. Material po jetnografii. Ocherk fonetiki i grammatiki. Teksty i perevody. Slovar'*. [Udykheysky (Udege) language. Material on ethnography. An essay on phonetics and grammar. Texts and translations. Dictionary]. Moscow: Nauka, 1998, 320 p. (in Russian).
17. Lapshina Z.S. *Model' kosmosa v soderzhanii cherepovidnyh lichin petroglifov Amura i Ussuri* [ Model of the cosmos in the content of the skull-shaped larvae of the Amur and Ussuri petroglyphs]. Khabarovsk: HGIIK, 2015, 208 p. (in Russian).
18. Lopatin I.A. *Gol'dy amurskie, ussurijskie i sungarijskie. Opyt jetnograficheskogo issledovanija* [The Amur, Ussuri, and Sungari Golds. Experience of ethnographic research]. Vladivostok, 1922, 370 p. (in Russian).
19. Myreeva A.N. *Jevenkijskie geroicheskie skazanija* [Evenki heroic tales]. Novosibirsk: Nauka, 1990, 390 p. (in Russian).

20. *Na grani mirov. Shamanizm narodov Sibiri (Iz sobranija Rossijskogo jetnograficheskogo muzeja. SPb.)* [On the edge of worlds. Shamanism of the peoples of Siberia (From the collection of the Russian Ethnographic Museum. St. Petersburg)]. Moscow: Khudozhnik i kniga, 2006, 196 p. (in Russian).
21. Okladnikov A.P. *Petroglify Nizhnego Amura* [Petroglyphs Of The Lower Amur]. Leningrad: Nauka, 1971, 336 p. (in Russian).
22. Okladnikova E.A. *Model' Vselennoj v sisteme obrazov naskal'nogo iskusstva Tihookeanskogo poberezh'ja Severnoj Ameriki* [Model of the universe in the system of rock art images of the Pacific coast of North Ameri-ca]. St. Petersburg: MAJe RAN, 1995, 320 p. (in Russian).
23. Onenko S.N. *Nanajsko-russkij slovar'* [Nanai-Russian dictionary]. Moscow: Russkij jazyk, 1980, 552 p. (in Russian).
24. Podmaskin V.V. *Duhovnaja kul'tura udjegejcev XIX–XX vv. Istoriko-jetnograficheskie ocherki* [Spiritual culture of the Udege people of the XIX-XX centuries. Historical and ethnographic essays]. Vladivostok: DVGU, 1991, 160 p. (in Russian).
25. Popova U.G. *Jeveny Kamchatskoj oblasti. Ocherki istorii, hozjajstva i kul'tury jevenov Ohotskogo poberezh'ja (1917–1977)* [Evens of the Kamchatka region. Essays on the history, economy and culture of the Evens of the Okhotsk Coast (1917–1977)]. Moscow: Nauka, 1981, 304 p. (in Russian).
26. Rosugbu I.A. *Fol'klor i jetnografija narodov Severa* [Folklore and ethnography of the peoples of the North].Yakutsk: Severoved, 1998, pp. 54–59 (in Russian).
27. Sem L.I., Sem Yu.A. *Mify, skazki i predanija nanajcev (gol'dov, hjechzhje)* [Myths, fairy tales and legends of the Nanai people (Golds, Hezhe)]. St. Petersburg: Izd-vo RGPU im. A.I. Gercena, 2020, 668 p. (in Russian).
28. Sem T.Yu. *Ornamentika v artefaktah tradicionnoj kul'tury* [Ornament studies in artefacts of traditional culture]. St. Petersburg, 2016, pp. 210–216 (in Russian).
29. Sem T.Yu. *Kartina mira tungusov: panteon (semantika obrazov i jetnokul'turnye svjazi). Istoriko-jetnograficheskie ocherki* [The picture of the Tungus world: the pantheon (semantics of images and ethno-cultural relations). Historical and ethnographic essays]. St. Petersburg: Filfak SPBGU, 2015, 640 p. (in Russian).
30. Sem Yu.A. *Trudy SO DVF im. V.L.Komarova AN SSSR . Serija istoricheskaja* [Proceedings of the V.L. Komarov Far Eastern Federal University of the USSR Academy of Sciences. Historical series]. Vol. 2. Vladivostok, 1961, pp. 203–220 (in Russian).
31. Sem Yu.A. *Nanajcy. Material'naja kul'tura (vtoraja polovina XIX – seredina XX v.)* [ The Nanai. Material culture (the second half of the 19th – the middle of the 20th century)]. Vladivostok: DVNTs AN SSSR, 1973, 313 p. (in Russian).
32. *Semejnaja obrjadnost' narodov Sibiri. Opyt sravnitel'nogo izuchenija* [Family ritual of the peoples of Siberia. The experience of comparative study]. Moscow: Nauka, 1980, 240 p. (in Russian).
33. Smolyak A.V. *Shaman: lichnost', funkcii, mirovozzrenie (narody Nizhnego Amura)* [Shaman: personality, functions, worldview (the peoples of the Lower Amur)]. Moscow: Nauka, 1991, 280 p. (in Russian).
34. Sunik O.P. *Ul'chskij jazyk. Issledovanija i materialy* [The Ulch language. Research and materials]. Leningrad: Nauka, 1985, 264 p. (in Russian).
35. Tokarev S.A. *Rannie formy religii i ih razvitie* [Early forms of religion and their development]. Moscow: Nauka, 1964, 399 p. (in Russian).
36. *Fol'klor udjegejcev: nimanku, tjelungu, ehje* [Folklore of the Udege people: nimanku, telungu, ekhe]. Comp. M.D. Simonov, V.T. Kyalundzyuga, M.M. Khasanova. Novosibirsk: Nauka, 1998, 560 p. (in Russian).
37. Chadaeva A.Ja. *Nacional'naja igrushka. Ocherki o drevnih predkah detskoj igrushki narodnostej Chukot-ki i Priamur'ja* [National toy. Essays about the ancient ancestors of children's toys of the peoples of Chukotka and the Amur region]. Khabarovsk: Khabarovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1986, 96 p. (in Russian).
38. Chadaeva A.Ja. *Drevnij svet. Skazki, legendy, predanija narodov Habarovskogo kraja. Ocherki o fol'klore* [Ancient light. Fairy tales, legends, legends of the peoples of the Khabarovsk Territory. Essays on folklore]. Khabarovsk: Khabarovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1990, 240 p. (in Russian).
39. Shimkevich P.P. *Zapiski Priamurskogo otdelenija Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshhestva* [Notes of the Amur branch of the Imperial Russian Geographical Society]. Vol. 2, iss. 1. Khabarovsk: Tipografija Kanceljarii Priamurskogo general-gubernatorstva, 1896, 133 p. (in Russian).

*Submitted for publication: February 19, 2021.*
*Accepted for publication: June 24, 2021.*
*Published: September 28, 2021.*

Религиоведение. 2021. № 3. С. 61–69.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 3. P. 61–69.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.3.61-69

**Березницкий С.В.**

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

## Соотношение менталитета с культами и жизнеобеспечивающими технологиями коренных народов амуро-сахалинского региона

**Аннотация.** Целью исследования является поиск закономерностей механизма функционирования менталитета тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов амуро-сахалинского региона в соотношении с их комплексами культов, верований, ритуалов, жизнеобеспечивающих технологий. Менталитет понимается как образ мышления, основанный на специфических архетипах мировоззрения, знаниях, верованиях, культах, традициях и ценностях. Понятие «культ» используется для обозначения процесса почитания сверхъестественных сил, общественных святынь, включающего в себя комплекс верований и ритуалов. Система жизнедеятельности рассматривается как комплекс исторически сложившихся и постоянно эволюционирующих культурных, мировоззренческих, хозяйственных и бытовых компонентов, позволяющих этносу сохраняться и воспроизводиться в конкретном геоантропогенном ландшафте, творчески развивать и совершенствовать свои базовые этнокультурные особенности как общемировые ценности. По мысли автора, взаимодействие менталитета и системы жизнедеятельности является двунаправленным процессом: с одной стороны, менталитет определяет способы и формы жизнедеятельности, с другой – элементы культуры, составляющие основу жизнедеятельности, составляют паттерны, образцы, модели и результаты мышления, которые характеризуют особенности этнокультурного менталитета этнической общности. Менталитет формируется под влиянием географических, этнических и социокультурных, иррациональных и рациональных компонентов, но, как особый культурный феномен, отражает специфику культуры этноса в определённых условиях их исторического и социального бытия и сам является основой жизнеобеспечивающих технологий конкретного этноса. Соотношение менталитета с культами и жизнеобеспечивающими технологиями рассматривается как взаимосвязь между явлениями одного рода, которые оказывают фундаментальное влияние на социум. Новизна исследования основывается на авторской концепции, согласно которой именно менталитет рассматривается в качестве основы этнокультурных особенностей комплекса культов и системы жизнедеятельности тунгусо-маньчжуров и нивхов. Данное положение позволит выявить этнокультурные механизмы этих этносов как самовоспроизводящихся систем в сложном процессе соотношения менталитета, культов и жизнедеятельности.

**Ключевые слова:** амуро-сахалинский регион, тунгусо-маньчжуры, палеоазиаты, менталитет, жизнеобеспечивающие технологии

**Sergey V. Bereznitsky**

*Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences*
*3 Universitetskaya emb., St. Petersburg, 199034, Russia*
*svbereznitsky@yandex.ru*

## Correlation of Mentality with Cults and Life-Supporting Technologies of Indigenous Peoples of the Amur-Sakhalin Region

**Abstract.** The aim of the research is to search for the regularities of the mechanism of functioning of the mentality of the Tungus-Manchus and Paleoasiatics of the Amur-Sakhalin region in relation to their complexes of cults, beliefs, rituals, and life-supporting technologies. The Tungus-Manchu and Paleoasiatics mentality is understood as a way of thinking based on specific worldview archetypes, knowledge, life-supporting technologies, a complex of dominant needs, beliefs, cults, traditions, and values. The system of life activity is considered as a complex of historically formed and constantly evolving cultural, ideological, economic and household components that allow an ethnic group to be preserved and reproduced in a specific geoanthropogenic landscape, creatively develop and improve its basic ethno-cultural features as global values. According to the author, the interaction of the mentality and the system of life activity is a bi-directional

process: on the one hand, the mentality determines the ways and forms of life activity, on the other – the elements of culture that form the basis of life activity, make up the patterns, patterns, models and results of thinking that characterize the features of the ethno-cultural mentality of the ethnic community. The mentality is formed under the influence of geographical, ethnic and socio-cultural, irrational and rational components, but, as a special cultural phenomenon, it reflects the specifics of the culture of an ethnic group in certain conditions of their historical and social existence and is itself the basis of the life-supporting technologies of a particular ethnic group. The novelty of the research is based on the author's concept, according to which it is the mentality that forms the basis of the ethno-cultural features of the complex of cults and the system of life of the Tungus-Manchus and Nivkhs. This provision will allow us to identify the ethno-cultural mechanisms of these ethnic groups as self-reproducing systems in the complex process of correlation of mentality, cults and life activity.

**Key words:** Amur-Sakhalin region, Tunguso-Manchus, Paleoasians, mentality, life-supporting technologies

## Введение

Определений менталитета в трудах отечественных и зарубежных ученых разработано огромное количество. Они отличаются в зависимости от того, на каком этапе развития науки возникают, какие методологические подходы господствуют в момент их появления, с какими традициями этнических культур и конкретных дисциплин они связаны. Обобщение многих дефиниций привело к выработке авторского варианта, не претендующего на окончательное решение этой проблемы. Менталитет рассматривается как образ мышления, основанный на специфических архетипах мировоззрения, знаниях, верованиях, культах, традициях, ценностях, необходимых для развития жизнеобеспечивающих технологий как комплекса доминирующих потребностей.

## Теории менталитета

Наиболее важным для раскрытия темы является тезис В.О. Ключевского о том, что формирование ментальных установок происходит под воздействием геополитических и природных факторов. Природу Ключевский считал «колыбелью» народа, которая генерирует его характер и манеру мышления. Специфика этнических культур и менталитетов обусловлена разнообразием природных факторов. Человек преобразует природу для своих нужд, подстраивается под климатические, погодные условия, ландшафт, в результате чего вырабатывает свою систему жизнедеятельности, этнический характер, особенности психологии, сообразительности, отношения к другим народам [Ключевский, 1908, 43, 65, 66, 389–391].

Сходную мысль о зависимости хозяйственно-экономических процессов от веры, языка, народных нравов и обычаев, инстинкта самосохранения, менталитета высказал С.Ю. Витте [Витте, 1912, 65].

Во французском философском словаре имеется определение К. Леви-Стросса сущности менталитета как совокупности основополагающих верований индивида или коллектива. Каждое общество обладает своим типом менталитета, без его разделения на «примитивную» и логическую формы [Lévi-Strauss, 1962, 21, 286, 354, 355; Стросс, 1999, 124, 325; 2008, 482; Дидье Жюлиа, 2010, 242]. Хотя Стросс не писал о менталитете исключительно лишь как о комплексе верований, один из лучших знатоков и переводчиков работ Леви-Стросса, А.Б. Островский, показал, что Стросс справедливо опроверг теорию дологического мышления Л. Леви-Брюля и положил в основу понимания первобытного мышления принцип бинарных оппозиций [Островский, 1984, 49]. Ф.С. Герасимов сделал попытку критики этой концепции менталитета Леви-Стросса, а также тезиса Стросса о том, что мыслительные структуры являются неизменными, врождёнными для каждой конкретной культуры [Герасимов, 2008, 144–145].

Анализ трудов Леви-Стросса показал, что он убедительно доказал свои взгляды о специфике врождённых мыслительных структур, о зависимости процесса их развития от влияния окружающей природы. В архаическом обществе мышление возникает в результате воздействия животного и растительного миров. Тотемные животные отбирались людьми не для того, чтобы с их помощью утолять голод, а чтобы думать. Благодаря природному окружению человек разнообразил системы жизнедеятельности и мышления. На основе менталитета люди постигали окружаю-

щий мир, их мировоззрение менялось под действием технологических и экономических обстоятельств [Леви-Стросс, 1999, 46, 97, 105, 321, 338, 340, 349–350].

Мысль Леви-Стросса о влиянии окружающей среды на менталитет поддержал Г.Д. Гачев, который подчеркнул, что природа определяет лицо народа. Ландшафт, климат воздействуют на хозяйственно-культурный тип, особенности представлений о строении Вселенной, на развитие культурных институтов, искусства, архетипов и цветовой символики; культура есть не что иное, как прилаженность человека к природе [Гачев, 2008, 29, 30]. «…каждый народ остаётся самим собой <…>, пока сохраняется особый климат, пейзаж, национальная пища, этнический тип, язык <...> – они постоянно <…> воспроизводят <…> особый склад жизни и мысли...» [Гачев, 2008, 32].

А.Я. Гуревич разработал структуру ментальности, выделив в качестве её основных компонентов образ природы, восприятие пространства и времени, устную и письменную традиции передачи информации, соотношение традиций и новаций, соотношение миров земного и потустороннего, естественного и сверхъестественного, жизни и смерти, места человека в системе мироздания, отношение к миру вещей, к труду и деятельности в целом [Гуревич, 2007, 21]. Однако учёный предостерегал от излишней прямолинейности при корреляции между изменениями ментальности и социально-экономических отношений. Ментальные структуры достаточно автономны, процесс их функционирования подчинён собственным ритмам [Гуревич, 2007, 249]. Следует согласиться с этим предостережением А.Я. Гуревича, но полностью отказываться от концепции взаимосвязи менталитета и системы жизнедеятельности этноса нецелесообразно.

Таким образом, этнический менталитет рассматривается учёными как совокупность специфичных для конкретного этноса географических, культурных, экономических, мировоззренческих факторов, которые сформировались в природно-социальной среде, закрепились в мышлении и транслируются новым поколениям.

**Природная и этнокультурная адаптация тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов и её связь с менталитетом**

В зависимости от особенностей этнического менталитета конкретные этносы обладают специфическими формами верований и ритуалов, которые связаны с хозяйственно-культурным типом, с комплексом жизнеобеспечивающих технологий, с картиной мира, с социокультурными нормами поведения, традициями и механизмами трансляции культурных ценностей. Природная адаптация коренных народов амуро-сахалинского региона зависит от особенностей окружающего мира. Он характеризуется огромной площадью, разнообразной природной средой, включающей горы, тайгу, тундру, морское побережье, долины рек. С другой стороны, эта территория обладает крайне низкой концентрацией населения. Наличие обширных ландшафтов всегда способствовало развитию у местных социумов особого ментального чувства пространства, что сказывалось на характере межэтнических контактов, свадебной обрядности, торговли, хозяйства, системы жизнедеятельности в целом.

Тунгусо-маньчжуры и палеоазиаты Нижнего Амура и Сахалина издавна проживают в зонах интенсивных этнокультурных контактов с различными этносами и культурными влияниями общностей, обладающих своеобразием хозяйственной, социальной, культурной жизни. Они впитали в себя достижения соседних цивилизаций, что отразилось на специфике их способа мышления. Одной из фундаментальных задач данного исследования является поиск соответствия между привносимыми мировыми ментальными ценностями и локальными традициями.

Природный фактор тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов связан с хозяйственно-культурными особенностями, с оленеводством, собаководством, охотой, рыболовством, морским зверобойным промыслом. Сочетание номадизма с осёдлостью выразилось в виде пешей охоты, использования оленя в качестве транспортного животного. Элементы жизнедеятельности: хозяйство, средства передвижения, формы жилищ и одежды, орнамента, бытовой утвари, определяются спецификой образа мышления, проявляющегося в мифах, верованиях, ритуалах, шаманстве, фольклоре.

В результате многовековой этнокультурной адаптации тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов сформировались различные элементы духовной культуры жизнеобес-

печивающих технологий, зависящие от природного сырья и ресурсов. Тот или иной образ жизни определил типы и устройства жилищ: лёгкие в монтаже конические чумы, палатки, связаны с кочевым образом жизни оленеводов и охотников, летние каркасные постройки, срубные амбары – с осёдлостью. В современных инновационных технологиях и образе жизни произошли значительные изменения, но основы кочевий и связанный с ними быт оленеводов-охотников продолжают сохраняться у части населения. Традиционный покрой и орнамент одежды зависят от этнокультурных тунгусских, палеоазиатских традиций и восточноазиатских заимствований.

Верования и ритуалы коренных народов Нижнего Амура и Сахалина являются важным мировоззренческим компонентом их менталитета, который во многом определяет характер традиционных и современных промысловых технологий. Несмотря на отличия в хозяйстве, в степени осёдлости и мобильности, уровне воздействия иноэтнических культур, несомненно, что результат охотничьего, рыболовного, морского зверобойного промыслов, оленеводства зависит от опыта человека, от объёма знаний о качествах растений, о приметах погоды, о направлениях ветров и морских течений, о времени миграции животных, их биологии, образе жизни и роли в пищевых цепочках, от качества промыслового оборудования и транспорта, одежды и обуви. Однако нередко только этих аспектов бывает недостаточно, и охотники прибегают к магическим, ментальным компонентам в своих промысловых технологиях.

Технологическое действие по производству орудий труда, транспорта, пищи, одежды наполнено архетипическим мировоззрением, мифологией, верованиями, представлениями о мире и месте в нём человека, о влиянии на его судьбу и всего социума разнообразных сверхъестественных существ. Охотники верили, что орудия труда, оружие, предметы утвари, транспорта являются вместилищами духов, помогающих или препятствующих деятельности человека, в зависимости от его поведения в социуме. Поэтому процесс изготовления и использования этих вещей предполагает механизм воздействия на сверхъестественные существа в виде умилостивительных, охранительных и других ритуалов. В противном случае произведённые вещи будут плохо работать или даже вредить.

Для недопущения этого транспортные средства «оживотворяются», магическими приёмами им придаются свойства живых существ – человека или зверя. С помощью амулетов охотники усиливают физиологические показатели своего организма: ловкость, быстроту реакции, интуицию. Соблюдаются запреты в промысловых технологиях, которые направлены на снижение риска, уменьшение степени зависимости от случайности, увеличение объёма добычи, рациональные приёмы и технологии, использующиеся для выживания этноса, дополняются ментальными.

Можно привести конкретные примеры адаптации коренных народов амуро-сахалинского региона к сложным современным социально-экономическим условиям жизни на основе особенностей менталитета. Данные факты опровергают сложившиеся стереотипы, связанные с характером промысловой деятельности, изготовления предметов быта и т.п. Например, всем известны пагубные последствия сплошных вырубок леса, которые приводят к экологическим, социальным, межэтническим проблемам. Мощная техника вырезает деревья, повреждает кустарник, нарушает почвенный покров, лишая представителей животного мира привычной территории для питания и размножения. Отсутствие кедра лишает кабанов, белок, птиц пищи, в свою очередь и хищники остаются без добычи. Профессиональные охотники (прежде всего, русские) отказываются получать в пользование охотничьи участки после вырубок. Однако бикинский удэгеец П.Г. Каленчуга согласился получить такой участок в качестве охотника-любителя. В ответ на сомнения членов этнографической экспедиции о невозможности фиксации приёмов добычи соболя, он заверил, что на его участке соболь есть. Охотник выстроил следующую логическую цепочку рассуждений: от лесорубов осталось много пней, опилок, коры, веток и целых стволов. В них расплодились мыши, которые питаются семенами кедра, сосны, дуба, ясеня, липы и других пород, сорняками, мхом, насекомыми, дождевыми червями. Сами же мыши являются пищей соболя, который через некоторое время мигрировал на эту территорию. Последующие наблюдения за охотничьим промыс-

лом на этом охотничьем участке подтвердили правильность хода мысли удэгейца [Березницкий, 2004, 30–36].

Он же оказался и великолепным информантом в сфере мировоззренческих отличий аборигенной и русской культур. Так, при установке капканов, при передвижении в тайге охотники могут пораниться ветками, провалиться под лёд таёжных ручьёв и т.п. Произносить ругательные слова в таких случаях допускается только на русском языке. Логическое обоснование следующее: свои, удэгейские духи наказывают сквернословящих охотников, но русский язык они не понимают, потому что их никто не учил в школах.

Современные сахалинские мастерицы из среды нивхов, уйльта, эвенков проявляют удивительные примеры соотношения этнического менталитета с верованиями и жизнеобеспечивающими технологиями при изготовлении образцов декоративного искусства. Они располагают фрагменты будущей вещи с учётом этнических сюжетов родной или переселенческой культур на соответствующих носителям этих культур материалах, изготовленных из рыбьей кожи, оленьей или свиной замши, кожи таёжных промысловых зверей.

Если интерпретировать вышеприведённый тезис К. Леви-Стросса о том, что животные нужны, прежде всего, для того, чтобы думать, на этнографический материал коренных народов амуро-сахалинского региона, то здесь тоже можно выявить особенности их менталитета. В частности, в сфере соотношения тотемизма, географической среды и местного животного мира, выстроенного в пантеон. До сих пор у народов этого региона вызывает скептицизм концепция Ч.С. Дарвина о происхождении человека от обезьяны. Амурские аборигены обезьян не видели, поэтому образа этого животного нет в их комплексе традиционного мировоззрения. Но им нужно было объяснить подрастающему поколению первопричину появления людей на земле. В первую очередь сверхъестественным предком становился самый мощный и наиболее распространённый хищник в горной тайге Сихотэ-Алиня – медведь [Арсеньев, 1907, 64–65; Подмаскин, 2006, 103–109: Сем, 2015, 445, 456, 461]. Считалось, что медведь научил людей играть на музыкальных инструментах, использовать некоторые растения в пищу, а также дал им знания о народной медицине.

Тигр благодаря своим феноменальным звериным качествам, воздействию на людей в мировоззренческом плане, обладанию сложным в смысловом отношении образом в мифологии и связанными с ним верованиями и ритуалами, сочетал в себе положительные и отрицательные качества, представляясь одновременно в качестве предка и злого духа. Тигр научил охотников предварительно будить спящую добычу – только потом убивать [Арсеньев, 1914–1925, 230–232, 263–264; 1949, 168, 219; Старцев, 1994, 85–93; 2016, 83–90].

С ментальными образами тигра и леопарда у коренных народов связана идея происхождения института одежды. Общеизвестно, что одежда – это искусственный покров тела человека для защиты от неблагоприятных климатических и бытовых условий, для этнической, племенной, родовой идентификации. В зависимости от региона проживания, особенностей исторического, этнического, социокультурного развития одежда отличается материалом, типом, способами производства и использования, многими другими показателями и атрибутами. Одежда, изобретённая человеком в глубине веков, является вещественным воплощением мифа [Буткевич, 2008, 10]. Мифология предметного мира связана с особенностями архаического мировоззрения, соответствующим образом жизни и быта, полностью охваченных сакральным сознанием, синкретичной слитностью человека с Космосом, ритуалами жизненного цикла [Сем, 1987, 40–50].

К. Леви-Стросс классифицировал тотемических табуированных животных, соотнёс их с культом священных предков, обладающих полузвериной-получеловеческой природой. Они могли наносить вред, агрессивно вмешиваться в человеческие дела, но тем самым сохраняли социальный порядок тотемической группы [Стросс, 1994, 86–87, 179]. Зооморфность образа сверхъестественных предков определялась приоритетным обитанием того или иного вида животного, насекомого, ракообразного и т.п. в данной местности.

В дальневосточной мифологии зафиксированы сюжеты о соотношении пантеона сверхъестественных священных животных-предков с процессом появления и дальнейшего функционирования института одежды.

По степени важности удэгейцы ставили на самый верх своего пантеона дальневосточного леопарда. Этот зверь считался более хитрым, чем тигр, обладал способностью лазать по деревьям, ходить по самым тонким веткам. В мифах леопард отдаёт приказания тигру, убить его невозможно, так как ружья дают осечку, а у стрел отпадают наконечники. Вторым в пантеоне обозначен тигр, третьим – рысь. Возможно, представления о главенствующей роли леопарда сложились на основе верований удэгейцев о том, что леопард раньше появился в земном мире, чем тигр. В мифологическое время леопард помогал удэгейской семье охотиться, а во время голодовок приносил людям мясо и дичь. Благодарная жена охотника сшила для леопарда, который тогда был рыжей масти, как лиса, одежду с чёрными пятнами по жёлтому полю [Арсеньев, 1914–1925, 238–239, 270–271].

В соответствии с нивхской легендой, именно тигр дал одежду людям, хотя для региона расселения нивхов тигр является более редким гостем, чем в промысловой культуре нанайцев, орочей, удэгейцев [Березницкий, 1997, 293]. Свою красивую полосатую шкуру-одежду тигры, по рассказам аборигенов, могли снимать и вывешивать на просушку.

В традиционной культуре орочей существовал институт кровной мести, когда весь род мстил обидчикам за убийство своего сородича, за похищение женщины, серьёзную материальную утрату. Подобная месть осуществлялась и по отношению к тигру, убившему человека. Хищника убивали, хоронили в специальном амбаре на сваях, надев на тигриный труп одежду и снабдив всем необходимым для загробной жизни [Сидоров, 1935–1960, 11; Петров, 1977, 11].

Древние представления аборигенов о леопардах, тиграх и медведях, как культурных героях, соответствуют мифологическому сознанию: человек дарит одежду леопарду, а тигр – человеку, а также учит его приёмам охоты. В традиционной культуре коренных народов региона бытовали предания о происхождении от тигра, которые раньше были родовыми, затем распространились на весь этнос. В целом, образ тигра как одного из главных хозяев тайги, промысловых зверей широко распространён в промысловых ритуалах народов региона и нередко тигр выступает в качестве высшего таёжного судьи, учит людей законам; его статус выше статуса медведя.

Медведь как реальный хищник, его мифологический образ, культ занимали важную нишу в мировоззрении коренных народов Сибири и Дальнего Востока на гораздо большей территории, чем ареал расселения тигра. Медведь и сегодня считается священным первопредком, однако является промысловым животным. В этнографической литературе очень подробно описан бытовавший ранее медвежий праздник. Отдельные приметы по отношению к зверю сохранились до сих пор, в том числе и в сфере комплекса традиционной одежды. В частности, горинские нанайцы вспоминали, что охотник мог использовать медвежью шкуру в качестве постели на промысле. Однако страшным грехом считалось изготовление одежды из шкуры медведя, носить её мог только этот хищник. Амурские нанайцы в добавление к осмыслению этого сюжета подчёркивали, что в традиционной культуре их предки выходили на промысел только в одежде своего рода, при нарушении правила, в тайге такого человека мог задрать медведь.

Иманские удэгейцы сохранили предание о том, как однажды молодой парень в облегающей тело одежде из рыбьей кожи смог победить других конкурентов и взять в жёны красавицу с золотыми зубами, сняв её со скалы. Другие женихи были сброшены в пропасть порывами сильного ветра, так как на них была широкая одежда из китайского шёлка [Березницкий, 2000, 62]. Рассказчики подчёркивали прежде всего хитрость, мудрость и наблюдательность героя из своего рода.

**Заключение**

В результате длительного процесса межэтнической коммуникации славянской и восточной цивилизаций с коренными народами амуро-сахалинского региона происходит постепенная трансформация комплекса аборигенных жизнеобеспечивающих технологий. Однако появившиеся европейские виды наземного, воздушного

и морского транспорта до сих пор полностью не вытеснили традиционные средства передвижения. Более того, можно отметить даже попытки возрождения ездового собаководства. Охотники, морские зверобои и рыболовы по-прежнему обладают интуитивной способностью безошибочного нахождения добычи и приёмами её добычи. Несмотря на мощное воздействие общероссийской праздничной культуры, многие традиционные элементы сохраняются в виде фольклорных праздников, танцев, этнической музыки.

Информанты с дружеской иронией показывали кардинальную разницу в системе мышления аборигенов и учёных, членов этнографических экспедиций. Последние могут думать только как люди. Охотник или рыбак, морской зверобой размышляет не только как человек, но и как таёжное или морское животное, как рыба или птица, как хищник и как его жертва. Поэтому промысловик-абориген знает, где притаилась добыча в реке, морском заливе или в таёжной чаще. Но для этого в ментальном пространстве своего сознания он должен сложить чёткую картину из разнообразных разрозненных фрагментов знания реальной биологии зверя, его повадок, воспользоваться помощью духов-хозяев, интуицией, надеждой на промысловый фарт.

Мифологические тексты, легенды и предания не забыты и передаются подрастающему поколению. Самым главным фактором следует считать сохранение менталитета аборигенов региона, являющегося основой их древней культуры, направленной на гуманное использование природных ресурсов, несмотря на включённые отдельные иноэтнические технологии, способствующие дальнейшему позитивному развитию общества и приобщению к общемировым стандартам. Именно эта особенность позволяет всей этнической системе коренных народов региона сохранять свою стабильность в современных условиях.

**Благодарность**

Статья написана при финансовой поддержке проекта РФФИ и Национального центра научных исследований Франции (НЦНИа) № 21-59-15002 «Менталитет тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов Восточной Сибири и юга Дальнего Востока как мировоззренческая основа и показатель особенностей системы жизнедеятельности» (Рук. Т.Ю. Сем).

**Acknowledgment**

The article was written with the financial support of the RFBR project and the National center for scientific research of France (NCSIa) No. 21-59-15002 “Mentality Tungus-Manchus and paleoasians Eastern Siberia and the Russian Far East as an ideological basis and the figure of the features of the system of life” (Director T.Y. SEM).

**Список сокращений**

Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН – архив Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук

Архив МАЭ РАН – Архив Музея антропологии и этнографии Российской академии наук

СВФХКМ – Совгаванский филиал Хабаровского краеведческого музея

## Библиографический список

1. Арсеньев, В.К. Путевой дневник 1. 1914–1925 гг. / В.К. Арсеньев // Архив ПЦРГО-ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27.
2. Арсеньев, В.К. Путевой дневник 2. 1907 г. / В.К. Арсеньев // Архив ПЦРГО-ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 6.
3. Арсеньев, В.К. Сквозь тайгу / В.К. Арсеньев. – М.: Гос. изд-во геогр. лит., 1949. – 404 с.
4. Березницкий, С.В. Духовная и материальная культура иманских и бикинских удэгейцев. Этнографическая наука в Китае / С.В. Березницкий // Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 434. – Владивосток, 2000.

5. Березницкий, С.В. Материалы по культуре бикинских и анюйских удэгейцев, селемджинских эвенков / С.В. Березницкий // Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф.1. Оп. 2. Д. 559. – Владивосток, 2004.
6. Березницкий, С.В. Этническая история и духовная культура коренных народов Нижнего Амура / С.В. Березницкий // Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 403. – Владивосток, 1997.
7. Буткевич, Л.М. История орнамента / Л.М. Буткевич. – М.: Гуманитар. изд. центр ВЛАДОС, 2008. – 267 с.
8. Витте, С.Ю. По поводу национализма: Национальная экономия и Фридрих Лист.- 2-е изд. / С.Ю. Витте. – СПб.: Тип. АО Брокгауз-Ефрон, 1912. – 75 с.
9. Гачев, Г.Д. Ментальности народов мира / Г.Д. Гачев. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2008. – 544 с.
10. Герасимов, Ф.С. Объективация структуры или мышление дикаря? (к критике концепции К. Леви-Стросса) / Ф.С. Герасимов // Вестник Воронежского гос. ун-та. – 2008. – № 2. – С. 139–146.
11. Гуревич, А.Я. Избранные труды. Средневековый мир / А.Я. Гуревич. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – 560 с.
12. Дидье, Жюлиа. Философский словарь / Жюлиа Дидье / Пер. с фр. Е.В. Андреевой. – М.: Международные отношения, 2010. – 544 с.
13. Ключевский, В.О. Курс русской истории / В.О. Ключевский. – М.: Типография Г. Лисснера и Д. Совко, 1908. – Ч. 1. – 464 с.
14. Леви-Стросс, К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс / Пер., вступ. ст. и прим. А.Б. Островского. – М.: Изд-во Республика, 1994. – 384 с.
15. Леви-Стросс, К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс / Пер., вступ. Ст., примеч. А.Б. Островского. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика. 1999. – 392 с.
16. Леви-Стросс, К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / К. Леви-Стросс / Пер. с фр. А.Б. Островского. – М.: Академический Проект, 2008. – 520 с.
17. Островский, А.Б. Анализ мифов К. Леви-Строса: первобытное мышление и этнографический контекст / А.Б. Островский // Советская этнография. – 1984. – № 5. – С. 48–53.
18. Петров, К. Рассказ старого охотника / К. Петров // Блокнот агитатора. – Хабаровск, 1977. – № 12. – С. 11.
19. Подмаскин, В.В. Народные знания тунгусо-маньчжуров и нивхов: проблемы этногенеза и этнической истории / В.В. Подмаскин. – Владивосток: Дальнаука, 2006. – 540 с.
20. Сем, Т.Ю. Картина мира тунгусов: пантеон. Семантика образов и этнокультурные связи / Т.Ю. Сем. – СПб.: Филфак СПБГУ, 2015. – 640 с.
21. Сем, Т.Ю. Проблемы погребальной обрядности южных тунгусо-маньчжуров в сравнительно-типологическом аспекте/ Т.Ю. Сем // Национальные традиции в культуре народов Дальнего Востока. – Владивосток: ДВО АН СССР, 1987. – С. 40–50.
22. Сидоров, Н.П. Материалы об орочах (1935–1960 гг.) / Н.П. Сидоров // СВФХКМ. Ф. 45/1.
23. Старцев, А.Ф. Культ тигра у народов Приамурья и Приморья / А.Ф. Старцев // Этнос и культура: сб. научн. тр. / Отв. ред. Л.Е. Фетисова. – Владивосток: Дальнаука, 1994. – С. 85–93.
24. Старцев, А.Ф. Тотемические пережитки тазов Ольгинского района Приморского края / А.Ф. Старцев // Инновационная наука. – 2016. – № 3. – С. 83–90.
25. Lévi-Strauss, C. La pensee sauvage / C. Lévi-Strauss. by Librairie Pion, 8, rue Garancjère. – Paris-6, 1962. – 396 p.

*Текст поступил в редакцию 10.03.2021.*
*Принят к публикации 14.06.2021.*
*Опубликован 28.09.2021.*

## References

1. *Arhiv Obshhestva izuchenija Amurskogo kraja* [The Society of Studying the Amur Region Archive]. Fund of V.K. Arsenyev. Inventory 1. File 27. Putevoj dnevnik 1. 1914–1925. (in Russian).
2. *Arhiv Obshhestva izuchenija Amurskogo kraja* [The Society of Studying the Amur Region Archive]. Fund of V.K. Arsenyev. Inventory 1. File. 6. Putevoj dnevnik 2. 1907. (in Russian).
3.Arsen'ev V.K. *Skvoz' tajgu* [Through the taiga]. Moscow: Gos. izd-vo geogr. lit.,1949, 404 p. (in Russian).
4.Bereznitsky S.V. *Arhiv Instituta Istorii, Arheologii i Jetnografii narodov Dal'nego Vostoka Dal'nevostochnogo otdelenija Rossijskoj akademii nauk* [Archive of the Institute of History, Archaeology and Ethnology of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Science]. Fund 1. Inventory 2. File 434. Vladivostok, 2000 (in Russian).
5.Bereznitsky S.V. *Arhiv Instituta Istorii, Arheologii i Jetnografii narodov Dal'nego Vostoka Dal'nevostochnogo otdelenija Rossijskoj akademii nauk* [Archive of the Institute of History, Archaeology

and Ethnology of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Science]. Fund 1. Inventory 2. File 559. Vladivostok, 2004 (in Russian).
6.Bereznitsky S.V. *Arhiv Instituta Istorii, Arheologii i Jetnografii narodov Dal'nego Vostoka Dal'nevostochnogo otdelenija Rossijskoj akademii nauk* [Archive of the Institute of History, Archaeology and Ethnology of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Science]. Fund 1. Inventory 2. File 403. Vladivostok, 1997 (in Russian).
7. Butkevich L.M. *Istoriya ornamenta* [The history of ornament]. Moscow: Gumanitar, izd. centr VLADOS, 2008, 267 p. (in Russian).
8.Vitte S.Yu. *Po povodu nacionalizma: Nacional'naya `ekonomiya i Fridrih List* [About Nationalism: National Economy and Friedrich List]. St. Petersburg: Tip. AO Brokgauz-Efron, 1912, 75 p. (in Russian).
9. Gachev G.D. *Mental'nosti narodov mira* [Mentalities of the peoples of the world]. Moscow: Algoritm, `Eksmo, 2008, 544 p. (in Russian).
10.Gerasimov F.S. *Vestnik Voronezhskogo gos. un-ta* [Bulletin of Voronezh State University]. 2008, no 2, pp. 139–146 (in Russian).
11.Gurevich A.Ya. *Izbrannye trudy. Srednevekovyj mir* [Selected works. Medieval World]. St. Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2007, 560 p. (in Russian).
12. Didier J. *Filosofskij slovar'* [Philosophical Dictionary]. Transl. E.V. Andreeva. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2010, 544 p. (in Russian).
13.Klyuchevskij V.O. *Kurs russkoj istorii* [Russian History Course]. Pt. 1. Moscow: Tipografiya G. Lissnera i D. Sovko,1908, 464 p. (in Russian).
14. Lévi-Strauss C. *Pervobytnoe myshlenie* [Primitive thinking]. Transl. A.B. Ostrovsky. Moscow: Izd-vo Respublika, 1994, 384 p. (in Russian).
15. Lévi-Strauss C. *Pervobytnoe myshlenie* [Primitive thinking]. Transl. A.B. Ostrovsky. Moscow: TERRA-Knizhnyj klub; Respublika, 1999, 392 p. (in Russian).
16. Lévi-Strauss C. *Totemizm segodnya. Nepriruchennaya mysl'* [Totemism today. Untamed thought]. Transl. A.B. Ostrovsky. Moscow: Akademicheskij Proekt, 2008, 520 p. (in Russian).
17.Ostrovsky A.B. *Sovetskaya `etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1984, no. 5, pp. 48–53 (in Russian).
18.Petrov K. Bloknot agitatora [Agitator's Notebook]. Khabarovsk, 1977, no. 12. p. 11 (in Russian).
19.Podmaskin V.V. *Narodnye znaniya tunguso-man'chzhurov i nivhov: problemy `etnogeneza i `etnicheskoj istorii* [Folk Knowledge of the Tungus-Manchus and Nivkhs: problems of ethnogenesis and ethnic history]. Vladivostok: Dal'nauka, 2006, 540 p. (in Russian).
20. Sem T.Yu. *Kartina mira tungusov: panteon. Semantika obrazov i `etnokul'turnye svyazi* [The picture of the Tungus world: The Pantheon. Semantics of images and ethno-cultural connections]. St. Petersburg: Filfak SPBGU, 2015, 640 p. (in Russian).
21. Sem T.Yu. *Problemy pogrebal'noj obryadnosti yuzhnyh tunguso-man'chzhurov v sravnitel'no-tipologicheskom aspekte* [Problems of funeral rites of the Southern Tungus-Manchus in the comparative-typological aspect]. Vladivostok: DVO AN SSSR, 1987, pp. 40–50 (in Russian).
22. Sidorov N.P. *Sovgavanskij filial Habarovskogo kraevedcheskogo muzeya* [Sovgavan Branch of the Khabarovsk Museum of Local Lore]. Fund 45/1. File 24f (in Russian).
23.Starcev A.F. *`Etnos i kul'tura* [Ethnos and Culture]. Ed. L.E. Fetisova. Vladivostok: Dal'nauka, 1994, pp. 85–93 (in Russian).
24.Starcev A.F. *Totemicheskie perezhitki tazov Ol'ginskogo rajona Primorskogo kraya* [Totemic remnants of the basins of the Olginsky district of Primorsky Krai]. Innovacionnaya nauka, 2016, no. 3, pp. 83–90 (in Russian).
25.Lévi-Strauss C. *La pensee sauvage* [The Savage Mind]. By Librairie Pion, 8, rue Garancjère. Paris-6, 1962, 396 p. (in French).

*Submitted for publication: March 10, 2021.*
*Accepted for publication: June 14, 2021.*
*Published: September 28, 2021.*

Религиоведение. 2021. № 3. С. 70–77.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 3. P. 70–77.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.3.70-77

**Булгакова Т. Д.**

*Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена;*
*198097, Россия, г. Санкт-Петербург, Пр. Стачек, д. 30*
*tbulgakova@gmail.com*

## Формирование менталитета в шаманствующем обществе у нанайцев

**Аннотация.** Культурологическая генерализация собранного автором полевого материала позволила выявить две группы взаимосвязанных формирующих менталитет шаманствующих нанайцев факторов, обусловленных принципами целеполагания и выявления ресурсов, требуемых для достижения нужных результатов. С одной стороны, специфическим для менталитета шаманствующих оказывается иррациональное мировоззрение, представление доступности для человека пространства духовного мира и персонажей, населяющих его (духов). С другой стороны, основу менталитета шаманствующих составляет приоритет принципа полезности, то есть стремление рассматривать духовную незримую реальность как ресурс, доступный для использования при решении задач, возникающих в реальном физическом мире. Формирующийся на пересечении принципов иррациональности и полезности менталитет обладает значительным социогенетическим потенциалом, его действие распространяется на те стороны социокультурной реальности, которые находятся за пределами собственно шаманской практики. Стремление извлекать выгоду из общения с миром духов стимулирует шаманскую деятельность и определяет корреляции между различными событиями шаманской практики. В частности, как показано в статье, в традиционном, относительно изолированном от внешних влияний обществе оно способствует актуализации клановой идентичности. Новизна исследования обусловлена применением культурологического анализа собранных автором полевых материалов, позволившим рассматривать формирование менталитета шаманствующих в результате действия взаимосвязанных и специфических для шаманской деятельности факторов – особенностей целеполагания и представлений о доступных для шаманистов средствах достижения актуальных целей. Выявленный автором принцип формирования менталитета в шаманствующем обществе имеет методологическую ценность, позволяя получать специальное знание о закономерностях и принципах шаманской практики, проявляющихся в шаманствующем обществе в различных сферах социокультурной деятельности за пределами шаманских ритуалов как таковых.

**Ключевые слова:** менталитет нанайцев, формирование менталитета, шаманизм, инструментальные ценности

**Tatiana D. Bulgakova**

*Herzen State Pedagogical University of Russia*
*30 Stachek Ave., St. Petersburg, 198097, Russia*
*tbulgakova@gmail.com*

## Formation of Mentality in Shamanistic Societies of the Nanai People

**Abstract.** The generalization of the field material collected by the author allowed to identify two groups of interrelated factors that form the mentality of those Nanai people who practice shamanism. There were two principles identified, the goal-setting and detecting the resources required to achieve the desired results. On the one hand, an irrational worldview, the idea of the accessibility of the space of the spiritual world and the characters inhabiting it (spirits), is specific to the mentality of shamanists. On the other hand, the basis of the mentality of shamanists is the priority of the principle of pragmatism (utility), that is, the desire to consider the spiritual invisible reality as a resource available for solving those problems that arise in the real physical world. The mentality formed at the intersection of the principles of irrationality and utility has a significant sociogenetic potential, its effect extends to those aspects of the socio-cultural reality that are outside of the actual shamanic practice. The desire to benefit from communication with the spiritual world stimulates shamanic activity and determines correlations between various events of shamanic practice. In particular, as shown in the article, in a traditional society, relatively isolated from external influences, it contributes to the actualization of clan identity. The novelty of the study is due to the use of cultural analysis of the field materials collected by the author, which allowed us to consider the formation of the mentality of shamanists as

a result of the action of interrelated and specific factors for shamanic praxis – the features of goal-setting and ideas about the means available to shamanists to achieve the actual goals. The principle of the formation of mentality in the shamanic society revealed by the author has methodological value, allowing to obtain special knowledge about the laws and principles of shamanic practice, which are manifested in the shamanic society in various spheres of socio-cultural activity outside of shamanic rituals as such.

**Key words:** Amur-Sakhalin region, Tunguso-Manchus, Paleoasians, mentality, life-supporting technologies

Несмотря на то, что менталитет нанайцев во многом создавался под влиянием мировоззренческих трансформаций советского и постсоветского времени, те особенности их убеждений, которые веками формировались в ходе анимистических и шаманских практик, всегда существенным образом влияли на их мировосприятие. Практически постоянно (за исключением краткого времени в период смены миллениума) среди нанайцев находились ограниченные в численности группы шаманствующих, влияние которых не могло не распространяться за пределы этих групп. Мировоззрение родителей, общение с активными участниками камланий, воздействие пропагандирующих шаманизм средств массовой информации, – всё это влияло на мировоззрение тех, кто видел себя за пределами круга шаманствующих лиц. В советской время информант И. Т. был председателем колхоза и активным коммунистом, искренне принявшим атеистический взгляд на мир. Но оба его деда, отец и брат были шаманами, а в определённое время у него самого стали появляться особые сновидения, в которых прочитывался шаманский призыв. И. Т. говорит об этом так: «Я уже чувствовать начал, что что-то надо делать, потому что что-то показывают мне во сне. И когда я был в отпуске, в тайге, на охоте всякое у меня было. Вот тогда я начал вызывать (духа) *Ходжер ама*. Тогда я понемногу начал верить». Наконец он сам стал шаманом. Таких примеров много. Одни атеистически настроенные лица, профессиональная деятельность которых была связана с пропагандой коммунистических идей и материалистического мировоззрения, с недоумением воспринимали унаследованный от предыдущих поколений призыв духов и противоречащую их убеждениям шаманскую болезнь. Другие, вынужденные хоть однажды обратиться к шаману за помощью или просто из любопытства посещавшие камлания, также с удивлением осознавали возникавшую у них зависимость от духов, требовавшую более активного приобщения к обрядовой практике [Булгакова, 2017]. Современная популяризация шаманства в средствах массовой информации и другие внешние по отношению к группе шаманствующих лиц факторы способствуют возрождению и ещё бóльшему укреплению особенностей традиционного менталитета.

**Иррациональное в мифологической ценностной парадигме**

Шаманское мировидение мистично по своей сути, для него характерно разделение на два разных мира – духовный и вещный. Неподвластное разуму, неподдающееся рациональному постижению действие незримого духовного мира осмысляется как несомненно существующее и оказывающее значительное влияние на физический мир. Мир сновидений, коллективные его обсуждения, толкование событий, предсказание будущего, – во всём этом проявляется склонность к иррациональному, неподдающемуся логическому объяснению. В традиционном шаманствующем обществе принято относиться к сновидениям как к источнику надёжной информации. Нанайская шаманка говорила об этом так: «В этом мире (то, что является для людей важным,) никогда не увидишь, а во сне увидишь! Во сне нам всё показывают. (Сновидение) как телевизор смотришь. Всё видно!» [ПМА, Л.Б., 1993]. «Надёжность и достоверность» сновидческой информации подтверждалась в глазах шаманистов её соответствием событиям реальной жизни, предсказанием будущих событий. Нанайская шаманка объясняет это так: «Жить приходится, только из снов обо всём узнавая. Что говорить о жизни *илуду* (в вещном мире)? Это всё не существенно! Узнавать обо всем можно только из сновидений. Во сне идёт (информация). На самом деле, как пойдёшь (туда, где можно решить проблему)? Сама не пойдёшь. Во сне (только туда) пойдёшь. Надо хорошо слушать, о чём тебе *най* (духи во сне) говорят. Если есть обучающие тебя духи, то сны запоминаются. Видишь во сне, что в разных местах бываешь. Разве ногами идёшь куда-то? Ногами кто ходит?» [ПМА, Л.Б., 1993].

Для менталитета шаманистов характерна убеждённость в существовании связанного с физическим пространством особого духовного пространства, открывающегося благодаря анимистическим практикам. Именно в таком пространстве шаманы укрощают своих духов так же, как дрессировщики укрощают львов и тигров [Богораз-Тан, 1923, 36]. По объяснению В.Г. Богораза-Тана, шаманский духовный мир, включающий полёты в небесные сферы, видения и сны представляет собой всего лишь иной способ видения окружающего мира, который ничуть не лучше и не хуже западного позитивного знания. Богораз-Тан полагает, что, основываясь на эйнштейновской теории, можно утверждать, что сны, духи и мифы, все явления, которые мы называем духовным миром, – это не что иное как тот же реальный мир, столь же действительный, как и обычная реальность. Но мир этот имеет ещё одно дополнительное измерение, открывающее дополнительное пространство и время, независимые от пространства и времени нашей земли [Богораз-Тан, 1923, 99].

Иррационалистическими по своему содержанию являются верования шаманистов и опыт их «общения с духами». Эти верования и этот опыт неодинаковы для разных членов шаманствующего общества. Но опытное столкновение с духовным миром присуще, как принято считать, даже обычным людям (не шаманам), что закрепляет иррациональность их убеждений. Многочисленны сообщения информантов-не шаманов о ви́дении и слышании духов. Например, Л. Г. при свете блеснувшей молнии ясно увидела во время грозы фигуру большого деревянного *сэвэна*[1]. Когда молния погасла, на этом месте ничего не было» [ПМА, 2010]. Идя поздно вечером в темноте по улице, молодой человек услышал звук стука по дереву, после чего увидел идущего напрямик через огороды и постукивающего при ходьбе деревянного *сэвэна*. Причём этот *сэвэн* шёл по направлению к дому шаманки, где в то время шаманили [ПМА, М. Т. К., 2017]. Прослушивая видеозапись шаманского камлания, шаманисты уверяют, что чувствуют, как являются духи на звуки записи уже ушедших из мира шаманов, они полагают, что просмотр таких видеозаписей небезопасен. М.П.П. говорит по этому поводу, что все *сэвэны*, которых шаманка на видеокассете звала, пришли к нему во время просмотра, а у него для них не было жертвы[2]. «Это было страшно! – говорит он. – Потом у меня в душе как будто кто-то хватает, сжимает всё твоё нутро, волосы дыбом!» [ПМА, 2012].

Шаманисты стремятся минимизировать контакты с духами и обращаются к ним только в случаях, когда надеются либо получить их помощь, либо обезопасить себя от опасного их воздействия. Иррациональное в ценностной парадигме нанайцев не является таким образом самоценным, и обращение к нему определяется преобладанием прагматичного целеполагания, то есть принципом полезности.

**Инструментальные ценности и принцип полезности**

Для того чтобы разобраться в характере влияния на менталитет внутренних факторов, целесообразно сосредоточиться на тех обстоятельствах его формирования, которые обусловлены собственно шаманскими практиками. Одним из основных стимулов обращения к услугам шаманов является для «нешаманов» стремление к получению иррациональной помощи в житейских делах, помощи, выходящей за грани рациональных, доступных для простых людей средств их достижения, то есть достижения таких ценностей, которые обретаются не обязательно только с помощью шаманских практик. Шаманская культура предлагает для этого множество способов и технологий.

К анализу современных шаманских практик Я.А. Елинская применяет метод разделения ценностей на *инструментальные* (использование духовных практик для достижения таких предельных ценностей, которые значимы сами по себе – вне шаманизма) и ценности *терминальные*, (то есть, такие мировоззренческие ориентиры, согласно которым шаманизм мог бы обладать «собственной предельной ценностью») [Елинская, 2020, 113]. Елинская полагает, что терминальная ценность современного шаманизма проявляется в том, что он оказывается значимым «как особая культурная практика, привлекающая к себе внимание и массовый интерес, и не только потому, что обещает нечто, что полезно и нужно отдельно от самой практики [Елинская, 2020, 116–117], но наделяет шаманские практики «предельной значимостью».

Значимость в шаманской практике терминальных ценностей проявляется, по Елинской, в «реактуализации магического мышления» [Там же, 117], в формировании такой картины мира, согласно которой человек находится в единстве с природой [Там же, 118], в моральном дискурсе о состоянии мира (соотнесение несчастий с отсутствием почитания духов [Там же, 119] и в стремлении к культурному обособлению [Там же, 120]. Перечисляя всё это, исследовательница апеллирует к менталитету современного человека, сформированному вне шаманской практики и привнесённому в шаманский дискурс извне. Для традиционного менталитета перечисленные терминальные ценности не имеют значения. Терминальной ценностью может быть представление о значимости анимистических практик самих по себе, независимо от тех практических результатов, достижению которых они способствуют. Магическое мышление, стремление избегать несчастий, желание актуализировать этнокультурную идентичность, – все эти установки содержат инструментальную составляющую, заботу о достижении с помощью анимистических практик тех или иных благ, терминальную ценность, которую приписывает шаманизму современное мышление. Оно могло бы выражаться в желании быть в контакте с духами как таковыми, в трактовке Елинской, находиться в единстве с природой, что в контексте традиционного мировоззрения могло бы интерпретироваться как «единство с духами». Но, поскольку для традиционного мировоззрения характерно скорее настороженное и опасливое отношение к этому единству, терминальная значимость его крайне мала. Можно привести такой пример терминальной (свободной от прагматических соображений) ценности для шаманки её деятельности. Шаманка Т.П. переманивала у брата духа, прикармливая его кровью. На мой вопрос, какую выгоду надеется она получить от этого духа, её брат Н.П. ответил, что ему этот дух помогает, но оказавшись у неё, он будет ей вредить, и она это знает. «Не будет он ей служить, будет стараться, чтоб та поскорее умерла». На вопрос, зачем же тогда его приманивать, Н.П. ответил, что «по старости лет» его сестру покидают «другие *сэвэны*, крепкие *сэвэны*, так пусть хоть такой будет». Она думает так: «“Я лучше сама с ним (с этим духом) *амбаном* (злым духом) стану!”» [ПМА, 1993].

Напротив, значение инструментальных ценностей для традиционного менталитета несомненно доминирует и за редким исключением проявляется в любых проявлениях деятельности шаманов. Записанная Анной Васильевной Смоляк от её информанта фраза о том, что нанайцы шаманят потому, что «ищут счастья любым способом» [Смоляк, 1991, 96], ясно и определенно выражает суть того ментального посыла, который лежит в основании стремления к участию людей в шаманской практике в качестве клиентов. Принцип полезности является основанием наиболее востребованного в среде шаманствующих прагматизма и утилитаризма. Общение с духами становится инструментом решения самых разных проблем, не касающихся собственно шаманской практики (необходимости исцелить кого-то или обеспечить удачу в хозяйственной деятельности). Шаман В. Д. говорит об этом так: «Самое главное – результат (достигаемый шаманом) во время обрядов, лечения людей. Если не будет результата, то... Обязательно не ты, а они (люди, клиенты) должны говорить (о результативности шаманской практики). А сейчас очень многие (шаманы) сами себя (хвалят)... Люди знают, что если толку (от шаманства) нет, то это только слова» [ПМА, 2020]. Характер таких проблем диктует время с его меняющимися проблемами. Так, неошаманизм, как пишет Елинская, формирует вокруг фигуры шамана «своего рода ауру, в которую проецируются неудовлетворенные потребности современного человека: в магической власти и контроле, в единстве с природой и внутренней целостности, в особенной идентичности и моральном авторитете» [Елинская, 2020, 121].

Инструментальной ценностью, столь же сильно привлекающей людей к шаманской практике, как и обеспечивающий материальную выгоду принцип полезности, обладает принцип интереса к необъяснимым явлениям, с которыми шаманская практика связана. Интерес к необъяснимым явлениям я рассматриваю как одно из проявлений принципа полезности. Сами по себе получение иррациональными необъяснимыми средствами помощи от шаманов и поражавшая воображение

публичная демонстрация действия духов удовлетворяли потребности в скрашивавших досуг впечатлениях. Начинающий шаман мог рассчитывать на общественное признание только в том случае, если ему удавалось продемонстрировать развлекающие аудиторию «фокусы», доказывающие его связь с духами-помощниками. Распространены были устраиваемые простыми людьми испытания начинающих шаманов. Особенно это касалось тех, у кого в роду не было признанных обществом шаманов. «Смеялись над теми, кто сами себя шаманами возомнили <...> испытания для них устраивали. <...> и, если они проваливали (испытания, не могли продемонстрировать «чудо»), камнями их гоняли, в общество не принимали. Не выгоняли, конечно, из посёлка, а просто презирали их» [ПМА, Е. А.]. Формирование менталитета шаманствующих во многом обусловливается, таким образом, стремлением к обретению таких житейских выгод, которые сами по себе не имеют отношения к собственно шаманству как таковому: обеспечение здоровья, успехов, финансового и семейного благополучия. Современные адепты шаманства добавляют к этому столь же инструментальные интенции, как стремление к самореализации, к духовному равновесию и самосовершенствованию, то есть, к достижению целей, которые в других условиях могли бы быть достигнуты иными, не шаманскими средствами.

Инструментальный, а не терминальный характер анимистических практик проявляется, например, в том обстоятельстве, что людей интересуют не столько духи как таковые сами по себе, но те функции, которую они могут исполнять и та польза, которую можно посредством этих духов извлекать. Практически на всех нанайцев, даже на тех, которые считают себя атеистами, распространяется практика жертвоприношения духам перед охотой и другие охотничьи обряды [Гаер, 1984, 24–64]. Даже скептически настроенные исполнители таких обрядов ориентируются на инструментальный характер обрядовой практики: «духов, разумеется, не существует, но обряд, авось, поможет» [ПМА, Л.Г.Б., 2020].

Инструментальной мотивацией к совершению обрядов было не только стремление обрести удачу, но и опасение по поводу возможных рисков, которыми грозит, по представлениям шаманистов, общение с духами как таковое. Игнорирование обрядов само по себе грозило, как считалось, серьёзными неприятностями. Если шаманист не совершал положенное жертвоприношение, ему начинали сниться сны, в которых духи угрожали и требовали жертвы. Один информант рассказывает об этом так: «Время идёт, а мне не лучше. Мне плохо! Лучше не становится. Как быть? Тут мне приснился сон. “Когда ты мне, – говорит (дух), – (жертву) принесёшь?” Когда проснулась, вспомнила. Ага, значит… *сэвэны* просят… Пришлось искать мне петуха… Лучше не стало. а вдруг меня они задавят… *сэвэны*!» [ПМА, Э.И.К., 2010].

Для менталитета шаманистов характерна осторожность в обращении с изображениями духов, обусловленная представлениями о том, что одни и те же духи в разных обстоятельствах могут то помогать, то угрожать человеку. Поэтому обращаются к духам лишь в случае нужды (или выполняя данный им обет), а изображения духов держат в некотором отдалении, и относятся к ним с опаской. «У каждого *сэвэна* есть хорошая сторона и плохая сторона. И (ещё не факт), какая сторона у него быстрее возобладает. Например, хорошая сторона тебе поможет в охоте, на рыбалке, в чем-то ещё, когда ты у него попросишь и дашь чего-нибудь ему, а плохая сторона – он на тебя набросится, твою душу заберёт и съест. И человек умирает [ПМА, Л.К.Б., 2001].

Своеобразие этой стороны менталитета нанайских шаманистов ярче проявляется при сопоставлении опасливого их отношения с восторженным отношением русских к помогающим в промысле и исцеляющим от болезней нанайским духам. Информанты рассказывали о том, что в Средней Тамбовке русские сделали себе *сэвэна* и заставили шамана шаманить. У одного из них болели ноги. Больной исцелился, но потом те русские, которые обзавелись *сэвэном*, стали постоянно совершать перед ним жертвоприношения и всегда «заботились о нём. Куда бы они ни шли, даже на работу, они его с собой брали. Когда ели, и его с собой усаживали и кормили. Вот обрадовался, наверно, этот *сэвэн*. Так уж берегли его, так заботились о нем! Тот русский, который выздоровел, всем рассказывал: “Меня *сэвэн* вылечил!” Начинает есть и *сэвэна* с собой сажает. Ему никто не говорил так делать. У нанайцев

это не принято. Наверно, очень уж он надеялся на этого *сэвэна*… Потом у этого русского, который *сэвэна* кормил, судороги сделались, сильно судорогами стал он мучиться. Когда кормил своего *сэвэна*, его дёргало. Вначале он не болел, а потом упал. Не мог даже говорить. Заболел. Долго болел, одиннадцать лет, и так и скончался» [ПМА, М.Т.Т., 1993). Разница между поведением нанайцев и русских определяется в данном случае тем, что инструментальной (а значит, относительно осторожной) мотивации нанайцев соответствует терминальная ориентация русских, которые наделяют помогающих в различных проблемах духов предельной значимостью и предельной ценностью, стремящихся к единению с ними и соприкасающихся с самой их сущностью.

**Ценностно-ментальная консолидация и дифференциация в шаманствующем обществе**

Мифологическое мышление и прагматический в своей основе принцип приоритета полезности формируют единую ценностную структуру, на основе которой осуществляется консолидация и дифференция социального пространства. Принцип полезности распространяется в шаманской практике обычно на ограниченную группу лиц (на клиентов одного определенного шамана и на группу его сородичей). Обусловленная шаманской практикой, но не всегда с ней напрямую связанная коллективная родовая болезнь [Bulgakova, 2010] консолидирует группу сородичей, вынужденных искать совместные средства противодействия коллективным, объединяющим группу проблемам и одновременно противопоставляет их представителям иных кланов. Это формирует как групповой фаворитизм (стремление благоприятствовать преимущественно членам своей группы), так и межгрупповую дискриминацию отчуждение от представителей иных групп.

Фактор социорелигиозной консолидации выражается в формировании группоцентризма, в поддержке и идеализации «своих», прежде всего, представителей своего рода. Наличие общих проблем, справляться с которыми удавалось только сообща (в первую очередь такого явления, как коллективная родовая болезнь [Bulgakova, 2010], консолидировало патрилинейную группу. Поэтому несмотря на утрату экономической основы нанайского рода, род остаётся в сознании шаманистов замкнутой группой родственников по мужской линии, связанной «помимо сознания единства происхождения также и сознанием общности родовых духов» [Широкогоров, 1919, 47], общественно-культовым учреждением, для которого были характерны «общие духи, общие культовые атрибуты, обряды, единая основа социальной регуляции» [Сем, 1959, 14].

Дифференциация социума является обратной стороной консолидации в силу того обстоятельства, что доступ к главному ресурсу рода (к ресурсу духовному, определяющему наличие иных благ) является ограниченным и не распространяется на все шаманствующее общество. Родовые духи благоприятствуют членам «своего» рода и одновременно могут быть опасными для инородцев. Один человек может рассчитывать на расположение только определённых, своих духов. Чужих духов (*сэвэнов*) он может при случае переманить с помощью специальных манипуляций (в ущерб их предыдущему владельцу), но пользоваться ими одновременно с другим человеком он не может. Если *сэвэн* перейдёт к другому человеку, его прежний хозяин начинает враждовать с новым его хозяином. И сэвэн, благоволивший до этого прежнему хозяину, станет с ним враждовать. «*Сэвэн* будет там то ли драться, то ли ругаться, вот такое! И уже будет чёрт… Для одних житейский помощник, а для других чёрт, и будет пугать людей» [ПМА, М.В.Б., 1994]. Такая система порождает конкуренцию и группоцентричный (эгоцентричный) менталитет, который сам по себе дифференцирует общество (или противопоставляет тех, кто ревнует о контакте с одними и теми же духами). Конкурентность и даже конфликтность обусловливается противоречивостью интересов разных лиц и групп, неизбежно складывающейся в ситуациях, связанных с деятельностью шаманов. Сама техника лечения, поисков *паняна* (души-тени) пациента, перемещения её из одного в другое место незримого духовного мира могла быть сопряжена с нарушением интересов другого шамана, представителя другого рода [Булгакова, 2016]. В контексте менталитета шаманствующих «кровная месть, взаимные обиды, стремление

захватить угодья соседа… случаи межродовой борьбы», о которых, в частности, писал Ю.А. Сем, [Сем, 1959, 17] хоть опосредованно, но и неизбежно обусловлены перипетиями шаманской деятельности. «Как враждуют, так и будут враждовать! – сетует шаманка Л. И. Б. [ПМА, 1993] – Когда конец будет этой вражде? Это небо само так делает». Один из моих информантов из рода Ходжер говорил, например: «Ходжеры не любят, ненавидят (людей из рода) Актанка. Актанкам не нравится, когда люди хорошо живут. Актанка считает себя человеком выше всех, всё понимающим, всё умеющим. Всё хорошо у него! А (другие) люди особо (с этим) не соглашаются. Актанки и Ходжеры были (во вражде). Актанки хотят жить богаче всех, а Ходжеры тоже не могут на это смотреть, поэтому воевали. Актанки – *тудины*[3]. Народ такой страшный!» [ПМА, А. С. Х., 1992]. Представители других родов, наоборот, опасались Ходжеров. «Раньше, когда Ходжеры в низовья (Амура) ехали, они фамилию свою меняли, потому что тамошние шаманы враждовали с шаманами Ходжерами, и низовские люди убивали всех, кто называл себя этой фамилией» [ПМА, О. Е. К., 2002].

**Заключение**

Иррациональные и мифологические представления об окружающем мире дают шаманистам ориентиры в их практической деятельности и позволяют им формулировать цели, к которым они стремятся. В совокупности с прагматичными установками на обретение выгод от общения с духовным миром, приоритета инструментальных ценностей и принципа полезности эти представления составляют основу менталитета шаманистов. Совокупность этих принципов является системообразующим фактором шаманской деятельности. Сформировавшийся на основе соединения иррациональных и прагматических ценностей менталитет обусловливает стратегии социокультурного поведения, становится своего рода индикатором шаманской культуры. В свою очередь эти стратегии выявляются в различных иных явлениях шаманской культуры. Ценностно-ментальная консолидация и дифференциация шаманствующего родового общества, понимание человеком своего места в социуме также зависит от того влияния, которое он испытывает, как ему представляется, со стороны духовных сил в отношении к его стремлению к благополучию. Социальная консолидация и дифференциация является лишь одним из результирующих вариантов, утвердившихся в социальной культуре традиционного шаманствующего общества. В других случаях и при других обстоятельствах общество и культура могут иначе приспосабливаться к сходным определяющим принципам, например, в том шаманствующем обществе, где активно действуют не только указанные выше, но и иные (например, внешние по отношению к духовным практикам) социогенетические факторы, родовой строй может не формироваться. Но основной принцип, определяющий собственно шаманский менталитет, сохраняется независимо от обстоятельств. В любом случае определяющим останется инструментальный подход к использованию иррациональной понимаемой действительности.

**Благодарность**

Статья написана при финансовой поддержке проекта РФФИ и Национального центра научных исследований Франции (НЦНИ) № 21-59-15002 «Менталитет тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов Восточной Сибири и юга Дальнего Востока как мировоззренческая основа и показатель особенностей системы жизнедеятельности» (Рук. Т.Ю. Сем).

**Acknowledgment**

The article is financially supported by the RFBR and The French National Centre for Scientific Research (CRNS) No. 21-59-15002 “Mentality of Tungus-Manchus and Paleoasians of Eastern Siberia and the Russian Far East as the Ideological Basis and Figure of the Features of the System of Life” (Director T.Yu. Sem).

## Библиографический список

1. Богораз-Тан, В. Г. Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений / В. Г. Богораз-Тан. – Москва: Изд-во Л.Д. Френкель, 1923. – 120 с.

2. Булгакова, Т.Д. Камлания нанайских шаманов / Т.Д. Булгакова. – Furstenberg: Kulturstiftung, 2016. – 311 с.
3. Гаер, Е.А. Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX – начале XX в. (К проблеме устойчивости и развития традиций): дисс… канд. ист. наук: 07.00.07 / Е. А. Гаер; АН СССР. – Москва, 1984. – 310 с.
4. Елинская, Я.А. Культурные практики неошаманизма Сибири и Дальнего Востока России: коммуникативный и аксиологический аспекты: дисс... канд. культурологии. 24.00.24 / Я.А. Елинская; КнАГУ. – Комсомольск-на-Амуре, 2020. – 172 с.
5. ПМА – полевые материалы автора, собранные в Хабаровском крае и Амурской области.
6. Сем, Ю.А. Родовая организация нанайцев и ее разложение / Ю.А. Сем. – Владивосток: ДВ филиал СО АН СССР. 1959. – 30 с.
7. Смоляк, А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнею Амура) / А.В. Смоляк. – Москва: Наука, 1991. – 280 с.
8. Широкогоров, С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов / С.М. Широкогоров // Учёные записки историко-филологического факультета в г. Владивостоке. – 1919 – Т. 1. – С. 47–108.
9. Штернберг, Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны: статьи и материалы / Л. Я. Штернберг; под ред. и с предисл. Я.П. Алькор (Кошкина). – Хабаровск: Дальгиз, 1933. – 740 с.
10. Bulgakova, T. Collective Clan Disease / T. Bulgakova // Journal of Northern Studies. – Umeå, Sweden, 2009. – Iss. 2. – P. 51–81.
11. Znamenski, Andrei A. The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination / Andrei A. Znamenski. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – 474 p.

*Текст поступил в редакцию 20.01.2021.*
*Принят к публикации 25.05.2021.*
*Опубликован 28.09.2021.*

---

[1] *Сэвэн* (нан.) – дух и одновременно фигура, которую делают для того, чтобы вселить в неё данного духа.
[2] Под жертвой в данном случае подразумевается либо настойка болотного багульника, либо алкоголь.
[3] В данном случае информант называет *тудинами* людей с паранормальными способностями.

---

## References

1. Bogoraz-Tan V.G. *"Einstein i religiya. Primenenie principa otnositel`nosti k issledovaniyu religiozny`x yavlenij"* [Einstein and Religion. Application of the principle of relativity to the study of religious phenomena]. Moscow: L.D. Frenkel` Publ., 1923 (in Russian).
2. Bulgakova T.D. *Kamlaniya nanajskix shamanov* [The Ceremonies of Nanai Shamans]. Furstenberg: Kulturstiftung, 2016 (in Russian).
3. Gaer E.A. *Tradicionnaya by`tovaya obryadnost` nanajcev v konce XIX - nachale XX v. (K probleme ustojchivosti i razvitiya tradicij)* [Traditional Household Rites of the Nanai People in the Late 19th – Early 20th Centuries (On the Problem of Stability and Development of Traditions). Ph.D. Thesis in History]. Moscow: AN SSSR, 1984 (in Russian).
4. Elinskaya Ya.A. *Kul`turny`e praktiki neoshamanizma Sibiri i Dal`nego Vostoka Rossii: kommunikativny`j i aksiologicheskij aspekty* [Cultural Practices of Neo-Shamanism in Siberia and the Russian Far East: Communicative and Axiological Aspects. Ph.D. Thesis in Culturology]. Komsomol`sk-na-Amure, 2020 (in Russian).
5. PMA – the author's field materials collected in the Khabarovsk Territory and Amur Region (Russia).
6. Sem Yu.A. *Rodovaya organizaciya nanajcev i ee razlozhenie* [The Nanai Clan Organization and its Disintegration]. Vladivostok, DV filial SO AN SSSR, 1959 (in Russian).
7. Smolyak A.V. *Shaman: lichnost`, funkcii, mirovozzrenie (narody` Nizhneyu Amura)* [Shaman: Personality, Functions, Worldview (Peoples of the Lower Amur)]. Moscow: Nauka, 1991 (in Russian).
8. Shirokogorov S.M. *Ucheny`e zapiski istoriko-filologicheskogo fakul`teta v g. Vladivostoke* [Transactions of History and Philology Department in Vladivostok]. 1919, vol. 1, pp. 47–108 (in Russian).
9. Sternberg L.Ya. *Gilyaki, orochi, gol`dy`, negidal`cy, ajny`: stat`i i materialy`* [Gilyaks, Orochi, Golds, Negidals, Ainu: Articles and Materials]. Ed. Ya.P. Al`kor (Koshkina). Khabarovsk: Dal`giz Publ., 1933 (in Russian).
10. Bulgakova T. Collective Clan Disease. *Journal of Northern Studies*. 2009. Iss. 2, Umeå, pp. 51–81 (in English).
11. Znamenski Andrei A. *The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2007, 474 p.

*Submitted for publication: January 20, 2021.*
*Accepted for publication: May 25, 2021.*
*Published: September 28, 2021.*

Религиоведение. 2021. № 3. С. 78–83.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 3. P. 78–83.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.3.78-83

**Бязрова Д.Б.**

*Северо-Осетинский государственный университет*
*362025, Россия, РСО - Алания, г. Владикавказ, ул. Ватутина, д. 46*
*j.byazrowa@yandex.ru*

## Мотивы человекобожия в философии Л. Фейербаха

**Аннотация.** Для нововременного историко-философского периода, к которому принадлежал и Л. Фейербах, проблема человека и общества была одной из главных. Правильное понимание природы человека имело для него принципиальное значение. Оно гарантировало и правильные отношения в обществе на горизонтальном уровне (отношения человека к другому человеку), и вертикальном (отношения человека к государству и государства к человеку). Существующие широко распространённые взгляды на эту проблему не удовлетворяли Л. Фейербаха. Они были, по его мнению, не просто ошибочными, но вредными. Христианство и объективный идеализм он критиковал за отчуждение сущности человека и её гипостазирование. Все предикаты, настойчиво повторяет он, которыми человек наделяет бога, имеют человеческое происхождение. Религия, а также объективный идеализм не имеют своего собственного объекта отражения. Они присвоили то, что им не принадлежит. Л. Фейербах требует, чтобы теология превратилась в антропологию, а философия ориентировалась на науки о человеке, как существе природном, естественном, без отторжения морально-нравственных и духовных атрибутов. Антропологический материализм Л. Фейербаха был непоследовательным и редукционистским. Он сузил понятие материи до природы, исключив из него общество, а основанием последнего сделал мораль или «религию любви». Весь спектр социальных отношений Фейербах свёл к общению, не включая предметно-практическую сферу, где происходит обретение человеком своих сущностных сил. Упрощение человеческого бытия неминуемо требует компенсации. Л. Фейербах пошёл по пути обожествления человека и природы, объявив их абсолютной ценностью, что может оцениваться как вклад в концепцию классического гуманизма. Однако редуцирование человека до телесно-природной субстанции, сведение всей совокупности общественных отношений до общения своим следствием имеет не возвышение человека, а обеднение и искажение его сущностной природы.

**Ключевые слова:** тождественность философии и религии, гипостазирование, природа как предмет философии и естествознания, опыт, антропотеизм, редукционизм

**Juliet B. Byazrova**

*North Ossetian State University*
*46 Vatutina str., Vladikavkaz, 362025, North Ossetia – Alania, Russia*
*j.byazrowa@yandex.ru*

## The Motives of Man-God in the Philosophy of L. Feuerbach

**Abstract.** For the modern historical and philosophical period, to which L. Feuerbach belonged, the problem of man and society was one of the main ones. A correct understanding of human nature was of fundamental importance for him. It also guaranteed correct relations in society at the horizontal level (the relationship of a person to another person) and vertical (the relationship of a person to the state and the state to a person). The existing widespread views on this problem did not satisfy L. Feuerbach. They were, in his opinion, not only erroneous, but harmful. He criticized Christianity and objective idealism for the alienation of the essence of man and its hypostatization. All the predicates, he insistently repeats, with which man gives God, are of human origin. Religion as well as objective idealism do not have their own object of reflection. They have appropriated what does not belong to them. L. Feuerbach demands that theology should turn into anthropology, and philosophy should be guided by the sciences about man as a natural, natural being, without rejection of moral, moral and spiritual attributes. L. Feuerbach's anthropological materialism was inconsistent and reductionist. He narrowed the concept of matter to nature, excluding society from it, and makes the basis of the latter morality or the “religion of love”. He reduced the entire spectrum of social relations to communication, excluding the subject-practical sphere, where a person acquires his essential powers. The simplification of human existence inevitably requires compensation. L. Feuerbach followed the path of deification of man and nature, declaring them an absolute value, which can be assessed as a contribution to the concept of classical humanism. However, the reduction of a person to a bodily-natural substance, the reduction of the entire

totality of social relations to communication, as its consequence, has not the elevation of a person, but the impoverishment and distortion of his essential nature.

**Key words:** identity of philosophy and religion, hypostasis, nature as a subject of philosophy and natural science, experience, anthropotheism, reductionism

## Введение

Антропологическая тема в философии, там, где поднимается проблема взаимоотношения человека и бога, существует в двух плоскостях: в русле сакрализации человека, возвышения его до бога или замещающего бога (человекобожие), и в плане признания необходимой «связи человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего» (богочеловечество) [Соловьев, 1989, 5]. Человекобожие и богочеловечество – эти два направления отражают разные ценностные и онтологические ориентиры. Критика религии присутствует в обоих направлениях. В.С. Соловьёв критикует религию за то, что она «в действительности является не тем, чем она должна быть» [Соловьев, 1989, 5]. А в русле человекобожия религия критикуется за чрезмерные и безосновательные претензии занимать исключительное положение в жизни человека и общества. Цель статьи – рассмотрение особенностей человекобожия в философии Л. Фейербаха, что предполагает анализ понимания им философии, сущности человека и религии.

## Основное содержание статьи

Путь Л. Фейербаха в философию начинается с изучения богословия в Гейдельбергском университете. Уже через год, разочарованный в теологии, он переселяется в Берлин слушать лекции Г. Гегеля. Интерес к религии сменяется интересом к философии. Но и богословие, и философия в гегелевском выражении не удовлетворяла брукбергского затворника. В фундаментальной работе «Сущность христианства», сделавшей его известным, он подвергает критике обе формы общественного сознания. Критика христианства плавно перетекает в критику гегелевского идеализма. Именно эта демонстрация связи критикуемого христианства с гегелевской философией, официально поддерживаемой, придавала мировоззрению Л. Фейербаха особую оригинальность и остроту. В работе «Сущность христианства» он пишет: «Спекулятивная философия религии приносит религию в жертву философии, христианская мифология приносит философию в жертву религии. Одна делает религию игрушкой умозрительного произвола, другая превращает разум в игрушку фантастического религиозного материализма. Одна заставляет религию говорить только то, что она сама желает, другая принуждает её говорить вместо разума. Одна не способна выйти из себя и поэтому превращает образы религии в свои собственные мысли; другая не может прийти в себя и делает образы вещами. Само собой разумеется, что философия или религия вообще, то есть независимо от их специфического различия, тождественны» [Сущность, https://istoriyamira.ru/wp-content/uploads/2018/11/lyudvig-feyerbah-sushchnost-hristianstva.pdf]. Л. Фейербах подчёркивает сходство между богословием и гегелевской философией по линии онтологической (нематериальная субстанция творит материальные сущности) и по линии гипостазирования. Недопустимость объективации идеи, духа была вещью очевидной для Л. Фейербаха. Противоположный взгляд на природу как на нечто вторичное, отчуждённое абсолютной идеей, как результат её деградации он считал проявлением убогости, ограниченности мышления, бессмысленной и беспочвенной фантазией. Единственной эмпирической данностью является природа как «совокупность всех чувственных сил, вещей и сущностей, которые человек отли-чает от себя как нечеловеческие» [Сущность, https://istoriyamira.ru/wp-content/uploads/2018/11/lyudvig-feyerbah-sushchnost-hristianstva.pdf]. Опасаясь быть неправильно понятым (обвинённым в пантеизме, так как он употреблял понятия «бог» и «природа» как тождественные), он пишет, что природа для него не является богом, как для Спинозы, «то есть одновременно и сверхприродная, сверхчувственная, отвлечённая, тайная и простая – но многообразная популярная, действительная всеми чувствами воспринимаемая реальность» [Сущность, https://istoriyamira.ru/wp-content/uploads/2018/11/lyudvig-feyerbah-sushchnost-hristianstva.pdf].

Ф. Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» появление работы «Сущность христианства» оценивает как «торжество материализма», как освобождение от «заклятия» гегелевской философии. Он пишет о том настроении, которое они испытали, прочтя сочинение «Сущность христианства». «Надо было пережить освободительное действие этой книги, чтобы составить себе представление об этом. Воодушевление было всеобщим: все мы стали сразу фейербахианцами» [Энгельс, 1961, 281].

Согласно Л. Фейербаху, философия должна быть ближе к жизни, помочь человеку разобраться в себе самом и окружающем мире. А для этого философия должна верно определить свой объект и метод исследования. В противоположность идеалистической философии, тяготеющей к христианству, обновленная философия должна ориентироваться на естествознание. Естественность этой связи он выводил из общности объекта (природа) исследования и совпадения методов познания. «Задача философии в том, чтобы с самого начала помнить об этом общем происхождении и, следовательно, не начинать с отличия от (научного) опыта, но, скорее, исходить из тождества с этим опытом. И усваивать результаты эмпирической деятельности и усвоить тезис: «философствовать следует, руководствуясь чувством». Философия, начинающая с опыта, остается вечно юной, философия же, опытом кончающая, в конце концов дряхлеет и становится самой себе в тягость» [О «начале философии», https://studfile.net/prveview/8868499/page:18/]. Сергий Булгаков, исследователь его творчества, отметил, что тем самым Л. Фейербах сделал шаг к позитивизму [Булгаков, 2018, 24], требовавшему опытным путём фиксировать устойчивые связи между явлениями. Однако опыт можно трактовать как с позиций материализма, так и субъективного идеализма. Материалисты опыт рассматривают как – предметное, материально-чувственное взаимодействие субъекта познания с внешним миром. Для сторонников позитивизма «всякое познание есть психическое переживание, непосредственно или, по крайней мере, посредственно <…> биологически полезное» [Мах, 2003, 19]. Весь опыт ими сводится к чувственному опыту, ощущению. А «ощущение принимается ими не за связь сознания с внешним миром, а <…> за стену, отделяющую сознание от внешнего мира» <…> как «единственно сущее» [Ленин, 1963, 46]. В этом плане (в гносеологическом контексте) существует принципиальное отличие между Фейербахом и позитивистами, а именно: позитивисты своим пониманием ощущения склоняются к агностицизму. У Фейербаха природа как объект исследования и природа как субъект познания «говорят на одном языке». Л. Фейербах придерживается сенсуалистических взглядов, в русле которых существует проблема связи между чувственным и рациональным познанием. Сенсуалисты считали, что различие между единичным и общим, явлением и сущностью является количественным, но не качественным. У Л. Фейербаха эта проблема решается несколько иначе. Понимание сущности явления, как он считал, изначально присуще человеческим чувствам. Человек не только ощущает, но и понимает ощущаемое изначально. В этом тоже, по его мнению, проявляется божественный характер природы, её мудрость, мощь и сила. Это сложно принять как объяснение действительной специфики чувств человека, как высшего создания природы. Но это логично и последовательно вытекает из фейербаховского биологического редукционизма – сведения социальной сущности человека к его биологической природе.

Интерес Л. Фейербаха к теоретическим вопросам – богословским, философским – носил практический характер. Его целью было оправдание человека, как существа природного, естественного, которого можно было объяснить целиком и полностью, не отчуждая от него не только природные качества, но морально-нравственные и духовные атрибуты. Всё в человеке от природы и всё в самой природе. Святость, справедливость, милосердность, благость – предикаты, которыми человек награждает бога, имеют человеческое происхождение. «Монахи давали богу обет целомудрия, они подавляли в себе половую любовь, но зато признавали небесную, божественную любовь в образе девы Марии. Они могли обходиться без настоящей женщины, потому что предметом их истинной любви была идеальная, воображаемая дева… Чем больше человек отрицает чувственность; тем чувствен-

нее становится его бог, в жертву которому приносится эта чувственность. Тому, что мы жертвуем богу, придается особенная ценность, то и признается особенно угодным богу... Одним словом, человек отрицает ради божества своё знание, своё мышление, но зато приписывает это знание, это мышление богу… Религия отнимает, далее, у человека всё» [Сущность, https://istoriyamira.ru/wp-content/uploads/2018/11/lyudvig-feyerbah-sushchnost-hristianstva.pdf]. Онтологически Л. Фейербах превращает бога в «ничто», а религию как систему – в преступника, присвоившего то, что ей не принадлежит.

Называя причины веры в бога, Фейербах находится в русле просветительского понимания истоков религии: невежество, нужда, некультурность, стремление создать приятные ощущения, избежав неприятные. В целом, потребность в боге объясняется Л. Фейербахом неразвитостью человека. И только на уровне личности человек обретает себя, доходит до себя. Л. Фейербах связывает веру в сверхъестественное с неразвитостью сознания человека, который не дорос ещё до личностного уровня.

Л. Фейербах и критик религии, и её защитник. Он критикует неестественную, надприродную религию и отстаивает религию естественную. Отбрасывая христианскую религию, он обосновывал необходимость «новой, чистосердечной», «резко антихристианской» религии для человека. «Новая» религия должна решить проблему человека путём возвращения ему того, что христианство приписывало богу: совершенство, силу, святость, могущество и др. атрибуты бога. «То, что есть для человека бог, это его дух, его душа и то, что составляет его дух, его душу, его сердце, это и есть его бог… Религия есть торжественное раскрытие скрытых сокровищ человека, признание в откровеннейших мыслях, открытое исповедание таинства любви» [Сущность, https://istoriyamira.ru/wp-content/uploads/2018/11/lyudvig-feyerbah-sushchnost-hristianstva.pdf]. Теология должна превратиться в антропологию, богом должен стать человек, а бог очеловечиться. Любовь к человеку должна быть не вторичной, то есть выводимой из бога, но самобытной. Именно так она может быть надёжной силой. Для конкретного человека высшим существом должен быть не бог, а другой человек. Доброжелательные, любовные отношения между людьми, подобные тому, что связывают верующего с богом, должны быть, по мнению Л. Фейербаха, возведены в высший закон, требующий, чтобы человек человеку был богом. Сам Л. Фейербах называет свою философию антропотеизмом, то есть человекобожием.

Естественный человек, лишённый метафизических устоев, был отправной точкой не только в философии Л. Фейербаха. Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо обращались к этой проблеме задолго до немецкого философа. Т. Гоббс трактовал естественную природу человека пессимистично. Человек от природы – эгоист, выстраивающий отношения с другими людьми в режиме «война всех против всех». Отсюда необходимость жесткого политического режима, чтобы люди не уничтожили друг друга. Дж. Локк рисует благостную картину, характеризуя естественное состояние человека следующими эпитетами: сострадание, альтруизм и доброжелательность. Государству он отводит роль второстепенную – поддержание с помощью законов естественных отношений между людьми, без вмешательства в экономическую и политическую сферы. Л. Фейербах ближе к Дж. Локку в оценке моральной природы человека. Природные возможности человека характеризуются им в настойчиво возвышенном тоне, что никак не согласуется с образом конкретного эмпирического человека, далёкого от совершенства. Противоречие между тем, что есть, и тем, что должно быть, Л. Фейербах разрешает, как ему кажется, в постулировании понятия «человеческого рода», «человечества», «целого». Человек для другого человека является богом только потому, что он есть часть, отдельное существо целого рода. В роде у Фейербаха преодолевается конечное бытие конкретного индивида. Род в состоянии занять место, которое принадлежит религии, или совсем упразднить её. Как и религия, понятие рода не ограничено временем, пространством, а также – этически.

Критик философии Л. Фейербаха Макс Штирнер аксиологические характеристики бога, приписываемые Л. Фейербахом человеку, расценивает как проти-

возаконную операцию. «С энергией отчаяния Фейербах хватается за всю совокупность содержания христианства и делает это не затем, чтобы отвергнуть его, нет! а затем чтобы завладеть им в собственность, чтобы его, давно желанного и неуловимого, последним напряжением сил совлечь с небес и навсегда оставить при себе. Не есть ли это шаг крайнего отчаяния и борьбы за жизнь и на смерть, и вместе с тем не есть ли это христианская тоска и христианское томление по жизни "того" света?» [Штирнер, 1971, 418]. По мнению М. Штирнера, Л. Фейербах провел логическую операцию превращения предиката в субъект, а не замещение или упразднение религии. «Кто в данном случае выступает в роли бога? – Абстрактный "человек"! – Что в данном случае считается "божественным"? – Всё человеческое! – Следовательно, здесь действительно произошло лишь превращение предиката в субъект, и вместо положения: "Бог есть любовь" – получился тезис: "Любовь божественна", а вместо тезиса "Бог стал человеком", – получился тезис: "Человек стал богом" и т.д. Но это есть не более как новая религия» [Штирнер, 1971, 418].

Хотя Л. Фейербах и утверждает, что религия возникает там, где есть хотя бы два человека, но он же дает основания полагать, что для возникновения религиозного чувства (чувство любви) достаточно и одного человека. «Религия сердца» Л. Фейербаха предполагает определённый личностный рост – «дойти до самого себя», «обрести себя», то есть работу самосознания по самосовершенствованию. То, что, допустим, у Канта называется одним из видов долга (ответственностью человека перед самим собой), у Фейербаха – эгоизм. Эгоист стремится к тому, чтобы устроить свою жизнь счастливо и способствовать созданию счастья другого человека. Это понятие у Фейербаха означает «природный импульс» к удовлетворению и развитию всех природных влечений, наклонностей, без удовлетворения которых человек существовать не может. Поэтому борцов с эгоизмом он называет безумцами, впадающими «в чистейшую нелепость», ибо они идут против природы человека, смысл которой заключается в удовлетворении человеческого эгоизма. Таким образом, у Л. Фейербаха религиозное чувство проявляется: а) в процессе «общения» личности с самим собой; б) в процессе общения личности с другой личностью, а также в) в процессе выстраивания отношений личности с обществом или государством и обратно. Человек выступает, следовательно, богом для самого себя, для другого человека и для общества или государства. Общество и государство, в свою очередь, является богом для человека.

Поражает у Л. Фейербаха бедность понятийного аппарата, сводящего весь спектр общественных отношений к понятию «общение». За скобками осталась предметно-практическая деятельность, в процессе освоения которой и происходит обретение человеком своих сущностных сил. А также вызывает удивление тотальная проповедь любви в условиях классового общества, разделённого диаметрально-противоположными интересами.

**Заключение**

Тема человека и его отношения с обществом была центральной в новоевременной философии – в период, когда были отброшены разделяющие людей сословные перегородки, а авторитет религии заменился авторитетом естественной науки, очищенной от метафизических «подпорок» и «наслоений». За исходную точку своей философии Л. Фейербах берёт природного, естественного человека, требовавшего сообразовываться с ним для более успешного решения социальных проблем. Природа и человек как представитель человеческого рода рассматриваются в качестве единственной реальности и высшей ценности. Христианство и объективный идеализм Г. Гегеля он подвергает критике за отчуждение «родовой сущности» человека и её объективирование, отрицая, тем самым, у них наличие объекта отражения. Однако антропологический материализм Л. Фейербаха был непоследовательным. В понимании общества он оставался идеалистом. Идеализм протаскивался по следующим каналам. Во-первых, Л. Фейербах ограничил содержание понятия «материя» природой, исключив из него общество. Во-вторых, фундаментом общества он рассматривал мораль или «религию любви», сведя весь разнообразный спектр социальных отношений к недифференцированному общению, где человек для другого человека должен быть богом, вкладывая, тем

самым, религиозный смысл в жизнь человека и человечества. Далее, характерной чертой фейербаховского материализма является редукционизм. Он свёл социальную сущность человека к его биологической природе. Упрощение бытия человека неминуемо требует компенсации. Л. Фейербах пошёл по пути обожествления человека и природы, объявив их абсолютной ценностью, что может оцениваться как вклад в концепцию классического гуманизма. Однако редуцирование человека до телесно-природной субстанции, сведение всей совокупности общественных отношений до общения своим следствием имеет не возвышение человека, а обеднение и искажение его сущностной природы.

## Библиографический список

1. Булгаков, С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов / С.Н. Булгаков. – М.: Юрайт, 2018. – 459 с.
2. Ленин, В.И. Материализм и эмпириокритицизм / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. – М.: Изд-во Политической литературы, 1961. – Т. 18. – 526 с.
3. Мах, Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования / Э. Мах. – М.: Бином. Лаборатория знаний, 2003. – 456 с.
4. Соловьев, В.С. Чтения о богочеловечестве / В.С. Соловьев // Сочинения в двух томах. – М.: Правда, 1989. – Т. 2. – 713 с.
5. О «начале философии» [Электронный ресурс] // Людвиг Фейербах. – URL: https://studfile.net/prveview/8868499/page:18/ (дата обращения 30.03.2021).
6. Сущность христианства [Электронный ресурс] // Людвиг Фейербах. – URL: https://istoriyamira.ru/wp-content/uploads/2018/11/lyudvig-feyerbah-sushchnost-hristianstva.pdf (дата обращения 11.03.2021).
7. Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Ф. Энгельс // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. – М.: изд-во Политической литературы, 1961. – Т. 21. – С. 269–317.
8. Штирнер, М. Единственный и его собственность / М. Штирнер // Антология мировой философии в четырёх томах. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3 – С. 416–419.

*Текст поступил в редакцию 05.04.2021.*
*Принят к публикации 14.07.2021.*
*Опубликован 28.09.2021.*

## References

1. Bulgakov S.N. *Dva grada: issledovaniya o prirode obshhestvenny`x idealov* [Two Cities: Studies in the Nature of Social Ideals]. Moscow: Yurayt, 2018, 459 p. (in Russian).
2. Lenin V.I. *Materializm i e`mpiriokriticizm* [Materialism and empirio-criticism]. Complete Works. Vol. 18. Moscow: Publishing house of Political Literature, 1961, 526 p. (in Russian).
3. Mach E. *Poznanie i zabluzhdenie. Ocherki po psihologii issledovaniya* [Cognition and delusion. Essays on the psychology of research]. Moscow: Binom, Laboratory of Knowledge, 2003b, 456 p. (in Russian).
4. Solovyov V.S. *Chteniya o bogochelovechestve* [Readings about God-manhood]. Vol 2. Moscow: Pravda, 1989, 713 p. (in Russian).
5. *O "nachale filosofii"* [About the "beginning of philosophy"]. Available at: https://studfile.net/prveview/8868499/page:18/ (accessed on March 30, 2021) (in Russian).
6. *Sushchnost' hristianstva* [The Essence of Christianity]. Available at: https://istoriyamira.ru/wp-content/uploads/2018/11/lyudvig-feyerbah-sushchnost-hristianstva.pdf (accessed on March 11, 2021) (in Russian).
7. Engels F. *Lyudvig Feyyerbakh i konets klassicheskoy nemetskoy filosofii* [Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy] in K. Marx and F. Engels. *Compositions*. Vol. 21. Moscow: Publishing House of Political Literature, 1961, pp. 269–317 (in Russian).
8. Stirner M. Anthology of world philosophy in four volumes. Vol. 3. Moscow: Mysl, 1971, pp. 416–419.

*Submitted for publication: April 05, 2021.*
*Accepted for publication: July 14, 2021.*
*Published: September 28, 2021.*

Религиоведение. 2021. № 3. С. 84–91.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 3. P. 84–91.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.3.84-91

**Пишун С.В.**

*Дальневосточный федеральный университет*
*Россия, г. Владивосток; о. Русский, кампус ДВФУ, корп. F, уровень 6, F602*
*pishoons@mail.ru*

# «Христианизация» веры и знания как эпистемологическая реальность в религиозно-философском антропологизме и виртуализме В.И. Несмелова

**Аннотация.** Автор статьи обосновывает идею о существовании теистической версии виртуализма в русской духовно-академической философии, указывая, в частности, на психологизм и антропологизм В.И. Несмелова. В основе несмеловского виртуализма лежит тезис об активности субъекта в познавательной деятельности, расширении пределов сознания, что обусловлено потребностями самой жизни. В статье также рассматривается понимание Несмеловым вопроса о соотношении веры и знания в контексте теистической модели теории познания, при этом особо акцентируется внимание на исследование казанским профессором вопроса о статусе веры как «формации знания», ставшем сущностным ядром всей гносеологической проблематики.

**Ключевые слова:** виртуализм, психологизм, аналитика сознания, гносеология, теизм, духовно-академическая философия, вера, знание, самосознание

**Sergey V. Pishun**

*Far Eastern Federal University*
*Off. F602, Bldg. F, FEFU Campus, Russky Island, Vladivostok, Russia*
*pishoons@mail.ru*

# "Christianization" of Faith and Knowledge as an Epistemological Reality in Religious and Philosophical Anthropology and Virtualism of V.I. Nesmelov

**Abstract.** The author of the article justifies the idea of the existence of a theistic version of virtualism in Russian spiritual and academic philosophy, pointing, in particular, to the psychology and anthropology of V.I. Nesmelov. The basis of Nesmelov's virtualism is the thesis of the activity of the subject in cognitive work, the expansion of the limits of consciousness, which is provided by the needs of life itself. The article also examines Nesmelov's understanding of the question of the correlation of faith and knowledge in the context of the theistic model of the theory of cognition, while emphasizing the Kazan professor's study of the question of the status of faith as a "formation of knowledge", which has become the essential core of all gnoseological issues.

**Key words:** virtualism, psychologism, analytics of consciousness, gnoseology, theism, spiritual-academic philosophy, faith, knowledge, self-consciousness

---

Среди представителей русской духовно-академической философии профессор *Виктор Иванович Несмелов* (1863–1937) занимает совершенно особое место. В отечественной историко-философской и религиоведческой литературе начиная с 90-х гг. прошлого века мы можем наблюдать попытки теоретического осмысления философско-религиозной антропологии и гносеологии В.И. Несмелова. В частности, можно указать на публикации К.М. Антонова [Антонов, 2019, 170–177], А.Ю. Бердниковой [Бердникова, 2019, 19–31], А.В. Васильева [Васильев, 1992, 105–122], А.В. Добина [Добин, 1996], Б.В. Емельянова [Емельянов, 2014, 195–200], В.А. Киносьян [Киносьян, 2005], С.А. Нижникова [Нижников, 2012, 206–218], Д.А. Немовой [Немова, 2011, 55–57], Т.И. Никитиной [Никитина, 2009, 101–111],

А.А. Сулема [Сулема, 2017, 87–114] и др. [Пишун, 2010, 399–405]. Несомненной заслугой Несмелова является то, что он попытался разработать вполне цельную теоретико-познавательную концепцию на основе теистического мировоззрения, взяв за её основу доктрину виртуализма и религиозно-философского антропологизма. Собственно, сам виртуализм был направлением европейской религиозно-идеалистической мысли, сформировавшимся ещё в начале XIX века, стремившимся осознать существо сознания с эмпирической и психологической точки зрения. Сторонниками виртуалистской гносеологической линии, в частности, являлись немецкие философы Игнатий Трокслер (1780–1866), Фридрих Бутервек (1766–1828), Фридрих Бенеке (1798–1854). К середине XIX века произошло сращивание этого течения с европейским постгегелевским теизмом, образовались целые религиозно-философские школы, которые с эмпирических и психологических позиций стремились интерпретировать сам феномен сознания. В качестве примера можно привести философские доктрины основателя французского спиритуализма Мен де Бирана (1766–1824), одного из родоначальников «психологической антропологии» Якоба Фриза (1773–1843) и православного теиста из Санкт-Петербургской духовной академии В.Н. Карпова (1798–1867), выступившего основателем целого течения в русской духовно-академической науке, ставившей в центр внимания внутренний опыт в постижении мира с целью обоснования истины христианской веры.

Виртуализм как своеобразная версия понимания самого феномена сознания получил в русской религиозно-философской среде развитие в «Науке о человеке» и ряде других сочинений В.И. Несмелова. Он активно распространял свои воззрения на природу познания и на место человека в бытии среди студентов Казанской духовной академии, организовав вместе с профессором логики и психологии той же академии А.Н. Потехиным философский кружок [Сухова, 2006, 493]. Собственно, сам Несмелов воспринял виртуалистскую установку на аналитику сознания от своего учителя, известного казанского психолога-теиста В.А. Снегирёва. В основе этой установки лежит точка зрения, что субъект в своих отношениях к внешнему миру активен и в этой активности его состоит непременное условие возможности как количественного расширения элементов сознания, так и качественного развития в сфере их мыслительной обработки. Как вслед за Снегирёвым утверждал Несмелов, субъект может самостоятельно приобретать впечатления и в этой его способности состоит сущностное ядро процесса познания, в котором главное – это установление связи между мыслью и волей [Несмелов, 2000, 84]. В этом отношении, как полагает Несмелов, всё содержание элементарных познавательных актов человека – в субъективной оценке впечатлений [Несмелов, 2000, 85]. При этом Несмелов идёт дальше своего учителя, когда указывает, что нужно не ограничиваться утверждением об обусловленности объекта субъектом, а настаивать на том, что процесс познания возникает не из потребностей мысли, а из потребностей жизни и в этом контексте начальное познание объективной действительности состоит в определении взаимных отношений мира и человека [Несмелов, 2000, 87]. Тем самым, особенностью виртуализма Несмелова является его дополнение своеобразно трактуемым витализмом и «синергийным» антропологизмом. В его интерпретации творческий характер душевной деятельности в построении содержания познания всецело определяется синергийным единством мысли, воли и чувства, что необходимо и присуще всякому познавательному акту. Любая конструкция человеческой мысли является действительным познанием лишь постольку, поскольку она утверждается в значении таковой актом воли на основании удовлетворительного чувства любознательности [Несмелов, 2000, 89].

Тем не менее, виртуалистский характер аналитики сознания у Несмелова заявляется вполне определённо, когда он пишет о том, что формация каждого человеческого акта познания непосредственно базируется не на природном содержании объективных данных, а лишь на «субъективно-гармоническом положении этого познания в наличном содержании ума», а потому «всякое познание по самой природе своей субъективно» [Несмелов, 2000, 90]. Но этот виртуализм дополняется у него апологией веры, желанием обосновать её познавательную необходимость. Если таким образом, резюмирует Несмелов, «построения мысли

переносятся на содержание объективной действительности и утверждаются в качестве объективных познаний, то в этом переносе фактически осуществляется не явление познания, а явление веры, которая, однако, утверждается в качестве *действительного познания*» [Несмелов, 2000, 91]. При этом русский теист придаёт настолько важное значение вопросу о статусе веры как «действительного познания», что считает его сущностным ядром всей гносеологической проблемы. Он отмечает, что обычная, традиционная постановка проблемы знания и веры, когда они рассматриваются как совершенно разнородные продукты мысли, может приводить и приводит к весьма резким различиям богословских и философских истолкований веры. Философское мышление обычно определяет веру как низшую ступень знания или даже как прямое отрицание знания, тогда как с позиции богословского дискурса вера рассматривается обычно как особая форма познания, или же как его необходимое дополнение. Причину такого различия в интерпретациях существа веры Несмелов видит в том, что она оценивается не со стороны её реальной природы, а лишь на основании её отношения к знанию, и, притом, не к знанию в его реальном состоянии, а к конечному идеалу знания – истине. Но, как указывает казанский философ-теист, эта оценка веры с точки зрения идеала познания теоретически и логически несостоятельна, а потому и не может привести к сколько-нибудь удовлетворительному разрешению данной проблемы. Действительное содержание проблемы, как считает Несмелов, заключается не в оценке веры в её отношении к идеалу познания, а «в разъяснении самой возможности утверждения веры в качестве реального познания» [Несмелов, 2000, 92]. Логика мысли автора «Науки о человеке» ведёт к принятию базовых принципов психологизма и виртуализма, во всяком случае, он считает, что правильное и исчерпывающее разрешение проблемы возможно лишь при психологическом исследовании веры как наличного факта: только такого рода исследование может выяснить подлинное значение веры и её реальное отношение к идеалу познания. При этом русский философ-теист вовсе не умаляет значение мыслительного дискурса. Во всяком случае, он отмечает, что всякое познание человека является правильным лишь постольку, поскольку оно рассматривается как продукт мысли, а мысль не может мыслить иначе, как по своим законам. Отсюда в понимании Несмелова утверждение за познаниями реального значения есть именно «объективация действительности мыслимой», во всяком случае, за это говорит «неприложимость» познания в некоторых случаях к объективной действительности [Несмелов, 2000, 93]. Отсюда, по признанию Несмелова, познание человека в отношении к объективной действительности представляет собой по характеру своему «лишь простые верования» и это познание лишь утверждается в качестве целого ряда действительных познавательных актов, которые являются феноменами в интересах объяснения реальной действительности через правильную деятельность мысли. Этим познавательным актам вполне можно доверять. По этому поводу Несмелов пишет следующее: «Всякое верование, даже самое грубое, в уме человека, его имеющего, непременно занимает место положительного знания, потому что всякое верование, даже самое нелепое, всегда создаётся тем же самым логическим процессом мысли, каким создаются и все положения точной науки». Отсюда следует, как считает Несмелов, основной закон процесса познания – объяснять неизвестное лишь на основании известного. Всё это, разумеется, и определяет собой и логическую возможность процесса веры; в силу действия этого закона, как отмечает казанский философ-теист, человек «по необходимости дополняет наличный мир существующей действительности особым миром действительности вероятной» [Несмелов, 2000, 94].

Таким образом, Несмелов настаивает на том, что всякое верование есть по своему основанию и по своей логической конструкции нt что иное, как познание. Из этого своего тезиса казанский философ-теист делает заключение о том, что у человека не может быть таких верований, которые существовали бы рядом с познаниями. В логике Несмелова вера имеет дело лишь с теми явлениями, непосредственное познание которых недоступно для нас, наличие веры говорит лишь о возможных отношениях таких явлений к явлениям действительности, и эти *возможные* отношения вера утверждает как *действительные* [см.: Несмелов, 2000, 96]. При этом основание для осмысления таких отношений и возможности их утверждения в

качестве реальной действительности заключается в самой природе человеческого познания как деятельности субъективной и произвольной. Несмелов резюмирует, что всякое объяснение непонятного явления в своём содержании создаётся мыслью, а в своём объективном значении утверждается волей [см.: Несмелов, 2000, 97]. Вместе с тем, автор «Науки о человеке» подчёркивает, что «вера есть не предположение возможной реальности данного объяснения, а решительное утверждение этой реальности, т.е. вера в своём содержании есть необходимый продукт закономерной мысли, а в своём значении она всегда есть факт свободной воли» [Несмелов, 2000, 99]. Высказанные Несмеловым замечания по поводу природы знания и веры даёт ему основание сделать вывод о неправильности трактования веры как низшей ступени познания, в том смысле, что она есть именно «формация познания и логическое выражение его», и потому она свободно может существовать на всех возможных ступенях человеческой мысли [см.: Несмелов, 2000, 99].

Вообще, вероятное знание, как считает казанский философ-теист, имеет существенное значение для познавательного процесса. Оно свойственно в одинаковой степени и необразованному человеку и учёному [см.: Несмелов, 2000, 101]. Здесь не является исключением и «положительная» наука, в которой можно наблюдать тот же процесс утверждения вероятных познавательных актов в качестве действительных. Поэтому, по причине этого же природного тождества научного знания и наивного верования, характер развития веры, очевидно, совершенно одинаков и в сфере положительной науки, и в области наивного мышления. И там, и здесь, указывает Несмелов, «вера всегда развивается как процесс познания, и по существу своему она есть утверждение мыслимой возможности в качестве объективной действительности, на основании определённых соображений и в виду достижения определённых познавательных целей» [Несмелов, 2000, 102]. В таком формате вера возникает и развивается как познание, она не может существовать наряду со знанием, как нечто отдельное от знания, так что верить в то же самое, что уже знает человек, так же нереально для него самого, как нереально для человека хотеть того, что уже дано ему. Если человек верит, значит – он прямо не знает, а когда он прямо узнает, во что он верит, он уже не будет верить, а будет знать. Тем самым, в истолковании Несмелова, вера и знание в реальном контексте могут быть только в отношении разных предметов и потому именно, что они относятся к разным предметам, они существуют не рядом, как две разные формы познания, а вместе, как *два разных момента* единого процесса познания, который выступает одновременно и процессом развития веры, и процессом «формации положительного знания» [Несмелов, 2000, 103].

Подобная точка зрения Несмелова на существо и характер взаимоотношения знания и веры по сути устраняет какую-либо возможность их противопоставления. При этом сам философ-теист уточняет, что речь в данном контексте идёт о знании и вере в мышлении одного и того же человека. При всей своей условной близости к воззрениям известного немецкого мистика Якоби Несмелов категорически не соглашался с его формулой «По вере я христианин, а по уму язычник» в силу того, что Якоби «считал за веру, собственно, простое исповедание веры и противополагал своему разуму не свою веру, а чужую», а значит, сделать какой-либо вывод о природном соотношении веры и знания он логически не имел никакого права [Несмелов, 2000, 104]. Если и можно здесь говорить о противоречии, считал Несмелов, то лишь между верой и верой, а не между знанием и верой, которые как «идеальный и фактический моменты одного и того же познавательного процесса» никогда не будут противоречить друг другу [см.: Несмелов, 2000, 105]. Казанский профессор-теист сводит все принципиальные разногласия в области научного и философского мышления к конфликту не между знанием и верой, а между верой и верой. Несмелов считает примером подобного конфликта философский спор материализма и спиритуализма [см.: Несмелов, 2000, 106–107]. Столкновение двух вер и приводит зачастую к взаимной нетерпимости и нежеланию искать и находить какие-либо компромиссы.

Своё требование наделять веру предикатом истинности Несмелов выводит из того обстоятельства, что человек может знать действительность лишь в фактах своего сознания [Несмелов, 2000, 119]. Представленное в подобной конфигурации

человеческое познание вещей, очевидно, исключает возможность для человека достичь всей полноты идеала знания; его знание есть не выражение действительности в мыслительных формулах, а лишь «уверенность человека в согласии положений его мысли с содержанием действительности», и в этом смысле феномен знания «есть собственно вера, но только не вообще вера, а вера в высшей степени её основательности» [Несмелов, 2000, 111]. Такая внутренняя проблематичность, по Несмелову, есть участь всех положений мысли; сама возможность того или иного критерия их истинности или неистинности, скорее всего, заранее исключена по той причине, что человек может оперировать лишь с феноменами своего сознания, а не с реальными явлениями окружающего его мира. Акцентируя внимание на остроте вопроса о критерии истинности положений мысли, Несмелов, прежде чем сделать выводы по этому поводу, делает собственный историко-философский обзор места веры в познавательном процессе. Он, например, пишет о том, что Платон и Аристотель противопоставляли скептицизму лишь догматическую веру в тождество мышления и бытия [Несмелов, 2000, 112]. Касаясь учения Декарта о возможности достоверного познания, основанного на присутствии у человека от рождения «идеи Верховного Существа», Несмелов заключает, что и это учение основоположника европейского рационализма Нового Времени не может быть в достаточной мере обоснованным по причине отсутствия положительного психологического исследования природы сознания [Несмелов, 2000, 116]. Аналогично казанский профессор-теист не принимает гносеологию Дж. Локка [Несмелов, 2000, 118] и концепцию Д. Юма о невозможности обоснования действительного бытия объективного мира, с его совершенно якобы сомнительной ссылкой на природный инстинкт людей [Несмелов, 2000, 119]. Установки философского эмпиризма на признание чувственного опыта критерием достоверности познания также подвергаются Несмеловым критике в том смысле, что, по его словам, «мысль говорит или значительно больше того, чем сколько дано в ощущении, или даже совсем не о том, о чём говорят непосредственные факты ощущения» [Несмелов, 2000, 123]. Согласно Несмелову, в мире опыта и мысли нельзя найти какого бы то ни было обоснования действительной истинности наших познаний, а потому «вся сумма наших научных познаний есть собственно не выражение действительной истины бытия, а есть только более или менее основательная вера человека в истинность его предположений о бытии» [Несмелов, 2000, 132]. Из всех этих историко-философских изысканий русский православный философ делает собственный вывод о том, что действительного основания истины следует искать в самом человеке, т.к. это основание касается не бытия в его реальном основании, а лишь человеческого познания о бытии, а это познание существует только в человеке. Из этого следует вывод Несмелова о том, что для решения вопроса о критерии истинности тех или иных мыслительных формул необходимо изучение самого человека в его истинной сущности, человека как исключительного феномена бытия, необходимо тщательное исследование области человеческой психики.

Сделав такой «антропоцентрический» вывод для сферы гносеологии, Несмелов проводит далее аналитику действия психической сферы. Он отправным пунктом психической действительности признаёт акт человеческого самосознания, как единственный и исключительный в природе человека акт, в котором бытие и сознание не только совпадают, но и «суть одно и то же» [Несмелов, 2000, 133]. Только этот момент может стать основой для утверждения любой возможности и достоверности в отношении фактов сознания и изучения бытия как такового, и здесь Несмелов показывает роль и значение критицизма И. Канта, который вполне ясно обозначил именно такую свою позицию. Тем не менее, Несмелов в данном случае указывает, что Кант опирается не на данные самосознания, а на другие, по мнению православного теиста, совершенно ложные основания. Анализируя кантовскую гносеологию, казанский профессор пишет: «Капитальная ошибка Канта заключается в том, что признавая критерием достоверности один только чувственный опыт, он совершенно исказил гносеологическое значение самосознания, и вместе с тем, он совершенно потерял из виду единственное основание всякой возможной достоверности» [Несмелов, 2000, 137]. По мнению Несмелова, Кант требовал совершенно немыслимой возможности познания об идеальной сфере

и области духа по образу и подобию познания о мире, но это познание о мире не может быть познанием непосредственным, так как внешний мир существует не сам по себе, а лишь постольку, поскольку я признаю его таковым: «Непосредственно я знаю только о своём собственном бытии, и потому именно, что я знаю о своём собственном бытии непосредственно, я, стало быть, знаю объект, если же я знаю о нём не в воззрении, то очевидно, я знаю о нём не как о явлении моего сознания» [Несмелов, 2000, 138]. Позиция православного философа-теиста совершенно определённая – он считает несостоятельным кантовское отделение явлений сознания от бытия субъекта, полагая, что самосознание есть не «выражение себя, как явления для себя», а «утверждение себя, как существующего предмета, наряду со всеми существующими предметами». Подобное «утверждение себя самого», в котором сознание и бытие объявляются вполне «тождественными» и которое оказывается «единственным непосредственным познанием» и есть, согласно Несмелову, действительное основание для суждения о реальной состоятельности всякого другого познания (Несмелов, 2000, 138). Человек сознаёт себя действующим в мире, и в силу тождества самосознания и самобытия он, очевидно, является таковым и в реальной действительности. Действуя же в мире, человек, как полагает Несмелов, этим самым своим действием утверждает и действительное бытие этого мира. Если бы человек только ощущал и представлял себе внешний мир, то он и существовал бы для него только в его ощущениях и представлениях, если же он действует в мире, то этот мир, очевидно, существует не в нём самом, как его «представление», а вне его как «подлинный объект» его действий.

Примечательно, что Несмелов в вышедших отдельным изданием лекциях, прочитанных им на богословских курсах Казанского учебного округа в августе 1912 г., признаёт гносеологическую онтологию эмпириокритицизма фактически разновидностью учения Канта об априорных формах чувственно-наглядного представления. Он показывает, что теоретические выводы Э. Маха и Р. Авенариуса нисколько не устраняют противоположности субъективного и объективного, трансцендентного и имманентного. Тем самым он продолжает традицию православной критики эмпириоритицизма, которая сформировалась ещё за несколько лет до выхода этой брошюры Несмелова «Вера и знание с точки зрения гносеологии» [см.: Пишун, 2009, 122–127].

Разумеется, Несмелов понимал, что такая его мысленная конструкция может быть оспорена, поэтому он признаёт несомненно законным положение, что утверждаемая в самосознании действительность человеческих действий нисколько не утверждает действительность этих действий как таковых именно в мире, а не в самом человеке. Акт самосознания, по Несмелову, есть «первичное выражение акта восприятия бытия и, стало быть, конечное основоположение всякого реального мышления о бытии»; в этом акте все явления сознания «усвояются себе» субъектом сознания и в этом именно усвоении «воспринимаются» им. По причине этого психологического тождества явлений сознания и «восприятия» их субъектом сознания, акт самосознания, согласно казанскому философу, «непосредственно» говорит лишь об одном реальном бытии, именно о реальном бытии «самого же творческого субъекта сознания» [Несмелов, 1992, 42].

Несмелов приводит весьма оригинальную аргументацию своей точки зрения: «Если субъект может действовать в себе самом, то это действие его, разумеется, есть действие *чистое*, т.е. действие на *ничто*, но в результате своём это чистое действие всё-таки непременно оказывалось бы *творением из ничего* определённое вещи в качестве объекта определённого действия, следовательно, проведённое нами возражение в действительности превращает в вопрос не существование внешнего мира, а только способ его осуществления в бытии: мир может быть *дан* субъекту, но он может быть и *создан* субъектом из ничего. Какое из этих двух положений правильно, – это уже совершенно другой вопрос, к действительности существования мира и к возможности достоверного познания об этом существовании не имеющий никакого отношения. Будет ли мир дан субъекту, или он будет создан субъектом, – это совершенно безразлично: о существовании этого мира субъект узнает и может узнавать только из своих действий в нём, т.е. реальное познание мира утверждается

и может утверждаться только на сознании человеком себя самого, как действующего в мире» [Несмелов, 2000, 139].

Таким образом, сущность взгляда Несмелова на процесс познания в его отношении к вере состоит в том, что русский теист в своём гносеологическом обосновании природы знания и веры сближает их, называя оба этих феномена двумя разными моментами одного и того процесса познания. Своей высшей точки это «гносеологическое сближение» веры и знания достигает в признании Несмеловым акта самосознания в качестве утверждения действительного бытия не только субъекта, но и мира, как реальной сферы активности субъекта. Этот акт самосознания имеет психологические основания, фактически Несмелов стремится соединить виртуалистский психологизм с теистическим антропологизмом именно в ходе анализа соотношения знания и веры.

## Библиографический список

1. Психология религии в России XIX – начала XX века: Коллективная монография / Сост. К.М. Антонов. – М.: Издательство ПСТГУ, 2019. – 536 с.
2. Бердникова, А.Ю. Проблема психологического доказательства бытия Бога В.И. Несмелова в контексте его христианской антропологии: «За» и «Против» / А.Ю. Бердникова // Вестник РУДН. Серия: Философия. – 2019. – № 1. – С. 19–31.
3. Васильев, А.В. К вопросу о судьбах антропологизма Л. Фейербаха в России / А.В. Васильев // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. – М.: Российская академия управления, 1992. – Вып.VII. – С. 105–122.
4. Добин, А.В. Проблема человека в философии В.И. Несмелова: дисс. канд. филос. наук: 09.00.03 / А.В. Добин; СПбГУ. – СПб., 1996. – 161 с.
5. Емельянов, Б.В. Персонология русской мысли / Б.В. Емельянов. – Нижневартовск: Изд-во Нижневартовского гос. университета, 2014. – 391 с.
6. Киносьян, В.А. Загадка человека (о философско-религиозном учении В.И. Несмелова) / В.А. Киносьян. – Казань, 2005. – 162 с.
7. Несмелов, В.И. Наука о человеке / В.И. Несмелов. – СПб., 2000 (репр.). – Т.1. – 438 с.
8. Несмелов, В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии / В.И. Несмелов. – Казань: МП «Вернисаж», 1992.
9. Нижников, С.А. Метафизика веры в русской философии / С.А. Нижников. – М.: ИНФРА-М, 2012. – 313 с.
10. Нижников, С.А., Гребешев И.В. Генезис и развитие метафизической мысли в России / С.А. Нижников. – М.: Руниверс, 2016. – 504 с.
11. Немова, Д.А. Феномен веры в гносеологии В.И. Несмелова / Д.А. Немева // Известия Саратовского университета. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2011. – Вып. 3. – Т.11. – С. 55–57.
12. Никитина, Т.И. Исходные принципы и категории философского мировоззрения В.И. Несмелова / Т.И. Никитина // Теоретическое наследие В.И. Несмелова и современность: мировоззренческий диалог науки, философии и религии. Материалы II Всероссийской научной конференции (Казань, 16–17 мая 2008 г.). – Казань: КГАСУ, 2009. – С. 101–111.
13. Пишун, С.В. Антропологизм и синтетизм в интерпретации соотношения веры и знания: взгляд В.И. Несмелова / С.В. Пишун // Философия познания. К юбилею Л.А. Микешиной. – М.: Издательство Российская политическая энциклопедия, 2010. – 664 с.
14. Пишун, С.В. Гносеологические основания философско-религиозной антропологии В.И. Несмелова / С.В. Пишун // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2005. – № 1. – С. 25–36.
15. Пишун, С.В. Психо-гносеологическая концепция эмпириокритицизма и её критика в православном духовно-академическом теизме начала XX в. / С.В. Пишун // Религиоведение. – 2009. – № 1. – С. 121–129.
16. Сулема, А.А. Гносеологические основания антропологического теизма В.И. Несмелова на материале ранней работы «проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания» / А.А. Сулема // Религиоведение. – 2017. – № 3. – С. 87–114.
17. Сухова, Н.Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века) / Н.Ю. Сухова. – М.: Издательство ПСТГУ, 2006. – 658 с.

*Текст поступил в редакцию 02.04.2021.*
*Принят к публикации 05.08.2021.*
*Опубликован 28.09.2021.*

## References

1. Antonov K.M. *Psihologiia religii v Rossii XIX-nachala XX veka: Kollektivnaya monografiya* [Philosophy of religion in Russia in the 19th – early 20th century: collective monograph]. Moscow, 2019, 536 p. (in Russian).
2. Berdnikova A.J. *Vestnik rossiyskogo universiteta druzhby narodov* [Bulletin of Peoples Friendship University of Russia]. 2019, no. 1, pp. 19–31 (in Russian).
3. Vasiliiev A.V. *Otechestvennaya filosofiya: opyt, problemy, orientiry issledovaniya* [Domestic philosophy: experience, problems, research guidelines]. Moscow, 1992, pp. 105–122 (in Russian).
4. Dobin A.V. *Problema cheloveka v filosofii V.I. Nesmelova: dis.kand.filos.nauk* [The Problem of Human in the Philosophy of V.I. Nesmelov. PhD Thesis in Philosophy]. SPbGU. St. Petersburg, 1996, 161 p. (in Russian).
5. Emelianov B.V. *Personologiia russkoy misli* [Personology of Russian thought]. Nizhnevartovsk, 2014, 391 p. (in Russian).
6. Kinosian V.A. *Zagadka cheloveka (o filosofsko-religioznom uchenii V.I. Nesmelova)* [The Mystery of Human (On the Philosophical and Religious Teaching of V.I. Nesmelov)]. Kazan, 2005, 162 p. (in Russian).
7. Nesmelov V.I. *Nauka o cheloveke* [Human Science]. St. Petersburg: Izdanie Tsentra izucheniia, okhrany i restavratsii naslediia sviashennika Pavla Florenskogo, 2000, 438 p. (in Russian).
8. Nesmelov V.I. *Vera i znanie s tochki zreniia gnoseologii* [Faith and Knowledge in the Context of Epistemology]. Kazan: MP "Vernisazh", 1992. XXIV, 110 p. (in Russian).
9. Nizhnikov S.A. *Metaphizika very v russkoy filosofii* [Metaphysics of faith in Russian philosophy]. Moscow, 2012, 313 p. (in Russian).
10. Nizhnikov S.A., Grebeshev I.V. *Genesis i rasvitiye metafizicheskoy mysli v Rossii* [Genesis and development of metaphysical thought in Russia]. Moscow, 2016, 504 p. (in Russian).
11. Nemova D.A. *Izvestiia Saratovskogo universiteta* [Bulletin of Saratov State University]. 2011, vol.11. Series Philosophy, Psychology, Pedagogic. Vol. 3, pp. 55–57 (in Russian).
12. Nikitina T.I. *Teoreticheskoe nasledie V.I. Nesmelova i sovremennost: mirovozzrencheskii dialog nauki, filosofii i religii: materialy II Vserossiyskoi nauchnoy konferentsii (Kazan, 16–17 maya 2008 g.)* [Theoretical Heritage of V.I. Nesmelov and Present Times: Worldview Dialogue of Science, Philosophy, and Religion: Proceedings of the 2nd All Russian Scientific Conference (Kazan, May 16–17, 2008)]. Kazan: KGASU, 2009, pp. 101–111 (in Russian).
13. Pishun S.V. *Filosofiya poznaniya. K yubileyu L.A. Mikeshinoy* [Philosophy of knowledge. To the anniversary of L.A. Mikeshina]. Moscow, 2010, 664 p. (in Russian).
14. Pishun S.V. *Sotcialnye i gumanitarnye nauki na Dalnem Vostoke* [Social Studies and Humanities in the Far East]. 2005, no. 1(5), pp. 25–36 (in Russian).
15. Pishun S.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2009, no. 1, pp. 122–127 (in Russian).
16. Sulema A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2017, no. 3, pp. 87–114 (in Russian).
17. Suhova N.J. *Vishaya duhovnaya shkola: problemii i reformi (vtoraya polovina XIX veka)* [Higher spiritual school: problems and reforms]. Moscow, 2006, 658 p. (in Russian).

*Submitted for publication: April 2, 2021.*
*Accepted for publication: August 8, 2021.*
*Published: September 28, 2021.*

Религиоведение. 2021. № 3. С. 92–103.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 3. P. 92–103.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.3.92-103

**Зыгмонт А.И.**

*Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации*
*119571, Россия, г. Москва, просп. Вернадского, 82, к. 2*
*alekseizygmont@gmail.com*

# «Великому борцу свойственно принимать удары и побеждать»: милитантность в раннехристианском мученичестве

**Аннотация.** Статья посвящена милитантным, то есть позитивно соотнесённым с активным насилием, образам и идеям в контексте раннехристианского мученичества: это агон (борьба), война и армия. Как показывает автор, вопреки распространённому образу христианского мученика как пассивной и безропотной жертвы насилия, сами мученики, авторы мартирологических сочинений и богословы рассматривали мученика скорее как борца или воина, который вступает в бой с дьяволом и в смерти обретает победу. Соответственно этой идее мучеников называли «доблестными борцами», либо же «атлетами Христа» или «воинами Христа», а их подвиг – «великой борьбой». Традиция милитантной интерпретации мученичества складывается во II–III вв. и сохраняется в позднейшей традиции. Кроме того, в IV–V вв. её активно использовали радикальные христианские движения, которые практиковали реальное насилие – в частности, египетские и сирийские монахи, парабаланы и циркумцеллионы. Исходя из проведённого эмпирического исследования, в статье делается несколько теоретических выводов: (1) дискурсивная милитантность является неотъемлемой характеристикой как раннего, так и позднейшего христианского мученичества; (2) само оно – не пассивный, а активный принцип; (3) грань между виктимным и активным, дискурсивным и реальным насилием очень тонкая и может легко быть пересечена. Исследование милитантного компонента раннехристианского мученичества позволяет, таким образом, по крайней мере отчасти переосмыслить феномен мученичества в целом.

**Ключевые слова:** мученичество, милитантность, агон, война, раннее христианство, насилие, виктимность

**Aleksei I. Zygmont**

*Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration*
*82 (2) Vernadsky Prosp., Moscow, 119571, Russia*
*alekseizygmont@gmail.com*

# “It Is the Part of a Noble Athlete to be Wounded, and yet to Conquer”: Militancy in the Early Christian Martyrdom

**Abstract.** The article reveals the militant, that is, positively correlated with active violence, images and concepts in the early Christian martyrdom: agon (struggle), war, and the army. Contrary to the widespread notion of a Christian martyr as a passive and speechless victim of persecution, the author shows that martyrs themselves, the authors of martyrological works, and theologians regarded martyrs as fighters or warriors who fight the devil and achieve victory in death. According to such an interpretation, martyrs were called “noble athletes/fighters”, as well as “athletes of Christ” or “soldiers of Christ”, and their feats were called “the great struggle”. The tradition of militant understanding of martyrdom takes shape in the II–III centuries CE and persists in the later tradition. Besides, in the IV–V centuries. it was actively exploited by some radical Christian movements that practiced real violence – in particular, Egyptian and Syrian monks, Parabalani, and the Circumcellions. Based on the empirical research, the article draws several theoretical conclusions: (1) militancy can be viewed as an integral feature of both early and later Christian martyrdom; (2) martyrdom itself is not a passive but an active principle; (3) the boundary between victim and active, discursive and real violence is thin and can be easily crossed. Thus, the study of the militant component of early Christian martyrdom allows, at least in part, to reconsider the phenomenon of martyrdom in general.

**Key words:** martyrdom, militancy, agon, war, early Christianity, violence, victimhood

С давних времён и до сегодняшних дней в западном мире существует популярный образ раннехристианского мученичества как идеала веры и жертвенной любви, с которым вынужденно соотносит себя любой дискурс о жертвах или о смерти за некие убеждения. Так первые мученики представляются, например, в романе «Камо грядеши» Сенкевича: это невинные жертвы – стойкие, непреклонные, но чуждые любому насилию и прощающие своим гонителям. Однако же вот проблема: даже если этот образ и соответствует *реалиям* христианского мученичества II–IV вв. – допустим, что так, – на уровне образности и дискурса сами мученики и их почитатели представляли себя совершенно иначе: как доблестных борцов, участвующих в схватке на арене, или же как солдат, во всеоружии идущих в битву. Иначе говоря, мученик (μάρτυς, свидетель) мыслился не как пассивная жертва насилия, а как активный участник борьбы, который готовится к бою, сокрушает врага и в смерти обретает победу.

В классических исследованиях раннехристианского мученичества эти милитантные, т.е. позитивно соотнесённые с активным насилием [Appleby, 2000] образы и дискурс затрагивались разве что мельком, хотя и не игнорировались полностью: в основном акцент делался на «гонениях», их восприятии христианами и перформативном характере мученичества как публичного зрелища [Frend, 1965; Bowersock, 1995; de Ste. Croix, 2006]. В последние десятилетия этому интересующему нас образу борьбы, или агона [ἀγών], равно как и его соотнесённости с метафорами войны и армии, уделяют больше внимания, однако же это милитантное измерение попрежнему редко рассматривается как определяющее для мученичества [см., напр.: Middleton, 2006, 2020; Seesengood, 2006; Пантелеев, 2017, 16–18; Streete, 2018; Cobb, 2020]. Ещё реже, с другой стороны, рассматривают связь между идеологией мученичества и реальным насилием, которое практиковали отдельные христианские группы в IV–V вв. [Gaddis, 2005; Shaw, 2011], концепциями вроде справедливой войны (у Амвросия Медиоланского и Августина) и более поздней идеей крестоносца как воина-мученика (у Бернара Клервосского и др.). Однако же связь эта, как мы укажем немного далее, не только существует, но и является весьма явной, так что можно сказать, что воинственные образы раннего мученичества перестали в конце концов быть всего лишь метафорами и обрели реальное воплощение в целом ряде идеологий жертвенности, соединяющих активное и пассивное начала.

Исходя главным образом из этого зазора между популярным образом мученичества, тем, как оно предстаёт в источниках и некоторыми артефактами его долгой эволюции мы поставим себе двоякую цель: (1) рассмотреть образность и риторику агона, войны и армии в раннехристианском мученичестве под общим знаком милитантности; (2) обозначить точки соприкосновения между этой милитантной концепцией мученичества и тем реальным насилием, как оно практиковалось теми или иными движениями (из которых мы рассмотрим египетское и сирийское монашество, парабаланов и циркумцеллионов) или воплощалось в иных концепциях помимо собственно мученичества.

**Мученичество как агон**

Итак, ключевой образ, характеризующий мученичество во II–IV вв. – это *агон*, то есть борьба на арене со зверями или же гладиаторами. В целом в греко-римском контексте это понятие было крайне многозначным и обозначало «состязание» в той или иной сфере. В ближайшем значении это вообще любое атлетическое соревнование – например, в беге. Так, метафора соревнования в беге нередко встречается у ап. Павла, который сравнивает с ним христианскую жизнь и свою проповедь: «Пошёл же по откровению и изложил им.... то Евангелие, которое я проповедую среди язычников: не бегу или не бежал ли я впустую» (Гал 2:2); или: «Бежали вы хорошо: кто помешал вам повиноваться истине? (Гал 5:7); «Только проводите жизнь достойно Евангелия Христова, чтобы я... слышал о вас, что вы стоите в одном духе, единодушно подвизаясь... [συναθλοῦντες] за веру» (Фил 1:27). Слово συναθλοῦντες в этом пассаже – однокоренное с αθλητής и опять-таки отсылает к соревнованию атлетов-бегунов [см.: Pfitzner, 1967]. Чуть дальше по смыслу отстоит состязание в мусических искусствах – музыке, поэзии, лицедействе. Также это мог быть философический диспут – как в «Государстве» Платона: «Ведь спор [ἀγών] идёт... о великом

деле... быть ли человеку хорошим или плохим»[1]. Примерно с того же времени – V–VI вв. до н. э. – агон обозначал судебное противостояние между истцом и ответчиком в афинской демократии [Лоро, 2021, 306]. Наконец, в стоической философии – например, у Эпиктета, Диона Хризостома и Музония Руфа, – идея агона метафорически обозначала сражение с аффектами и несовершенствами души, сближаясь в этом отношении с дисциплиной, которую практикуют солдаты в лагере и военном походе [Фуко, 2021]. Это характерное сближение, как мы увидим, встречается и в христианских источниках.

Однако же в соответствии с новой реальностью, когда начиная с 60-х гг. I в. христиан начинают казнить на арене, апостольские мужи и авторы мартирологических сочинений в жанрах *acta* и *passiones* переосмысливают понятия ἀγών и αθλητής и их латинские аналоги исключительно в смысле насильственной борьбы на арене[2]. Мученики представляются как атлеты, но парадоксальным образом становятся в бою победителями через принятие страданий. Так, в «Мученичестве Карпа, Папила и Агатоники» читаем: «[Папила] подвесили и бичевали тремя парами, меняясь, и он не издал ни звука, но, как благородный атлет [fortis athleta], принял гнев противника» (Mart. Carpi lat., 35). В «Послании о лионских и виеннских мучениках» сообщается, что злоба толпы обратилась, кроме прочих, на некоего Матура – «недавно обращенного, но доблестного борца [γενναῖον ἀγωνιστήν]» (Eus., V, 1, 17). Про мученицу Бландину говорится, что она «как доблестный борец [γενναίος ἀθλητής], обновляла силы в исповедании» и «сохранилась для другого соревнования [ἀγώνα], принявшая великого непобедимого атлета Христа... во многих схватках победила противника и в борьбе [δι’ ἀγῶνος] обрела венец бессмертия» (Ibid., 19, 42). Или, про весь сонм мучеников в целом: «Надлежало, чтобы эти доблестные борцы [γενναίους ἀθλητὰς], пройдя всевозможные состязания [ἀγώνα] и одержав великие победы, получили великий венец бессмертия» (Ibid., 36). Хотя и не столь часто, эти понятия употребляются и во множестве других актов мучеников. Если после этих цитат остаются сомнения, что речь идет именно о борьбе, а не о беге или спорте в целом, их развеют следующие строки из послания Игнатия Антиохийского к Поликарпу: «Стой твёрдо, как наковальня, по которой бьют. Великому борцу [μεγάλου ἀθλητοῦ] свойственно принимать удары и побеждать» (Ep. Ign. Pol., 3); совет, едва ли полезный для бегуна.

Смысл мученичества как агона и природа этого агона ясно раскрываются в последнем видении главной героини «Страстей Перпетуи и Фелицитаты», где она превращается в мужчину, выходящего на гладиаторскую арену биться с «египтянином страшного вида со своими подручными». Она побеждает его в бою, а затем внезапно осознает, что «будет биться не со зверями, а против дьявола, и одержит победу» (Pass. Perp., 6, 14). Именно дьявол и есть главный враг христиан – та сила, против которой сражаются мученики; как пишет П. Миддлтон, «христиане были не только атлетами на играх, но и солдатами в космической войне с дьяволом» [Middleton, 2006, 79]. По дьявольскому же наущению обычно начинаются гонения как в процитированных нами, так и во и множестве других актах (Мариана и Иоанна, Монтана и Луция, Иулия Доростольского и Филея Тмуитского). Между дьяволом и мучеником происходит обмен ударами: дьявол терзает святого руками обманутых гонителей, а тот выносит страдания и одерживает верх. Так, Игнатий пишет: «Огонь и крест, толпы зверей, рассечения, расторжения, раздробления костей, отсечение членов, сокрушение всего тела, лютые муки диавола придут на меня» (Ep. Ign. Rom., 5). Правда, поскольку дьявол действует руками толпы и властей предержащих, в источниках часто говорится и о противостоянии с ними тоже – например, у Евсевия Кесарийского: «...великую борьбу [διεξῆλθον ἀγῶνα] в своё время вели за него мученики, претерпевшие пытки и пролившие свою кровь» (Eus., HE, I, 1).

Примечательно, что этот агональный аспект мученичества при этом зачастую полностью скрадывается в переводе как на русский, так и на другие языки, притом, что перевод в данном случае – часть самой традиции. Сам термин «агон» трактуется не только как «борьба», но и как «подвиг» или «состязание». В ряде случаев это, конечно же, тоже корректно, но милитантное измерение мученичества как борьбы при этом теряется. Возьмем, к примеру, фрагмент из Второго послания Климента Римского к коринфянам и отметим все выражения, связанные с агоном:

Итак, братья мои, будем подвизаться [ἀγωισώμεθα], зная, что век в борьбе [ἀγὼν] и что на суетные даже подвиги приходят многие, но не все увенчиваются, а только те, которые много потрудились и славно подвизались [ἀγωνισάμενοι]. Будем же подвизаться [ἀγωνισώμεθα] так, чтобы всем быть увенчанными. Вступим на путь правый, подвиг [ἀγῶνα] нетленный и совокупно пойдём и будем подвизаться [ἀγωνισώμεθα] так, чтобы удостоиться венца. И если всем нельзя быть увенчанными, по крайней мере, будем близки к венцу... тот, кто вступает в суетный подвиг [ἀγῶνα], если окажется портящим дело, с побоями берётся и выгоняется с ристалища. Как вам кажется: что должен потерпеть тот, кто не выдержит нетленного подвига [ἀγῶνα]? О тех, которые не сохранили печати, сказано: «червь их не умрёт, и огонь их не угаснет, и будут они в позор всякой плоти» (2 Clem. Cor., 7).

Концепция жертвы как агона нашла выражение также и в Маккавейских книгах, повествующих о подвигах иудеев во II в. в эллинистической Сирии во время гонений Антиоха IV Епифана, но созданных в иудео-христианской среде I–II вв. и отражающих эволюцию идеи мученичества [Книги, 2014, 403]. Особенно в этом отношении примечательна не входящая ни в один канон Четвёртая книга Маккавейская: «Подражайте мне, братья, не оставляйте строя в моем ратоборстве [ἀγῶνα]... Бейтесь за благочестие в битве священной и благородной [ἱερὰν καὶ εὐγενῆ στρατείαν στρατεύσασθε]» (9:23–24); или: «О жертвенное ратоборство [ἱεροπρεποῦς ἀγῶνος], в котором не смогли победить всех этих братьев, вызванных на состязание за благочестие!» (11:20). В главе XVI мать семи братьев обращается к ним с такой речью: «Дети, благородно это ратоборство [γενναῖος ὁ ἀγών], на которое призваны вы, чтобы свидетельствовать [διαμαρτυρίας] за народ. Ревностно боритесь [ἐναγωνίσασθε προθύμως] за отчий Закон!» (16:16). Окончательно эта агоническая метафорика подытоживается в предпоследней, XVII-й, главе:

Воистину Божественным было то ратоборство [ἀγὼν], в котором они подвизались: ибо награду борцам выставляла тогда добродетель, она присуждала её за стойкость, а победа – это нетление в долговременной жизни. Первым Элеазар вступил в ратоборство [προηγωνίζετο], мать семерых детей тоже стала бороться, и братья ратоборствовали [ἠγωνίζοντο]. Тиран выступал их противоборцем, а весь мир и нравы людские были зрителями. Победил, однако, страх Божий, увенчавший своих борцов [τοὺς ἑαυτῆς ἀθλητὰς στεφανοῦσα] (17:11–15).

Кроме того, в тексте чётко заявлена тема причинно-следственной связи между подвигом мучеников и военными успехами Иуды Маккавея, которые обеспечивают победу над врагом и приводят к власти династию Хасмонеев, продержавшуюся около ста лет (152–37 до н. э.) и побеждённую Иродом I, который получил царский титул уже от римлян. Как указывают составители комментированного издания Маккавейских книг, мученичество старца, братьев и их матери «мистическим образом дало силу оружию» и стало залогом как символической, так и реальной военной победы над врагом [Книги, 2014, 412–423; см. также: van Henten 1997; Shepkaru 2018]. Автор Четвёртой книги Маккавейской заключает: «Благодаря им враги не одержали победы над нашим народом... и стали они как бы выкупом за грехи народа» (17:20–21). Обобщая, можно сказать, что тысячам перебитых язычников в первых книгах восставшие обязаны именно мистической силе замученных и убитых единоверцев. Если мученица Перпетуя сражалась с дьяволом, то здесь мы видим борьбу с реальным врагом – и реальными же последствиями.

**Мученичество и метафоры войны / армии**

У множества авторов II–III вв. – прежде всего латинских, но не только, – метафора агона дополняется также образами войны и армии: это тройное сочетание будет определять милитантный дискурс раннехристианского мученичества в целом. Особенно ярко оно заявлено у Тертуллиана, который в послании «К мученикам» систематически сравнивает мучеников с воинами: «...мы призваны на службу Бога Живого с тех пор, как при крещении дали присягу. Между тем, ни один воин в походе [nemo miles ad bellum] удобств не знает… Даже в мирное время воины заняты упражнениями: маршируют с оружием, ходят в учебные атаки, роют окопы, учатся строить “черепаху”» (Tert., Ad mart., 3). Однако же далее карфагенский автор возвращается от войска к борцовской арене: «Вам предстоит прекрасное состязание

[bonem agonem]… И вот, ваш наставник Иисус Христос, который умастил вас Святым Духом и вывел на эту борцовскую площадку, пожелал, чтобы вы накануне состязания [ante diem agonis] подвергли себя ограничениям для укрепления сил». Или, в трактате «Скорпиак, или противоядие от угрызения скорпионов», – он восклицает: «Я дал клятву умереть под Его знамёнами. Враги Его вызывают меня на брань [Huic sacramento militans ab hostibus prouocor] <…> Какая нужда, буду ли я ранен, пронзён, убит! Кто может обречь на смерть своего защитника, как не Тот, Который заранее предназначил его к столь геройскому самоотвержению?» (Tert., Scorp., 4). Помимо прочего, в цитате есть и ещё один важнейший момент – а именно, формулировка *sacramento militans* – ритуальной присяги, которую приносили римские солдаты, а также гладиаторы и мученики перед битвой [Barton, 1994].

Примечательно, что в актах тех мучеников, которые реально были солдатами – например, Василида, Марина, Юлия Ветерана или Дасия, – милитантных образов и выражений не больше, а меньше обыкновенного. В «Мученичестве св. Дасия», когда мученик отказывается участвовать в языческом празднестве и исповедует веру перед легатом, его точно так же называют «атлетом Христа» [ἀθλητὴς τοῦ Χριστοῦ] (Mart., Das., 9) – как и иных, никогда не бравших в руки оружие. Единственный уникальный мотив этих текстов – перформативная атрибуция военной службы Господу Богу вместо римского императора: «воинствую не за царя земного, но за царя небесного» [οὐ στρατεύομαι ἐπιγείῳ βασιλεῖ ἀλλὰ βασιλεῖ οὐρανίῳ], – заявляет тот же Дасий (Ibid., 6); а Максимилиан, пострадавший за отказ от военной службы, говорит: «служба моя – Господу моему; миру сему не могу служить» [militia mea ad Dominum meum est; non possum saeculo militare] (Mart., Maxim., 4). Правда, последний случай – скорее исключение, поскольку военная служба для христиан в целом проблемой не являлась; ей была связанная с ней языческая культовая практика, от участия в которой как раз и отказываются солдаты-христиане [см.: Пантелеев 2004]. Схожую с Максимилианом позицию в определённый момент своей интеллектуальной эволюции высказывает Тертуллиан, утверждая, что «не согласуется Божья присяга с человеческой, знак Христа – со знаком дьявола, воинство света – с войском тьмы» (De idol., 19). В III в. христианские авторы начинают относиться к военной службе более негативно, что, кроме сочинений Тертуллиана, отразилось у Оригена и Ипполита Римского – однако же духовная война всё так же противопоставляется войне земной [Пантелеев, 2012].

Традиция описания мучеников как борцов с полным комплектом технических клише сохраняется и много позже II–III столетий. Если взять пример первомученика Стефана, который несколько первых веков оставался «образцовым» мучеником, уступающим в этом качестве лишь Христу [Matthews, 2010], то в гомилии Астерия Амасийского (ок. 415) можно прочесть следующее: «Сегодня вглядимся мы в побитого ради Него камнями доблестного борца [γενναῖον ἀγωνιστήν], отплатившего за Его кровь своею»; и далее: «Стефан же получил награду мученичества ранее прочих святых, ибо первым сошёлся с дьяволом в схватке и взял над ним верх – в подражанье Давиду, но наоборот: камнями Давид одолел Голиафа, камнями же – Стефан дьявола, но первый – камнями, которые швырял сам, которой – которые швыряли в него» [Let Us Die, 2003, 178–179]. Потом он сравнивает его сначала с борцом на арене, а затем – с воином, который идёт в авангарде и направляет прочих: «Он стал первым из плодов мученичества <…> Так ведь и происходит в обычной войне [κοινῶν πολέμων]. Один из солдат ведёт в бой и подаёт сигнал к битве, и если победоносен он и отважен, то люди его <...> одолеют противника» [Ibid., 181].

Подобный же милитантный образ первомученика живописуют и другие авторы. К примеру, Исихий Иерусалимский зовёт его «воином Христа» [στρατιώτην τοῦ Χριστοῦ] и далее возглашает: «Да сражается изо всех сил храбрец, да использует оружие своё истинный гоплит [γνήσιος οπλίτης], да покажет теперь, какова его мощь. Ибо распорядитель игр [Бог] видит все и распределяет венцы и награды» [Ibid., 202–203][3]. В этой же проповеди встречается риторическая «смычка» жертвенности с милитантностью, в которой классический символ агнца соединяется с образами борца и гоплита: «Будучи агнцем, сражался он против волков за пастыря своего» [Ibid., 197], и далее: «...ибо и этого агнца должно было закласть рядом с иным – его

пастырем; воин [στρατιώτην] должен быть увенчан победой там же, где царь его засвидетельствовал вселенский триумф» [Ibid., 203]. Характерно, что в этих гомилиях уживаются уже не два, а четыре милитантных обозначения мученика – боец, атлет, воин и гоплит, – из которых первая пара тяготеет к более ранним метафорам II–III вв., когда христиан действительно выводили на бой со зверями или же гладиаторами, а вторая – к организованной римской армии, однако же бог в соответствии с более ранней традицией и взамен римских властей по-прежнему называется в них «распорядителем игр» [ἀγωνοτέτης].

Христианское представление о мученике как о борце или воине идеально вписывается и в милитантную образность раннего христианства в целом, сохранившуюся и в более поздней традиции. Христиане представляли себя как воинов, а Господа Бога – как военачальника. Автором, которому эта метафора обязана своей популярностью, является опять-таки Павел с его концепцией «духовного воинства» и войны, которую каждый христианин ведёт «не против плоти и крови, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной» (2Кор 10:3–4), в более общем смысле – против дьявола, греха и смерти [Пантелеев, 2004, 416]. Помимо того, что мы уже видели у Тертуллиана, Астерия и Исихия, подобная же образность нередко встречается у всех мужей апостольских – например, Поликарпа, Игнатия и Климента, притом, что все трое были также и мучениками. Так, Игнатий в послании к Поликарпу пишет: «Благоугождайте Тому, для Кого воинствуете вы [στρατεύεσθε] <…> Крещение пусть остаётся с вами, как щит; вера – как шлем; любовь – как копье; терпение – как полное вооружение» (Ep. Ign. Pol., 4). Или, в послании самого Поликарпа к филиппийцам: «Итак, зная, что “мы ничего не принесли в мир и ничего не вынесем из него”, вооружимся оружиями правды» (Pol. Ep. Phil., 4). Климент в Первом послании к коринфянам: «Итак, братья! будем всеми силами воинствовать [στρατευσώμεθα] под святыми Его повелениями. Представим себе воинствующих под начальством вождей наших; как стройно, как усердно, как покорно исполняют они приказания. Не все эпархи, не все тысяченачальники, или стоначальники, или пятидесятиначальники и так далее, но каждый в своём чине исполняет приказания царя и полководцев» (1 Clem. Cor., 37).

Однако наибольшая плотность милитантных образов встречается всё-таки не у них, а у североафриканских авторов – как в цитате из «Апологии» Тертуллиана: «Да, мы желаем страдать; но так, как и воин желает сражаться [quo et bellum miles]» (Tert., Apol., 20). Подобного же рода аллюзиями пестрят и тексты Киприана. Позволим себе привести длинный пассаж из его письма к римскому папе Корнелию «О даровании мира падшим» – то есть *lapsi*, «отступникам», принёсшим жертвы во время гонения Деция (сер. III в.):

> Но так как мы видим, что опять начинает приближаться время нового гонения, так как частые и непрестанные видения убеждают нас не только нам самим быть вооружёнными [armati] и готовыми к борьбе, воздвигаемой против нас врагом нашим, но и своими увещаниями приготовить к ней ещё народ, по удостоению Божию нам вверенный, и собрать в стан Господень всех вообще воинов Христовых [milites Christi], требующих оружия и желающих сразиться... нужно вооружить их и наставить на предстоящую брань [prælium]. Надобно повиноваться указаниям и справедливым напоминаниям о том, чтобы овцы не были оставляемы пастырями во время опасности, но чтобы все стадо собрано было воедино и воинство Господне было вооружено на подвиг небесной рати [ad certamen militiæ cœlestis armetur].

Несмотря на это крайнее сближение образов борца и воина, а также агона и войны, различия между ними также существенны. Атлет по существу – индивидуалист, он выступает сам за себя и обретает славу и венец победителя для самого себя; воина отличает дисциплина, послушание вышестоящим и умение биться в строю, а его победа принадлежит не ему самому, а военачальнику. Оружие атлета – его собственное тело, тогда как воин всегда облекается в доспехи и вооружается мечом и щитом. Однако же между ними есть и некоторые формальные сходства: это мужество, доблесть и готовность погибнуть. Хотя зачастую в источниках эти два образа почти смешиваются, иногда между ними прослеживается определённое движение: например, когда Дасий – солдат по профессии и воин в общем стане христианской

экклессии, – избирается на роль мученика, его начинают называть «атлетом»: отныне он будет сражаться с дьяволом голыми руками, полагаясь лишь на собственную решимость и божественную помощь.

**Мученичество и реальное насилие**

Как указывает П. Миддлтон, принципиальная разница в манере взаимосвязи между священной войной и мученичеством в иудаизме (например, в Маккавейских книгах) и раннем христианстве заключалась в том, что у христиан тогда не было армии, которая могла бы поднять восстание и вступить в реальный бой, благодаря чему агон мучеников имел место в духовном измерении [Middleton, 2006, 132–133]. Однако же когда в IV–V вв. у христиан появились возможности и человеческий ресурс, чтобы «вернуть» эту борьбу с небес на землю и соединить духовное с материальным, это немедленно было сделано. Поскольку после признания христианства Римской империей техническая «нужда» в мученичестве значительно сократилась, в этот период речь идёт прежде всего о радикальных движениях, где связанная с ним идеология сохранялась и процветала. На их примере, однако же, видно, каким образом дискурс воинственного мученичества мог легитимировать – или даже провоцировать, – проявления реального насилия.

Наиболее радикальная из мученических традиций сложилась в Северной Африке от Гиппона и Карфагена до Александрии: самые милитантные образы, дискурсы и практики мы видели именно у Тертуллиана, Киприана и в «Страстях Перпетуи». Из кафолических примеров следует упомянуть египетских и сирийских монахов, которые сжигали языческие храмы, крушили статуи богов, избивали жрецов и претерпевали за это «мученичество» от римских властей. По словам императора Феодосия, «монахи вершили множество преступлений», на что Шенуте Атрипский – почитаемый как святой в Эфиопской и особенно Коптской церквях, – ответствовал, что «нет преступлений для тех, с кем Христос» [Gaddis, 2005, 208–250]. При этом монашеская литература также изобилует образами войны и армии: например, в трактате «Об установлениях общежительных монастырей» Иоанна Кассиана монах называется «воином Христа, всегда готовым к брани», а его облачение сравнивается с вооружением (Cass., Inst., I, 2) [см. также: Агамбен, 2020, 31]. Обращаясь к реальному насилию, монахи, таким образом, переводили эту духовную брань в область социально-политической борьбы.

Иной пример – александрийские парабаланы, снискавшие дурную славу убийством философа Гипатии Александрийской и поддержкой патриарха Диоскора на «разбойничьем» Эфесском соборе 449 г.[4] Изначально это были «социальные работники», которые помогали нищим и больным, но со временем превратились в своего рода ополчение и почти террористов [Bowersock, 2010, 50; см. также: Haas, 1997, 229–244; Philipsborn, 1950; Ferngren, 2016, 119–136]. Появившись в Александрии в конце III в., позднее они действовали и в иных местах – например, Константинополе и Эфесе, – и причиняли столько бед, что в 416 и 418 гг. императоры Феодосий I и Гонорий издали против них два декрета, ограничив их «личный состав» до пятисот человек и закрыв для них доступ в театры, курию и суды. Подобно монахам, они были известны едва ли не самоубийственной тягой к мученичеству: в частности, именно парабаланом был монах Аммоний (Фавмасий), который напал на префекта Ореста и которого Кирилл Александрийский провозгласил за это мучеником (Socr., HE, 7, 14).

Наиболее же ярким примером такого рода были донатистские циркумцеллионы – или «агонистики», т.е. «борцы», – вооружённое братство во главе с «капитанами», последовательно воплощавшее религиозные метафоры в пугающе реальное насилие. Согласно некоторым свидетельствам, вооружались они обычно дубинами, которые называли «израилями», ибо «взявший меч от меча и погибнет» (Мф 26:52). Помимо этого, ношение меча было привилегией и дозволялось не всем. В целом они были известны нападениями на представителей кафолического духовенства, которых при этом не убивали, а калечили и оставляли истекать кровью. Около 406 г. в связи с усилением имперских репрессий они освоили новую насильственную практику, начав ослеплять вражеских клириков смесью извести с уксусом, что должно было символизировать их духовную слепоту в противоположность вере как подлинному зрению – метафора, встречающаяся ещё у Павла [Gaddis, 2005, 127–129; Shaw,

2011, 669–670]. В защиту донатистской иерархии следует отметить, что контролировать циркумцеллионов они почти не могли, так что Поссидий Каламский в своём житии Августина писал, что тех «ненавидели собственные единоверцы» (Possid., Vita Aug., 10, 6). Впрочем, и в этом, и в остальном они, за исключением разве что лучшей организованности, мало чем отличались от агрессивных монахов или парабаланов.

Милитантные образы как в раннем, так и в более позднем христианстве сохраняли определённую двойственность, осциллируя между «духовной бранью», к которой призван каждый христианин, и посюсторонним насилием в форме вооружённого противостояния. Эта двойственность хорошо видна в сочинениях, например, Амвросия Медиоланского. С одной стороны, как духовную борьбу он упоминает агон в трактате «О таинствах», говоря о миропомазании: «Ты был помазан словно атлет Христа [quasi athleta Christi], который намеревается вести борьбу против века сего» (Ambr., De Sacr., I, 4). С другой стороны, этот же термин он упоминает при обсуждении храбрости на войне и в обыденной жизни: «Такова истинная храбрость, которой обладает атлет Христов [athleta Christi], получающий венец только в том случае, если он сражался законно» (Ambr., De off., I, 36). Впоследствии этот текст станет классическим для всей христианской теории справедливой войны, которую будут развивать Августин, Фома Аквинский и другие [см.: Marrin, 1971; Ramsey, 1968; Куманьков, 2019, 53–55]; для нас же важно в первую очередь то, что здесь используется фразеология, разработанная в контексте мученичества и теперь нашедшая выход на реальное насилие в форме войны, хотя бы и «справедливой».

Последний пример, который мы приведём, касается возникновения в конце XI в. концепции мученика-рыцаря в контексте Первого крестового похода. У историков порой встречаются утверждения, что этот тип был чем-то революционным, тогда как раньше «мученик был... пассивной жертвой, читай безропотной и добровольной, но не оказывающей сопротивления и тем более не агрессивной» [Flori, 1991, 121]. Это верно в том смысле, что, если не считать ряда исключений VII–XI вв., когда мучениками считали воинов, павших в бою с язычниками [Morris, 1993], убивали они нечасто, – и неверно, потому что первые мученики хотя и не были солдатами, но представляли себя ими. Следы этой репрезентации можно отыскать также и в дискурсе крестовых походов. Так, в «Похвале новому рыцарству» Бернара Клервосского есть такие строки: «Что за слава – возвращаться с победою из подобной битвы! Сколь блаженно погибнуть в ней, ставши мучеником! Радуйся, отважный воитель, если ты живёшь и побеждаешь во Господе»[5]. Если, не заглядывая в оригинал, ограничиться переводом, вся эта концепция действительно может показаться «революционной», однако она твёрдо стоит на фундаменте того богословия мученичества, которое мы рассматривали все это время. Дело в том, что «отважный воитель» на латыни – тот самый *fortis athleta*, которого мы встречали в «Мученичестве Карпа, Папила и Агатоники», или γενναίος ἀθλητής из «Послания о лионских и виеннских мучениках». Отсюда можно сделать вывод, что воинственное христианское мученичество в XI в. и позже – не столько эволюция, сколько актуализация идей и образов, заложенных в христианском мученичестве ещё во II–III вв.

**Заключение**

Итак, мы надеемся, что нам удалось показать центральный и определяющий характер образов агона, войны и армии для раннехристианского мученичества, а также их взаимосвязь и согласованность под общим знаком «милитантности». Вместе с тем мы полагаем, что из этого эмпирического и очень краткого анализа можно сделать и несколько теоретических гипотез относительно природы мученичества в целом.

(1) Прежде всего, он фальсифицирует все претензии на то, что воинственное измерение мученичества – это современное нововведение, и даже не христианства или ислама, а «псевдохристианских сект», «исламизма», «джихадизма» и всего прочего, что позволяет дискурсивно отделить мирную и подлинную религию от её насильственных искажений [напр.: Armstrong, 2014; Martin, 2014]. Поскольку особенно часто в доказательство этого приводится именно что умильно-жертвенный образ раннего христианства, его образец позволяет опровергнуть всю эту концепцию в целом.

(2) Во-вторых, следует полностью пересмотреть стереотипный взгляд на мученичество как пассивную жертву. Милитантность не чужда ему, не навязывается извне, и это не просто фигуры речи, а неотъемлемая часть самоописания мученичества. Напротив, как формулирует М. Юргенсмейер, «страдание облекается в величие мученичества, и образы космической войны перековывают поражение... в победу» [Juergensmeyer, 2017, 205]. Подобная «перековка» – не перекодирование виктимного насилия в активное постфактум, а кодирование, запись в режиме реального времени. Игнатий или Перпетуя находятся в самой гуще событий и пишут о самих себе; авторы *acta* и *passiones* описывают произошедшее так, как они его видят: мученичество – это не только и не столько страдание (поскольку мученики могут находится в состоянии ἀναισθησία и ἀναλγησία, т. е. не чувствовать боли[6]), а ратоборство; их тела – не истерзанные крючьями куски мяса, а мускулистые и умащенные благовониями скульптурные тела благородных атлетов.

(3) Наконец, в-третьих, если мы примем этот агонический характер мученичества в дискурсивно-синхронической перспективе, нам следует отказаться и от идеи, что связь виктимного насилия с активным – чисто дискурсивная и воображаемая, что их разделяет надёжный «железный занавес», что мученики могут описываться как борцы, атлеты, воины и гоплиты безо всяких последствий в виде реального насилия. Напротив, грань между тем и другим тонка и при определённых обстоятельствах легко пересекается – как мы видели в связи со вполне кафолическими монахами и парабаланами, а также донатистскими циркумцеллионами. Это же мы видели и на примере концепции справедливой войны и более позднего типа рыцаря-мученика уже в XI столетии.

**Благодарности**

Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС. За ценные идеи и помощь в доработке текста автор также выражает признательность А.Д. Пантелееву.

**Acknowledgments**

The article was written on the basis of the RANEPA state assignment research programme. The author expresses his gratitude to A. Panteleev for sharing ideas and helping with the text.

**Список сокращений**

Mart. Carpi lat. – Мученичество Карпа, Папила и Агатоники
Mart. Das. – Мученичество св. Дасия
Mart. Maxim. – Мученичество Максимилиана
Ep. Ign. Pol. – Послание Игнатия Антиохийского к Поликарпу Смирнскому
Pass. Perp. – Страсти Перпетуи и Фелицитаты
Eus., HE – Евсевий Кесарийский, «Церковная история»
1 Clem. Cor. – Климент Римский, первое послание к коринфянам
2 Clem. Cor. – Климент Римский, второе послание к коринфянам
Tert., Ad mart. – Тертуллиан, «К мученикам»
Tert., Scorp. – Тертуллиан, «Скорпиак»
Tert., Apol. – Тертуллиан, «Апология»
Tert., De idol. – Тертуллиан, «Об идолопоклонстве»
Socr., HE – Сократ Схоластик, «Церковная история»
Possid., Vita Aug. – Поссидий Каламский, житие св. Августина
Ambr., De Sacr. – Амвросий Медиоланский, «О таинствах»
Ambr., De off. – Амвросий Медиоланский, «Об обязанностях священнослужителей»

## Библиографический список

1. Агамбен, Дж. Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни / Дж. Агамбен. – М., СПб.: Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2020. – 216 с.
2. Бернард Клервосский. Похвала новому рыцарству [Электронный журнал]. – URL: http://www.unavoce.ru/library/bernard_knighthood.html (дата обращения 05.02.2021).
3. Книги Маккавеев (Четыре книги Маккавеев) (2014) / Пер. с др. греч., введение и комментарии Н.В. Брагинской, А.Н. Коваля, А.И. Шмаиной-Великановой; под общ. ред. Н.В. Брагинской; науч. ред. М. Туваль. – М.: Мосты культуры/Гешарим, 2014. – 632 с.
4. Куманьков, А. Война, или В плену насилия / А. Куманьков. – СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. – 164 с.
5. Лоро, Н. Разделённый город. Забвение в памяти Афин / Н. Лоро. – М.: Новое литературное обозрение, 2021. – 360 с.
6. Пантелеев, А.Д. Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / А.Д. Пантелеев. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2017. – 384 с.
7. Пантелеев, А.Д. Христиане и римская армия во второй половине III в. / А.Д. Пантелеев // Мнемон. Исследования и публикация по истории античного мира. – СПб., 2012. – Вып. 11. – С. 329–350.
8. Пантелеев, А.Д. Христиане и римская армия от ап. Павла до Тертуллиана / А.Д. Пантелеев // Мнемон. Исследования и публикация по истории античного мира. – СПб., 2004. – Вып. 3. – С. 413–428.
9. Фуко, М. Говорить правду о самом себе. Лекции 1982 года в Университете Торонто / М. Фуко. – М.: Дело, 2021. – 336 с.
10. Appleby, Scott R. The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation / Scott R. Appleby. – Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000. – 448 p.
11. Armstrong, K. Fields of Blood: Religion and the History of Violence / K. Armstrong. – New York, Toronto: Alfred A. Knopf, 2014. – 528 p.
12. Aubineau, M. Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem / M. Aubineau. – Bruxelles: Société des Bollandistes, 1978. – 412 p.
13. Barton, C. Savage Miracles: The Redemption of Lost Honor in Roman Society and the Sacrament of the Gladiator and the Martyr / C. Barton // Representations. – 1994. – Vol. 45 – P. 4–71.
14. Bowersock, G. Martyrdom and Rome / G. Bowersock. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – 106 p.
15. Cobb, S. Martyrdom in Roman Context // The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom / S. Cobb / Ed. by P. Middleton. – Hoboken: John Wiley & Sons, Inc., 2020. – P. 88–101.
16. Ste. Croix, de, G.E.M. Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy / G.E.M. de Ste. Croix. – New York: Oxford University Press, 2006. – 416 p.
17. Ferngren, G. Medicine and Health Care in Early Christianity / G. Ferngren. – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2016. – 246 p.
18. Flori, J. Mort et martyre des guerriers 1100. L'exemple de la première croisade / J. Flori // Cahiers de civilisation médiévale. – 1991. – Vol. 134. – P. 121–139.
19. Frend, W.H.C. Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus / W.H.C. Frend. – Oxford: Basil Blackwell, 1965. – 644 p.
20. Gaddis, M. There is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire / M. Gaddis. – Berkeley, California: University of California Press, 2005. – 410 p.
21. Haas, C. Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict / C. Hass. – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006. – 516 p.
22. Juergensmeyer, M. Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence / M. Juergensmeyer. – Oakland: University of California Press, 2017. – 408 p.
23. "Let Us Die that We May Live": Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-AD 450). – London: Routledge, 2003. – 256 p.
24. Marrin, A. War and the Christian Conscience: From Augustine to Martin Luther King, Jr. / A. Marrin. – Chicago: Henry Regnery Company, 1971. – 342 p.
25. Martin, D. Religion and Power: No Logos without Mythos / D. Martin. – Farnham: Ashgate, 2014. – 280 p.
26. Matthews, S. Perfect Martyr: The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity / S. Matthews. – Oxford: Oxford University Press, 2012. – 240 p.
27. Middleton, P. Creating and Contesting Christian Martyrdom // The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom / Edited by P. Middleton. – Hoboken: John Wiley & Sons, Inc., 2020. – P. 12–30.
28. Middleton, P. Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity / P. Middleton. – London: T&T Clark, 2006. – 224 p.

29. Morris, C. Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade / C. Morris // Studies in Church History. – Vol. 30. – P. 93–98.
30. Musurillo, H. The Acts of the Christian Martyrs / H. Musurillo. – Oxford, New York: Oxford University Press, 1972. – 379 p.
31. Pfitzner, V. Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature / V. Pfitzner. – Leiden: Brill, 1967. – 226 p.
32. Philipsborn, A. La compagnie d'ambulanciers "parabalani" d'Alexandrie / A. Philipsborn // Byzantion. – 1950. – No 20. – P. 185–190.
33. Ramsey, P. The Just War: Force and Political Responsibility / P. Ramsey. – New York: Charles Scribner's Son, 1968. – 536 p.
34. Seesengood, R. Competing Identities: The Athlete and the Gladiator in Early Christian Literature / R. Seesengood. – New York: T&T Clark, 2006.
35. Shaw, B. Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine / B. Shaw. – Cambridge: Cambridge University Press. – 930 p.
36. Shepkaru, S. To Die For / S. Shepkaru // Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide / Ed. by M. Kitts. – New York: Oxford University Press, 2018. – P. 18–39.
37. Streete, G. Performing Christian Martyrdoms / G. Streete // Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide / Ed. by M. Kitts. – New York: Oxford University Press, 2018. – P. 40–53.
38. Henten, van, J. W. The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees / J. W. van Henten. – Leiden: Brill, 1997. – 346 p.

*Текст поступил в редакцию 15.02.2021.*
*Принят к публикации 28.06.2021.*
*Опубликован 28.09.2021.*

---

[1] Цит. в переводе А. Н. Егунова.
[2] Цитируя акты мучеников, мы опирались в основном на билингвальное издание [Musurillo, 1972], сверяя его с русским переводом [Пантелеев, 2017].
[3] Оригинальные цитаты приводятся по франко-греческой билингве [Aubineau, 1978, 328–350].
[4] Позднейшее наименование этого и других соборов *latronicia*, «разбойничьими», было связано не с тем, что на них были приняты еретические заключения, а с тем, что они проводились с помощью преступного насилия, известного в римском праве как *latronicium*. Именно это слово употребляет Феодосий, говоря о монахах, и Шенуте Атрипский – когда ему отвечает.
[5] Цит. по.: [Бернард Клервосский].
[6] От этих греческих понятий, которые часто употреблялись именно в связи с мучениками, происходят современные термины «анестезия» и «анальгетики».

---

## References

1. Agamben G. *Altissima Poverrtà* (Russ. ed.: Agamben Dzh. *Vysochaishaia bednost'. Monasheskie pravila i forma zhizni*. Moscow, St. Petersburg: Izd-vo Instituta Gaidara, Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk SPbGU, 2020, 216 p.).
2. Appleby Scott R. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation.* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, 448 p.
3. Armstrong K. *Fields of Blood: Religion and the History of Violence.* New York, Toronto: Alfred A. Knopf, 2014, 528 p.
4. Aubineau M. *The Festive Homilies of Hesychius of Jerusalem* [Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem]. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1978, 412 p.
5. Barton C. Savage Miracles : The Redemption of Lost Honor in Roman Society and the Sacrament of the Gladiator and the Martyr. *Representations*. 1994, vol. 45, pp. 4–71.
6. Bernard of Clairvaux. *Liber ad milites templi de laude novae militiae* [In Russ.: Bernard Klervosskij. Pohvala novomu rycarstvu]. Available at: http://www.unavoce.ru/library/bernard_knighthood.html (accessed on February 5, 2021).
7. Bowersock G Martyrdom and Rome. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 106 p.
8. Cobb S. Martyrdom in Roman Context. *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*. Ed. by P. Middleton. Hoboken: John Wiley & Sons, Inc., 2020, pp. 88–101.
9. De Ste. Croix G. E. M. *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. New York: Oxford University Press, 2006, 416 p.
10. Ferngren G. *Medicine and Health Care in Early Christianity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2016, 246 p.
11. Flori J. Death and Warrior Martyrs of the Year 1100. The Example of the First Crusade [Mort et martyre des guerriers 1100. L'exemple de la première croisade]. *Cahiers de civilisation médiévale*. 1991, vol. 134, pp. 121–139.

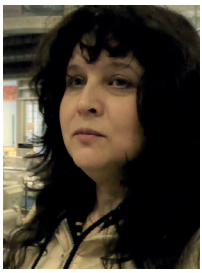
12. Foucault M. *Dire-vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'University Victoria de Toronto* (Russ. ed. : Fuko M. *Govorit' pravdu o samom sebe. Lekcii 1982 goda v Universitete Toronto*. Moscow: Delo, 2021, 336 p.).
13. Frend W.H.C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Basil Blackwell, 1965, 644 p.
14. Gaddis M. *There is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire.* Berkeley, California: University of California Press, 2005, 410 p.
15. Haas C. *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006, 516 p.
16. Juergensmeyer M. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence.* Oakland: University of California Press, 2017, 408 p.
17. *Knigi Makkaveev (Chetyre knigi Makkaveev)* [Books of Maccabees (Four Books of Maccabees)]. Moscow: Mosty kul'tury/Gesharim, 2014, 632 p. (In Russian).
18. Kuman'kov A. *Vojna, ili V plenu nasilija* [War, or In the Grip of Violence]. St. Petersburg: Izd-vo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2019, 164 p. (In Russian).
19. *"Let Us Die that We May Live": Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350–AD 450).* London: Routledge, 2003, 256 p.
20. Loraux N. *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes* (Russ. ed.: Loro N. *Razdelennyj gorod. Zabvenie v pamjati Afin*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2021, 360 p.).
21. Marrin A. *War and the Christian Conscience: From Augustine to Martin Luther King, Jr.* Chicago: Henry Regnery Company, 1971, 342 p.
22. Martin D. *Religion and Power: No Logos without Mythos*. Farnham: Ashgate, 2014, 280 p.
23. Matthews S. *Perfect Martyr: The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2012, 240 p.
24. Middleton P. Creating and Contesting Christian Martyrdom. *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*. Ed. by P. Middleton. Hoboken: John Wiley & Sons, Inc., 2020, pp. 12–30.
25. Middleton P. *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*. London: T&T Clark, 2006, 224 p.
26. Morris C. Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade. *Studies in Church History*, vol. 30, pp. 93–98.
27. Musurillo H. *The Acts of the Christian Martyrs.* Oxford, New York: Oxford University Press, 1972, 379 p.
28. Panteleev A.D. *Mnemon. Issledovanija i publikacija po istorii antichnogo mira* [Mnemon. Studies in and Publication on the History of the Antique World]. St. Petersburg, vol. 3, pp. 413–428 (in Russian).
29. Panteleev A.D. *Mnemon. Issledovanija i publikacija po istorii antichnogo mira* [Mnemon. Studies in and Publication on the History of the Antique World]. St. Petersburg, 2012, vol. 11, pp. 329–350 (in Russian).
30. Panteleev A. D. *Rannie muchenichestva. Perevody, kommentarii, issledovanija* [Early Martyrdoms. Translations, Commentaries, Research]. St. Petersburg: Gumanitarnaja Akademija, 2017, 384 p. (in Russian).
31. Pfitzner V. *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*. Leiden: Brill, 1967, 226 p.
32. Philipsborn A. The "Parabalani" Ambulance Company in Alexandria [La compagnie d'ambulanciers "parabalani" d'Alexandrie]. *Byzantion*. 1950, vol. 20, pp. 185–190.
33. Ramsey P. *The Just War: Force and Political Responsibility*. New York: Charles Scribner's Son, 1968, 536 p.
34. Seesengood R. *Competing Identities: The Athlete and the Gladiator in Early Christian Literature.* New York: T&T Clark, 2006.
35. Shaw B. *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 930 p.
36. Shepkaru S. To Die For. *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide*. Ed. by M. Kitts. New York: Oxford University Press, 2018, pp. 18–39.
37. Streete G. Performing Christian Martyrdoms. *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide*. Ed. by M. Kitts. New York: Oxford University Press, 2018, pp. 40–53.
38. Van Henten J. W. *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees.* Leiden: Brill, 1997, 346 p.

*Submitted for publication: February 15, 2021.*
*Accepted for publication: June 6, 2021.*
*Published: September 28, 2021.*

Религиоведение. 2021. № 3. С. 104–117.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 3. P. 104–117.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.3.104-117

**Элбакян Е.С.**



*Институт государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ*
*119606, Россия, г. Москва, проспект Вернадского, 84*
*elbakyanes@gmail.com*

# Динамика социальных функций религии и религиозности в период пандемии

**Аннотация.** В статье рассмотрены те метаморфозы, которые произошли в религиозных практиках различных конфессий в период пандемии. Через усиление, благодаря пандемии, динамики социальных функций религии (интегративной, коммуникативной, нормативно-регулятивной, легитимирующей) автор рассматривает изменения в структуре современной религиозности, выделяя и характеризуя три основных типа: институциональную, индивидуальную и индивидуально-институциональную религиозность. Особое внимание автор обращает на индивидуально-институциональный тип религиозности, полагая, что носители именно этого типа религиозности испытали наименьшие психологические проблемы в связи с закрытием церквей, мечетей, костёлов, молитвенных задний. Анализируя социальные функции религии, и, в частности, коммуникативную функцию, автор подробно рассматривает процесс виртуализации религии, значительно усилившийся в последние полтора года («киберрелигия», «онлайн религия»), указывает на тесную взаимосвязь между индивидуально-институциональным типом религиозности и динамикой коммуникативной функции религии, нашедшей отражение, в частности, в усилении виртуализации религии. Ключевую тенденцию в изменении структуры религиозности автор видит в изменении соотношения между тремя её основными типами в сторону процентного увеличения носителей индивидуально-институциональной религиозности.

**Ключевые слова:** структура религиозности, социальные функции религии, виртуализация религии, индивидуальная религиозность, религия и пандемия

**Ekaterina S. Elbakyan**

*Institute of Public Administration and Management of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation*
*84 Vernadskogo prosp., Moscow, 119606, Russia*
*elbakyanes@gmail.com*

# Dynamics of Social Functions of Religion and Religiosity During the Pandemic

**Abstract.** The article examines the metamorphoses that occurred in the religious practices of various denominations during the pandemic. Through the strengthening, thanks to the pandemic, the dynamics of the social functions of religion (integrative, communicative, normative-regulatory, legitimizing), the author examines the changes in the structure of modern religiosity, highlighting and characterizing three main types: institutional, individual and individual-institutional religiosity. The author pays special attention to the individual-institutional type of religiosity, believing that the carriers of this particular type of religiosity experienced the least psychological problems in connection with the closure of churches, mosques, prayer houses. Analyzing the social functions of religion, and, in particular, the communicative function, the author examines in detail the process of virtualization of religion, which has significantly intensified in the last year and a half (“cyberreligion”, “online religion”), indicates a close relationship between the individual-institutional type of religiosity and the dynamics of communicative the functions of religion, reflected, in particular, in the strengthening of the virtualization of religion. The author sees the key tendency in the change in the structure of religiosity in the change in the ratio between its three main types towards the percentage increase in the carriers of individual-institutional religiosity.

**Key words:** structure of religiosity, social functions of religion, virtualization of religion, individual religiosity, religion and pandemic

Процессы, происходящие в современном обществе, связанные с пандемией, буквально сдвинули с места «тектонические плиты», когда даже наиболее устойчивые социальные институты оказались в ситуации динамичных изменений. Одним из таких институтов является религия, а наличие в сознании людей религиозной веры может быть, с той или иной степенью условности, охарактеризовано как религиозность.

Религиозность – одна из важнейших категорий социологии религии, отражающая состояние сознания верующих (как на уровне индивида, так и социальной группы) и обусловленные им модели поведения, образа жизни и т.д.

По сути, религиозность отражает и показывает некую «явленность» религии в социуме как на уровне индивидов и малых социальных групп, так и на уровне общества в целом. Потому нередко религиозность именуют операционально интерпретируемым понятием.

«Операционализация понятий – это исследование существенных и несущественных признаков обозначаемых понятием феноменов и факторов, влияющих на изменение этих признаков, предполагающее выявление более простых элементарных понятий, соотносимых с исследуемыми основными понятиями, а также выявление единиц анализа и единиц измерений. Исследователями выделяются структурная, аналитическая и факторная операционализация» [Операционализация, https://drafteea.ru/military-id/operacionalizaciya-funkcii-v-prikladnom-issledovanii-kontrolnaya/].

Конкретизируя содержание понятия «религиозность» можно выделить такие его составляющие, как *критерии* религиозности, фиксирующие её *степень*, т.е. влияние религии на отдельного человека, а также *уровень* религиозности – отношение к религии той или иной социальной группы. *Характер* религиозности выявляет количественные различия религиозности у представителей разных конфессий и социальных групп. *Интенсивность* религиозности указывает на глубину религиозной веры, её эмоциональную окрашенность или, напротив, чисто формальную принадлежность к той или иной религиозной традиции. *Динамика* религиозности отражает её изменения в темпоральном аспекте, предполагающее поэтапную фиксацию и компаративное исследование.

Не останавливаясь в дальнейшем на всех характеристиках религиозности, обратимся к факторной операционализации, предполагающей «определение фактов, которые способны оказывать прямое или косвенное воздействие на явление, которое исследуется» [Исследование, http://5fan.ru/wievjob.php?id=99602], и попытаемся, через призму влияющих на религиозность социальных факторов, рассмотреть *структуру религиозности*, связав её не только с общественными процессами, но и с религиозным функционалом.

Известно, что основным цивилизационным трендом в современном мире является глобализация, которая имеет свои позитивные и негативные следствия практически во всех сферах жизни общества разных стран. В том числе и в сфере здравоохранения. События последних полутора лет, связанные с пандемией, яркое тому подтверждение. Открытые границы, большие потоки мигрирующего населения, переполненные аэропорты, вокзалы, гостиницы, рестораны, магазины музеи, театры во многом способствовали интенсивному распространению опасного вируса, вызывающего болезнь COVID-19.

Следствием возникновения данной глобальной проблемы стало беспрецедентное усиление так называемой «локализации» – от практически полного закрытия границ со многими странами мира и, по сути, прекращения публичной жизни с переходом большинства населения на работу «онлайн» и социальной изоляции до постепенного смягчения ограничений, в особенности, после начала вакцинации населения разных стран. Однако на данный момент распространение опасного вируса остановить не удалось, поэтому власти большинства стран призывают население к соблюдению социальной дистанции, ношению защитных масок и перчаток и прочим мерам безопасности.

Безусловно, такая ситуация напрямую затронула и религиозные организации, активно функционирующие в социальной сфере, что как следствие, повлияло на религиозность населения, заметно изменив её структуру.

Разные авторы приводят различные типологизации религиозности. Так, например, Г. Олпорт предлагает ввести типы незрелой (внешней) и зрелой (внутренней) религиозности [подробнее см.: Олпорт, 2002]. «…Первая фрагментарна и поверхностна, представляет собой инструментальную ценность, а вторая – глубокая и всепроникающая, представляет собой терминальную ценность для человека» [Афанасенко, 2014, 11].

В дальнейшем исследователями в типологию Олпорта был включён ещё один тип религиозности – «ориентация поиска». «“Ориентация поиска” – это такая религиозная направленность, которая лишена догматизма и способствует духовному и творческому развитию личности. “Ориентация поиска” подразумевает открытую готовность личности к решению экзистенциальных, высших вопросов существования человека» [подробнее см.: Шмелев, 2012, 49–56, Титов, 2013, 2–9].

Некоторые авторы выделяют в структуре религиозности три типа: традиционную религиозность, вневероисповедную религиозность и квазирелигиозность. «Такое деление соответствует действительности и отражает основные особенности религиозной жизни. Но стремительное усложнение самой этой жизни, обновление религиозной деятельности и появление новых взглядов на религию в русле идеологического плюрализма вызвали появление хотя и не новых принципиально, но новых для нашего общества версий типологизации религиозности массового сознания. <...> Речь идёт о смещении чувства трансцендентного из области церковного учения в более приземлённые сферы жизни, такие как политика и наука, а также о сведении его к представлениям о независимости личности, правах человека, индивидуальности и самодостаточности. Соответственно, религиозность становится менее ориентированной на церковь и более направленной на земные проблемы общества и человека» [подробнее см.: Лобазова, 2015, 94–96].

Не останавливаясь на других типологиях религиозности, а также подходах к её изучению и определению, предложим следующую структуру религиозности: *институциональный, индивидуальный и институционально-индивидуальный типы современной религиозности*. Попытаемся рассмотреть их через призму социальных функций религии.

В течение многих веков и десятилетий ключевую роль в структуре религиозности играл *институциональный* тип, поскольку религия является одним из важнейших социальных институтов человечества. В качестве классического определения социального института можно принять следующее: «это исторически сложившиеся формы организации и регулирования общества, жизни (например, семья, религия, образование и т.д.), обеспечивающие выполнение жизненно важных для общества функций, включающие совокупность норм, ролей, предписаний, образцов поведения, специальных учреждений, систему контроля» [Институт, 1998, 105]. Исходя из данного определения, рассмотрим институциональные характеристики религии с учётом специфических особенностей и исторической эволюции исследуемого феномена.

Религия как социальный институт представляет собой исторически сложившиеся формы организации, в рамках которой на основе веры в сверхъестественное созданы особые социальные учреждения, развивается специфическая социальная деятельность и выстраиваются социальные отношения, осуществляется ряд явных и латентных функций, совокупность которых составляет то, что принято называть «социальной ролью религии», устанавливается система ритуалов и обычаев, вырабатывается набор социальных ролей в соответствии со статусными группами той или иной религиозной иерархии, формулируется система ценностно-нормативных установок, предписаний, оценок, символов, представлений, запретов, этически обоснованных образцов и религиозно мотивированных моделей поведения, идеалов, смысложизненных целей и ориентаций, представлена определённая картина мира, в которой присутствует дихотомия сакрального и профанного, посю- и потустороннего миров, а также система социального контроля, состоящего из ценностных нормативов (что д**о**лжно делать) и санкций – поощрений за следование должному с наказаниями за отступления от него.

Таким образом, социальный институт религии представляет собой систему из двух взаимосвязанных уровней: 1) ценностно-нормативная модель, включающая

в себя совокупность верований, символов и предписаний, представлений, относящихся к широкому кругу явлений и предметов, как профанных, так и сакральных; 2) модели поведения, заданные религиозными нормами и регулируемые посредством религиозной организации, включающей в себя как религиозную общину, занимающуюся культовой и внекультовой религиозной деятельностью, так и непосредственно религиозную организацию, являющуюся «представителем» данной религии в социуме.

Любой социальный институт играет важную роль в жизни общества, которая, в свою очередь, состоит из совокупности исполняемых им явных и латентных функций – социальных действий, регулируемых выработанными нормами и контролируемых социальным институтом, который их выполняет. Важнейшей целью религиозных организаций является нормативное воздействие на своих членов, формирование у них определённых целей, ценностей, идеалов, реализующее себя в обществе через исполнение ряда функций. Помимо основной функции «духовного окормления» религия осуществляет свою деятельность и оказывает влияние на экономическую, политическую, семейную, культурную и другие важнейшие составляющие жизни социума.

В этой связи хотелось бы остановиться на тех изменениях, которые в последние годы претерпели отдельные социальные функции религии, в первую очередь, интегративная и коммуникативная, а также нормативно-регулятивная и легитимирующая.

Одной из ключевых социальных функций религии является интеграция. Большинство социологов, начиная от отцов-основателей социологии как отдельной науки Огюста Конта и Герберта Спенсера, рассматривали религию как средство достижения единства, объединения (интеграции) общества, сплочения отдельных людей в массу верующих, унифицирующее образ жизни, ценностные и мировоззренческие ориентиры, социальные и нравственные нормы.

Возникновение мировых религий способствовало объединению значительных масс людей, становящихся приверженцами того или иного религиозного направления благодаря прозелитизму и миссионерской деятельности основателей и первых последователей.

С другой стороны, уже изначально в мировых религиях была заключена некая противоположная тенденция – к дезинтеграции, причём не только с остальным («языческим») миром, но и в рамках собственной религиозной общины (в широком смысле слова).

Тем не менее, в целом процессы возникновения и эволюции мировых религий вели к интеграции больших масс людей и унификации их шкалы ценностей, этических норм, образа жизни. То есть, по существу, это были процессы глобализации. Однако, несмотря на универсализм и эгалитаризм мировых религий, интегрирующая функция в них сопряжена с не менее ярко выраженной дезинтеграцией – как с непринадлежащим к данной религии миром (жесткая дихотомия «мы» – верные, правоверные, избранные, посвящённые – и «они» – неверные, «язычники», гяур и т.д.), так и в рамках самой религии, достаточно быстро дробящейся на множество конфессий, зачастую жестоко враждующих между собой.

В некоторые периоды истории религиозная интеграция компенсирует отсутствие этнического единства в рамках отдельного государства. Например, католицизм и по сей день является фактором государственного и регионального социально-психологического единства народов Латинской Америки. Для моноконфессиональных стран характерно отождествление в массовом сознании религиозного и национального компонентов, на основе которого зиждется идея национальной и религиозной исключительности. Здесь интегрирующая функция религии обычно поддерживается соответствующей системой обрядов и ритуалов, подкрепляющих чувство партиципации [подробнее см.: Забияко, 2008, 942]. По мнению Э. Дюркгейма [см.: Дюркгейм, 2018], именно религия конституирует общество как социокультурную систему: она подготавливает индивида к социальной жизни, тренирует послушание, укрепляет социальное единство, поддерживает традиции, возбуждает чувство удовлетворённости.

Интегрирующая функция религии существенна для этнических или религиозных меньшинств, находящихся на протяжении долгого времени в этнически и религиозно инокультурной среде. В таких случаях обычно складываются устойчивые этноконфессиональные общности, в рамках которых именно религия оказывается интегративным фактором (диаспоральный иудаизм, общины христиан в Ливане, индуисты-тамилы в Шри-Ланке и др.). Любая религиозная концепция, объединяя людей в рамках санкционированного ею мировоззрения, сложившихся под её влиянием социальных, этических и духовных ценностей, освящает устоявшиеся нормы и существующие порядки, содействуя тем самым социальной, идейной и политической интеграции.

Выступая в качестве источника социокультурного единения на базе тех или иных ценностей, нормативных установок, вероучения, культа и организации, религия одновременно противопоставляет эти общности другим общностям, сформировавшимся на базе иной ценностно-нормативной системы, вероучения, культа и организации.

Эффективность социальной интеграции на основе религии велика в обществах традиционного типа, где таким образом поддерживается коллективная идентичность и солидарность социальной группы. В обществах же социально дифференцированных и сложных, в условиях религиозного и национального плюрализма традиционные религии уже неспособны в полной мере исполнять эту функцию. Религия в данном случае уже не является универсальным интегративным фактором, ибо «общественная солидарность» может устанавливаться и поддерживаться на иной основе, например, на принципе права. Так, уже с середины XVII в. в Западной Европе возникает движение секуляризации.

Вместе с тем, несмотря на секуляризационные процессы в современном мире, роль религиозного фактора остаётся весьма существенной. Сегодня в результате интенсивности развития коммуникаций и информационных технологий происходит расширение объёма, увеличение разнообразия и ускорение глобальных религиозных потоков, повышение интенсивности и скорости религиозного обмена.

Коммуникативная функция религии является двухуровневой. Первый уровень коммуникации, который устанавливается верующим той или иной религии – это общение с богом или некими иными сверхъестественными существами и сущностями. Это главный вид общения в религии, который осуществляется путем культовой деятельности – произнесения молитвы, участия в богослужении, исполнения ритуалов и т.п. В общении данного уровня большую роль играет религиозная символика, религиозное искусство и религиозная литература. Результатом такой «естественно-сверхъестественной коммуникации» становится возникновение у верующего устойчивых положительных эмоций (восхищения, радости, надежды и др.) и формирования на их основе уравновешенно-позитивного психического состояния, близкого к эстетическому катарсису.

Второй уровень коммуникации в религии осуществляется между верующими одной конфессии – в рамках религиозной общины происходит их общение друг с другом, нередко выходящее за пределы «церковной ограды», в рамках внекультовой деятельности, как религиозной (в большинстве случаев), так и нерелигиозной (гораздо реже). Подобное общение имеет свою специфику, суть которой заключается в том, что в жизни верующих людей религиозная мотивация, чувства и потребности превалируют над земными интересами, когда земные ситуации и реалии рассматриваются sub specie aetarnitas[1].

Дезкоммуникативность данной функции религии проявляется в доведении до некоего предела конфессиональной ограниченности, когда невозможно или существенно затруднено общение с внешним миром, с представителями других конфессий или неверующими (например, в некоторых монастырях).

Помимо этого, в последнее десятилетие происходит виртуализация религии, когда религиозные отношения из социальных во многом превращаются в виртуальные.

Религиозные движения активно и профессионально используют современные технологии, современные средства массовой информации и коммуникации. Се-

годня даже в дни крупных праздничных мероприятий стало возможным вовсе не находиться в храме или мечети – достаточно подключаться к онлайн-конференции или наблюдать за богослужением по телевизору. Точно также и с любым сакральным текстом или его разъяснениями и толкованиями можно ознакомиться в сети Интернет. Там же можно узнать обо всех событиях той или иной религиозной организации, прочитать объявления на приходском или епархиальном сайтах, не выходя из дома пообщаться на форумах с единомышленниками или подискутировать с оппонентами. Религиозная община как ядро «первичной» приходской жизни утрачивает былое коммуникативное значение.

По справедливому мнению профессора А.П. Забияко, глубоко исследовавшего такой феномен современности, как «киберрелигия», данный тип «религиозной формации» существует в двух основных разновидностях.

Во-первых, это «киберресурс конфессий (конфессиональный ресурс). Он представлен содержанием, репрезентирующим в киберпространстве религии, которые возникли вне виртуальной реальности и которые применяют цифровые технологии в качестве средства повышения эффективности конфессиональной деятельности. <…> Фактически киберресурс конфессий выступает виртуальной проекцией существующей в “реале” религиозной жизни и конфессий» [Забияко, Воронкова, Лапин, 2012, 29–30]. Добавим, что, исходя из реалий 2020–2021 гг., в условиях пандемии речь идёт не столько о «дополнительной эффективности», сколько о существовании того или иного религиозного направления как такового, вынужденного презентовать себя исключительно в виртуальном пространстве.

Собственно, именно об этом типе религиозной виртуализации и идёт речь в настоящей статье.

Во-вторых, это киберресурс, представленный «ментальностью, в которой компьютерные технологии приобретают статус сверхценности, наделяются качествами священных объектов и атрибутами божественных сущностей; в системе координат этой ментальности компьютерная виртуальная реальность выступает в качестве высшей реальности, сверхценного инобытия, находящегося вне границ обыденного существования и доминирующего над ним» [Забияко, Воронкова, Лапин, 2012, 32].

Этот тип киберрелигии, по всей видимости, можно уверенно отнести к квазирелигии, поскольку здесь соотношение сакрального и профанного, религиозного и нерелигиозного, переплетаясь причудливым образом, всё-таки отдаёт приоритет внерелигиозному [см.: Забияко, Воронкова, Лапин, 2012, 191]. По мнению А.П. Забияко, «квазирелигия представляет собой религиоподобную систему, синкретически сочетающую религиозные и нерелигиозные компоненты. Инкорпорированные в состав квазирелигии компоненты нормативных, “традиционных” религий не определяют форму и содержание данной системы, будучи второстепенными и выполняя служебную роль. Доминирующее значение в таких формациях имеют нерелигиозные компоненты – например, этнические, политические, социальные, экологические, сциентистские, этические, психологические и другие» [Забияко, Воронкова, Лапин, 2012, 191].

По мнению автора этой статьи, квазирелигиозность – категория социологии религии, одна из основных, наряду с понятием «религиозность». Она отличается от последней объектом поклонения: если религиозным формам сознания присуща вера в сверхъестественное существо, то квазирелигиозность, хотя и характеризуется теми же особенностями, что и религиозность, предполагает веру в естественные события, в личности (культ личности, например), а также в материальные процессы с созданием на основе такой веры определённых социальных мифомоделей, как правило, находящих отражение и поддержку в массовом сознании подробнее [см.: Элбакян, 1998, 170].

Если рассматривать религиозность и квазирелигиозность через призму пары категорий цель-средства, то станет очевидным, что в обоих случаях провозглашается некая цель – идеальная модель будущего (царство божье, коммунистическое общество и т.д.), которой не существует, но в будущем достижении которой последователи не сомневаются. Разница возникает, когда речь заходит о средствах до-

стижения идеальной цели. Для религии обязательным условием является наличие сверхъестественного – либо как акта, либо как сущности, либо как существа, то есть средства обязательно предполагают выход за пределы земных, естественных возможностей человека, как, например, инкарнация в религиях Индии и буддизме и др. Для квазирелигии средства естественны, т.к. для построения коммунистического «рая» вовсе не требуется вера в бога, напротив, провозглашается, что только человек своими собственными усилиями может построить идеальное общество, не нуждаясь в божественной санкции, поддержке, водительстве. Таким образом, если некоторые авторы и включают квазирелигиозность в структуру религиозности [см. например: Лобазова, 2015, 94–96], то делать это необходимо, на наш взгляд, с существенными оговорками.

Сегодня уже мало кого удивят словосочетания «религия онлайн» или «онлайн религия».

«Понятие “религия онлайн” описывает многообразные средства репрезентации и коммуникации, которые в своей практике реализуют те или иные религиозные группы, как “традиционные”, так и новые. <...> Понятие “онлайн-религия”, в свою очередь, отсылает к тем практикам, которые существуют в интернет-пространстве. Здесь Интернет уже не исключительно средство (как в случае религии онлайн), но прежде всего естественная среда взаимодействия субъектов. Причём важно, что такое взаимодействие может как дублировать взаимодействие “в реальной жизни”, так и быть уникальным. Например, Интернет даёт возможность онлайн-исповеди или обращения к религиозному специалисту (причём такое обращение может быть анонимным)» [Религиоведение, 2016, 244–245].

Особенно усилилась данная тенденция в период пандемии. «Одно из основных следствий и <…> последствий пандемии – переход всего и вся в цифровое пространство. Онлайн-среда стала неотъемлемым компонентом нашего бытия в связи с обстоятельствами непреодолимой силы. Как в своё время в США револьвер Кольта уравнивал права всех, кто держал его в руках, так вирус подчинил себе человека, не делая различий или исключений, не признавая ни границ, ни финансовых возможностей человека или общества. Цифровая реальность стала единственным объединяющим пространством...» [Веселова, 2021, 21].

Общая тенденция современной религиозной жизни амбивалентна – верующие, находящиеся в «локдауне», то есть в ситуации, где превалирует локальное, виртуально принимают участие в богослужениях и коммуникации. В то же время круг их настолько шире приходской общины и привычных постоянных прихожан, что можно говорить о глобальном, хотя и в виртуальном аспекте, общении. «Некоторые исследования цифрового богословия выявили повышенный интерес к просмотру и участию в онлайн-церковных службах в условиях изоляции. Взаимодействие, обеспечиваемое цифровыми технологиями, помогло расширить возможности людей участвовать в религиозной деятельности, несмотря на физическое расстояние, включая тех, кто ранее, возможно, никогда не ступал в церковь» [Влияние, https://ru.qaz.wiki/wiki/Impact_of_the_COVID-19_pandemic_on_religion].

Так, на общедоступных ресурсах в Интернете можно, например, прочитать, что «в отчёте Pew Research от марта 2020 года сообщается об изменении религиозных привычек респондентов в связи с пандемией. Более половины респондентов заявили, что они “молились о прекращении распространения коронавируса”, “реже посещали службы лично” и “смотрели религиозные службы в Интернете или по телевизору, а не лично” <…>. Из-за принципов социального дистанцирования многим церквям потребовалось найти альтернативу обычным личным церковным службам, и они обратились к цифровой церкви. В пасхальное воскресенье Папа Франциск проводил прямую трансляцию мессы из пустой базилики Святого Петра в Риме, в то время как архиепископ Кентерберийский Джастин Велби транслировал свою проповедь из кухни своей квартиры в Лондоне» [Влияние, https://ru.qaz.wiki/wiki/Impact_of_the_COVID-19_pandemic_on_religion].

Сами организационные и культовые основы также во многом меняются. Порой при посещении современных церквей создаётся устойчивое впечатление, что находишься в хорошо работающем офисе, где культово-ритуальные практики по-

падают в графу «оказания религиозных услуг» с соответствующим прейскурантом. «Акт религиозного выбора происходит аналогично поведению потребителя товаров и услуг, на исход которого влияют не только личные вкусы и предпочтения, но и маркетинговая деятельность сетевых и индивидуальных “предпринимателей” на религиозном “рынке”. Церкви выступают как “торговые фирмы” (среди них есть и “монополисты”, и “маргиналы”), верующие – как потребители “духовных продуктов”» [Религиоведение, 2016, 233]. По существу, выхолащивается мистическая суть религии, когда место мистики занимает мистификация, которая по большей части рассматривается в качестве «коммерческого проекта».

Вместе с тем, в связи с пандемией в религиозном сознании людей усиливаются тенденции к позитивному восприятию мистификации: отдельные священнослужители объясняют социальные процессы, рост заболеваемости и смертности через призму апокалиптического видения «последних времён», «конца света», библейских пророчеств [Патриарх, https://www.mk.ru/social/2021/04/13/patriarkh-kirill-zayavil-chto-khleb-i-vino-dlya-prichastiya-zashhishheny-ot-covid19.html?fbclid=IwAR2FuAA6j5Mtw5g1xMFbjXvPmWVuBBdVFJuGq8-nkDC5BS5Ttkt1ZKMAAuA]. Здесь уместно было бы вспомнить небольшое эссе (часть неоконченной работы «Диалектика природы») непопулярного ныне Ф. Энгельса «Естествознание в мире духов», одна из идей которого заключается в справедливой констатации того факта, что в критические периоды общественной жизни люди гораздо в большей степени склонны к усвоению мистики и эзотерики [см.: Энгельс, 1961, 373–383]. Рост мистицизма, который, как уже отмечалось, обычно наблюдается в кризисные моменты развития общества, особенно в интеллигентских кругах, призван «сокращать дистанцию» между богом и человеком, стремящимся к единению с ним. «Интимная сфера жизни индивида становится проводником его религиозного опыта, – характеризуя эпохи развития мистицизма, пишет К. Мангейм; – четыре стены его жилища превращаются, так сказать, в пространство души» [Mannheim, 1956, 233].

Другой тенденцией, которая усилилась в период пандемии, помимо расширения виртуализации религии и мистических объяснений современного социального контекста жизни большинства людей, является тенденция к индивидуализации веры, когда институциональные структуры религии, играющие важнейшую интегративную и коммуникативную роль в жизни верующих, отступили на второй план, и верующим было предложено, в связи с закрытием храмов, мечетей, молитвенных зданий или костёлов, молиться дома.

*Индивидуальная религиозность* – это *второй* тип, выделяемый нами в структуре современной религиозности после институциональной. Квинтэссенцию индивидуальной религиозности выразил, например, специалист по древним текстам, переводчик с коптского языка Дмитрий Алексеев: «...Я не только далёк от принадлежности к официальной Церкви, но и осознанно дистанцируюсь от любых религиозных организаций. По моему убеждению, с Богом человек пребывает один на Один, лицом к Лицу, и многотысячные толпы поклоняющихся наводят меня на мысли о культах дохристианского мира» [Утверждения, https://pravtoday.ru/intervyu/].

Социологи Левада-центра зафиксировали, что за период пандемии религиозная вера в России стала крепче (17 % респондентов), ослабла (11 % опрошенных), не изменилась (60 %) [Религиозность, https://www.levada.ru/2021/04/14/religioznost-v-period-pande]. Последний показатель во многом говорит о смещении религиозности из институциональной в индивидуальную сферу, поскольку с закрытием храмов вера не исчезла, и доля верующих не сократилась, но обрела иные – домашние или виртуальные формы.

Для сравнения, в США (по данным Pew Research Center) вера стала крепче у 28 % опрошенных, ослабла у 14 %, осталась неизменной у 47 % [Религиозность, https://www.levada.ru/2021/04/14/religioznost-v-period-pande].

Общая тенденция к индивидуализации религии, наиболее ярко проявившаяся в западноевропейских странах, имелась и в «доковидный» период, однако пандемия послужила своего рода катализатором данного процесса. Как пишет исследователь индивидуальной религиозности и писатель Алла Авилова (Нидерданды), «личные чувства и способности, собственные религиозные переживания в наше

время значат для многих гораздо больше, чем традиционные предписания какой-либо "правильной веры". Я убеждена, что наступает время "индивидуалов" и "индивидуальной религиозности"» [Алла, http://www.religiopolis.org/opyty/9547-religioznye-uchitelya.html].

Так, «согласно опросу фонда "Общественное мнение" (в 2017 году, то есть за три года до начала пандемии – *Е.Э.*), 27% россиян, назвавшихся верующими, не относят себя ни к одной из религий. Такое признание типично для религиозных индивидуалов. Среди молодёжи определённой религиозной самоидентификации не имеют 34% верующих, среди студентов – 38%» [Авилова, http://www.ng.ru/ng_religii/2012-06-06/4_construkt.html].

Думается, что сама по себе «индивидуальная религиозность» – явление отнюдь не однородное. Условно его можно также разделить на два основных класса: первый – собственно индивидуальная религиозность, подразумевающая веру человека в некие высшие силы без привязки к какому-либо религиозному направлению и без опоры на его вероучительные основы, сакральные тексты, без исполнения религиозных обрядов, предписанных в данной конфессии, без чтения молитв из молитвослова и, конечно, без посещения сакральных мест и объектов, поскольку «индивидуал» обращается к высшей силе и дома, в свободной форме выражая свои просьбы, пожелания, мольбы и т.д.

Второй класс – *индивидуально-институциональная религиозность* (*третий* тип, выделяемый нами в структуре религиозности), когда верующие принадлежали или принадлежат к какому-либо религиозному направлению, но не посещают храмы, не участвуют в общинной, приходской жизни. При этом они молятся у себя дома в соответствии с той традицией и в тех молитвенных формулах, как это принято в их конфессии, используют сакральные тексты своей религии, отмечают религиозные праздники, события священной истории и т.д. Эти же верующие виртуально общаются со своими единомышленниками, тем самым, не смотря на локальность собственного исповедания веры, участвуют в значительно более глобальном общении с единоверцами, чем в рамках прихода.

Так, по данным МВД РФ, в праздновании Пасхи 2 мая 2021 года приняло участие 1,6 млн россиян [В праздновании, https://tass.ru/obschestvo/11296353/amp] (1,09 % от общего населения), что значительно ниже предыдущих лет (за исключением 2020 года, когда храмы были закрыты). Для сравнения – официальные данные МВД РФ в 2012 году свидетельствуют, что «в десяти тысячах православных церквей в Пасхальную ночь побывали 7 миллионов 150 тысяч человек» [Пасха, http://www.religiopolis.org/news/14706-paskha-bez-narushenij.html].

Крупнейший исламский праздник Ураза-байрам в мае 2021 года мусульмане России отмечали дома, наблюдая за происходящим в мечетях, где разрешено было молиться только священнослужителям, онлайн.

Общая тенденция очевидна. Ей соответствуют и динамика социальных функций религии, и изменение в структуре современной религиозности.

В качестве одного из примеров распространения «индивидуальной религиозности» благодаря сетевому взаимодействию посредством получивших широкое распространение социальных сетей, можно назвать проект «Манифеста служения внецерковному христианству», опубликованный в конце апреля 2021 года в социальной сети Facebook. Его авторы – христианские священнослужители, которые обращаются к невоцерковлённым верующим, исповедующим свою веру индивидуально, но принявшим крещение в одной из христианских церквей:

«Это наше общее решение о служении тем христианам, кто крещён, исповедует веру в Господа Иисуса Христа, но по каким-то причинам находится вне общения с конкретной поместной церковью, общиной, сообществом. <…> Мы верим, что Спасение даруется человеку не за исполнение церковных обрядов, правил, предписаний, а по благодати и любви Бога к своему творению. Мы остаёмся теми, кто мы есть: священниками и служителями разных христианских церквей. Мы не объединяемся в новую церковь, союз, организацию, мы не создаём новых институций, мы вместе делаем шаг за пределы церковной ограды, чтобы служить тем людям, кто не нашёл себя внутри неё. <…> Принимая эту ответственность, мы начинаем слу-

жение, цель которого – дать возможность участия в Таинствах Церкви и в церковной молитве тем, кто не является членом общины или церкви, и является по устоявшемуся определению “внецерковным христианином”. <…> Мы не ставим своей целью вести миссионерскую деятельность в сфере внецерковного христианства, мы не ставим своей целью сделать кого бы то ни было членом нашей церкви, общины, группы. Факт участия в Таинствах и молитве нашей церкви, общины, не налагает на человека, обратившегося к нам, никаких организационных или финансовых обязательств. Будет это единожды, дважды, трижды, или много раз, это ничего не меняет, человек может оставаться внецерковным христианином и участвовать в Таинствах и молитве любой из наших церквей любое по продолжительности время. Сегодня мы видим, что все больше людей покидают церковную ограду, многие современные люди из-за плотного графика, частых переездов и пр. не имеют возможности системного и организованного участия в религиозной жизни конкретной общины, а иногда и деноминации, и даже конфессии. Все эти люди для нас были, есть и остаются нашими братьями и сёстрами во Христе, исповедующими общую с нами веру» [Князев, Мотинга, Левушкин, https://zen.yandex.ru/media/id/5de67c37ecfb8000b14be1cb/manifest-slujeniia-vnecerkovnomu-hristianstvu-proekt-608033eac0e64f5a79ab5b80?fbclid=IwAR1Gigx5ahyEUsnA2dAWqw1iGQ_QXRka4o22BXJ0I_7k8uKZl9TlI71MAr0].

Используя диалектический метод Г.В.Ф. Гегеля, можно создать триаду (тезис, антитезис, синтез), где тезис (традиционная институциональная религиозность) и антитезис (индивидуальная религиозность) снимаются в синтезе индивидуально-институциональной религиозности. Сами же «индивидуальное» и «институциональное» находятся в диалектическом взаимодействии.

Можно выдвинуть предположение, что именно этой группе верующих (индивидуально-институциональной) в эпоху пандемии оказавшихся в условиях жёстких ограничений, когда храмы были закрыты, психологически было наиболее просто и привычно, поскольку коммуникативная функция религии для них, по сути, осталось прежней. Более того, очевидно, что их число в последние полтора года значительно возросло.

Аналогичное предположение можно сделать и относительно интегративной функции религии, поскольку её нарушение сверхкомпенсировано в рамках индивидуально-институциональной религиозности привычным и в «допандемические времена» виртуальным общением с единоверцами, объединяющим верующих этой группы с единомышленниками во всем мире.

Заметные изменения в зависимости от типа религиозности претерпевает также нормативно-регулятивная функция.

Нормативно-регулятивная функция религии заключается в том, что она закрепляет действие принятых в обществе социальных норм поведения, осуществляя контроль посредством церковных организаций, поощряющих определенные, согласующиеся с религиозно-этическими нормами действия, и наказывающих за несогласующиеся. Помимо этого, подобный контроль на уровне межличностных отношений осуществляется самими верующими, которые выступают в качестве носителей определённых нравственно-конфессиональных принципов и основанных на них стандартов поведения, в свою очередь обусловленных господствующими религиозными ценностями. Это функция придания религиозной мотивации социальной деятельности, глубоко исследованная М. Вебером [подробнее см.: Вебер, 1994, 78–439].

Так, если рассматривать институциональный тип религиозности, то можно отметить, что в нём не всегда присутствует религиозная мотивация социального поведения и личных поступков, а конфессиональная идентичность (с необходимостью следовать её этическим нормам) и поведение индивида существенно расходятся между собой, а порой и противоречат друг другу. Вместо стремления к углублению веры осуществляется её миссионерское расширение, порой чисто механическое[2]. То есть происходит изменение мотивации в регуляции и, как следствие, меняются сами регуляторы социального поведения, когда в результате во главу угла возводится иная модель поведения, иной набор религиозных представлений и действий.

С другой стороны, усиление нормативно-регулятивной функции религии во многом свидетельствует о падении глубокой религиозности. Эта закономерность,

согласно которой расцвет религии рождает усиление религиозности, где центральным становится мистическое чувство, тогда как падение религии, превращающее её в некий респектабельный атрибут повседневности, характеризуется резким упадком мистического чувства, место которого занимают нравственные предписания, была отчасти сформулирована ещё Б. Расселом[3] и А.Н. Уайтхедом[4]. «Выдвижение на первый план правил поведения свидетельствует об упадке религиозного рвения» [Whitehead, 1975, 227].

Индивидуальный тип религиозности, ослабляя воздействие нормативно-регулятивной функции религии, напротив, усиливает религиозную веру как таковую. «Индивидуалу» нет никакой необходимости соблюдать некое внешнее «благочестие», но его «религиозное рвение» не напоказ, а дома, без свидетелей, идёт из глубины души и указывает на силу веры. Именно эта вера, не явленная в некой принятой институциональной форме культовой практики, выступает мотивацией образа жизни верующего «индивидуала». Религиозное чувство у него очень сильно, а религиозные идеи и ценности являются приоритетными и определяют стремления и поступки.

Что касается легитимирующей функции, то она состоит в придании нормам, ценностям и образцам поведения в обществе характера абсолютного, неизменного, не зависящего от пространственно-временных рамок человеческого бытия. Очевидно, что в период пандемии данная функция также претерпела заметную динамику, ибо руководителям религиозных организаций приходилось неоднократно призывать верующих оставаться дома, не посещать храмы, прекратить «живое» общение – как между собой, так и со священно- и церковнослужителями. На этот период пришлась Пасха 2020 года – главный праздник в православии, который верующие отмечали дома. Таким образом, религиозные организации были вынуждены отступить от веками существующих традиций и узаконить, в силу внешних обстоятельств, полностью противоположные им.

**Заключение**

Итак, используя факторную операционализацию, нам удалось выделить в структуре современной религиозности три типа: институциональный, индивидуальный и индивидуально-институциональный, рассмотрев их через призму динамично меняющихся социальных функций религии под воздействием современных процессов в обществе,

Необходимо ещё раз подчеркнуть, что во многом если не вызванный, то усиленный глобализацией цивилизационный кризис, связанный с пандемией, естественным образом породил усиление локальных тенденций, в том числе и в религиозной сфере. В то же время «локальность» в плане «приходского общения» при совместном отправлении культа благодаря цифровым технологиям и сети Интернет во многом нашла замену в глобальном общении с единоверцами или оппонентами во всем мире, существенно расширив границы «прихода» виртуальным участием в богослужениях и других церковных мероприятиях. Конечно, даже после отмены «локдауна» такая практика, во многом остающаяся действенной, нанесла религиозным организациям заметный материальный ущерб. Ведь не посещающие церковные службы прихожане не оставляли благотворительных пожертвований («кружечные», «тарелочные» сборы), что, по понятным причинам, не улучшило материальное положение религиозных организаций. Каким образом и с какими потерями выйдут религиозные организации из этого кризиса, с учётом трансформации ряда социальных функций религии, покажет то время, когда пандемия будет полностью преодолена человечеством. Но, как бы то ни было, можно предположить, что общая структура религиозности, предложенная в данной статье, останется такой же, отличаясь от «допандемийного» периода лишь тем, что доля институциональной религиозности будет снижаться, уступая место индивидуально-институциональной (её процент будет наибольшим). Тогда как индивидуальная религиозность по-прежнему продолжит возрастать, но незначительными темпами и, в основном, среди молодёжи. Таким образом, будущее за индивидуально-институциональной религиозностью. Впрочем, время покажет…

## Библиографический список

1. Авилова, А.К. Сконструируй себе веру [Электронный ресурс] / А.К. Авилова. – URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2012-06-06/4_construkt.html (дата обращения 28.04.2021).
2. Алла Авилова и её «мессия» [Электронный ресурс]. – URL: http://www.religiopolis.org/opyty/9547-religioznye-uchitelya.html (дата обращения 30.04.2021).
3. Андреева, Л.А. Религиозность студенческой молодёжи. Опыт сопоставления с религиозностью россиян / Л.А. Андреева, Л.К. Андреева // Социологическая исследования. – 2010. – № 9. – С. 95–98.
4. Афанасенко, И.В. Специфика индивидуальной религиозности и выражение самоактуализации ц представителей разных конфессий (на примере православных христиан и иудаистов) / И.В. Афанасенко // Северо-Кавказский психологический вестник. – 2014. – № 12/1. – С. 10–13.
5. Афонские старцы о коронавирусе (пророчества и духовные ориентиры) [Электронный ресурс]. – URL: https://www.youtube.com/watch?v=rrRwEm04KeI (дата обращения 29.04.2021).
6. Вебер, М. Социология религии / М. Вебер // Вебер М. Избранное. Образ общества / Пер. с нем. Левиной М.И., Михайлова А.В., Карпушиной С.В. – М.: «Юрист», 1994. – 702 с.
7. Веселова, В.В. О некоторых приоритетах модернизации школьного образования в постковидный период / В.В. Веселова // Муниципальное образование: инновации и эксперимент. – 2021. – № 2 (77). – С. 20–27.
8. Влияние пандемии COVID-19 на религию [Электронный ресурс]. – URL: https://ru.qaz.wiki/wiki/Impact_of_the_COVID-19_pandemic_on_religion (дата обращения 30.04.2021).
9. В праздновании Пасхи в России приняли участие 1,6 млн человек [Электронный ресурс]. – URL: https://tass.ru/obschestvo/11296353/amp (дата обращения 04.05.2021).
10. Герук, С. Что о коронавирусе говорили святые XX века: беседа с архиепископом Феодосием (Снигиревым) [Электронный ресурс] / С. Герук. – URL: https://pravoslavie.ru/130278.html (дата обращения 29.04.2021).
11. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система Австралии / Э. Дюркгейм / Пер. с франц. Апполонова А.В., Котельниковой Т.М. / Под научной ред. Апполонова А.В. – М.: ИД «Дело», 2018. – 733 с.
12. Забияко, А.П. Партиципация / А.П. Забияко // Энциклопедия религий / Под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. – М.: Изд-во «Академический проект», 2008. – С. 942.
13. Забияко, А.П. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / А.П. Забияко, Е.А. Воронкова, А.В. Лапин и др. – Благовещенск: Изд-во АМГУ, 2012. – 208 с.
14. Институт социальный // Социологический энциклопедический словарь. – М.: Изд-во «Норма», 1998. – С. 105.
15. Исследование социально-экономических и политических процессов [Электронный ресурс]. – URL: http://5fan.ru/wievjob.php?id=99602 (дата обращения 8.05.2021).
16. Князев, И. Манифест служения внецерковному христианству (проект) [Электронный ресурс] / И. Князев, А. Мотинга, П. Левушкин, Ю. Ананьев. – URL: https://zen.yandex.ru/media/id/5de67c37ecfb8000b14be1cb/manifest-slujeniia-vnecerkovnomu-hristianstvu-proekt-608033eac0e64f5a79ab5b80?fbclid=IwAR1Gigx5ahyEUsnA2dAWqw1iGQ_QXRka4o22BXJ0I_7k8uKZl9TlI71MAr0 (дата обращения 04.05.2021).
17. Лобазова, О.Ф. Современная типология религиозности: исследовательские возможности / О.Ф. Лобазова // Евразийский союз ученых. – 2015. – № 1–1(18). – С. 94–96.
18. Олпорт, Г. Становление личности. Избранные / Г. Олпорт /Пер. с англ. Трубицыной Л.В., Леонтьева Д.А. / Под общ. ред. Леонтьева Д.А. – М.: Изд-во «Смысл», 2002. – 461 с.
19. Операционализация функции в прикладном исследовании [Электронный ресурс]. – URL: https://drafteea.ru/military-id/operacionalizaciya-funkcii-v-prikladnom-issledovanii-kontrolnaya/ (дата обращения 27.04.2021).
20. Пасха без нарушений [Электронный ресурс]. – URL: http://www.religiopolis.org/news/14706-paskha-bez-narushenij.html (дата обращения 05.05.2021).
21. Патриарх Кирилл заявил, что хлеб и вино для причастия защищены от COVID-19 [Электронный ресурс]. – URL: https://www.mk.ru/social/2021/04/13/patriarkh-kirill-zayavil-chto-khleb-i-vino-dlya-prichastiya-zashhishheny-ot-covid19.html?fbclid=IwAR2FuAA6j5Mtw5g1xMFbjXvPmWVuBBdVFJuGq8-nkDC5BS5Ttkt1ZKMAAuA (дата обращения 29.02.2021).
22. Рассел, Б. Почему я не христианин / Б. Рассел. – М.: Изд-во политической литературы, 1987. – 340 с.
23. Религиоведение: учебник и практикум для академического бакалавриата / Под ред. Рахманина А.Ю. – М.: Изд-во «Юрайт», 2016. – 307 с.
24. Религиозность в период пандемии [Электронный ресурс]. – URL: https://www.levada.ru/2021/04/14/religioznost-v-period-pande (дата обращения 27.04.2021).
25. Титов, Р.С. Концепция индивидуальной религиозности Г. Олпорта: понятие религиозных ориентаций / Р.С. Титов // Культурно-историческая психология. – 2013. – № 1. – С. 2–9.

26. «Утверждения о предательстве Иуды по воле Иисуса Христа в тексте апокрифа (Евангелия от Иуды) нет». Интервью Дмитрия Алексеева [Электронный ресурс]. – URL: https://pravtoday.ru/intervyu/ (дата обращения 28.04.2021).
27. Шмелев, И.М. Понятие «религиозная личность» и классификация типов верующих людей в зарубежной и отечественной психологии / И.М. Шмелев // Сборники конференций НИЦ Социосфера. – 2012. – № 21. – С. 49–56.
28. Элбакян, Е.С. Квазирелигиозность / Е.С. Элбакян // Религии народов современной России / Под ред. Мчедлова М.П. – М.: Изд-во «Республика», 1999. – С. 170.
29. Энгельс, Ф. Естествознание в мире духов / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. – Т. 20. – С. 373–383.
30. Mannheim, K. The problem of the intelligentsia. The democratization of culture / K. Mannheim // Essays on the Sociology of Culture. – Paris – London: Routledge a. Kegan, 1956. – P. 171–246.
31. Whitehead, A. Science and the Modern World / A. Whitehead. – Glasgow: Collins, 1975. – 228 p.

*Текст поступил в редакцию 07.05.2021.*
*Принят к публикации 09.08.2021.*
*Опубликован 28.09.2021.*

---

[1] С точки зрения вечности (лат.).
[2] Как пишут Л.А. Андреева и Л.К. Андреева, «Особенностью современной религиозной ситуации в России является то, что понятие “православный” не прямо коррелирует с понятием “верующие”. Православие как способ национально культурной идентификации востребовано общественным сознанием. Однако собственно уровень религиозности определяется, прежде всего, верой в религиозные догматы, которые являются фундаментом религиозного мировоззрения и которые воплощают трансцендентные ценности бытия. Низкий уровень знания догматов свидетельствует о доминировании нерелигиозной картины мировидения…» [Андреева, Андреева, 2010, 96].
[3] «Вы признаёте, разумеется, тот любопытный факт, что, чем сильнее были религиозные чувства и глубже догматические верования в течение того или иного периода истории, тем большей жестокостью был отмечен этот период и тем хуже оказывалось положение дел. В так называемые века веры, когда люди действительно верили в христианскую религию во всей её полноте, существовала инквизиция с её пытками; миллионы несчастных женщин были сожжены на кострах как ведьмы; и не было такого рода жестокости, которая не была бы пущена в ход против всех слоёв населения во имя религии» [Рассел, 1987, 110].
[4] «Нерелигиозный мотив, который прочно внедрился в современное религиозное мышление, проявляется в стремлении к удобной организации общества. Религия преподносится как нечто ценное для упорядочения общественной жизни. Эти притязания основываются на религиозной функции праведного поведения. В дальнейшем цель праведного поведения с лёгкостью отождествляется с установлением справедливых общественных отношений. Здесь мы имеем дело с едва уловимой деградацией религиозных идей, последовавшей за их выхолащиванием под воздействием более привлекательных этических установок» [Whitehead, 1975, 227].

---

## References

1. Avilova A.K. *Skonstruiruy sebe veru* [Make up a faith yourself]. Available at: http://www.ng.ru/ng_religii/2012-06-06/4_construkt.html (accessed on April 28, 2021) (in Russian).
2. *Alla Avilova i yeye “messiya”* [Alla Avilova and her “messiah”]. Available at: http://www.religiopolis.org/opyty/9547-religioznye-uchitelya.html (data obrashcheniya 30.04.2021) (in Russian).
3. Andreyeva L.A., Andreyeva L.K. *Sotsiologicheskaya issledovaniya* [Studies in Sociology]. 2010, no. 9, pp. 95–98 (in Russian).
4. Afanasenko I.V. *Severo-Kavskazskiy psikhologicheskiy vestnik* [North Caucasian Psychological Bulletin]. 2014, no. 12/1, pp. 10–13 (in Russian).
5. *Afonskiye startsy o koronaviruse (prorochestva i dukhovnyye oriyentiry)* [Athos Elders about Coronavirus (Prophecies and Spiritual Vectors)]. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=rrRwEm04KeI (accessed on April 29, 2021) (in Russian).
6. Veber M. *Izbrannoye. Obraz obshchestva* [Selected Works. The image of society]. Transl. Levina M.I., Mikhaylov A.V., Karpushina S.V. Moscow: “Yurist”, 1994, 702 p. (in Russian).
7. Veselova V.V. *Munitsipal’noye obrazovaniye: innovatsii i eksperiment* [Municipal education: innovations and experiment]. 2021, no. 2 (77), pp. 20–27 (in Russian).
8. *Vliyaniye pandemii COVID-19 na religiyu* [The influence of the pandemic COVID-19 on religion]. Available at: https://ru.qaz.wiki/wiki/Impact_of_the_COVID-19_pandemic_on_religion (accessed on May 30, 2021) (in Russian).
9. *V prazdnovanii Paskhi v Rossii prinyali uchastiye 1,6 mln chelovek* [1,6 million people have participated in Easter celebration]. Available at: https://tass.ru/obschestvo/11296353/amp (accessed on May 04, 2021) (in Russian).

10. Geruk S. *Chto o koronaviruse govorili svyatyye XX veka: beseda s arkhiyepiskopom Feodosiyem (Snigirevym)* [What did the 20th century saints say about coronavirus: a talk to archbishop Theodosius (Snigirev)]. Available at: https://pravoslavie.ru/130278.html (accessed on April 29, 2021) (in Russian).
11. Durkheim E. *Elementarnyye formy religioznoy zhizni. Totemisticheskaya sistema Avstralii* [Elementary forms of religious life. Totemic system of Australia]. Transl. Appolonov A.V., Kotel'nikova T.M. Moscow: ID "Delo", 2018, 733 p. (in Russian).
12. Zabiyako A.P. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of religion]. Eds. Zabiyako A.P., Krasnikov A.N., Elbakyan E.S. Moscow: Izd-vo "Akademicheskiy proyekt", 2008, p. 942 (in Russian).
13. Zabiyako A.P., Voronkova E.A., Lapin A.V., etc. *Kiberreligiya: nauka kak faktor religioznykh transformatsiy* [Ceber-Religion: Science as a factor for religious transformations]. Blagoveshchensk: Izd-vo AMGU, 2012, 208 p. (in Russian).
14. Sotsiologicheskiy entsiklopedicheskiy slovar' [Sociological encyclopedic dictionary]. Moscow: Izd-vo "Norma", 1998, p. 105 (in Russian).
15. Issledovaniye sotsial'no-ekonomicheskikh i politicheskikh protsessov [Study in sociological and economic and political processes]. Available at: http://5fan.ru/wievjob.php?id=99602 (accessed on May 8, 2021) (in Russian).
16. Knyazev I., Motinga A., Levushkan P., Anan'yev Yu. Manifest sluzheniya vnetserkovnomu khristianstvu (proyekt) [Manifest of Churchless Christianity Service (project)]. Available at: https://zen.yandex.ru/media/id/5de67c37ecfb8000b14be1cb/manifest-slujeniia-vnecerkovnomu-hristianstvu-proekt-608033eac0e64f5a79ab5b80?fbclid=IwAR1Gigx5ahyEUsnA2dAWqw1iGQ_QXRka4o22BXJ0I_7k8uKZl9TlI71MAr0 (accessed on May 4, 2021) (in Russian).
17. Lobazova O.F. *Yevraziyskiy soyuz uchenykh* [Eurasian Association of Scientists]. 2015, no. 1–1(18), pp. 94–96 (in Russian).
18. Allport G. *Stanovleniye lichnosti. Izbrannyye Trudy* [The nature of personality: Selected Papers]. Transl. Trubitsyna L.V., Leont'yev D.A. Ed. Leont'yev D.A. Moscow: Izd-vo "Smysl", 2002, 461 p. (in Russian).
19. *Operatsionalizatsiya funktsii v prikladnom issledovanii* [Operationalization of function in an applied study]. Available at: https://drafteea.ru/military-id/operacionalizaciya-funkcii-v-prikladnom-issledovanii-kontrolnaya/ (accessed on April 27, 2021) (in Russian).
20. *Paskha bez narusheniy* [Easter without offense]. Available at: http://www.religiopolis.org/news/14706-paskha-bez-narushenij.html (accessed on May 05, 2021) (in Russian).
21. *Patriarkh Kirill zayavil, chto khleb i vino dlya prichastiya zashchishcheny ot COVID-19* [Patriarch Cyril said, that bread and wine for Holy Communion are protected from COVID-19]. Available at: https://www.mk.ru/social/2021/04/13/patriarkh-kirill-zayavil-chto-khleb-i-vino-dlya-prichastiya-zashhishheny-ot-covid19.html?fbclid=IwAR2FuAA6j5Mtw5g1xMFbjXvPmWVuBBdVFJuGq8-nkDC5BS5Ttkt1ZKMAAuA (accessed on April 29, 2021) (in Russian).
22. Rassel B. *Pochemu ya ne khristianin* [Why am I not a Christian]. Moscow: Izd-vo politicheskoy literatury, 1987, 340 p. (in Russian).
23. *Religiovedeniye: uchebnik i praktikum dlya akademicheskogo bakalavriata* [Study of Religion: Textbook and Practice for academic bachelors]. Ed. Rakhmanin A.Yu. Moscow: Izd-vo "Yurayt", 2016, 307 p. (in Russian).
24. *Religioznost' v period pandemii* [Religiosity during the pandemic]. Available at: https://www.levada.ru/2021/04/14/religioznost-v-period-pande (accessed on April 27, 2021) (in Russian).
25. Titov R.S. Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya [Cultural and Historical Psychology]. 2013, no. 1, pp. 2–9 (in Russian).
26. *"Utverzhdeniya o predatel'stve Iudy po vole Iisusa Khrista v tekste apokrifa (Yevangeliya ot Iudy) net". Interv'yu Dmitriya Alekseyeva* ["There is no proclamation about Judas' betrayal according to the wish of Jesus Christ in the apocrypha (Gospel of Judas). Dmitriy Alexeev's interview]. Available at: https://pravtoday.ru/intervyu/ (accessed on April 28, 2021) (in Russian).
27. Shmelev I.M. *Sborniki konferentsiy NITS Sotsiosfera* [Proc. of NITS Sociosphere conference]. 2012, no. 21, pp. 49–56 (in Russian).
28. Elbakyan E.S. *Religii narodov sovremennoy Rossii* [Religions of peoples in modern Russia]. Ed. Mchedlov M.P. Moscow: Izd-vo "Respublika", 1999, p. 170 (in Russian).
29. Engels F. Yestestvoznaniye v mire dukhov in Marks K., Engels F. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Gosudarstvennoye izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1961, vol. 20, pp. 373–383 (in Russian).
30. Mannheim K. *Essays on the Sociology of Culture*. Paris, London: Routledge a. Kegan, 1956, pp. 171–246.
31. Whitehead A. *Science and the Modern World*. Glasgow: Collins, 1975, 228 p.

*Submitted for publication: May 7, 2021.*
*Accepted for publication: August 9, 2021.*
*Published: September 28, 2021.*

Религиоведение. 2021. № 3. С. 118–124.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 3. P. 118–124.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.3.118-124

**Фурсова Е.Ф.**

*Институт археологии и этнографии СО РАН*
*630090, Россия, г. Новосибирск, просп. Лаврентьева, 17*
*mf11@mail.ru*

# Старообрядческие обычаи «незамирщения» во время распространения новой вирусной инфекции КОВИД-19 (по материалам Новосибирской области)

**Аннотация.** В статье проанализированы обычаи преодоления «замирщения» (самоизоляция от современного мира), актуализирующиеся в среде сибирских старообрядцев разных согласий (приемлющих и не приемлющих священство) во время распространения новой вирусной инфекции КОВИД-19. Данные интервью показывают, что новосибирские старообрядцы имеют твёрдое убеждение о греховности «мира» и том, что его обитатели являются первопричиной распространения опасной эпидемии, но наблюдается различие представлений между сторонниками разных согласий, так же, как и по вопросу приемлемости вакцинации. Социальные потрясения на протяжении всей истории человечества сопровождались множеством сопутствующих факторов, одним из которых было обращение к паттернам, входящим в **этнокультурную память народов**. В начале XXI в. оказались актуализированы представления и обычаи старообрядцев, которые помогали им выживать в периоды эпидемий (например, чумы 1771 г.). Как и в XVIII–XIX вв., это соблюдение традиции питания исключительно из «своей посуды», сведение к минимуму общения с мирскими (атеистами, иноверцами и пр.), приветствие друг друга на расстоянии поклоном и пр. Новые оригинальные материалы автора (интервью 2021 г.) об актуализации обычаев избегания контактов и традиционной самоизоляции старообрядцев Сибири свидетельствуют о существовании живой связи времён и межпоколенной передаче при условии разрыва даже между двумя-тремя поколениями в период существования Советского Союза. Это позволяет говорить об этнокультурной памяти, как той части знаний, культурных практик и представлений народов, которая не подвержена государственной индоктринации. «Полезные» знания и практики актуализируются в определённые периоды жизни, которые маркируются самими гражданами как «важные», либо «критические». Важно, что современными старообрядцами подчёркивается факт приемлемости образа жизни, исключающего собрания и развлечения, без каких-либо протестных или депрессивных настроений.

**Ключевые слова:** обычаи незамирщения, этнокультурная память, старообрядцы, Сибирь, вирусная эпидемия

**Elena F. Fursova**

*Institute of Archeology and Ethnography SB RAS*
*17 Academician Lavrentiev ave., Novosibirsk, 630090, Russia*
*mf11@mail.ru*

# Old Believers' Customs of "Non-Desecration" During the Spread of the New Viral Infection COVID-19 (Based on Materials from the Novosibirsk Region)

**Abstract.** The article analyzes the customs of overcoming "desecration" (self-isolation from the modern world), actualizing among the Siberian Old Believers of different religious trends (accepting and not accepting the priesthood) during the spread of the new viral infection COVID-19. These interviews show that the Novosibirsk Old Believers have a firm conviction about the sinfulness of the "world" and its inhabitants as the root cause of the spread of the dangerous epidemic, but there is a difference in views between supporters of different directions, as well as on the acceptability of vaccination. Social upheavals throughout the history of mankind were accompanied by many concomitant factors, one of which was an appeal to the patterns included in the ethnocultural memory of peoples. At the beginning of the 21st century, the ideas and customs of the Old Believers were updated, which helped them to survive earlier during periods of epidemics (for example, the plague of 1771). As in the 18th – 19th centuries this is the observance of the tradition of eating exclusively from "their own dishes", minimizing communication with the worldly (atheists, infidels, etc.), greeting each other with a bow at a distance, etc. New original materials (interview in 2021) on the actualization of the

customs of avoiding contacts and the traditional self-isolation of the Old Believers of Siberia, collected by the author, testify to the existence of a living connection between times and their transmission from generation to generation, even if there was a gap between two or three generations during the existence of the Soviet Union. This allows us to speak about ethnocultural memory as that part of knowledge, cultural practices and ideas of peoples that is not subject to state indoctrination. "Useful" knowledge and practices are actualized at certain periods of life, which are labeled by the citizens themselves as "important" or "critical". It is important that modern Old Believers emphasize the fact of the acceptability of a lifestyle that excludes gatherings and entertainment, without any protest or depressive moods.

**Key words:** customs of non-desecration, ethnocultural memory, Old Believers, Siberia, viral epidemic

---

Социальные потрясения в современную эпоху глобальной цивилизации сопровождаются множеством сопутствующих факторов, одним из которых является актуализация старорусских обычаев православных христиан, в их числе сторонников староверия. Коллектив проекта прибегает к использованию понятия этнокультурной памяти, под которой понимается совокупность многообразных представлений/знаний людей о прошлом своей страны, своего народа, его группы и родного края.

В работе поставлена задача проанализировать обычаи преодоления «замирщения» (вариант «мирщения») – вопрос, актуализирующийся в среде старообрядцев разных согласий во время распространения новой вирусной инфекции КОВИД-19 (старорус. «моровой язвы»). Под обмирщением, или, как говорят наши информаторы, «замирщением», понимается процесс переориентации христиан на решение проблем мирской жизни (нацеленность на стяжание денег, материальных благ, развлечений), забвение христианских заповедей, главной цели христиан «спасения души», достижения «жизни вечной».

Сложившаяся вокруг пандемии ситуация актуализировала интерес старообрядцев к истории, в частности, к полезным для общества правилам поведения старообрядцев в период эпидемии чумы XVIII в. В своём обращении к старообрядцам-поморцам председатель РС ДПЦ В.В. Шамарин напомнил исторический период, когда в 1771 г. староверы «спасали столичный град Москву». В годы страшной эпидемии, в то время, когда не хватало казённых лазаретов и карантинных домов, Правительство в Санкт-Петербурге издало Указ для Московской полицейской канцелярии «склонить московских обывателей учредить (эти заведения – *Е.Ф.*) по возможности на свой кошт» [Юхименко, 2016, 209]. В газете «Старообрядецъ» авторы напоминают, что в 1771 году, во время чумы в Москве староверы беспоповских согласий (федосеевцы) основали Преображенское кладбище, больницу (больничные бараки) для излечения больных, а также богадельню [Шамарин, 2020, 24].

В процессе нашего интервьюирования старообрядцы разных согласий высказывали во многом схожие мнения о причинах распространения «моровой язвы», при этом тема «греховности» как первопричины современных бед и болезней активно звучала. Однако наблюдались и некоторые разночтения не только между согласиями, но и среди сторонников, входивших в одну общину (согласие). В Русской православной старообрядческой церкви (РПСЦ, австрийцы или белокриничники), например, епископ Новосибирский и Всея Сибири Силуян (82 года) в беседе с нами высказал мнение о взаимозависимости людей и природы, за нарушение законов которой человечество платит своим здоровьем. «Бог сам никого не наказывает, человек нарушает закон и сам себя наказывает. Заразные болезни существовали всегда. В детстве нам ставили прививки, например, от оспы. Так же и коронавирус существовал уже давно… Мы все являемся частью Природы. Природа регулирует человеческое общество. Чем более греховными становятся люди, тем более сильное воздействие природа оказывает на людей. Например, эпидемии», – рассуждает владыка Силуян [ПМА, март 2021].

Взгляды ещё одного нашего интервьюера, тоже представителя РПСЦ, священника храма Рождества Пресвятой Богородицы в Новосибирске, отличаются б**о**льшим радикализмом. О. Сергий (около 30 лет) имеет свой собственный взгляд на новейшую историю современного общества, считая эпидемию «попущением божьим» за маловерие и бездуховность людей последнего времени: «После гонений в годы Советской власти господь дал нам 30 лет для того, чтобы люди образумились,

уверовали, но этого не произошло. 30 лет бездуховности – и вот венец этого коронавирус. Вирус – это реальность. Люди умирают без покаяния на радость врагу рода человеческого – дьяволу» [ПМА, март 2021].

Среди старообрядцев беспоповских согласий распространено мнение, что в сложившейся ситуации надо помнить источник болезней и уповать на волю бога, однако необходимо и самому беречься, соблюдать рекомендации врачей. Наталья Георгиевна К. (69 лет), уставщица поморской общины Древлеправославной поморской церкви г. Новосибирска, также считает моровую язву божьим попущением человечеству за маловерие и грехи. «Всё сбывается по Писанию – люди будут умирать. Идёт бесовская гонка – святые отцы всё это уже давно описали». И далее: «Все болезни от дьявола. Бог заключил его на тысячу лет, а теперь его отпустили, и он мир завоёвывает. Если человек просит бога формально, то бог не слышит его, а если просит от сердца, то бог услышит. Мы маловеры, грешим по полной программе. Бережёного бог бережёт. Пути господни неисповедимы. Сестра поехала в Карачи, вернулась больная, болела ковидом, вылечили. 70% поражения лёгких. Вирус есть» [ПМА, февраль 2021].

Аналогично мнение других старообрядцев поморского согласия. Например, в Ордынском районе Новосибирской области Акилина Лаврентьевна Е. (70 лет), дочь наставницы местной общины, так же считает источником современных бед греховность людей: «Вирус нам дан за грехи – что заработали, то и получили. Молиться надо, читать хотя бы раз в неделю канон по болячке, он есть в новом календаре Поморской церкви за 2021 год, а также в Потребнике. Нам всем календари разослали. Будем молиться, может, бог милует. На всё воля божья». Афанасий Михайлович Л. (74 года) из посёлка Элитный в Новосибирской области считает, что подобные эпидемии являются результатом божьего гнева: «Моровую язву за грехи всего человечества господь напустил на людей. Люди мрут, а дьявол посмеивается – у него такая работа» [ПМА, январь 2021].

Близкие взгляды наблюдаются и у старообрядцев федосеевского согласия (беспоповцы). Людмила Ивановна Г. (70 лет) из г. Новосибирска сама перенесла тяжёлую болезнь. В декабре 2020 она заболела коронавирусом и находилась в больнице до конца января 2021 года, в настоящее время проходит реабилитацию. Считает, что болезнь послана ей господом за грехи. «Это господь за все наши грехи наказал, вольные и невольные. Господь сильно осерчал на людей, посмотрите, что творится в мире. А дьявол-то радуется. У меня многие родственники переболели, умер муж племянницы, ему было 70 лет».

Варвара Никитична Г., наставница общины **часовенных** в г. Обь Новосибирской области на стороне тех, кто высказывал мысль о божьем попущении. «Болезнь – попущение божье за грехи. Сатана уводит много людей. Мы все были на карантине, сидели по домам, молиться ко мне не собирались». Её молодой родственник Александр Геннадьевич Г. (40 лет), считает, что всё происходящее закономерно: «Насчёт моровой язвы сказано в Апокалипсисе, она неизбежна» [ПМА, апрель 2021].

Аналогичные рассуждения фиксируются и среди сторонников Русской православной церкви, приведём мнение прихожанина Вознесенского собора г. Новосибирска Юрия Хаяна, 76 лет. В отличие от старообрядцев, Юрий считает, что бог не может специально наказывать людей, но все болезни вызваны греховной природой людей, следствием нераскаянности людей в грехах. «Господь бог специально никого не наказывает. Существуют божественные законы, по которым человечество наказано за грехи: в четырнадцатом веке – эпидемия чумы в Европе, умерли миллионы людей; в начале двадцатого века – грипп «испанка», тоже миллионы погибших. Сейчас – коронавирус. Если бы всё человечество в один момент встало на колени и покаялось, то сразу же исчезла бы эта эпидемия» [ПМА, март 2021].

Практически с самого начала эпидемии духовные наставники старообрядчества стали активно призывать паству усилить требования к незамирщению, более строго соблюдать «свою посуду» и свести к минимуму общение с мирскими (атеистами, иноверцами и пр.). В обращении В.В. Шамарина к единоверцам с призывом соблюдать дедовские обычаи «незамирщения» читаем: «Самое главное, что наши предки не оставляли святой молитвы! Но при этом они соблюдали наши правила,

которые сейчас многими забываются, а именно их надо особенно соблюдать в условиях эпидемии: не пользоваться общепитом; иметь личную посуду; мыть руки (горячей водой с мылом), входя в дом, приготовляя и принимая пищу; пользоваться отдельным полотенцем для лица («личником»); приветствовать друг друга полупоклоном без рукопожатия, объятий и лобзаний» [Шамарин, 2020, 24].

Особый акцент делается на требование исключения общей посуды, хотя издревле у старообрядцев существовал обычай держать «свою посуду» и соблюдать свои правила приёма пищи. С.К. Назаров из г. Городца писал в газете «Старообрядецъ» (2020): «Замирщение – это не просто общение с неверными, но ещё (что очень немаловажно) пользование общей посуды с ними. Издревле у старообрядцев существует обычай держать и хранить свою посуду, соблюдать правила приёма пищи. Любая трапеза для христиан связана с молитвой. Молитва же есть общение с богом. Здесь ничего не должно быть нечистого» [Назаров, 2020, 24].

Пожилые старообрядцы вспоминали, что ещё в советские времена, в условиях доступности сетевых столовых и кафе, старообрядцы, прежде всего, пожилые, не пользовались общепитом. Таким образом, то, что для современных людей стало тяжёлым испытанием – режимом дистанта, «удалёнки», для ревнителей древнего благочестия является обычным следованием христианским заповедям, поучениям святых отцов.

Действительно, как показывают материалы нашего интервьюирования новосибирских старообрядцев, христиане-общинники детально перечисляют обычаи незамирщения, исполнение которых подразумевается само собой. Поморская наставница Наталья Георгиевна К. считает, что в сложившейся ситуации надо свести к минимуму общение с мирскими и, тем более, с атеистами. «Надо меньше общаться с мирскими, если есть возможность – отойти от них. Маски мы носим формально, куда деваться. Дьявол действует через людей. Он вселяется в человека грешного. В человеке неверующем живёт бес. С такими людьми не надо общаться» [ПМА, февраль 2021].

Старообрядцы не считают, что обычаи избегания являются проявлением маловерия, но рассматривают как их пример разумного христианского поведения, необходимого для соблюдения духовной «чистоты» и, как следствие, физического здоровья. Обычаи мыть руки, пользоваться отдельным «личником» (полотенцем), вытирать ручки двери, приветствовать друг друга полупоклоном и пр. – на протяжении истории способствовали физическому выживанию христиан. При всем том, чистота плотская не неотделима от святых молитв, поэтому наставники призывают сегодня все христианские сообщества активно читать канон-молитву «В смертоносную язву» (из «Большого потребника», лист 473 об.).

На фоне последних событий на страницах газеты «Старообрядецъ» развернулись обсуждения и дискуссии относительно домашнего, «келейного» моления [Духовное возрождение, 2020, 4]. Одним из участников круглого стола, организованного сайтом «Русская вера», А. Шишкиным (РПСЦ), было рассказано об укоренённых, традиционных для старообрядцев навыках молитвы в малых или семейных группах. По этой причине старообрядцам-поповцам непонятна паника вокруг карантина и самоизоляции [Чистяков, 2020, 7]. В. Печняком (часовенный) было высказано предположение относительно причин недовольства христиан запретом на посещение храмов, когда люди не могут удовлетворить свою духовную потребность в соборной молитве. В основе протестных настроений, по мнению выступающего, лежит тот факт современной жизни, что культура потребления перебросилась и на духовные нужды. Развивая эту мысль, автор пояснил, что для христиан часовенного согласия самоизоляция не представляет никакой проблемы, потому что у каждого дома есть красный угол или моленная комната [Диалог, 2020, 4]. При всём том, считают старообрядцы, божии храмы не должны оставаться без молитвы, почему священнослужителям необходимо совершать положенные службы, «хотя бы и малым числом».

По вопросу вакцинации среди старообрядцев нет единого мнения. Сторонники поповского согласия (РПСЦ) по своим взглядам наиболее близки позиции Русской православной церкви (РПЦ). Владыка новосибирских старообрядцев Силуян

рассуждает так: «Учёные разработали защиту от этой болезни – вакцину Спутник Ви. В отличие от западных вакцин, наша не способствует образованию тромбов. Если прививка помогает от болезни, то почему бы и не поставить?» О. Сергий по этому вопросу солидарен с владыкой, но считает, что торопиться с вакцинацией не стоит по причине не полной её апробации. «Что касается прививок – вакцина ещё сырая, поэтому надо подождать прививаться, не спешить, а то можно навредить себе. Масками пользоваться надо. Как говорится, на бога надейся, да и сам не оплошай». Более отрицательное отношение к прививкам наблюдалось нами у старших по возрасту общинников. Анна Дмитриевна Ц., 96 лет, (РПСЦ) из Омской моленной (ныне проживает в Свердловской области, посёлок Шамары) так пояснят свою позицию: «Коронавирус – попущение от господа бога. В третьем году от начала эпидемии (сейчас идёт второй год) людям будут ставить под кожу антихристовые печати. Без печати человек ничего не сможет сделать, купить и т.д. Прививку от вируса ставить не надо. Я ваточку накручу, подожгу и дышу дымом каждой ноздрёй. Это хорошо помогает. Заболела один раз гриппом, подышала – и всё прошло» [ПМА, май 2021].

В беспоповских общинах, например, в поморской, также с большой настороженностью относятся к процессам вакцинирования: «Наши общинники отказываются ставить прививки, считают, что это бесовский умысел, людей обманывают. В общине ещё никто не заболел. Дважды молились канон о моровой язве. Сначала взяли его из интернета, потом канон напечатали в календаре Древлеправославной поморской церкви на 2021 год. Первый раз молились в конце 2019 года, второй раз – по осени 2020 года…» [ПМА, февраль 2021].

Александр Геннадьевич Г. (часовенный) высказал мнение о бесполезности вакцинации, как, собственно, и требований о ношении масок. «Вакцинироваться от коронавируса бесполезно, поскольку всё от бога. Маски носить бесполезно, а насчёт соблюдения гигиены – староверы и так её соблюдают. Все болезни – от бога». Советует читать писателя Воробьевского и заходить на его сайт в интернете.

Ради объективности следует сказать об особом мнении тех, кто переболел вирусом в тяжёлой форме. Например, Людмила Ивановна Г. (70 лет) считает, что прививаться вакциной целесообразно, хотя учёные не смогут победить до конца эту инфекцию: «В больницу обязательно надо обращаться в случае болезни, не надо заниматься самолечением. Учёные не смогут до конца победить этот коронавирус, но и вирус всех людей не убьёт, потому что и сам тогда погибнет, а ему где-то надо жить. Прививаться вакциной, конечно, нужно». Варвара Никитична Г. (часовенная), в отличие от беспоповцев, приемлет и ношение масок, и вакцинацию: «Ношение масок помогает. Все члены общины не мирщатся с внешними, едят из своей посуды. Прививки ставить можно».

Таким образом, практически все наши информаторы – новосибирские старообрядцы, имеют твёрдое убеждение о греховности «мира» и его обитателей как первопричине распространения опасной эпидемии КОВИД-19. Однако наблюдается различие представлений между сторонниками поповских и беспоповских согласий: если первые, подобно представителям Русской православной церкви, считают «морозвую язву» попущением божьим (не наказанием), то вторые воспринимают болезнь как божий гнев и наказание за грехи. Выход из создавшегося положения старообрядцы, главным образом, беспоповцы, видят в изолировании от «мира» и «мирских» по причине того, что в «миру» уже спастись невозможно и в период эпидемии это стало особенно явственно. Как и в XVIII–XIX вв., старообрядцы беспоповских согласий придают большое значение запретам личных контактов с «обмирщенными» (христианами, не соблюдающими предписания, запреты), не-старообрядцами, т.е. сторонниками РПЦ, протестантами и пр. Актуализировались те обычаи, по которым сибирские жители всегда выделяли старообрядцев на фоне прочих обитателей Сибири, называя «кержаками» («ты к нему в дом придёшь, он за тобой после скобку двери витерит», «чашку пить даст и после выбросит»). Дух нечистоплотности, греховности, следовательно, в представлении старообрядцев, передаётся контактным путём, поэтому практикуется следование обычаю избегания общения с источниками замирщения. Особенно подчёркивается информаторами факт приемлемости современными старообрядцами вынужденного образа жизни (локдаунов), исключав-

шего собрания и развлечения, и это не сопровождается какими-то протестными или депрессивными настроениями.

Как и среди мирян РПЦ, среди старообрядцев нет единого мнения относительно правомерности вакцинации: с одной стороны стоит терпение и покорность воле бога, с другой очевидны действия противления этой воле. Разделение на желающих вакцинироваться и отрицающих полезность вакцинирования идёт по такой же линии: болевшие в тяжёлой форме / перенёсшие в лёгкой форме или не заразившиеся. Первые, в основном сторонники РПСЦ и, отчасти, часовенные, убеждены в необходимости вакцинироваться и верят в действенность прививки, вторые, из которых большинство относится к беспоповским согласиям, отрицают («антихристова печать») или не верят в результативность прививок.

Описанные материалы об актуализации обычаев избегания контактов и традиционной самоизоляции старообрядцев Сибири свидетельствуют о существовании живой связи времён и межпоколенной передаче (даже минуя два-три поколения). Ведь ещё во время полевых экспедиционных работ 1970–1980-х гг. нам рассказывали о таких старообрядческих обычаях как о почти исчезнувших, сохранившихся только кое у кого в памяти [Фурсова, 2006, 433–434; Фурсова, 2014, 144]. Всё это позволяет поднять вопрос об этнокультурной памяти как такой части знаний, культурных практик и представлений народов, которая не подвержена государственной индоктринации, сегодня эти знания и практики актуализируются в определённые периоды жизни, которые маркируются самими гражданами как «важные», либо «критические». Можно согласиться с филологами, что этнокультурная память – это имплицитно, т.е. неосознанно, существующая база данных нашего этноязыкового сознания, которая может в любой момент обновиться в настоящем, заиграв калейдоскопом коннотаций [Озерова, 2015, 112]. Для жителей Сибири этнокультурная память при переживании сложных жизненных ситуаций оказалась крайне важна, поскольку, согласно социологическим опросам, сибиряки традиционно в силу различных причин (удалённость от Европейской части России, ощущение падения символической значимости жизни в Сибири и пр.) не рассчитывают на помощь из Центра [Анисимова, Ечевская, 2012], а больше обращаются к практикам выживания и адаптации старшего поколения (предков). Авторы рассматривают такого рода память как один из механизмов конструирования этнокультурной идентичности.

## Библиографический список

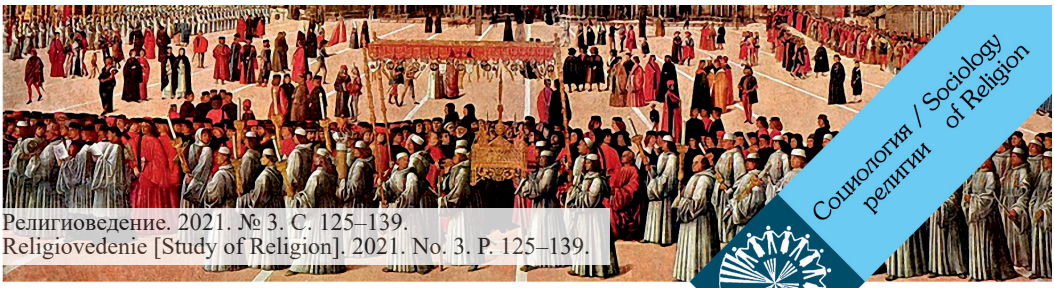
1. Анисимова, А.А. Сибирская идентичность: предпосылки формирования, контексты актуализации / А.А. Анисимова, О.Г. Ечевская. – Новосибирск: НГУ, 2012. – 176 с.
2. Диалог согласий. Духовное возрождение или потребление? // Старообрядецъ. – 2020. – № 78. – С. 4.
3. Назаров, С.К. Мирщение и пандемия / С.К. Назаров // Старообрядецъ. – 2020. – № 77. – С. 24.
4. Озерова, Е.Г. Этнокультурная память лирикопроизаического текста / Е.Г. Озерова // Актуальные вопросы обучения русскому (родному) языку. Сборник материалов Межрегиональной конференции. – Рязань, 2015. – С. 112–116.
5. Шамарин, В.В. Обращение председателя РС ДПЦ В.В. Шамарина к староверам-поморцам / В.В. Шамарин // Старообрядецъ. – 2020. – № 77. – С. 24.
6. Фурсова, Е.Ф. Этнографические группы восточных славян в Западной Сибири: типология, идентичность, межкультурные взаимодействия / Е.Ф. Фурсова // Этнокультурное взаимодействие в Евразии. – М.: Наука, 2006. – Кн. 1. – С. 427 – 441.
7. Фурсова, Е.Ф. Поминальная обрядность переселенцев из Белоруссии – русских старообрядцев и белорусов XX – начала XXI века / Е.Ф. Фурсова // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2014. – № 3. – С. 143–149.
8. Чистяков, Г. О домашней молитве / Г. Чистяков // Старообрядецъ. – 2020. – № 78. – С. 7.
9. Юхименко, Е.М. Старообрядчество / Е.М. Юхименко. – История и культура. – М.: Криница, 2016. – 851 с.

*Текст поступил в редакцию 02.03.2021.*
*Принят к публикации 14.06.2021.*
*Опубликован 28.09.2021.*

## References

1. Anisimova A.A., Echevskaya O.G. *Sibirskaya identichnost': predposylki formirovaniya, konteksty aktualizacii* [Siberian identity: preconditions for formation, contexts of actualization]. Novosibirsk: NGU Publ., 2012, 176 p. (in Russian).
2. Chistyakov G. *Staroobryadec* [Old Believer]. 2020, no. 78, p. 7 (in Russian).
3. *Staroobryadec* [Old Believer]. 2020, no. 78, p. 4 (in Russian).
4. Fursova E.F. *Etnokul'turnoe vzaimodejstvie v Evrazii* [Ethnocultural interaction in Eurasia]. Moscow: Nauka, 2006, vol. 1, pp. 427–441 (in Russian).
5. Fursova E.F. *Vestnik arheologii, antropologii i etnografii* [Bulletin of Archeology, Anthropology and Ethnography]. 2014, no. 3, pp. 143–149 (in Russian).
6. Nazarov S.K. *Staroobryadec* [Old Believer]. 2020, no. 77, p. 24 (in Russian).
7. Ozerova E.G. *Aktual'nye voprosy obucheniya russkomu (rodnomu) yazyku. Sbornik materialov Mezhregional'noj konferencii* [Current Questions of Teaching the Russian (Native) Language. Collection of papers of the International Conference]. Ryazan, 2015, pp. 112–116 (in Russian).
8. Shamarin V.V. *Staroobryadec* [Old Believer]. 2020, no. 7, p. 24 (in Russian).
9. Yuhimenko E.M. *Staroobryadchestvo. Istoriya i kul'tura* [Old Believers. History and culture]. Moscow: Krinica, 2016, 851 p. (in Russian).

*Submitted for publication: March 2, 2021.*
*Accepted for publication: June 14, 2021.*
*Published: September 28, 2021.*



Религиоведение. 2021. № 3. С. 125–139.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 3. P. 125–139.

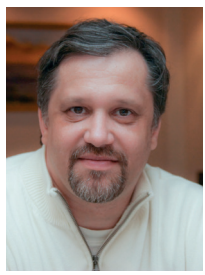
DOI: 10.22250/2072-8662.2021.3.125-139

Социология религии / Sociology of Religion

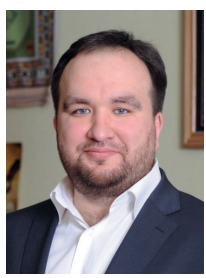
**[1] Ситников А.В., [2] Романов М.В., [3] Фасхудинов Р.Р.**

*[1,3] Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; [2] АНО «Лаборатория изучения общественного мнения»*
*[1,3] 119571, Россия, г. Москва, проспект Вернадского, 82, стр. 1; [2] Россия, г. Москва*
*[1] sitnikov-av@ranepa.ru; [2] mvroman@mail.ru; [3] rinathazrat@mail.ru*

А.В. Ситников



М.В. Романов



Р.Р. Фасхудинов

## Особенности исламской религиозности татар в Республике Татарстан

**Аннотация.** В статье представлены результаты массового опроса, проведённого в сентябре 2020 г. в Республике Татарстан. В ходе исследования был проведён анализ религиозности татарского населения республики, а также изучалось влияние ислама на повседневные практики, социальные и политические институты. В частности, участников исследования спрашивали о предпочтительной форме одежды женщин, отношении к многожёнству, необходимости халяльного питания в государственных школах. Анализировался вопрос о влиянии ислама на представления о власти, респондентам задавались вопросы: следует ли придать исламу статус государственной религии? Надо ли в конституции Республики Татарстан зафиксировать норму, что главой республики может стать только мусульманин? Не менее актуальный вопрос – соотношение исламского и светского судопроизводства: в какой суд предпочли бы обратиться респонденты в случае необходимости – в светский или по исламский законам. Влияние мусульманских норм, взглядов и идеалов изучалось в разрезе ряда социально-демографических характеристик – пола, возраста, типа населённого пункта. Было выявлено, что для части респондентов не самоочевидны такие западные идеи как отделение религии от государства и светскость. В то же время ответы большинства респондентов свидетельствуют об их светских предпочтениях и низкой личной религиозности. Среди татар, проживающих в Татарстане, немало номинальных мусульман, относящих себя к исламу исключительно по этническим соображениям. Также большинством проживающих в республике татар не осуждается нарушение предписаний ислама, в том числе не наблюдается желание выстроить институты власти в соответствии с нормами шариата. Сторонники исламизации и теократии в республике крайне немногочисленны. В то же время роль ислама значительна на повседневном уровне, как и желание распространить религиозные практики за границы частной жизни – в общественную сферу. Результаты настоящего исследования авторы также сравнивали с данными опроса, проведённого ими в 2018 г. в Чеченской Республике.

**Ключевые слова:** религиозность, ислам, Республика Татарстан, татары, массовый опрос, халяль, многожёнство, шариат, светскость

**[1] Alexey V. Sitnikov, [2] Mikhail V. Romanov, [3] Rinat R. Faskhudinov**

*[1,3] Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; [2] Autonomous Non-profit Organization Public Opinion Research Laboratory*
*[1,2] build. 1, 82 Vernadskogo prosp., Moscow, 119571, Russia; [3] Moscow, Russia*
*[1] sitnikov-av@ranepa.ru; [2] mvroman@mail.ru; [3] rinathazrat@mail.ru*

## Features of Islamic Religiosity of the Tatars in the Republic of Tatarstan

**Abstract.** The article presents the results of a mass survey conducted in September 2020 in the Republic of Tatarstan. The purpose of the survey was to analyze the Islamic religiosity of the Tatars living in the Republic. The authors examined the influence of religion on everyday practices, social and political institutions. In particular, the study participants were interviewed about their attitude to the Muslim dress of women, their attitude

to the Muslim dress of women, their attitude to polygamy, the need for halal food in public schools. The authors analyzed the influence of Islam on the respondents' views on the authorities. The respondents were asked questions: should Islam be given the status of a state religion? Is it necessary in the Constitution of the Republic of Tatarstan to have a legal norm that only a Muslim can become the head of the republic? The authors studied the topical issue of the relationship between the Islamic and secular courts. Which court would the respondents prefer to apply to, if necessary – to secular or Islamic law? It was found that Muslim ideals and norms about behavior in public places and family life, correct government and state, laws and courts have a significant impact on the beliefs and daily practices of many Tatars living in the Republic of Tatarstan and who are followers of Islam. For some respondents, such Western ideas as the separation of religion from the state and secularism are not self-evident. At the same time, the answers of the majority of respondents indicate their secular preferences and low personal religiosity. There are many nominal Muslims in Tatarstan who identify as such exclusively for ethnic reasons. Likewise, the republic does not condemn non-observance of the precepts of Islam and there is no desire to create the institutions of power in accordance with the norms of Islam. Supporters of Islamization and theocracy are extremely few in number. The role of Islam is significant on a daily basis. One can lead some of the respondents to the desire to spread religious practices beyond the boundaries of private life – into the public sphere. The authors also compared the results of this study in the Republic of Tatarstan with the data of a survey they conducted in 2018 in the Chechen Republic.

**Key words:** religiosity, Islam, Republic of Tatarstan, Tatars, mass poll, halal, polygamy, Sharia, secularism

В настоящем исследовании мы проанализируем некоторые особенности исламских религиозных практик и убеждений титульного населения Республики Татарстан. Также будет рассмотрено, как религиозность влияет на повседневную жизнь татар и их представления об институтах власти и права. В качестве концептуальной основы мы будем придерживаться тезиса о секуляризации в той его формулировке, которую предложил Хосе Казанова [Casanova, 1994]. Он полагал, что можно выделить три составляющие секуляризации: во-первых, нарастающую структурную дифференциацию социального мира, которая приводит к отделению различных сфер (политики, культуры, права, науки и пр.) от религии. Во-вторых, приватизацию религии, т.е. превращение её из публичного в сугубо частное дело каждого индивида. И, в-третьих, снижение значимости религиозных институтов и религиозности в современном мире. В ходе исследования мы проверим насколько данные утверждения соответствуют действительности в изучаемом российском регионе.

**Методика массового опроса**

Исследование было проведено в сентябре 2020 г. методом телефонного анкетирования. Выборка – случайная, комбинированная (мобильные и стационарные телефоны). Полученный массив взвешивался по полу, возрасту, образованию и типу населённого пункта. Методика построения выборки аналогичнавыборке «ВЦИОМ-спутник». Всего было опрошено 1000 респондентов. В опросе участвовали постоянные жители Республики Татарстан старше 18 лет, этнические татары или жители республики, у которых татарином был кто-либо из родителей. Участникам исследования на выбор предлагался язык, на котором будет проводиться интервьюирование – русский или татарский, однако лишь 11 респондентов сказали, что им неудобно будет разговаривать на русском языке.

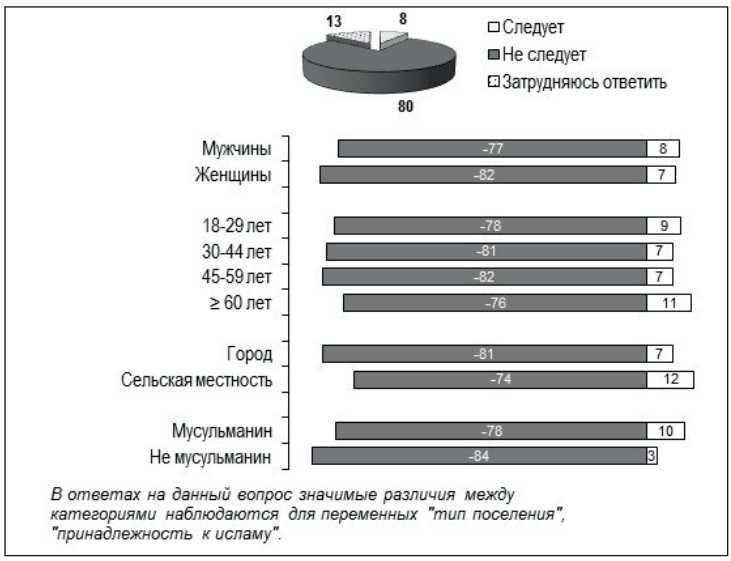
Коэффициент кооперации составил 0,17, response rate – 00,4 (для «ВЦИОМ-спутник» данные показатели в среднем составляют 0,2 и 0,04 соответственно). Территориальное распределение выборки весьма точно соответствует территориальному распределению населения республики: для городов с населением более 50 тыс. чел. среднее отклонение доли в выборке от доли в населении республики – 1,0%, для районов республики (включая и городское, и сельское население) – 0,4%. Подобная точность подтверждает высокое качество выборки.

Результаты настоящего исследования мы будем сравнивать с данными телефонного опроса, проведённого нами в 2018 г. в Чеченской Республике [Ситников, Романов, Одаев, 2019]. Опрос в Чеченской Республике (в отличие от опроса в Татарстане) проводился по квотной выборке. Различие методик может внести некоторые искажения, но зафиксированные различия столь значительны, что не могут быть обусловлены только несовпадением методик и, по всей видимости, отражают реальные различия в проявлениях религиозности между титульными жителями Чеченской республики и Татарстана.

**Одежда женщин и многожёнство**

Тезис Х. Казановы о приватизации религии, наверное, менее всего может быть применён для описания общества, в котором имеется большое количество последователей ислама. Религиозные практики мусульман всегда ориентированы в публичную сферу. Как отмечают разные авторы, «для мусульман религия – это образ жизни, как индивидуальный, так и общественный» [Мехди, 2004, 65]. Ислам очень подробно, скрупулёзно, вплоть до мельчайших деталей регламентирует повседневную публичную жизнь. Мусульманское сообщество предполагает, что его член будет вполне определённым образом представлять себя другим. Это касается одежды, поведения, питания, семейной жизни и многих повседневных практик. Подобной регламентации нет, пожалуй, ни в одной религии. «Ислам предстаёт не только как религия. Для мусульман он является ещё и фундаментом образа жизни, мышления» [Керимов, 2012, 344].

Рассмотрим, как религиозность проявляется в отношении респондентов к одежде женщин (Илл. 1). Исламские нормы предписывают женщине находиться в публичных местах с покрытой головой. В исламских странах это требование очень строго соблюдается, а в европейских – является сегодня одной из самых напряженных тем общественно-политической дискуссии. В опросе, который проводился нами в Чечне в 2018 г. тезис о необходимости соблюдения мусульманской формы одежды нашёл единодушную поддержку [Ситников, Романов, Одаев, 2019, 176]. В Татарстане ситуация совсем иная. Сегодня дикторы татарских каналов телевидения, как правило, появляются на экранах с непокрытой головой.




*Илл. 1. Как Вы считаете, следует ли обязать женщин – дикторов татарского телевидения – появляться на экране только с покрытой головой? (%)*

Интересно отметить, что против обязательного ношения головных уборов женщинами-телеведущими высказалось и абсолютное большинство (78%) респондентов-мусульман. Немногочисленные сторонники подобного требования ссылались на религиозные запреты.

• *«Конечно, Татария – это мусульманская республика. Здесь желательно бы исламские законы принять»* (ж, 42, Набережные Челны).

Респонденты, сказавшие, что женщины-телеведущие могут появляться на экранах без головного убора, зачастую высказывали своё мнение в довольно резкой форме.

• *«Я категорически против»* (ж, 54, Набережные Челны).
• *«Я категорически против»* (ж, 54, Набережные Челны).
• *«Упаси Бог!»* (м, 54, малый город).

• *«Женщины должны подумать об этом сами»* (ж, 33, село).

• *«Нет не надо! Зачем? Пускай красивые волосы показывают, причёску» (ж, 72, Казань).*

• *«А зачем это нужно, мы что, в Иране живём?»* (ж, 82, Казань).

Отдельные респонденты говорили, что покрывать голову обязаны дикторы религиозных каналов, а для светских каналов подобное требование неуместно.

• *«Это зависит от того, какой канал. Если это религиозный канал, то да. Если светский, то при чем здесь покрытая голова? У нас ведь демократия, каждый вправе выбирать себе форму одежды самостоятельно* (ж, 49, Казань).

Данные нашего исследования в целом совпадают с результатами аналогичных опросов, проведённых исследователями из Татарстана. По их данным, мусульманский обычай, обязывающий женщин появляться с покрытой головой, не слишком приветствуется. В частности, «среди молодых мужчин лишь 5% считают ношение платка обязательным и лишь 5% девушек носят хиджаб. Ещё 14% хотели бы его носить, но не делают этого по разным причинам. <…> Глубинные интервью показали, что есть несколько причин отказа от ношения платка: некоторые до сих пор опасаются неодобрительного отношения окружающих» [Гузельбаева, 2012, 81].

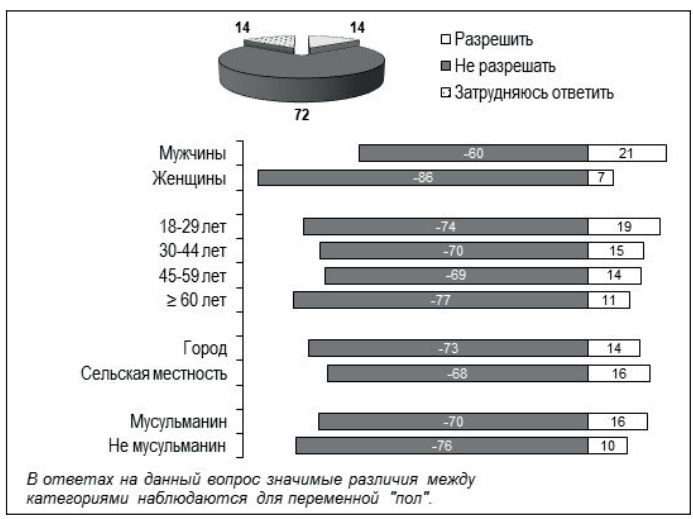
В отличие от татарского, на чеченском телевидении сегодня существует иная практика: женщины-телеведущие появляются на экране исключительно с покрытой головой – в хиджабах. Соответственно, в опросе, проведённом в Чеченской Республике, использовалась иная формулировка: «Допустимо ли, чтобы женщины – дикторы чеченского телевидения появлялись на экране без хиджаба?» По данному вопросу мнения участников исследования разделились поровну: 46% посчитали, что появление дикторов без хиджаба недопустимо, 45% – что допустимо. Отметим, что многие чеченские респонденты, допустившие отсутствие у телеведущих хиджаба, говорили, что появление с непокрытой головой недопустимо, но вполне достаточно носить традиционный для чеченок головной платок.

Как исламская религиозность проявляется в семейной жизни? Согласно традиционным представлениям мусульманского права, «мужчина не может в одно время иметь более четырёх жён, но независимо от этого он может иметь супружеские отношения со всеми своими незамужними рабынями» [Ван ден Берг, 2006, 138]. В мусульманском праве подробнейшим образом регламентированы отношениям между полами, в том числе и вопросы, связанные с рождением детей. В Советском Союзе многожёнство было запрещено. Однако за последние тридцать лет в регионах с традиционным распространением ислама эта практика постепенно возвращается и уже не воспринимается как нечто необычное.

Участников настоящего исследования спрашивали, следует ли в Республике Татарстан законодательно разрешить многожёнство (Илл. 2). Большинство респондентов (72%) высказались против многожёнства, за были лишь 14% опрошенных.

Отметим, что против многожёнства высказалось большинство представителей всех социальных групп, в том числе и большинство мусульман. Сторонники многожёнства ссылались на нормы ислама.

• *«Это Аллахом уже разрешено. Это не моё решение. Если только мужчины способны столько женщин обеспечить, тогда пусть»* (ж, 34, село).




*Илл. 2. Следует ли в Республике Татарстан разрешить многожёнство? (%)*

Рассуждая о многожёнстве, многие респонденты отмечали, что отнюдь не каждый мужчина финансово способен содержать несколько жён.

• *«Многожёнство не надо. Тут одну жену не прокормишь»* (м, 42, село).

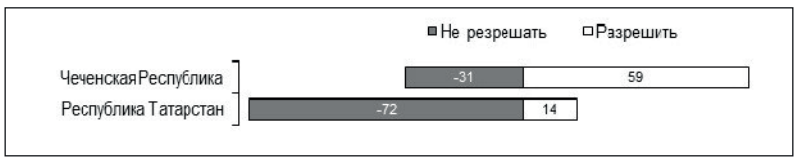
Противники многожёнства говорили, что нормы ислама не соответствуют ни современному обществу, ни советскому – в котором выросло старшее поколение жителей республики.

• *«Мне кажется, не следует. Сейчас совсем другие времена»* (м, 67, село).

• *«Мы – дети советского времени, я считаю, что не должно быть многожёнства»* (ж, 71, село).

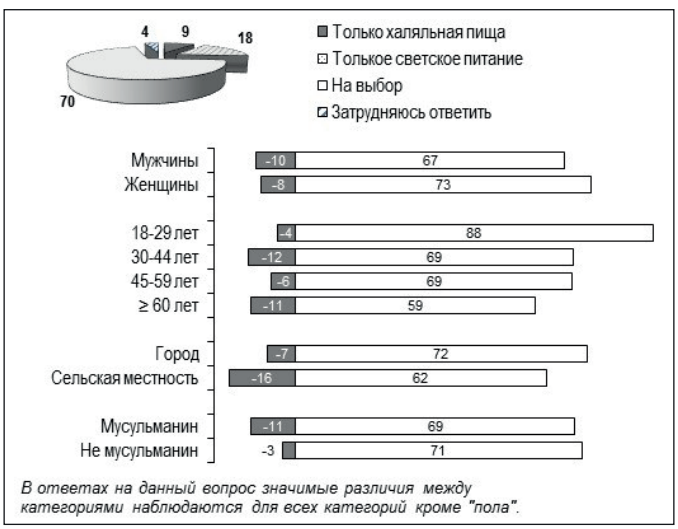
Наибольшее число сторонников многожёнства (29%) было среди молодых мужчин, но и в данной группе большинство (62%) высказалось против многожёнства.

В сравнении с Чеченской республикой (где респондентам также задавался этот вопрос), в Татарстане сторонников подобной практики оказалось заметно меньше (Илл. 3). Многие респонденты в Чеченской Республике отмечали, что де-факто в чеченском обществе многожёнство существует на протяжении долгого времени, и отношение к многожёнству светского законодательства мало влияет на повседневную жизнь чеченцев. В Татарстане же никто из участников исследования не сказал, что многожёнство в республике практикуется.




*Илл. 3. Следует ли в Республике Татарстан/Чеченской Республике разрешить многожёнство? (%)*

В исламе существует ряд ограничений в сфере питания. Многие исламоведы отмечают, что «пищевые запреты в шариате разработаны очень подробно» [Керимов, 2012, 170]. Участников исследования спрашивали, какое место должен занимать халяль в организации школьного питания (Илл. 4). Большинство (70%) респондентов высказалось за то, чтобы дети и их родители сами могли выбрать, как будет питаться ребёнок – халяльной или обычной пищей. За исключительно халяльное питание для всех школьников высказались лишь 9% участников опроса.




*Илл. 4. Я зачитаю три утверждения об организации школьного питания, а Вы скажите, с каким из них Вы согласны: (1) в школах Татарстана всех школьников следует кормить только халяльной пищей, (2) школа – светское заведение, поэтому недопустимо учитывать религиозные требования к пище, (3) детям (и их родителям) следует предоставить выбор, что будет есть ребёнок – халяльную или обычную пищу? (%)*

Сторонники халяльного питания зачастую объясняли свой выбор не религиозными соображениями, а мнением, что халяльные продукты – более высокого качества.

• *«Изначально халяльная пища более чистая. Зачем людям давать выбор между чистым и грязным? Пусть кормят чистым»* (ж, 33, село).

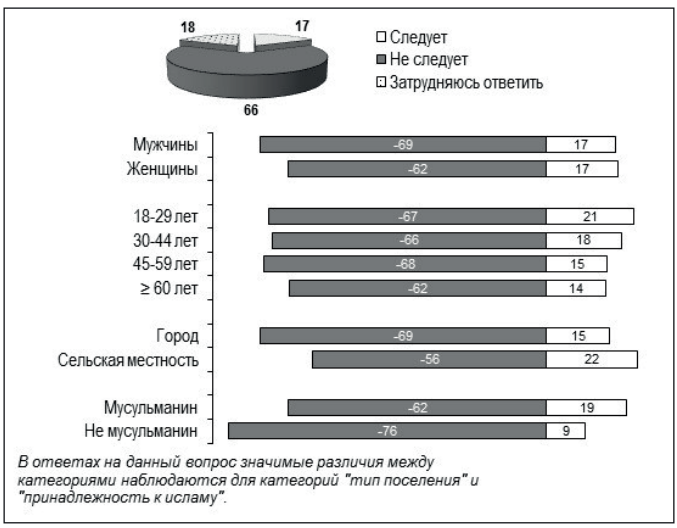
• *«Моё мнение – халяльное. Но не потому, что религиозное, а потому, что халяль – натуральное, чистое»* (ж, 66, Набережные Челны).

• *«Помните, универсиада была в Казани. Там спортсменов кормили халяльной пищей. И ни американцы, никто не пожаловался, всем очень понравилось. Если есть возможность, можно в школах кормить всех халяльной пищей»* (м, 42, село).

**Представления о власти**

Рассмотрим далее насколько тезис теорий секуляризации о структурной дифференциации социальных пространств применим для описания обществ, где распространён ислам. Считается, что мысль об отделении религии от права и политики абсолютно чужда последователям этой религии. Для мусульман совершенно небезразлично устройство институтов власти, «власть, не санкционированная религией, часто трактуется как зло» [Керимов, 2012, 332]. Многие исследователи пишут, что в основе исламского мировосприятия лежит «идея единства духовной и светской власти, религии и государства, поэтому в мусульманских странах (в том числе и в «мусульманских» республиках России) всегда обнаруживалось стремление мусульман жить в исламском государстве» [Керимов, 2012, 348]. Ответим на вопрос: разделяют ли татары убеждение, что сферы политики, права и религии должны быть едины.

В конституции Татарстана сказано: «Республика Татарстан – светское государство. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом». Участников исследования спрашивали, следует ли изменить это положение и придать исламу статус государственной религии (Илл. 5). Большинство (66%) респондентов высказалось против придания исламу особого статуса.




*Илл. 5. Сегодня в конституции Татарстана говорится: «Республика Татарстан – светское государство. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом». Как Вы считаете, следует ли изменить это положение и записать, что ислам в Республике Татарстан является государственной религией? (%)*

Противники особого статуса ислама говорили о многонациональности Республики Татарстан, о том, что выделение ислама будет ущемлять права представителей немусульманского населения.

• *«Я, вообще, против того, чтобы как православное, так и мусульманское главенствовало. Религия отделена от государства, и пусть будет отделена»* (м, 54, малый город).

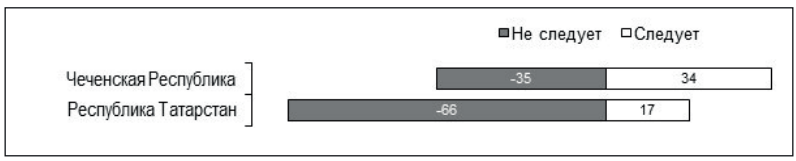
• *«У нас ведь не только татары проживают. У нас многонациональная республика. Республика – это республика, религия – это религия. Никто же не запрещает. К религии все с возрастом приходят, зато в своё время и без фанатизма. Пусть у нас будет светское государство отдельно от религии»* (ж, 54, Набережные Челны).

• *«Я думаю, что нет, потому что у нас все конфессии равны. Здесь уживаемся и мусульмане, и евреи, и православные. И все нормально. Не надо никого подразделять»* (ж, 72, Казань).

Сторонники особого статуса ислама чаще говорили не о религиозной, а именно о национальной составляющей.

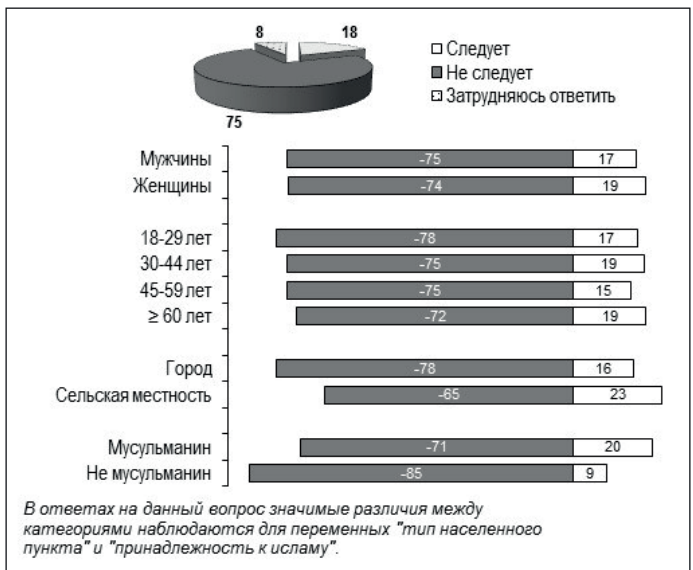
• *«Ну да, конечно, мы же татары, у нас должна быть своя религия, мусульмане мы»* (м, 42, село).

В Чеченской Республике идея придания особого статуса исламу более популярна, чем в Татарстане (Илл. 6). При этом многие чеченские респонденты, высказываясь против подобной законодательной нормы (так же, как и многие татарские респонденты), говорили о недопустимости ущемления прав нетитульного населения республики.




*Илл. 6. Следует ли в конституции Республики Татарстан/Чеченская Республика записать, что ислам в республике является государственной религией? (%)*

Участников исследования спрашивали, следует ли в конституции Республики Татарстан зафиксировать норму, что главой республики может стать только мусульманин (Илл. 7). Большинство (75%) участников исследования высказалось против этого.




*Илл. 7. Как Вы считаете, следует ли в конституции Республики Татарстан записать, что главой республики может быть только мусульманин? (%)*

Против того, чтобы президентом Татарстана мог стать только мусульманин, высказалось большинство респондентов во всех социальных группах, в том числе и большинство мусульман.

• *«У нас здесь половина русских живёт. И чуваши, и евреи, и марийцы, кого только нет. Как можно одного только поставить? Должен быть человек, который болеет душой за все нации, которые живут в Татарстане. Глава региона – это наш отец, который должен заботиться не только о своих близких, но должен обо всех нас заботиться* (ж, 71, село).

Необходимо отметить, что, отвечая на вопрос о религиозной принадлежности главы Татарстана, многие респонденты говорили не о религиозной, а об этнической принадлежности руководителя республики.

• *«Только татарин! Вот, что нужно записать»* (м, 38, Казань).

• *«Не обязательно религиозный человек, но татарином он должен быть»* (ж, 66, Набережные Челны).

Также респонденты говорили, что президент в обязательном порядке должен быть местным.

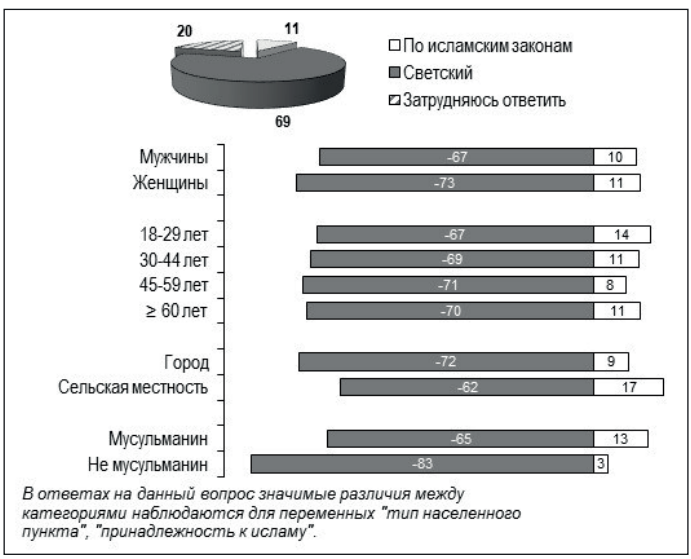
• *«Не должен быть только мусульманин. Может быть и русский, и мариец, если он здесь живёт и нормально себя ведёт»* (ж, 72, Казань).

• *«Нет, конечно, кто достойный, тот и должен работать. Только проживающий здесь, чтобы он был житель Татарстана. А со стороны привозить – это ошибка будет»* (м, 67, село).

Приведённые данные позволяют согласиться с мнением академика В.В. Бартольда, считавшим одним из наиболее упорных предрассудков мнение о том, что в мусульманском обществе «безраздельно господствует теократический принцип» [Бартольд, 2012, 273]. По его мнению, хотя «теократическая идея и до наших дней жива на мусульманском Востоке, но только как идеал, не имеющий ничего общего с действительной жизнью» [Бартольд, 2012, 289].

Отметим, что и в Чеченской Республике большинство (52%) участников опроса высказались против того, чтобы главой республики мог стать исключительно мусульманин. Однако и, отвечая на данный вопрос, жители кавказской республики придавали исламу большее значение, чем жители Татарстана (Илл. 8).

*Илл. 8. Как Вы считаете, следует ли в конституции Республики Татарстан/Чеченской Республики записать, что главой республики может быть только мусульманином? (%)*




*Илл. 9. Если бы у вас возникла необходимость обратиться в суд, и была возможность выбирать, то какой суд вы бы выбрали – светский или по исламским законам? (%)*

Хорошо известно, что, согласно исламскому миропониманию, не может быть проведено чётких границ между светским и сакральным, между правом и религией. Мусульмане если даже и признают между этими сферами некоторые различия, то «трактуют их как признание религиозных пределов любых юридических норм» [Сюкияйнен, 2014, 166]. Регламентация исламского права простирается и на повседневные практики, и на те сферы, которые регулируются светским правом. Шариат рассматривается как единое всеобъемлющее законодательство. «Свободная от религии юриспруденция неприемлема для мусульманства» [Керимов, 2012, 330]. Насколько глубоко укорены подобные представления у мусульман Татарстана?

Участников исследования спрашивали, в какой суд они бы предпочли обратиться в случае необходимости – в светский или по исламский законам. Большинство респондентов (69%) предпочли светский суд, в исламский суд обратились бы лишь 11% (Илл. 9). Сторонники светского судопроизводства составляют большинство во всех социальных группах, в том числе и среди мусульман.

• *«В исламском суде есть только белое и черное, там нет полутонов. Поэтому я в светский бы обратилась» (ж, 71, село).*

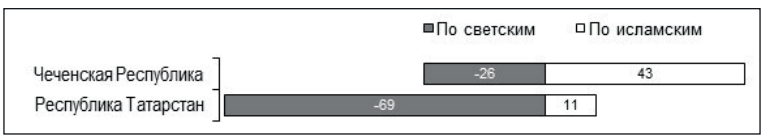
• *«Конечно в светский. По исламским законам – это мракобесие»* (м, 64, Казань).

Относительно немногочисленные сторонники судебной системы, основанной на исламском праве, говорили о справедливости исламского законодательства.

• *«Мне кажется, по исламским законам, там честнее»* (ж, 30, село).

• *«По исламским законам – это самый справедливый суд»* (м, 42, село).

Сравнение ответов на этот вопрос респондентов из Чеченской Республики и Татарстана показывает, что между жителями этих регионов наблюдаются кардинальные различия. Участники чеченского исследования намного чаще (43% против 11%) отдавали предпочтение исламскому суду (Илл. 10). При этом в чеченском исследовании респонденты могли выбрать вариант «по законам адата» (этот вариант выбрали 7%).




*Илл. 8. Как Вы считаете, следует ли в конституции Республики Татарстан/Чеченской Республики записать, что главой республики может быть только мусульманином? (%)*

**Религиозные практики**

Теперь посмотрим, насколько подтверждается третий тезис Х. Казановы о снижении значимости религиозности в современном мире. По результатам настоящего исследования можно утверждать, что большинство (76%) татарского населения Республики Татарстан считает себя мусульманами. В то же время многие респонденты говорили, что их принадлежность к исламу обусловлена исключительно этнической принадлежностью.

• *«Я считаю, что мусульманин – это тот, кто придерживается всех канонов, а я таковым не являюсь, я просто татарин. Если так уж говорить, то я мусульманин»* (м, 54, малый город).

• *«Я даже не знаю, как ответить на вопрос. Татарин – это точно, а в мечеть не хожу. Как бы и да, как бы и нет. Я не знаю»* (м, 26, Казань).

• *«Я – татарин, но не мусульманин. Я просто искренне верю, что бог – Аллах – един. Не важно, как его зовут. Я в это верю от души, от сердца. А в никаких обрядах и религиозных моментах я не участвую»* (м, 47 Нижнекамск).

Многие респонденты, из числа назвавших себя мусульманами, с готовностью сообщали, что не соблюдают предписаний ислама. Напрашивается вывод, что татарский социум в целом является светским, а нерелигиозность обществом не осуждается.

• *«Я являюсь татаркой. А конкретно не соблюдаю, намаз по 5 раз в день не читаю»* (ж, 37, малый город).

• *«Я татарин, но от намазов этих я далёк. Мусульманских обычаев я придерживаюсь не всех, я даже свинину кушаю»* (м, 32, малый город).

• *«Мусульманин 5 раз Коран читает, а я не читаю Коран 5 раз. Но так-то я мусульманин»* (м, 49, село).

• *«Мусульмане должны пять заповедей держать. Пять заповедей я не держу, но считаю себя мусульманкой все равно. Верю в Бога, в ислам»* (ж, 39, село).

Лишь немногие участники исследования, назвавшие себя мусульманами, знали направление ислама, к которому они принадлежит: 10% сказали, что они принадлежат к суннитам; двое – что они относятся к шиитам; ещё двое – к суфиям. Лишь 4% респондентов-мусульман знали, что принадлежат к ханафитскому масхабу. Остальные респонденты не разбирались в направлениях ислама.

• *«Я мусульманка и мусульманка, а в направлениях я не разбираюсь»* (ж, 54, малый город).

• *«А какие [направления ислама] бывают? Нет, не знаю, я обычная мусульманка»* (ж, 33, село).

• *«Я даже не знаю, как сказать. Я верю в ислам, мусульманин»* (м, 30, Казань).

• *«Я просто верую в светлое что-то такое. А сунниты, шииты, я это не различаю»* (ж, 71, село).

Большинство участников исследования декларировало несоблюдение основных предписаний шариата – совершения намаза (таблица 1), посещения пятничной молитвы, соблюдения поста в месяц Рамадан.

• *«Я не совершаю намаз. Мама меня заставляет, а я – нет»* (ж, 56, малый город).

• *«По пятницам [намаз] совершаю»* (м, 26, Казань).

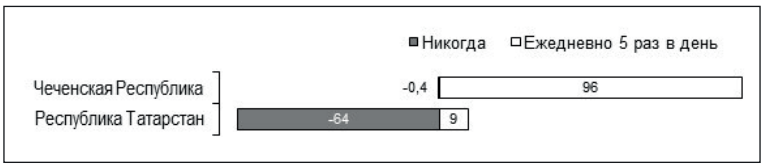
• *«Я только пока начинающая мусульманка. Каждый день два раза читаю намаз»* (ж, 59, село).

*Таблица 1. Как часто Вы совершаете намаз? (% от респондентов-мусульман)*

| | В целом | Мужчины | Женщины | 18–29 лет | 30–44 лет | 45–59 лет | ≥ 60 лет |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Никогда | 64 | 60 | 68 | 52 | 64 | 71 | 61 |
| Редко | 22 | 30 | 13 | 37 | 24 | 18 | 15 |
| Регулярно, но реже, чем 5 раз в день | 5 | 4 | 7 | 4 | 4 | 5 | 7 |
| Ежедневно 5 раз в день | 9 | 7 | 12 | 7 | 8 | 5 | 17 |

Лишь 9% респондентов-мусульман, участвующих в настоящем исследовании, заявили, что они исполняют намаз ежедневно по 5 раз.

Эти данные разительно отличается от результатов, полученных в Чеченской Республике, где практически все участники (96%) утверждали, что они в точности исполняют исламские предписания, касающиеся намаза (Илл. 11). То, что чеченцы, проживающие в Чеченской Республике, декларировали значительно большую приверженность исламу, чем татары, проживающие в Республике Татарстан, имеет много причин, никак не связанных с религией (моноэтничность населения, постсоветская история, политика руководства республики и проч.) Отказ от исламских практик и мировоззрения в пользу светского в Чеченской Республике является строго осуждаемым поведением.




*Илл. 11. Как часто Вы совершаете намаз? (% от респондентов-мусульман)*

Ещё один показатель религиозности мусульманина – пятничная молитва. И также большинство участников настоящего исследования (58%) утверждало, что пятничную молитву они не совершают (таблица 2).

• *«Я не читаю молитву в пятницу. Но по большим праздникам в мечеть ходил»* (м, 30, Казань).

• *«Не совершаю [пятничную молитву], но я знаю, что пятница – это священный день. Я моюсь обязательно» (*ж, 49, Казань).

*Таблица 2. Как часто вы совершаете пятничную молитву? (% от респондентов-мусульман)*

| | В целом | Мужчины | Женщины | 18–29 лет | 30–44 лет | 45–59 лет | ≥ 60 лет |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Никогда | 58 | 49 | 69 | 46 | 59 | 60 | 60 |
| Один раз в год и реже | 7 | 10 | 4 | 14 | 9 | 4 | 4 |
| Несколько раз в год | 13 | 17 | 8 | 17 | 11 | 15 | 11 |
| Один-два раза в месяц | 5 | 5 | 6 | 6 | 5 | 4 | 7 |
| Практически каждую неделю | 17 | 20 | 13 | 17 | 16 | 17 | 19 |

Некоторые респонденты-женщины говорили, что мечеть по пятницам посещают только мужчины.

• *«Пятничную молитву у нас мужчины совершают. В нашу обязанность это не входит»* (ж, 42, Набережные Челны).

• *«Муж каждую пятницу совершает, а женщины не ходят в мечеть»* (ж, 29, Казань).

В то же время заметная часть (31%) мусульманок, принявших участие в настоящем исследовании, сказала, что пятничную молитву они посещают.

В Чеченской республике женщины не посещают пятничную молитву. Поэтому ниже (Илл. 12) дано сравнение, учитывающее лишь ответы респондентов-мужчин.

*Илл. 12. Как часто Вы совершаете пятничную молитву? (% от мужчин-мусульман)*

Строгое соблюдение поста в месяц Рамадан в Татарстане также не было зафиксировано (таблица 3). Некоторые респонденты говорили, что несоблюдение поста в месяц Рамадан обусловлено ограничениями по здоровью.

• *«Всегда соблюдала, а теперь из-за здоровья не могу»* (ж, 59, село).
• *«Раньше я соблюдала, а теперь у меня диабет, и я не могу»* (ж, 60, село).
• *«Я из религиозной семьи, все мои близкие соблюдают. Но я, к сожалению, в силу определённых проблем не могу себе позволить»* (ж, 49, Альметьевск).

*Таблица 3. Соблюдаете ли вы пост в месяц Рамадан? (% от респондентов-мусульман)*

| | В целом | Мужчины | Женщины | 18–29 лет | 30–44 лет | 45–59 лет | ≥ 60 лет |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Не соблюдаю | 53 | 53 | 53 | 48 | 50 | 57 | 56 |
| Соблюдаю частично | 31 | 31 | 32 | 34 | 32 | 32 | 27 |
| Соблюдаю полностью | 16 | 17 | 16 | 18 | 19 | 11 | 17 |

В Чеченской Республике абсолютное большинство респондентов (85%) заявило, что они строго соблюдают пост в месяц Рамадан. В Татарстане этот показатель (16%) значительно ниже (Илл. 13).

*Илл. 13. Соблюдаете ли вы пост в месяц Рамадан? (% от респондентов-мусульман)*

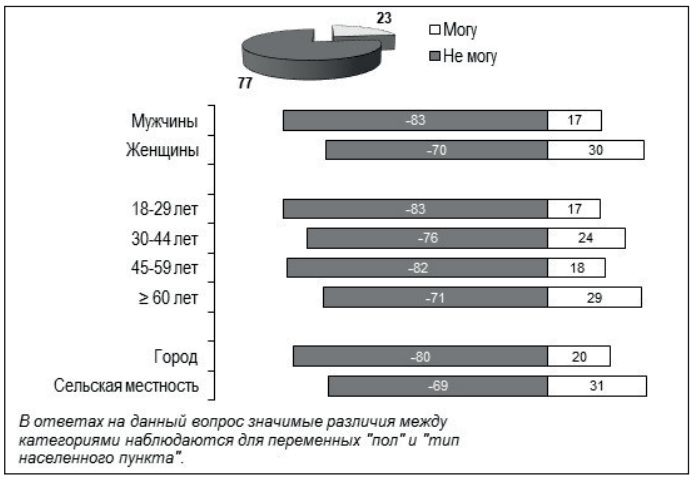
Таким образом, согласно результатам настоящего исследования, титульное население Татарстана значительно менее религиозно, чем титульное население Чеченской республики. Однако можно предположить, что зафиксированные высокие показатели религиозности чеченского социума не соответствуют реальности, а отражают тот факт, что следование предписаниям ислама – это социально одобряемое поведение. Ислам предлагает последователям не просто определённое вероучение и чётко регламентированное поведение, но и некий правильный и должный «образ себя», который надо, говоря словами И. Гофмана, «представлять другим» [Гофман, 2000]. Сохранение этого «образа себя» предполагает воздержание от раскрытия той информации, которая с ним рассогласуется. Респондент даёт о себе лишь ту информацию, которая соответствует выбранному образу. Совершать пять раз в день намаз, соблюдать пост в Рамадан и пр. – это то, что полагается делать правоверному лицу.

Судя по результатам настоящего исследования, большинство татарских мусульман не может читать священные тексты на арабском языке (Илл. 14, 15). Более того, можно предположить, что необходимость владеть арабским языком отталкивает от ислама часть татарского населения.

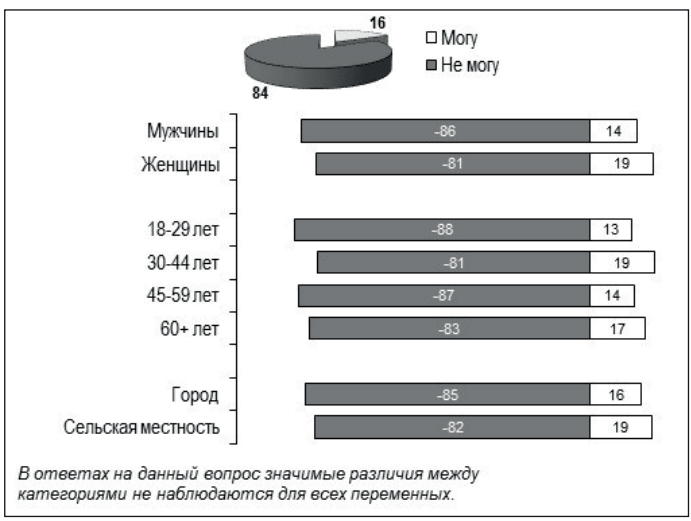
• *«Я понимаю, что Коран переведён и на татарский, и на русский, но, говорят, что до всевышнего доходят только слова на арабском. Для меня это неприемлемо. Меня это отвратило»* (ж, 81, Казань).

Участники исследования, проведённого в Чеченской Республике, заявляли, что они могут прочитать суру Аль-Фатиха чаще, чем участники настоящего исследования (Илл. 16), однако по данному показателю различия между республиками были не столь велики, как заявленные различия в исполнении религиозных практик. Кроме того, следует иметь в виду, что практика совершения намаза предполагает произнесение суры Аль-Фатиха на арабском языке, и тот, кто совершает намаз, не может не знать её наизусть. В этой связи интересно отметить, что в Чеченской Республике наблюдается существенная разница между числом тех, кто

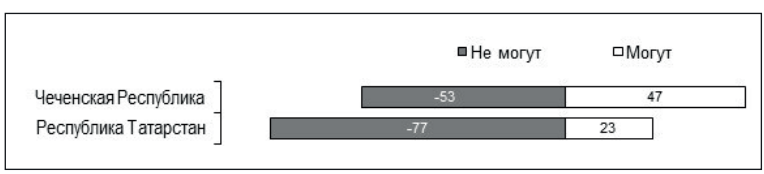
заявлял о своём ежедневном пятикратном совершении намаза (96%) и числом тех, кто говорил о том, что он может произнести суру Аль-Фатиха (47%). В Татарстане, наоборот, количество совершающих намаз меньше, чем число знающих данную суру.




*Илл. 14. Можете ли вы прочитать Аль-Фатиху на арабском языке? (% от респондентов – мусульман)*




*Илл. 15. Можете ли вы прочитать шахаду на арабском языке? (% от респондентов – мусульман)*




*Илл. 16. Можете ли вы прочитать Аль-Фатиху на арабском языке? (% от респондентов-мусульман)*

**Заключение**

Можно констатировать, что все три составляющие тезиса Хосе Казановы о секуляризации подтверждаются результатами нашего исследования лишь частично и с целым рядом необходимых уточнений.

Первое. Ислам в Татарстане не стал сугубо частным делом индивида, но остаётся значимым в публичном пространстве. Вопросы о необходимости исламской одежды у дикторов телевидения, халяльной пище в школах или многожёнстве воспринимаются респондентами как дискуссионные, единства по ним нет.

Второе. Представление о структурной дифференциации социального мира и отделении религии от сфер политики и права мы обнаружили у значительного числа респондентов. Имеющиеся в исламе идеалы и представления о законах и судах, правильной власти и государстве не оказывают существенного воздействия на убеждения и повседневные практики последователей этой религии в Татарстане. Значимое большинство респондентов не выражали желания выстроить институты власти в соответствии с нормами ислама. В большинстве своём титульное население республики – люди абсолютно светские, в то же время для заметной части социума вовсе не самоочевидны такие общепризнанные в западном мире идеи как отделение религии от государства, светскость и всё, что с этим связано. Интересно отметить, что среди немногочисленных сторонников исламизации татарского социума наряду с людьми религиозными встречаются чисто номинальные мусульмане. Большинство участников настоящего исследования не поддержало идею трансформации институтов республиканской власти в сторону исламизации. Судя по тому, что татарская молодёжь (в отличие от чеченской молодёжи) не проявляет большую (относительно старших поколений) приверженность исламу, сегодня нет оснований ожидать, что в обозримом будущем татарский социум станет более религиозным, и тем более нет оснований говорить о его исламизации.

Третье. Если сравнивать с советским периодом, то говорить о снижении значимости религиозных институтов и религиозности в республике нет оснований. Хотя большинство титульного населения Татарстана относит себя к мусульманам, республиканский социум можно охарактеризовать как преимущественно светский: татарское население республики не религиозно, а сама нерелигиозность обществом никак не осуждается. Для многих татар ислам – это скорее элемент этнической самоидентификации. Интересно отметить, что среди респондентов, назвавших себя мусульманами, было много тех, кто не выполняет никаких предписаний ислама – ни намаз, ни пятничную молитву, ни пост в месяц Рамадан. Также абсолютное большинство татарских мусульман не могут читать священные тексты на арабском языке, в том числе и суры, необходимые для выполнения повседневных религиозных практик. Татарские мусульмане крайне плохо разбираются в направлениях ислама: большинство участников настоящего исследования не знали, являются ли они суннитами или шиитами и называли себя «просто мусульманами». Участники исследования в Татарстане декларировали значительно меньшую религиозность, чем участники аналогичного опроса, проведённого в Чеченской республике. Однако, по всей видимости, реальные различия не столь велики, а те, что зафиксированы, во многом отражают тот факт, что в Татарстане (в отличие от Чеченской Республики) следование предписаниям ислама не считается строго обязательной нормой поведения.

## Библиографический список

1. Бартольд, В.В. Ислам. Культура мусульманства. Мусульманский мир / В.В. Бартольд. – М.: Книжный клуб Книговек, 2012. – 347 с.
2. Ван ден Берг, Л.В. Основные начала мусульманского права согласно учению Абу Ханифы и Шафии / Л.В. Ван ден Берг. – М.: Наталис; Рипод классик, 2006. – 240 с.
3. Гофман, И. Представление себя другим в повседневной жизни / И. Гофман. – М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. – 304 с.
4. Гузельбаева, Г.Я. Исламская идентичность молодых татар в Республике Татарстан (по материалам социологических исследований 2008–2012 гг.) / Г.Я. Гузельбаева // Учёные записки Казанского университета. Гуманитарные науки. – 2012. – Т. 154. – Кн. 6. – С. 76–86.
5. Керимов, Г.М. Шариат: закон жизни мусульман. Ответы шариата на проблемы современности / Г.М. Керимов. – СПб., Издательство «Диля», 2012. – 512 с.
6. Мехди, С. Мусульманское право и политика / С. Мехди. – М.: Институт философии РАН, 2004. – 97 с.

7. Ситников, А.В. Религиозность в Чеченской Республике и ее влияние на социальные институты и институты власти [Электронный ресурс] / А.В. Ситников, М.В. Романов, Т.Х. Одаев // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. – 2019. – № 2. – С. 157–183. – URL: https://doi.org/10.14515/monitoring.2019.2.08 (дата обращения 05.02.2021).
8. Сюкияйнен, Л.Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий / Л.Р. Сюкияйнен. – М.: Институт востоковедения РАН; Садра, 2014. – 212 с.
9. Casanova, J. Public religions in the modern world / J. Casanova. – Chicago: University of Chicago Press, 1994.

*Текст поступил в редакцию 25.02.2021.*
*Принят к публикации 15.07.2021.*
*Опубликован 28.09.2021.*

## References

1. Bartol'd V.V. *Islam. Kul'tura musul'manstva. Musul'manskij mir* [Islam. The culture of Islam. Muslim world]. Moscow: Knizhnyj klub Knigovek, 2012, 347 p. (in Russian).
2. Van den Berg L.V. *Osnovnye nachala musul'manskogo prava soglasno ucheniyu Abu Hanify i Shafii* [Basic principles of Islamic law according to the teachings of Abu Hanifa and Shafi'i]. Moscow: Natalis; Ripod klassik. 2006. 240 p. (in Russian).
3. Gofman I. *Predstavlenie sebya drugim v povsednevnoj zhizni* [The Presentation of Self in Everyday Life]. Moscow: Kanon-Press-C, Kuchkovo pole, 2000. 304 p. (in Russian).
4. Guzelbaeva G. *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta. Gumanitarnye nauki* [Scientific notes of Kazan University. Humanities]. Vol. 154, book 6, pp. 76–86 (in Russian).
5. Kerimov G.M. *Shariat: zakon zhizni musul'man. Otvety shariata na problemy sovremennosti* [Sharia: the law of life for Muslims. Sharia answers to the problems of our time]. St. Petersburg: Izdatel'stvo "Dilya", 2012, 512 p. (in Russian).
6. Mekhdi S. *Musul'manskoe pravo i politika* [Muslim law and politics]. Moscow: nstitut filosofii RAN, 2004, 97 p. (in Russian).
7. Sitnikov A.V., Romanov M.V., Odaev T.Kh. *Monitoring obshchestvennogo mneniya: ekonomicheskie I sotsial'nye peremeny* [Monitoring of public opinion: Economic and social changes]. 2019, no. 2, pp. 157–183. Available at: https://doi.org/10.14515/monitoring.2019.2.08 (accessed on February 5, 2021) (in Russian).
8. Syukiyajnen L.R. *Islam i prava cheloveka v dialoge kul'tur i religij* [Islam and Human Rights in the Dialogue of Cultures and Religions]. Moscow: Institut vostokovedeniya RAN; Sadra, 2014, 212 p. (in Russian).
9. Casanova J. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

*Submitted for publication: February 25, 2021.*
*Accepted for publication: July 15, 2021.*
*Published: September 28, 2021.*

Религиоведение. 2021. № 3. С. 140–150.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 3. P. 140–150.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.3.140-150

**Рогатин В.Н.**

*Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан*
*420111, Россия, г. Казань, ул. Лево-Булачная, 36 «А»*
*Blaide@rambler.ru*

# Эксплуатация неофашистских идей в радикальном крыле «Национальной организации русских мусульман»

**Аннотация.** В статье представлен пример эксплуатации неофашистских идей в деятельности «Национальной организации русских мусульман» (НОРМ). Представлены основные члены актива НОРМ и проекты, которые пытались реализовать данная организация в рамках своей деятельности. Идейная трансформация НОРМ представлена в соответствии с авторской периодизацией, включающей в себя четыре периода: Джемалистско-салафитский период, Оппозиционный (мурабитуновский) период, Славяно-исламский период и Исламо-европейский период. Каждый из этих периодов предполагает идейные и структурные изменения в НОРМ. Периодизация отражает этапы политизации и радикализации НОРМ и её представителей. На каждом этапе деятельности НОРМ прослеживается устойчивые идеи, которые пыталась реализовать на практике данная организация: формирование отдельной этнической общности (консорции) объединённой по религиозному признаку в рамках ислама и эксплуатация неофашистских и исламистских идей в сочетании с политическим активизмом. В тоже время, религиозные поиски (внутри ислама) у актива НОРМ динамичные и трансформировались на определенных этапах, что предполагало заимствование практик и идей следующих групп в исламе: салафизм, маликитский мазхаб и суфизм (представленный Я. Далласом). Инкорпорирование неофашистских идей прослеживается в эксплуатации НОРМ следующих конструктов: «белый ислам», «исламский фашизм», «джамаат викингов» и др. Образы и символьные лица, к которым обращается актив НОРМ при презентации своих взглядов и деятельности организации, будут представлены чередованием представителей неофашистских и националистических организаций с представителями политического ислама.

**Ключевые слова:** НОРМ, СИЛА, Мурабитун, политический ислам, русские мусульмане, русский ислам

**Vladimir N. Rogatin**

*Center of Islamic Studies, Tatarstan Academy of Sciences*
*36 "A" Levo-Bulochnaya str., Kazan, 420111, Republic of Tatarstan, Russia*
*Blaide@rambler.ru*

# Exploitation of Neo-Fascist Ideas in the Radical Wing of the National Organization of Russian Muslims

**Abstract.** The current article represents an example of neo-fascist ideas exploitation within the endeavor of the National Organization of Russian Muslims (NORM). The main members of the NORM asset and projects that this organization tried to implement within the framework of activities are presented. The ideological transformation of the NORM is presented in accordance with the author's periodization, which includes four periods: the Jemalist-Salafi period, the Opposition (Murabitunov) period, the Slavic-Islamic period and the Islam-European period. Each of these periods implies ideological and structural changes in the NORM. The periodization reflects the stages of politicization and radicalization of the NORM and its representatives. At each stage of the work of the NORM there were stable ideas that this organization tried to put into practice: the formation of a separate ethnic community (consortium) united on religious grounds within the framework of Islam and the exploitation of neo-fascist and Islamist ideas combined with political activism. At the same time, religious searches (within Islam) of the NORM asset are dynamic and used to transform at certain stages, which involved borrowing the practices and ideas of the following groups in Islam: Salafism, Malikite madhhab and Sufism (represented by Ya. Dallas). The incorporation of neo-fascist ideas can be traced to the exploitation by the NORM of the following constructs: "white Islam", "Islamic fascism", "Viking Jamaat", etc. Images and symbolic persons addressed by the NORM asset while presenting views and activities of the organization will be represented by alternating representatives of neo-fascist and national organizations with representatives of political Islam.

**Key words:** NORM, SILA, Murabitun, political Islam, Russian Muslims, Russian Islam

Формирование исламской уммы в 1990–2000-х гг. открывает ряд проблемных вопросов, которые связаны с деятельностью исламских общин в этот период, с трансформацией их практик и взглядов, с формами объединений и коммуникаций. Во многих исследованиях изучение религиозных процессов осуществляется преимущественно через историю действующих исламских общин и имамов, включённых на тот период в состав разных духовных управлений. Такой подход не позволяет в полной мере раскрыть религиозные процессы, которые происходили в данный период, и затрудняет понимание путей, по которым они развивались в дальнейшем.

Следует указать, что наряду с формальным исламским активизмом, который представлен деятельностью официального мусульманского духовенства и зарегистрированных исламских объединений (в рамках духовных управлений), присутствует и неформальный исламский активизм, представленный деятельностью сообществ мусульман, объединённых по интересам. Среди таких сообществ можно выделить «Национальную организацию русских мусульман» (НОРМ). В данной статье мы сконцентрируемся на трансформации идейных взглядов актива НОРМ как на ярком примере политического ислама. Идейные трансформации в организации настолько неординарны, что такие известные исламоведы, как А. Бустанов и М. Кемпер, именуют актив НОРМ «политические неомусульмане» [Кемпер, Бустанов, 2015, 214].

Деятельности НОРМ и активу этого объединения посвящены исследования таких исламоведов, как Р. Беккин [Беккин, 2012], А. Бустанов и М. Кемпер [Кемпер, Бустанов, 2015], но все они преимущественно охватывают ранний период деятельности данной организации и в основном связаны со спорами и взаимными обвинениями между членами НОРМ. Деятельность НОРМ в 2010-х гг. затрагивается такими исследователями, как Р. Силантьев [Силантьев, 2016], Р. Сулейманов [Сулейманов, 2015] и др. Исследования деятельности «Славяно-исламской лиги» на Украине в основном ограничиваются журналистскими публикациями В. Мальцева [Воины, http://www.ng.ru/ng_religii/2015-04-01/4_jihad.html; Арийский джихад, https://lenta.ru/articles/2016/02/22/nazi_islam/].

В деятельности НОРМ прослеживается определенная периодизация, каждый из периодов предполагает структурные изменения в организации и идейные трансформации в сообществе.

**1. Джемалистско-салафитский период**

Оформление идей политического ислама в среде этнических русских непосредственно связано с деятельностью Г. Джемаля и возглавляемого им «Исламского комитета». В 1990-х гг. вокруг Г. Джемаля объединились разные политические активисты, чему способствовали его регулярные публикации в газете «Завтра», в альманахе «Волшебная гора» и публичные выступления в СМИ. Фигура Г. Джемаля стала привлекательной для активистов с разными политическими взглядами, которые пытались эксплуатировать в том числе и исламские идеи в своей деятельности. Учитывая, что основная культурно-историческая конфессия в лице Русской православной церкви поддерживала государственную власть, видятся весьма естественными подобные поиски новой религиозной платформы для общественно-политической деятельности.

Основой для «русских мусульман» стала в 2002 г. группа активистов из «Исламского комитета», на базе которой в 2003 г. был создан «Центр исследований конфликта, раскола, оппозиции, протеста» (ЦИКРОП). Данная группа смогла консолидировать молодых интеллектуалов, среди которых явно просматривалось присутствие этнических русских или лиц, осознающих себя русскими. Среди участников ЦИКРОП обычно указывают А. Ежову, А. Шмакова, М. Трефана и В. Сидорова. Своего рода итогом деятельности данной группы стал выпущенный в 2005 г. сборник «Исламская интеллектуальная инициатива в XX веке». В данном сборнике нет упоминания о В. Сидорове, но присутствует А. Ястребов, который выступил автором статьи «Путь к нации, путь к исламу. Краткая история “черного ислама” в США». Данную статью в дальнейшем В. Сидоров будет перепечатывать на своих ресурсах как свой авторский материал (без упоминания А. Ястребова). Основная идея сборника заключается в представлении форм политического ислама как «про-

тестного дискурса» и «теологии революции». Примечательно, что сам В. Сидоров стал учеником Г. Джемаля, ещё не будучи мусульманином, ислам он принял только в 2003 г. До этого, находясь под влиянием ницшеанских идей и таких авторов, как Р. Генон и Ю. Эвола, он рассматривал для себя возможность инициации в кашмирский шиваизм [Интервью, http://www.harunsidorov.info/2014/03/08/Интервью-Соцпорталу-Мусульмане-в-бо/].

В 2003 г. В. Сидоров под влиянием Г. Джемаля создал в г. Москве Джамаат русских мусульман «Бану Зулькарнайн», объединивший около десятка человек. Именно эта организация станет ядром НОРМ. Непосредственное создание «Национальной организации русских мусульман» (НОРМ) произошло 12−13 июня 2004 г. в г. Омске[1]. На первой пресс-конференции НОРМ присутствовал и сам Г. Джемаль. В своих воспоминаниях А. Ежова создание НОРМ описывает как: «законнорождённого, но не запланированного и в общем-то нежеланного ребёнка» [Ежова, 2011, 116].

Определённой новацией НОРМ стало объединение людей, исповедующих ислам шиитского и суннитского толка. Однако в скором времени шиитское крыло было исключено из руководства и в организации обозначилась тенденция к сокращению её актива. Попытка объединить всех русских мусульман в одной организации оказалась для НОРМ непосильной задачей. Возникший внутренний раскол сопровождался рядом взаимных обвинений и упрёков. Как отмечает В. Сидоров, в дальнейшем от организации отошли и другие группы: «псевдотиджанийцы, евромусульмане, ахль-коран и т.п.» [Архив, http://russmuslims.info/?p=102]. Противостояние с шиитским крылом НОРМ вылилось в упорную борьбу на разных интернет-площадках. Представители НОРМ даже запустили специальный антишиитский ресурс «Шиа Наджас» («Шиитская скверна») [Силантьев, 2016, 125]. В данный период организация выступала с резкой критикой в отношении В. Полосина[2] и возглавляемой им общины «Прямой путь». По словам самого В. Полосина, «НОРМ подавался как идеологический антипод и противник “Прямого пути”» [Али Полосин, https://islamnews.ru/news-ali-polosin-bolotnaja-ne-put-k-blazhenstvu-musulman].

Не уберегло от раскола НОРМ и то, что для оформившихся в единую организацию суннитов и шиитов Г. Джемаль выступал общим духовным учителем. Среди членов НОРМ А. Ежова и В. Сидоров считались особыми учениками Г. Джемаля, с которыми он работал отдельно. Обозначившиеся разногласия привели к отмежеванию учеников Г. Джемаля не только друг от друга, но и от своего учителя. Как отмечает А. Ежова, В. Сидоров выбрал для себя салафитский путь [Ежова, 2015, 117]. В НОРМ В. Сидоров изначально играл ключевую роль, поэтому в дальнейшем руководство организацией сконцентрировалось непосредственно в его руках.

В 2005 г. В. Сидоров участвовал в создании в г. Москве интернационального исламского центра «Ахль Сунна валь Джамаа». В своих публикациях он сделал уточнение, что это был первый салафитский центр, действовавший легально в г. Москва. На увлечение идеями салафизма В. Сидоровым через Г. Джемаля указывает и Р. Беккин [Беккин, 2012, 163].

Прототип НОРМ следует искать в американской организации «Нация ислама», которая представляла собой смесь политического активизма, радикализма и эксплуатации элементов ислама. Данная модель В. Сидорову виделась более жизнеспособной, чем чисто религиозная деятельность, и отвечала протестному дискурсу Г. Джемаля. О влиянии на В. Сидорова идей «Нации ислама» указывает и А. Ежова в своей публикации [Ежова, 2011, 115]. Последовавший уклон В. Сидорова в салафизм, также может быть отображением истории трансформации взглядов члена организации «Нация ислама» Л. Малькольма, который в определённый период жизни через хадж принял ислам.

Примечательно, что в данный период представители НОРМ участвовали в мусульмано-христианском диалоге и высказывали взвешенное отношение к христианству. В рамках деятельности НОРМ был налажен контакт с клириком РПЦ о. Олегом Стеняевым. В марте 2006 г. члены НОРМ провели для протоиерея Олега Стеняева и его прихожан экскурсию в московской Соборной мечети. В этом же году в исламском центре «Ахль Сунна валь Джамаа» НОРМ инициировал своего рода дискуссию О. Стеняева с А. Казаковым, модератором дискуссии выступил В. Сидоров.

Необходимо отметить особое участие А. Казакова в мусульмано-христианском диалоге. Согласно публикациям НОРМ, в 2005 г. он был секундантом В. Полосина на дебатах с православным священником о. Даниилом Сысоевым на тему «Слово Бога: Библия или Коран?». Дебаты прошли в московской гостинице «Россия», на них присутствовало несколько сотен зрителей. В 2006 г. А. Казаков был избран секретарём новосозданной Комиссии по исламо-христианскому диалогу при Совете муфтиев России [Национальное объединение, https://golosislama.com/news.php?id=2588]. Возглавляемая В. Полосиным община «Прямой путь» вступила в НОРМ в 2006 г.[3]

Джемалистско-салафитский период характеризуется влиянием на актив НОРМ идей Г. Джемаля, что нашло отражение в совместной деятельности шиитского и суннитского крыла. Несмотря на «протестный дискурс», представленный в статьях о НОРМ, организация занимала умеренные и даже порой провластные позиции. Данный аспект позволил им широко представить свою деятельность в общественном поле и привлечь ряд сторонников. Следует отметить, что НОРМ в этот период в СМИ воспринимается как плюралистическое исламское движение, а не организация. Среди членов организации оказались не только этнические русские, но и представители разных народов: славян (украинцы, белорусы), финно-угров (мордва, марийцы и др.) и даже тюрков (татары).

**2. Оппозиционный (мурабитуновский) период**

Очередной виток трансформаций в НОРМ произошёл в 2007 г. В этот период новой идеологической концепцией НОРМ стал маликитский мазхаб. Данный выбор был обусловлен налаживанием контактов с движением «Мурабитун» и последующим вступлением в тарикат «Шазилийа-Даркавийа-Хабибийа».

Трансформацию идейных взглядов руководства НОРМ того периода наглядно описал В. Полосин: «В тот период большое влияние на руководство НОРМ оказал дагестанец Рашид Исаев, и всё руководство уже собралось ехать в Дагестан вступать в тарикат в Чиркее. Однако это решение было изменено: лидеры НОРМ неожиданно вступили в тарикат “Мурабитун” в ЮАР, после чего у них произошел разрыв с Рашидом и стоящими за ним дагестанцами» [Али Полосин, https://islamnews.ru/news-ali-polosin-bolotnaja-ne-put-k-blazhenstvu-musulman].

Причины вхождения НОРМ в движение «Мурабитун» представлены в сборнике статей под авторством В. Сидорова «Между викингом и скифом». В книге обозначилась критика концепций Г. Джемаля и идейная близость к шейху Абдулькадыру ас-Суфи (шотландец Я. Даллас). Обвинения движения «Мурабитун» в эксплуатации неонацистских идей отметил и сам В. Сидоров в разделе «Расовая философия Таухида» в вышеупомянутой книге: «В определённом сегменте больной исламской уммы у “Мурабитун” и лично шейха Абдулькадыра сложилась устойчивая репутация “нацистов в исламском обличии” из-за неправильно понимаемых высказываний шейха о евгенике, позитивных оценок личности Адольфа Гитлера и т.п.» [Сидоров, 2008, 40].

В этот же период деятельность НОРМ переносится за рубеж вместе с активом организации. Так, согласно заявлению В. Сидорова, он вынужденно покинул Россию [Ответ, https://www.islamnews.ru/news-brend-russkogo-islama-protiv-rossii/]. В своей публикации В. Сидоров также уточнил, что информацию о планируемом его «закрытии» в России он получил от «совестливого офицера спецслужбы». Казалось бы, окончательную точку в вопросе присутствия Сидорова в России должно было поставить участие членов НОРМ в протестных акциях в 2011–2012 гг. на Болотной площади в г. Москве [Русские мусульмане, http://www.interfaxreligion.ru/islam/?act=news&div=53666]. Однако летом 2012 г. (после акций на Болотной площади) Сидоров посещал Российскую Федерацию и в Москве давал интервью в студии телепроекта «День ТВ» о русских мусульманах. Оппонентом В. Сидорова в студии выступил политолог Александр Бородай (в 2014 г. он станет премьер-министром непризнанной Донецкой народной республики). Такое несоответствие декларируемых в СМИ заявлений В. Сидорова совершаемым им действиям позволяет говорить, что его громкие заявления были сделаны для достижения определённых личных целей. Ему был выгоден образ мусульманина, преследуемого спецслужбами России. В книге «100 самых известных “русских мусульман”» указывается, что при-

чиной отъезда В. Сидорова были его опасения по поводу уголовного преследования за рейдерские захваты [Силантьев, 2016, 75]. Об участии в деятельности компании, которая использовала «передовые» технологии рейдерства, упоминает и сам В. Сидоров в своих интервью.

Изменение взглядов актива НОРМ просматривается и на страницах журнала «Четки» в рамках дискуссий и взаимных обвинений между А. Ежовой и В. Сидоровым. Так, А. Ежова охарактеризует «Мурабитун» как «правое, монархическое, фашистское религиозно-политическое движение» [Ежова, 2009, 130]. В ответ на данное обвинение В. Сидоров отметил, что: «Долгое время мы исходили из того, что оправдываться перед критиками и врагами – бесполезное дело, и с некоторым вызовом и элементом интеллектуальной провокации могли позиционировать себя как "исламофашистов"» [Казаков, 2009, 136]. В дальнейшем деятельность НОРМ будет отождествляться с термином «исламофашизм» даже в трудах исламоведов [Силантьев, 2016, 83].

Присутствие подобных неофашистских взглядов в среде «русских мусульман» отмечено и в рецензии Ю. Прудниковой на книгу Д. Ахтямова «Исламский прорыв»: «Автор уверенно демонстрирует, что он гораздо лучше знаком с "Майн Кампф" и историей нацистского рейха, чем с Кораном и историей исламского мира» [Прудникова, 2006, 205]. Как отмечает Р. Беккин, «вполне вероятно, что Ахтямов, подобно Харуну Сидорову, – выходец из среды правых радикалов: как известно, полукровки в эпоху постмодерна нередко выступают под лозунгами чистоты крови» [Беккин, 2012, 167].

В полной мере эксплуатация неофашистских идей активом НОРМ представлена в сборнике «Сабля Ислама». В нём содержится ряд положений, высказанных активом НОРМ и амиром НОРМ В. Сидоровым (в книге он указан как Харун Ар-Руси), относительно идей фашизма вообще и исламского фашизма в частности: «Исламский фашизм – сегодня единственная живая разновидность фашизма». Идеальный пример «исламского фашизма» В. Сидоров видит в Османском халифате: «Османский халифат – это Третий рейх» [Ар-Руси, 2012, 180]. В книге представлена и идеальная формула устройства подобного образования: «Идеальный фашизм. Одна Умма – один Халифат – один Султан, интегральный религиозный и политический Вождь. Эксперты-факихи оценивают планируемые решения на предмет соответствия Закону. Вместо парламента законодатель – Сам Бог. Дискуссии существуют только на уровне экспертов, но меч Халифа разрубает узел разногласий» [Ар-Руси, 2012, 180–181]. Оформление сборника «Сабля Ислама» представлено специфическим образом, на обложке размещена фотография железного орла Третьего рейха, но вместо свастики в венке логотип «Мурабитуна» (данный логотип печатался на изданиях НОРМ серии «Русский Мурабитун»).

Помимо печатной продукции НОРМ проводил свои идеи и через музыкальные композиции. Данная сфера представлена творчеством репера Е. Дубровина (музыкальный псевдоним Dub Dervish), который ранее был скинхедом, а в 2008 г. принял ислам. Песня «Русский осман» в исполнении Е. Дубровина в 2011 г. решением центрального суда г. Красноярска внесена в федеральный список экстремистских материалов.

Идейную трансформацию членов актива НОРМ можно проследить и на примере проектов, которые были ими созданы в социальных сетях группы: «ОСМАНСКИЙ КЛУБ Общество "Османенербе"», «Норманнский фронт» и др. Как мы видим, даже названия этих групп отражают влияние определённой идеологии. Примечательно и высказывание В. Сидорова, которое приводится в книге «100 самых известных "русских мусульман"»: «Фашизм не пройдет, никогда, никогда, как первая любовь!» [Силантьев, 2016, 77]. Данным образом В. Сидоров описал встречу М. Байдака с немецким мусульманином Х. Вайдом, выходцем из запрещенной НС-организации.

Внимание правоохранительных органов России деятельность актива НОРМ привлекла в 2013 г. В г. Санкт-Петербурге в августе 2013 г. были задержаны М. Байдак (Салман Север)[4] и ещё некоторые члены НОРМ. После проведённых обысков и экспертизы публикаций М. Байдака ему было инкриминировано публичное оправдание терроризма.

В НОРМ сложились специфические взаимоотношения с разными праворадикальными группами, исповедующими христианство. Примером такой деятельности являются контакты НОРМ с «Опричным братством им. св. Иосифа Волоцкого», где В. Сидоров выступал с лекциями. В свою очередь братство стало издателем книги В. Сидорова «Между викингом и скифом». Свою благосклонность к данной группе В. Сидоров объяснял тем, что видел в подобных консорциях (протестантов, язычников, катакомбных христиан, православных братств и мусульман) ответ на политику «юдентума» (русских евреев) и на «юдаизацию православного истеблишмента России» [Сидоров, 2008, 11–12].

Необходимо отметить, что одним из последовательных исламских критиков НОРМ и движения «Мурабитун» на тот период стали представители «Дарульфикр». По мнению представителей этой организации, НОРМ является сектой и исповедует чуждые исламу взгляды.

Оппозиционный период НОРМ характеризуется роспуском шиитского крыла и присоединением к протестной оппозиционной деятельности с последующей эмиграцией из России основного актива. Присоединение НОРМ к движению «Мурабитун» позволило развивать активу неофашистские идеи. Как справедливо отмечает Р. Беккин, «претендовавшая на роль выразителя интересов русских мусульман “Национальная организация русских мусульман” (НОРМ) так и не смогла выполнить эту задачу, превратившись из относительно плюралистической структуры в закрытое, ограниченное определённой идеологией объединение праворадикального толка» [Беккин, 2012, 171–172].

**3. Славяно-исламский период**

Социально-политический кризис на Украине в 2013–2014 гг. и дальнейшая идеологическая конфронтация с Россией способствовали актуализации деятельности праворадикальных организаций и движений, в том числе экстремистских, что обусловило появление на Украине и так называемого «белого ислама». Протестные события и разговоры о скором переносе протестов с Украины в Российскую Федерацию не могли не заинтересовать В. Сидорова. Причастность некоторых сторонников НОРМ к протестам на «Евромайдане» стала определяющей для запуска проекта «Славяно-исламская лига» (СИЛА). На наш взгляд, создание СИЛЫ было попыткой ребрендинга НОРМ, которая предполагала расширение деятельности В. Сидорова. Такой ход позволял ему охватить аудиторию славян-мусульман в целом. Вадим Сидоров представлял Украину как страну для эмиграции (он использовал исламский термин *хиджра*) славян-мусульман [Новый проект, https://golosislama.com/news.php?id=23413]. Поэтому неудивительно, что в ней он видел будущий центр для «белого ислама»: «Создание такого “украинского ислама” – амбициозная задача вполне в духе консервативного революционера Анто Павелича[5], боровшегося за “хорватский ислам” как часть интегральной хорватской нации. Скажу больше, если Украина сможет решить эту задачу, она автоматически станет центром всего “белого ислама”, притягивая к себе взоры европейских исламских традиционалистов, для которых неприемлем выбор между Румом, Россией и ИГИЛ» [Ислам, http://www.harunsidorov.info/2015/03/04/Ислам-Европа-Украина/][6].

Как отмечал администратор паблика «Русские мусульмане поймут» В. Байдуков, «НОРМ распалась, и её члены уже не могли заниматься публичным просвещением» [Мы семь, https://lenta.ru/articles/2018/08/02/rusmus/]. Разобщённость актива НОРМ прослеживалась и в том, что Г. Мавров (руководитель Маликитского центра НОРМ Амир Хамдани) как докладчик из Турции участвовал в украинских конференциях и не указывал свою принадлежность к НОРМ. В программах конференций Г. Мавров был представлен как магистр университета Ибн Хальдуна (Турция). К кризисным аспектам деятельности НОРМ относится и факт публичного исключения М. Байдака в 2015 г. из организации. Данный аспект подтвердил справедливость высказанной А. Ежовой идеи о том, что трансформация НОРМ обусловлена изменениями взглядов самого В. Сидорова.

Ещё одной причиной вовлеченности В. Сидорова в украинские события стал тот факт, что его проект «Русский Мурабитун» фактически прекратил свое существование в 2013 г., «что было связано с расхождением путей актива НОРМ и

центрального руководства Мурабитун на тот момент. Шире можно сказать, что центральное руководство Мурабитун тогда окончательно взяло курс на прекращение его существования как движения, что тоже было одной из причин наших разногласий, так как мы пытались вдохнуть в него новую жизнь. Как показала практика, Мурабитун как феномен был завязан на харизму и энергию его основателя – шейха Абдулькадыра ас-Суфи ака Яна Далласа» [О «Мурабитун», http://www.harunsidorov.info/2019/06/08/О-Мурабитун-05-06-19/]. Таким образом, отход от дел шейха Абдулькадыра, утрата движением политической направленности и деятельность команды У. Вадильо (который видел перспективы реализации проектов движения «Мурабитун» в Азии) также повлияли на включение В. Сидорова в украинские протесты [О «Мурабитун», http://www.harunsidorov.info/2019/06/08/О-Мурабитун-05-06-19/].

СИЛА с украинской стороны была представлена А. Бондаренко (редактором украинской версии сайта СИЛА), А. Нуриевым (автором блога «Лилия и Полумесяц») и А. Огородниковым[7] (лидером «Славянского джамаата» г. Одессы, боевиком мусульманского батальона «Крым») [«Воины джихада», http://www.ng.ru/ng_religii/2015-04-01/4_jihad.html]. В дальнейшем в деятельность СИЛЫ была вовлечена и Амина Окуева[8] как представитель батальона им. Джохара Дудаева. Деятельность СИЛЫ на Украине можно свести к четырём публичным заявлениям и участию её членов в разных не реализованных до конца проектах.

Деятельность В. Сидорова в данный период обусловила налаживание контактов с разными украинскими националистическими организациями. В своих выступлениях В. Сидоров неоднократно с восхищением отзывался о лидере украинской организации «Братство»[9] Д. Корчинском, именуя его философом или пророком украинского народа [Стрим-марафон, https://youtu.be/PG66pJwh8Jk]. В целом риторика В. Сидорова к концу славяно-исламского периода, как и у многих украинских националистических организаций, была направлена на поддержку президента Украины П. Порошенко. Следует отметить, что из идеологов украинского национализма особое впечатление на В. Сидорова произвёл своими творениями Ю. Липа[10]. Данное впечатление было настолько большим, что В. Сидоров даже планировал перевести некоторые его книги на русский язык [Интервью, http://www.harunsidorov.info/2014/03/08/Интервью-Соцпорталу-Мусульмане-в-бо/].

На этом этапе с критикой деятельности НОРМ выступили и бывшие лидеры этой организации М. Щучинов и С. Маркус, которые считали, что политическая борьба НОРМ с властью в России дискредитирует в целом этнических русских, принявших ислам. В славяно-исламский период НОРМ предпринимает попытку охватить не только «русских мусульман», но и «славян-мусульман» в целом путём создания на Украине СИЛЫ. Рассматриваемый период сопровождался кризисом идеи объединения славян-мусульман в отдельную общность на Украине и потерей оставшейся части старого актива НОРМ. В итоге это выльется в попытки сотрудничества с украинскими националистическими организациями. Данные контакты отобразятся и в эксплуатации сродной с ними риторики в отношении Украинской православной церкви, Русской православной церкви и России. Несмотря на малый срок деятельности СИЛЫ, проекты и заявления её представителей показывают пути политизации и радикализации славян-мусульман. Это взаимодействие, с одной стороны, с представителями праворадикальных организаций, с другой – с экстремистскими исламистскими организациями, деятельность которых запрещена на территории Российской Федерации. Эти две группы организаций объединяет определенный антагонизм по отношению к Российской Федерации и к её действующему правительству.

**4. Исламо-европейский период**

В 2017 г. В. Сидоров совершил очередную попытку ребрендинга НОРМ, чтобы удержаться с идеями политического ислама в общественном поле, через участие в совместных проектах с частью общин из движения «Мурабитун». В связи с этим он создаёт русскоязычную платформу «Union Islamic», ориентированную на европейцев, принявших ислам. С участием В. Сидорова был запущен и англоязычный проект «Islam4Europeans» («Ислам для Европейцев»).

В 2018 г. В. Сидоров сделал ещё один шаг к реанимации НОРМ путём создания сайта «Русские мусульмане». Данный проект является результатом совместной деятельности В. Сидорова и В. Байдукова.

Необходимо отметить, что идеи В. Сидорова в данный период представлены в его книге «Незаконченная революция», где он уже не ретранслирует идеи об «иудаизации» истеблишмента, а выступает с критикой Русской православной церкви: «РПЦ из религиозно-хозяйственной корпорации превращается в религиозно-хозяйственно-политическую, с явными клерикальными, квазипапистскими установками» [Сидоров, 2019, 279]. Примечательно, что для объяснения собственных ошибок и ряда провокационных действий он прибегает к идее, что на борьбу с «русским исламом» (в лице НОРМ) РПЦ «отвела экспертов вроде Романа Силантьева» и «целые институты вроде РИСИ» [Сидоров, 2019, 280].

В 2020 г. В. Сидоров предпринял попытку перезапуска своей политической карьеры и выступил как политический активист, представляясь координатором платформы «Самоопределения России». В её деятельности прослеживается идея объединения российских сторонников политического ислама (не из числа этнических русских мусульман) из регионов России, где исторически проживают мусульмане. Идеи его новой регионалистской политической деятельности также представлены в его книге «Незавершённая революция»: «Напротив, русские радикалы должны искать союза с национальными республиками – естественно, не в лице их колониальных вертухаев, а в лице их гражданских сил, и стремиться превратить в такие республики сами русские регионы» [Сидоров, 2019, 329].

Для самореализации в российском политическом пространстве и частичного отстранения от исламского дискурса В. Сидоров в декабре 2019 г. заявил о трансфере НОРМ и проекта «Islam4Europeans». Через полгода после трансфера проектов последовало заявление о том, что злоумышленники взломали и уничтожили две группы русских мусульман: «Русские Мусульмане Поймут» и «Русь Правоверная». Европейский период характеризуется включением В. Сидорова в европейские проекты части движения «Мурабитун». НОРМ как организация в данный период уже отождествляется с деятельностью и воззрениями В. Сидорова.

Таким образом, представленная нами через периодизацию трансформация идей НОРМ показывает определённые этапы политизации и радикализации данной организации и её представителей. Подобная деятельность отражает в себе ряд вызовов, которые несёт политический ислам. Единственной неизменной составляющей, связанной с деятельностью НОРМ и её актива, является попытки эксплуатации расовых и неофашистских идей. Эксплуатация подобных идей обусловит наименование представителей этой организации «исламофашистами».

Эксплуатация неофашистских идей в оппозиционной протестной деятельности на территории России и Украины привёл к тому, что политический активизм НОРМ дискредитирует в целом простых мусульман из этнических русских, не вовлечённых в деятельность НОРМ и не имеющих отношения к ней. В результате этнические русские мусульмане ассоциативно отождествляются с представленным в общественном поле политическим активизмом НОРМ.

Следует отметить, что актив НОРМ ещё с джамалистско-салафитского периода усвоил урок, связанный с восприятием в исламской умме деятельности организаций, подобных «Нации ислама». Несоответствие идей или практик исламу сравнивается с учениями алавитов или исмаилитов и преподносится как полезное явление. Польза от такой деятельности В. Сидорову видится в том, что у части примкнувших последователей может появиться желание более серьёзно ознакомиться с исламом.

Ещё одной устоявшейся идеей в организации был замысел создания отдельной этнической общности (консорции), объединённой по религиозному признаку. Однако постоянное сокращение части актива показало невозможность реализации данного замысла. Так, анонсированная хиджра на Украину в дальнейшем В. Сидоровым была представлена как «период рассеяния и адаптации».

Эксплуатация в НОРМ неофашистских и исламистских идей в сочетании с политическим активизмом облегчила контакты с подобными организациями, в которых религиозные и иные идеи являются лишь фасадом политической дея-

тельности. Данное взаимодействие представлено двумя основными векторами – праворадикальными организациями и экстремистскими исламистскими организациями.

## Библиографический список

1. Али Полосин: Болотная – не путь к блаженству мусульман [Электронный ресурс]. – URL: https://islamnews.ru/news-ali-polosin-bolotnaja-ne-put-k-blazhenstvu-musulman (дата обращения 20.11.2020).
2. Архив заявлений НОРМ [Электронный ресурс]. – URL: http://russmuslims.info/?p=102 (дата обращения 20.11.2020).
3. Беккин, Р. Русские мусульмане: заблудшая секта или авангард российской уммы / Р. Беккин // Дружба народов. – 2012. – № 10. – С. 152–172.
4. Ежова, А. Движение «Мурабитун»: вероучение и социальная доктрина / А. Ежова // Чётки: литературно-философский журнал. – 2009. – № 2. – С. 116–131.
5. Ежова, А. Русский ислам: среды, мотивы, тенденции и перспективы / А. Ежова // Чётки: литературно-философский журнал. – 2011. – № 1–2. – С. 102–125.
6. Интервью «Соцпорталу»: Мусульмане в борьбе за Украину (2014) [Электронный ресурс]. – URL: http://www.harunsidorov.info/2014/03/08/Интервью-Соцпорталу-Мусульмане-в-бо/ (дата обращения 20.11.2020).
7. Ислам, Европа, Украина (2015) [Электронный ресурс]. – URL: http://www.harunsidorov.info/2015/03/04/Ислам-Европа-Украина/ (дата обращения 20.11.2020).
8. Казаков, А. «Мы не фашисты, мы – суфии». Интервью с лидером движения «Мурабитун» в России Харуном Сидоровым / А. Казаков // Четки: литературно-философский журнал. – 2009. – № 2. – С. 132–139.
9. Кемпер, М. Ислам и русский язык: социолингвистические аспекты становления общероссийского исламского дискурса / М. Кемпер, А.К. Бустанов // Kazan Islamic Review. – 2015. – № 1. – С. 211–221;
10. Мальцев, В. «Воины джихада» для Украины [Электронный ресурс] / В. Мальцев. – URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2015-04-01/4_jihad.html (дата обращения 20.11.2020).
11. Мальцев, В. Арийский джихад [Электронный ресурс] / В. Мальцев. – URL: https://lenta.ru/articles/2016/02/22/nazi_islam/ (дата обращения 20.11.2020).
12. Мы семь лет прожили в федеральном розыске [Электронный ресурс]. – URL: https://lenta.ru/articles/2018/08/02/rusmus/ (дата обращения 20.11.2020).
13. Национальное объединение русских мусульман [Электронный ресурс]. – URL: https://golosislama.com/news.php?id=2588 (дата обращения 20.11.2020).
14. Новый проект русских и украинских мусульман [Электронный ресурс]. – URL: https://golosislama.com/news.php?id=23413 (дата обращения 20.11.2020).
15. О «Мурабитун» [Электронный ресурс]. – URL: http://www.harunsidorov.info/2019/06/08/О-Мурабитун-05-06-19/ (дата обращения 20.11.2020).
16. Ответ Вадима Сидорова Сергею Маркусу [Электронный ресурс]. – URL: https://www.islamnews.ru/news-brend-russkogo-islama-protiv-rossii/ (дата обращения 20.11.2020).
17. Прудникова Ю. Ислам от противного / Ю. Прудникова // Дружба народов. – 2006. – № 8. – С. 205.
18. Русские мусульмане направляются в Киев для поддержки акций протеста [Электронный ресурс]. – URL: http://www.interfaxreligion.ru/islam/?act=news&div=53666 (дата обращения 20.11.2020).
19. Сидоров, В. Между викингом и скифом. Цикл социологических статей / В. Сидоров. – Казань, 2008. – 76 с.
20. Сидоров, В. Незавершённая революция / В. Сидоров. – 2019. – 371 с.
21. Силантьев, Р.А. 100 самых известных «русских мусульман» / Р.А. Силантьев. – Екатеринбург: Екатеринбургская епархия, Миссионерский отдел, 2016. – 216 с.
22. Стрим-марафон! Обсуждаем события недели вместе с редакцией [Электронный ресурс]. – URL: https://youtu.be/PG66pJwh8Jk (дата обращения 20.11.2020).
23. Сулейманов, Р.Р. Русские мусульмане: классификация групп, проблема радикализма, отношение к ним в России / Р.Р. Сулейманов // Мусульманский мир. – 2015. – № 4. – С. 8–39.
24. Харун Ар-Руси. Джамаат викингов / Харун Ар-Руси // Сабля Ислама. – М.: Мурабитун, 2012. – С. 170.

*Текст поступил в редакцию 11.01.2021.*
*Принят к публикации 25.05.2021.*
*Опубликован 28.09.2021.*

[1] В НОРМ вошли организации: «Давгат аль-Ислами» (г. Омск), Царевококшайская община русских мусульман (г. Йошкар-Ола), Джамаат русских мусульман «Бану Зулькарнайн» (г. Москва), Культурный центр русских мусульман «Ихлас» (г. Алма-Ата). Председателем НОРМ был избран Анатолий (Абу Талиб) Степченко (г. Омск), вице-председателем – Тарас (Абдул Карим) Черниенко (г. Москва).
[2] Священник РПЦ, принявший ислам.
[3] В ходе реорганизации НОРМ в 2008 г. амиром НОРМ утверждён В. Сидоров, наибом и амиром Азиатского округа НОРМ – А. Степченко. Шура при амире НОРМ была представлена Г. Мавровым, А. Степченко, В. Полосиным, А. Казаковым, В. Деревянкиным. В. Полосин – единственный, кто в руководстве организации не был приверженцем маликитского мазхаба.
[4] В Российской Федерации в отношении Максима Байдака возбуждено уголовное дело по статье о публичных призывах к осуществлению террористической деятельности и публичном оправдании терроризма. Переехав в 2016 г. из Турции на Украину, Байдак получил украинское гражданство, сменил имя и фамилию и теперь известен как Богдан Калюсский.
[5] Анте Павелич (14 июля 1889, Брадина, Босния и Герцеговина, Австро-Венгрия – 28 декабря 1959, Мадрид, Испания) – хорватский политический и государственный деятель радикального националистического направления, основатель и лидер фашистской организации Усташей (1929–1945). В 1941–1945 годах – диктатор Независимого государства Хорватия, основанного в апреле 1941 года при военной и политической поддержке стран «оси».
[6] ИГИЛ – запрещена в России.
[7] Александр Огородников – неонацист, лидер «Славянского джамаата Одессы». Он является давним соратником Максима Байдака (Салман Север).
[8] Амина Окуева (Наталья Викторовна Никифорова) родилась в г. Одессе 5 июня 1983 г., убита 30 октября 2017 г. Представительница террористической организации «Имарат Кавказ» на Украине, пресс-офицер Международного миротворческого батальона им. Джохара Дудаева. «Имарат Кавказ» – запрещённая в России террористическая организация.
[9] «Братство» (Дмитрия Корчинского) – запрещённая в России экстремистская организация.
[10] Юрий Липа (Георгий Андреевич Геращенко, 5 мая 1900, Одесса – 20 августа 1944, с. Шутов Львовской обл. Украины) – украинский общественно-политический деятель, писатель, поэт, публицист, автор украинской геополитической концепции, один из идеологов украинского национализма.

## References


1. *Ali Polosin: Bolotnaya – ne put' k blazhenstvu musul'man* [Ali Polosin: Bolotnaya is not the way to awe of Muslims]. Available at: https://islamnews.ru/news-ali-polosin-bolotnaja-ne-put-k-blazhenstvu-musulman (accessed on November 20, 2020) (in Russian).
2. *Arhiv zayavlenij NORM* [NORM's claims archive]. Available at: http://russmuslims.info/?p=102 (accessed on November 20, 2020) (in Russian).
3. Bekkin R. *Druzhba narodov* [People's friendship]. 2012, no. 10, pp. 152–172 (in Russian).
4. Ezhova A. *Chetki: literaturno-filosofskij zhurnal* [Beads: Literary and Philosophical journal]. 2009, no. 2, pp. 116–131 (in Russian).
5. Ezhova A. *Chetki: literaturno-filosofskij zhurnal* [Beads: Literary and Philosophical journal]. 2011, no. 1–2, pp. 102–125 (in Russian).
6. Harun Ar-Rusi. *Sablya Islama* [The Sable of Islam]. Moscow: Murabitun, 2012, p. 170 (in Russian).
7. *Interv'yu "Socportalu": Musul'mane v bor'be za Ukrainu* [Interview to "Socportal": Muslims struggling for Ukraine]. Available at: http://www.harunsidorov.info/2014/03/08/Interv'yu-Socportalu-Musul'mane-v-bo/ (accessed on November 20, 2020) (in Russian).
8. *Islam, Evropa, Ukraina* [Islam, Europe, Ukraine]. Available at: http://www.harunsidorov.info/2015/03/04/Islam-Evropa-Ukraina/ (accessed on November 20, 2020) (in Russian).
9. Kazakov A. *Chetki: literaturno-filosofskij zhurnal* [Beads: Literary and Philosophical journal]. 2009, no. 2, pp. 132–139 (in Russian).
10. Kemper M., Bustanov A.K. *Kazan Islamic Review*. 2015, no. 1, pp. 211–221 (in Russian).
11. Mal'cev V. "Voiny dzhihada" dlya Ukrainy ["Jihad wars" for Ukraine]. Available at: http://www.ng.ru/ng_religii/2015-04-01/4_jihad.html (accessed on November 20, 2020) (in Russian).
12. Mal'cev V. *Arijskij dzhihad* [Ar jihad]. Available at: https://lenta.ru/articles/2016/02/22/nazi_islam/ (accessed on November 20, 2020) (in Russian).
13. *My sem' let prozhili v federal'nom rozyske* [We've been wanted for seven years]. Available at: https://lenta.ru/articles/2018/08/02/rusmus/ (accessed on November 20, 2020) (in Russian).
14. *Nacional'noe ob"edinenie russkih musul'man* [National Organization of Russian Muslims]. Available at: https://golosislama.com/news.php?id=2588 (accessed on November 20, 2020) (in Russian).
15. *Novyj proekt russkih i ukrainskih musul'man* [New project of Russian and Ukranian Muslims]. Available at: https://golosislama.com/news.php?id=23413 (accessed on November 20, 2020) (in Russian).
16. *O "Murabitun"* [About "Murabitun"]. Available at: http://www.harunsidorov.info/2019/06/08/O-Murabitun-05-06-19/ (accessed on November 20, 2020) (in Russian).
17. *Otvet Vadima Sidorova Sergeyu Markusu* [Vadim Sidorov's response to Sergey Markus]. Available at: https://www.islamnews.ru/news-brend-russkogo-islama-protiv-rossii/ (accessed on November 20, 2020) (in Russian).
18. Prudnikova Yu. *Druzhba narodov* [People's Friendship]. 2006, no. 8, p. 205 (in Russian).

19. *Russkie musul'mane napravlyayutsya v Kiev dlya podderzhki akcij protesta* [Russian Muslims are going to Kyiv to support protests]. Available at: http://www.interfaxreligion.ru/islam/?act=news&div=53666 (accessed on November 20, 2020) (in Russian).
20. Sidorov V. *Mezhdu vikingom i skifom. Cikl sociologicheskih statej* [Between Viking and Scythian. A cycle of sociological articles]. Kazan, 2008, 76 p. (in Russian).
21. Sidorov V. *Nezavershennaya revolyuciya* [Unfinished revolution]. 2019, 371 p. (in Russian).
22. Silant'ev R.A. *100 samyh izvestnyh "russkih musul'man"* [One hundred famous "Russian Muslims"]. Ekaterinburg: Ekaterinburgskaya eparhiya, Missionerskij otdel, 2016, 216 p. (in Russian).
23. *Strim-marafon! Obsuzhdaem sobytiya nedeli vmeste s redakciej After Empire* [Stream-marathon! Talking about this week's events along with the editorial board of After Empire]. Available at: https://youtu.be/PG66pJwh8Jk (accessed on November 20, 2020) (in Russian).
24. Sulejmanov R.R. *Musul'manskij mir* [Islamic World]. 2015, no. 4, pp. 8–39 (in Russian).

*Submitted for publication: January 11, 2021.*
*Accepted for publication: May 25, 2021.*
*Published: September 28, 2021.*

Религиоведение. 2021. № 3. С. 151–159.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 3. P. 151–159.

Религия / Religion и культура and Culture

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.3.151-159

**[1] Головнева Е.В., [2] Головнев И.А.**

*[1] Уральский федеральный университет; [1, 2] Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН*
*[1] 620002, Россия, г. Екатеринбург, ул. Мира,19; [1, 2] 199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская набережная, 3*
*[1] golovneva.elena@gmail.com; [2] golovnev.ivan@gmail.com*

Е.В. Головнева

И.А. Головнев

## Советская антирелигиозная фильма. «Сектанты» Владимира Королевича (1930)

**Аннотация.** В статье рассматривается уникальный феномен советского кинематографа – антирелигиозный фильм 1920–1930-х гг. – до сих пор не получивший должного осмысления в гуманитарной историографии. Являясь органичной частью «культурной революции», с одной стороны, антирелигиозные фильмы этого периода выступали эффективным инструментом пропаганды молодого советского государства в борьбе как с официальной церковью, так и с проявлениями бытовой религиозности. С другой стороны, их создание сопровождалось подробными теоретическими и методическими рекомендациями по формам взаимодействия партийных пропагандистов со зрителем и по форматам презентации антирелигиозных установок. Опираясь на не публиковавшиеся прежде архивные материалы, авторы обращаются к одному из самых ярких примеров подобных киноработ – фильму «Сектанты» Владимира Королевича (Совкино, 1930). В качестве контекста, в котором происходило создание фильма, рассматриваются смежные процессы в советской культуре и политике. На примере фильма «Сектанты» исследуются кинематографические приёмы конструирования негативного образа сектантских организаций в СССР и его трансляции на широкую аудиторию в идеологически выверенной транскрипции. Делается вывод о том, что советское антирелигиозное кино, сочетая приёмы авангардного киноискусства и научного атеизма, успешно выполняло возложенную на него пропагандистскую миссию. В этой проекции фильм «Сектанты» является ценным историческим источником, запечатлев противоречивые явления своего времени, направленные на экранное конструирование «советскости» как новой религии.

**Ключевые слова:** антирелигиозное движение в СССР, сектантство, антирелигиозный фильм, культурная политика, идеология, пропаганда, фильм «Сектанты» (1930), Владимир Королевич

**[1] Elena V. Golovneva, [2] Ivan A. Golovnev**

*[1] Ural Federal University; [1, 2] Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of RAS*
*[1] 19 Mira str., Ekaterinburg, 620002, Russia; [1, 2] 3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia*
*[1] golovneva.elena@gmail.com; [2] golovnev.ivan@gmail.com*

## Soviet Anti-Religious Film. “Sectarians” by Vladimir Korolevich (1930)

**Abstract.** The article examines a unique phenomenon of Soviet cinema – the anti-religious film of the 1920s–1930s – a question insufficiently explored in humanitarian historiography so far. Being an organic part of the “cultural revolution”, on the one hand, anti-religious films of this period acted as an effective tool for the propaganda of the Soviet state in the fight against both the official church and manifestations of everyday religiosity. On the other hand, their creation was accompanied by detailed theoretical and methodological recommendations on the forms of interaction of party propagandists with the audience, and on the formats for the presentation of anti-religious attitudes. Based on previously unpublished archival materials, the authors bring to the fore one of the most indicative of such films titled “Sectarians” shoot by Vladimir Korolevich (Sovkino, 1930). The authors consider the film as a document of that time and analyze processes that ran parallel with one another in the Soviet culture and policy. Taking the film “Sectarians” as a case-study, the authors explore cinematic methods of constructing a negative image of sectarian organizations in the USSR and its broadcast to a wide audience in ideological way. The authors came to the conclusion that the Soviet anti-religious cinema, combining the techniques of avant-garde cinematography and scientific atheism,

successfully fulfilled its propaganda mission. In this context, the film “Sectarians” is a valuable historical source, that represented the contradictory phenomena of its time and was aimed at the visual reconstruction of “Sovietness” as a new religion.

**Key words:** anti-religious movement in the USSR, sectarianism, anti-religious film, cultural policy, ideology, propaganda, film “Sectarians” (1930), Vladimir Korolevich

### Феномен антирелигиозной фильмы

С утверждением советской власти религиозная тема стала наиболее характерным выражением культурного обновления страны Советов. В 1920-е гг. кинематограф начинает рассматриваться большевиками как эффективный инструмент «культурной революции» [Cultural revolution, 1984], в том числе антирелигиозной пропаганды в борьбе как с официальной церковью, так и с проявлениями бытовой религиозности. Согласно резолюции Первого всесоюзного партсовещания по кино (1928), в структуре советского кинопроизводства, «наряду с культурфильмами, научно-популярной, этнографической, школьной, учебной, <…> хроникальной фильмой, дающей наиболее полное и разностороннее освещение событий политической, хозяйственной и культурной жизни СССР», необходимо было создать особый жанр «идейно выдержанной антирелигиозной фильмы» [Паушкин, 1930, 3]. Кино, по эмоциональному выражению организатора антирелигиозных сеансов Н.Я. Шагурина, должно было стать «отточенным оружием воинствующего безбожия» [Шагурин, 1930б, 11].

Создание антирелигиозных фильмов органично вписывалось в идеологический контекст того времени и соответствовало последовательному наступлению молодого советского государства на права церкви: в 1918 г. – декрет СНК об отделении церкви от государства и школы от церкви, в 1922 г. – репрессии против церкви в связи с её попытками помочь голодающим Поволжья, в 1925 г. – фактическая ликвидация патриаршества, в 1929 г. – признание церкви «единственной легально действующей контрреволюционной силой» [Мазур, Горбачёв, 2013, 44]. Именно этой беспощадной борьбе с «контрреволюционной силой» и должна была быть подчинена работа антирелигиозных, «идеологически выдержанных», сделанных без вычурности и исканий, но и без упрощенчества и примитива» [Шагурин, 1930б, 8], кинофильмов. «Заострение» зрительного нерва явилось логичным последствием политических перемен и их агентом [Ушакин, 2020].

Цель антирелигиозной фильмы – не только убедить зрителя в исторической справедливости свершившейся революции и неизбежности победы социализма, но и уничтожить сами основания религиозного сознания в советском обществе. Как отмечал глава «Совкино» И.П. Трайнин, «антирелигиозная пропаганда, ограничивающаяся показом традиционного попика – пьяненького, отплясывающего и гоняющегося в пьяном виде за девками, – ничего не дала и дать не может, поскольку уж и крестьянин понимает, что и попу свойственны человеческие слабости. Нам нужно бить в самую основу: не столько по клиру, сколько по самой религии. Тут одними лобными ударами не обойдёшься – нужны удары манёвренные, обходные. Убедительная, например, фильма – научно-популярная – будет более острым оружием против проповедей и учений, нежели высмеивание в художественных фильмах» [Трайнин, 1930, 66]. Эта установка получила производственное развитие, и уже к 1930 г. в СССР было выпущено около трёх десятков фильмов антирелигиозного содержания («Опиум», «Иуда», «Сектанты», «Кровавое воскресенье» («Девятое января»), «Мать», «Хозяин черных скал», «Отец Серафим», «За монастырской стеной», «Старец Василий Грязнов», «Крест и маузер», «Тайна святого Йоргена», «Во имя бога», «Из-под сводов мечети», «Разбитые боги», «О купце, нынче братце во Христе» и др.) [Гурьянов, 2018, 132].

В качестве методов борьбы с суевериями и предрассудками в антирелигиозных фильмах предлагалась, в частности, популяризация естествознания, широкое распространение научных сведений о природе и её «тайнах». Этот метод, как считалось, расширял кругозор массового зрителя, разоблачал «глупые басни и сказки о русалках, Илье Пророке и т.п.» [Шагурин, 1930б, 8]. Особое внимание уделялось

агитационным сюжетам, «которые необходимо было сделать в фильме более выпуклыми с тем, чтобы и развлекательный материал кино организовывал мысли и чувства зрителей в нужном пролетариату направлению» [Шагурин, 1930б, 9]. Для «более действенного и заострённого эффекта» в создании антирелигиозных фильмов, в частности, использовалась идея «монтажа аттракционов» С. Эйзенштейна, предусматривавшая создание на экране «динамического и эксцентрического» театра, ярких кусков зрелищ любого жанра, способных воздействовать на чувства зрителя [Эйзенштейн, 1964]. Сопровождать антирелигиозные фильмы предписывалось репликами, пословицами, шутками, частушками, ироничными замечаниями. Кроме того, для усиления агитационного эффекта (особенно – среди деревенского населения) антирелигиозный фильм предлагалось комбинировать с лекцией, экскурсией, агитсудом, конкурсом, викториной, окружением картины лозунгами, плакатами и всеми другими видами пропаганды [Полтевский, 1930, 3], которые бы разъясняли смысл и пользу новых (советских) культурных форм.

Следствием антирелигиозной работы с использованием фильмов должны были стать не только «правильные» умозаключения советских граждан относительно религии, но и конкретные действия на местах: отказ от церковных праздников с заменой их праздниками труда, передача церквей под клубы, организация колхозов и т.п. Характерным звеном данной деятельности для того периода было и соответствующее освещение подобных преобразований в прессе. Например, в газете «Кино и жизнь» (1930) специально отмечалось, что собор в Севастополе, в котором императрица Екатерина II «слушала литургию», был превращён в кинотеатр севастопольского ДКАФа имени Шмидта, где «каждый вечер полторы тысячи красноармейцев совершенно бесплатно смотрят лучшие кинофильмы <...>, а поповскую трескотню в старом соборе сменило монотонное потрескивание киноаппарата, заглушаемое музыкой… Таковы шаги революции» [Поляновский, 1930, 4]. Демонстрация антирелигиозных картин и фильмов с тематически смежным агитационным уклоном, таким образом, призвана была служить для всестороннего развёртывания антирелигиозной работы по всей стране. Боле того, именно кино часто становилось основанием, на котором выстраивалась остальная агитационно-просветительская работа.

В этом контексте интересно изучить конкретные кинематографические опыты борьбы с религией, исследовать формы и методы медийной антирелигиозной пропаганды как целенаправленного духовного воздействия, использующего практики дисциплинирования и контроля мышления, которые ранее были свойственны только религиозным институтам. На современном этапе обращение к антирелигиозным фильмам как историческому источнику требует от исследователя разработки особой методики их анализа с учётом родо-видовых свойств документов, к которым относятся специфическая художественно-идеальная форма отражения действительности, особые идеологические, воспитательные и информационные функции кинематографа, его воздействие на сознание и модели поведения людей (эффект кодирования). Необходимо учитывать, что любой фильм – это чаще всего результат коллективного творчества (режиссёра, сценариста, оператора, композитора и пр.), а учитывая цензуру, фильм предстаёт как отражение коллективного сознательного и бессознательного [Мазур, Горбачёв, 2013, 43]. Обращение к антирелигиозным картинам 1920–1930-х гг., помимо прочего, является частью общего исследовательского пути по осмыслению роли кинематографа в формировании визуального языка раннесоветской эпохи (илл. 1).

**Фильм «Сектанты» Владимира Королевича**

Обратимся далее к одному из ярких примеров «антирелигиозной фильмы» – полнометражной картине «Сектанты» (реж. В. Королевич, 1930), посвящённой сектам «Прыгуны», «Новоизраиль», «Духоборы», «Фёдоровцы», «Скопцы» и «Летуны» [РГАКФД]. Как известно, характерными чертами подобных сект (евангельских христиан и баптистов), перешедшими из прошлого в современность, являются: наличие харизматического лидера и сплочение вокруг него, членство на основе личного обращения, ненависть к окружающему миру, погрязшему в пороках, культ жертвенности, идеал «духовного пустынножительства» и т.п. Поскольку из вероучения сектантов необходимо вытекало то, что всё, выходящее за рамки религиозной жизни

общины и забот о личном спасении, является не важным, второстепенным, лидеры сектантов враждебно встретили Октябрьскую революцию и советскую власть, противопоставляя революционному пути преобразования общества свою «революцию духа». Как отмечал этнограф Н.Н. Волков в своей работе о секте скопцов (1930): «Ещё и поныне «жив» скопческий царь Пётр III и вот-вот вострубит «в золотую трубушку», призывая верных праведных… Как и раньше приводят в секту «новиков», рубят голову «змию-лепости» и радеют до полного изнеможения» [Волков, 1930, 130].

Хотя в начале 1920-х гг. большевистская власть ещё питала определённые иллюзии в отношении «коммунистических» тенденций в сектантской культуре, о перспективах строительства советских сельскохозяйственных общин руками сектантов довольно скоро забыли [Панченко, 2002, 17]. В 1927–1928 гг. была проведена большая работа по сбору и анализу материала, детальному изучению сектантства, главным образом, его «социально-классового» лица [Потапова, 2014, 129]. Согласно резолюции состоявшегося в 1929 году II съезда всесоюзной общественной организации «Союза безбожников», сектантские организации в лице верхушек, проповедников, активистов объявлялись «политической агентурой и политическим аппаратом не только кулака и нэпмана, но и прямой политической агентурой и военно-шпионскими организациями международной буржуазии» [Митрохин, 1997]. Первая безбожная литература открыто признала «сектантство» идеологическим конкурентом новой власти – прежде всего, в деревне, а также – чуждым, мелкобуржуазным явлением. На повестку дня ставился вопрос о его нейтрализации. В том числе, с помощью средств кинематографии планировалось создать на экране яркий негативный образ сектантов для его общественного развенчания.

*Илл. 1. Кадр из фильма «Сектанты». РГАКФД. Фонд кинодокументов. Учётный номер 2760.*

Съёмки фильма «Сектанты» осуществлялись режиссёром Владимиром Владимировичем Королевичем (настоящая фамилия – Королев) (1894–1969), известным в числе прочего, и своим поэтическим творчеством. Так, В. Королевич участвовал в организации различных поэтических мероприятий, выступал в московских литературных кафе, исполняя собственные драматические произведения. В 1921–1923 гг. он занимался театральной режиссурой, а в дальнейшем начал работу в кинематографе – в частности, участвовал в создании сценария к фильму Н. Петрова «Сердца и доллары» (1924), выступил автором документального фильма «Страна Чувашская» (1927). В соавторстве с Н. Крыловой в 1928 г. он создал одну из первых советских инсценировок романа Льва Толстого «Анна Каренина». И 1929–1930 гг. В. Королевич посвятил работе над фильмом «Сектанты», посвящённом осуждению религии и культурных практик сектантства.

В обличительной манере рассматривались следующие сюжеты из жизни сектантов: вербовка сельчан в секту «фёдоровцев», молитвы и религиозные обряды сектантов, быт переагитированных сектантов – трудотерапия в лечебницах для душевнобольных, занятия детей бывших сектантов в технических, физкультурных кружках, ожидание сектантами конца света в Петров день, лечение знахарками детей, свадьба в секте «духоборов» и т.п.

О некоторых конкретных обстоятельствах киносъёмки сектантов и идеологических установках съёмочной группы красноречиво свидетельствуют воспоминания участников киноэкспедиции «Совкино» – режиссёра В. Королевича и оператора Г. Троянского: «Экспедиции надо было заснять секту «летунов», прочно прививш-

юся в селе Никольское (Новохоперского уезда). Через жителей, не принадлежащих к секте, группа подробно познакомилась с историей "летунов". Некоторые подробности этой истории весьма ярко подчёркивают невежество и тупость поклонников этой секты. У "летунов" есть богиня, "святая Даша". В 1925 году она предсказывала конец мира. Произойти это должно было в Петров день. Во время сильной грозы на землю должно было спуститься святое облако и взять на небо всех готовых к жизни на небесах. В ожидании этого события хлеб в этом году не сеяли. Собиравшиеся на небо раздавали своё имущество. Питались водой и мёдом. За несколько дней до Петрова дня, истощённые, лежа на лавках, ждали развязки с землёй. Настал Петров день. Была сильная гроза, но безумцы напрасно ждали священного облака. Крылья ни у кого не выросли, гроза миновала, многие после этого события помешались. Появились истерички. Было разорено 250 дворов. Попытки вернуть розданное имущество были напрасны. С тех пор летуны стали прыгать со скал и крыш, думая, что у них вырастут крылья. Сейчас среди них много калек и изувеченных» [Андреева, 1930, 3].

Общий пафос картины был направлен на то, чтобы показать зрителю «истинное лицо» сектантов, скрытое за маской внешнего благочестия и трудолюбия. Эта позиция отражала установку, выраженную в докладе главного редактора журнала «Безбожник у станка» И.Н. Стукова, согласно которому, «нельзя говорить о том, что сектанты нам не враги. Нет, это наши враги, совершенно определенно наши враги. "Сектант-демократ", как носитель демократических (то есть буржуазных) ценностей, – враг социалистической пролетарской революции» [Цит. по: Шахнович, 2015, 132]. В результате – лидеры сектантского движения изображались как корыстные и порочные, а религиозная деятельность – преподносилась прежде всего как средство обогащения. Так, в материалах киноэкспедиции В. Королевича отмечалось, что «"верующие" были чрезвычайно жадны до денег. Шагу бесплатно не желали ступить. К счастью, аппетиты у них были небольшие. Начали с 50 коп., плата с каждым днём удваивалась» [Андреева, 1930, 3].

Целенаправленно прорабатывался образ сектантов как фальсификаторов и мошенников, склонных к предательству и саботажу. Из воспоминаний участников киногруппы: «Народ этот злой и недоверчивый. Пребывание в экспедиции сильно взволновало летунов, с их стороны подстраивались всякие каверзы. Над бабами, которые снимались, стали всячески издеваться. Их били и выгоняли из дому. Говорили, что у тех, которые снимались, когда они будут лежать в гробу, на теле у них будут кресты, а там будут сидеть черви и глодать их… Детей уводили матери, угрожая их затрещинами, чтобы не смели подходить к антихристовым посланникам. Но дети, вырываясь из рук матерей, кричали: "Привезите к нам еропланы". В глазах их светилось желание научиться летать по-настоящему» [Андреева, 1930, 3].

В киноповествовании освещались разносторонние сюжеты, снятые различными методами в разных регионах СССР: постановочная реконструкция событий 1925 г. в селении Новая Калитва, связанных со столкновениями «фёдоровцев» и местных крестьян; хроникальная съёмка религиозных обрядов и хозяйственного быта «духоборов» Кавказа; документально-постановочная съёмка жизни переагитированных сектантов в советских реалиях (на приёме у врача, на собрании лесорубов, на сельскохозяйственных работах в поле, на строительстве новых домов, на празднике безбожников) [РГАКФД, 2760.].

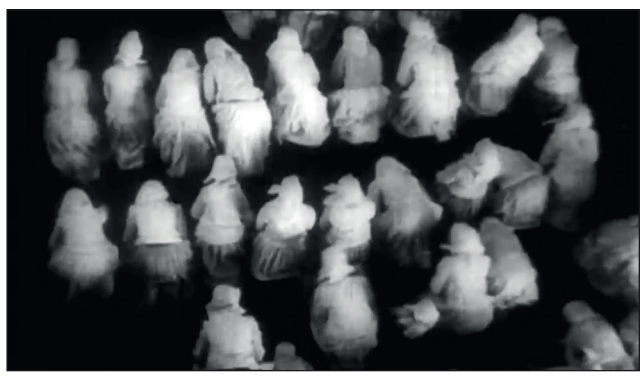
Снимавшийся в общей сложности в течение двух лет, фильм «Сектанты» вышел в прокат в 1930 г. Демонстрацию итоговой картины в различных районах осуществляла «антирелигиозная кинопередвижка», целью которой была помощь «местным безбожникам дать толчок вперёд, провести разъяснительную работу, организовать диспут, доклад, беседу, собрание, сплотить и укрепить безбожный актив» [Шагурин, 1930а, 3]. Следуя ведомственным инструкциям по созданию антирелигиозной фильмы, к кинопоказам «Сектанты» рекомендовались следующие темы для сопроводительных лекций: «Религия и женщина», «На чём держится религия», «Религия и борьба за нового человека», «Религия – орудие классового врага» [Полтевский, 1930, 12]. При этом методическая разработка лекции выстраивалась согласно монтажному плану кинокартины и была оформлена в виде таблицы: характеристика предмета в одной из колонок соответствует тексту, который должен произносить лектор.

Очевидно, что для популяризации сложной антирелигиозной тематики общераспространённых вспомогательных мероприятий (лекций, диспутов, плакатов) было недостаточно. Поэтому в 1920–1930-е гг. важное внимание уделялось именно кинематографическим приёмам изображения, в частности, принципам монтажа, унаследованного у авангардного искусства. Авангардистский тип монтажа предполагал неожиданные композиционные разрывы и авторски моделируемые стыки художественного произведения. По словам И. Кукулина, время и пространство при монтаже стало мыслиться как бы нарезанным на фрагменты [Кукулин, 2015, 8], нередко – демонстративно нарезанным. Изучение монтажных листов фильма «Сектанты» и материалов экспедиционных съёмок позволяет рассмотреть те кинематографические приёмы, за счёт которых конструировался образ сектантов на экране.

Сюда следует отнести, прежде всего, акцент на комических эффектах, при применении коих «чудеса», в которые верят сектанты, их религиозные ритуалы и поведение лидеров должны были вызывать у зрителя стойкую ассоциацию с чрезвычайно популярным в то время цирком. Вот как описывали участники киногруппы процесс съёмки: «В тёмной молельне с закрытыми ставнями обитает “святая Даша”. Со всего округа везут ей зерно, сено, деньги. Быть святым – выгодное предприятие. Только благодаря сектантским “паролям” известным киногруппе, удалось проникнуть к Даше. Помреж[1] выдал себя за сектанта-“фёдоровца”, но Даша была недоверчива. “Американские документы” тоже мало помогли… Положенные помрежем с молитвою 25 рублей раскрыли уста Даши» [Андреева, 1930, 3].

При совмещении различных по изобразительному содержанию планов конструировалась комичность, когда параллельно смонтированные визуальные фразы искусственно пародировались, смыслово обыгрывая друг друга. Например, кадры мирного отдыха сектантов («Парень-сектант в поле», «Суслик в поле», «Не убий») монтировались с милитаристскими по характеру кадрами («А такой же баптист, как они, бывший министр военных снабжений, Ллойд Джордж», «Ллойд Джордж с английскими буржуа выходит из подъезда здания», «Самолёты в воздухе», «Военное судно в море», «Груды изготовленных снарядов на территории иностранного военного завода», «Для будущей бойни и нападения на СССР») [РГАКФД. 2760. Л. 50]. Так, сочетанием подчас не связанных между собой локаций и объектов в картине достигался эффект создания нового смысла, что можно отнести к экспериментальным опытам в русле популярной в изучаемый период теории Льва Кулешова, согласно которой, два соседних кадра в разных монтажных сочетаниях могут дать разные смысловые значения [Кулешов, 1999].

В фильме представлен широкий методологический спектр, разрабатывавшийся в советском кинематографе того времени: метод «реконструкции» событий, сочетание приёмов игрового и документального кино, а также – конструирование заданных смыслов на соединении визуальных образов и текстовых надписей. В частности, использование в фильме «Сектанты» броских титров-лозунгов («Страх создал богов», «В. Ленин», «Товарищи, помните завет Ильича». «Ничто не вытравит религию». «До тех пор, пока массы сами не научатся». «Объединенно». «Планомерно». «Сознательно». «Бороться против капитализма во всех его формах») целенаправленно подчёркивало господствующее в то время представление о том, что любая религия тесно связана с интересами определенных социальных групп и классов. Тем самым создавалась прямая связь между религиозной



*Илл. 2. Кадр из фильма «Сектанты». РГАКФД. Фонд кинодокументов. Учётный номер 2760.*

организацией сектантов и «гнилым империализмом». Так в фильме отражался заказ власти на разоблачение сектантства как реакционных течений, основанных на манипуляции чувствами и сознанием человека (илл. 2).

## Заключение

Как видно, фильму «Сектанты» В. Королевича, как и другим советским антирелигиозным картинам, создававшимся при соединении научных и художественных подходов в рамках «культурной революции» [Шахнович, 2015], отводилась роль экранного агитатора, пропагандиста и мифотворца. Атрибуты религиозности сектантов (крест, молитва, священные книги) здесь становились составной частью кинематографического образа врага, противостоящего идеям социализма. Молитва, обряды, посещение сектантами собраний, их общение и таинства – все эти проявления религиозности сект использовались лишь для конструирования на экране образа прошлого мира, подлежащего уничтожению. Несмотря на то, что в резолюции XII съезда партии «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды» (1923) отмечалась необходимость изучать историю религии, сам феномен религиозности сектантов и их культура выступали лишь в качестве эффектного материала для пропаганды новых идей и не представляли глубокого интереса для кинематографистов. Кроме того, далеко не все приметы религиозности становились публичным достоянием и избирательно изымались цензурой из монтажных киноповествований.

Фильм «Сектанты» интересен и с другого исследовательского ракурса. Дополненный иными формами антирелигиозной пропаганды, он наглядно отражает исторический процесс замены в СССР традиционной религиозности коммунистической идеологией, акцентирует внимание на формировании новой «веры», отрицающей бога, но признающей в качестве высшей силы партию и её «апостолов». Кинокартина позволяет рассмотреть, в каких образах происходило то «сближение» евангельского учения и революционного движения в сотериологическом ключе, о котором писал в 1933–1937 гг. философ Н.А. Бердяев [Бердяев, 1990], и ещё раньше, в 1918 г., этнограф и историк религии В.Г. Богораз (Тан). В частности, в исследуемом киноповествовании можно заметить условную перекличку между позициями большевиков-«пропагандистов», верующих в наступление новой жизни и сектантов, готовящихся к Апокалипсису. Как видно, киноязык давал возможность конструировать непередаваемые словами образы, и транслировать их на широкую аудиторию в идеологически выверенной транскрипции. Не случайно, в своих теоретических работах о кино тот же В.Г. Богораз особо подчёркивал эффективность кинематографа как формата антирелигиозной пропаганды [Головнев, 2020].

В целом, поскольку в фильме «Сектанты» отражён целый спектр гуманитарных позиций своего времени – кинематографистов и зрителей, партийных пропагандистов и учёных, культпросвет-работников и «колеблющихся» – эта картина в настоящее время может быть расценена не только как ценный исторический источник, дающий представление об идеологических основаниях и законах развития кинематографа в раннесоветский период, но и как комплексное предметно-образное и дискурсивное пространство, представляющее интерес для широкого междисциплинарного осмысления.

## Благодарность

Исследование выполнено за счет гранта РНФ № 21-18-00518, https://rscf.ru/project/21-18-00518/

## Acknowledgement

This research was supported by the Russian Science Foundation (RSF) as a part of the project № 21-18-00518, https://rscf.ru/en/project/21-18-00518/

## Список сокращений

РГАКФД – Российский государственный архив кинофодокументов

## Библиографический список

1. Андреева, Т. «Летуны» / Т. Андреева // Кино и жизнь. – 1930. – № 1. – С. 3.
2. Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
3. Волков, Н.Н. Секта скопцов / Н.Н. Волков. – Л.: ОГИЗ – «Прибой», 1930. – 143 с.
4. Головнев, И.А. «Марксистская этно-фильма» Владимира Богораза / И.А. Головнев // Этнографическое обозрение. – 2020. – № 6. – С. 127–144.
5. Гурьянов, П.С. Антирелигиозная борьба большевиков в 1920–1930-е гг. при помощи кино / П.С. Гурьянов // Общество: философия, история, культура. – 2018. – № 8 (52) – С. 131–135.
6. Кукулин, И.В. Машины зашумевшего времени. Как советский монтаж стал методом неофициальной культуры / И.В. Кукулин. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – 536 с.
7. Кулешов, Л.В. Уроки кинорежиссуры / Л.В. Кулешов. – М.: ВГИК, 1999. – 262 с.
8. Мазур, Л.Н. Визуальные репрезентации религиозной жизни советского общества в художественном кинематографе 1920-1980-х гг.: источниковедческий анализ / Л.Н. Мазур, О.В. Горбачёв // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – 2013. – № 3–1. – С. 40–52.
9. Митрохин, Н.Л. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки) / Н.Л. Митрохин. – СПб.: РХГИ, 1997. – 480 с.
10. Панченко, А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект / А.А. Панченко. – М.: ОГИ, 2002. – 544 с.
11. Паушкин, М.М. Кино через пять лет / М.М. Паушкин. – М.: Теакинопечать, 1930. – 123 с.
12. Полтевский, А.Н. Антирелигиозная фильма: Справочно-метод. пособие по работе с антирелигиозной фильмой в клубе и избе-читальне / А.Н. Полтевский. – М: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1930. – 32 с.
13. Поляновский, М. Где Екатерина слушала литургию / М. Поляновский // Кино и жизнь. – 1930. – № 1. – С. 4.
14. Потапова, Н.В. Эволюция политики советской власти по отношению к «сектантам» (евангельским христианам и баптистам) в начале 1920-х гг. / Н.В. Потапова // Теория и практика общественного развития. – 2014. – № 19. – С. 126–130.
15. РГАКФД. Документальный фильм «Сектанты». Фонд кинодокументов. – Учётный номер 2760.
16. Трайнин, И.П. Искусство в культурном походе на Востоке СССР / И.П. Трайнин. – М.: Теакинопечать, 1930. – 80 с.
17. Ушакин, С. Медиум для масс – сознание через глаз: фотомонтаж и оптический поворот в раннесоветской России / С. Ушакин. – М.: Музей современного искусства Гараж, 2020. – 328 с.
18. Шагурин, Н.Я. Антирелигиозная передвижка / Н.Я. Шагурин // Кино и жизнь. – 1930. – № 8. – С. 16–17.
19. Шагурин, Н.Я. Безбожное кино в деревне: Методика и практика антирелигиозной пропаганды через кино / Н.Я. Шагурин. – М.: Теакинопечать, 1930. – 80 с.
20. Шахнович, М.М. Культурная революция в СССР и наука о религии / М.М. Шахнович // Религиоведение. – 2015. – № 3. – С. 127–135.
21. Эйзенштейн, С. Избранные произведения: в 6 т. / С. Эйзенштейн – М.: Искусство, 1964. – Т. 2. – С. 269–273.
22. Cultural revolution in Russia, 1928–1931 / Ed. by Sheila Fitzpatrick. – Indiana: Indiana University Press, 1984. – 309 p.

*Текст поступил в редакцию 21.04.2021.*
*Принят к публикации 03.08.2021.*
*Опубликован 28.09.2021.*

[1] *Помреж* – сокр. помощник режиссёра.

## References

1. Andreeva T. *Kino i zhizn'* [Cinema and life]. 1930, no. 1., p. 3 (in Russian).
2. Berdjaev N.A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The origins and meaning of Russian communism]. Moscow: Nauka, 1990, 224 p. (in Russian).
3. *Cultural revolution in Russia, 1928–1931*. Ed. by Sheila Fitzpatrick. Indiana: Indiana University Press, 1984, 309 pp. (In English).
4. Golovnev I.A. *Jetnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review]. 2020, no. 6, pp. 127–144 (in Russian).

5. Gur'janov P.S. *Obshhestvo: filosofija, istorija, kul'tura* [Society: philosophy, history and culture], 2018, no. 8 (52), pp. 131–135 (in Russian).
6. Jejzenshtejn S. *Izbrannye proizvedenija: v 6 t.* [Selected works]. Moscow: Iskusstvo, 1964, vol. 2, pp. 269–273 (in Russian).
7. Kukulin I.V. *Mashiny zashumevshego vremeni. Kak sovetskij montazh stal metodom neoficial'noj kul'tury* [Noisy time machines. How Soviet Editing Became a Method of Unofficial Cultures]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2015, 536 p. (in Russian).
8. Kuleshov L.V. *Uroki kinorezhissury* [Film Directing Lessons]. Moscow: VGIK, 1999, 262 p. (in Russian).
9. Mazur L.N., Gorbachev O.V. *Vestnik Vjatskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta* [Bulletin of the Vyatka State Humanitarian University]. 2013, no. 3–1, pp. 40–52 (in Russian).
10. Mitrohin N.L. *Baptizm: istorija i sovremennost' (filosofsko-sociologicheskie ocherki* [Baptism: history and modernity (philosophical and sociological essays]. St. Petersburg: RHGI, 1997, 480 p. (in Russian).
11. Panchenko A.A. *Hristovshhina i skopchestvo: Fol'klor i tradicionnaja kul'tura russkih misticheskih sekt* [Hristovshhina i skopchestvo: folklore and traditional culture of the Russian mystic sects]. Moscow: OGI, 2002, 544 p. (in Russian).
12. Paushkin M.M. *Kino cherez pjat' let* [Movie in five years]. Moscow: Teakinopechat', 1930, 123 p. (in Russian).
13. Poljanovskij M. *Kino i zhizn'* [Cinema and life]. 1930, no. 1, p. 4 (in Russian).
14. Poltevskij A.N. *Antireligioznaja fil'ma: Spravochno-metod. posobie po rabote s antireligioznoj fil'moj v klube i izbe-chital'ne* [Anti-Religious Film: A Reference Method. A guide to working with an anti-religious film in a club and a hut-reading room]. Moscow: Gos. izd-vo hud. lit-ry, 1930, 32 p. (in Russian).
15. Potapova N.V. *Teorija i praktika obshhestvennogo razvitija* [Theory and practice of social development]. 2014, no. 19, pp. 126–130 (in Russian).
16. *Russian State Archive of Film Documents.* The documentary film "Sectarians". Film Documents Fund. No. 2760 (in Russian).
17. Shagurin N.Ja. *Kino i zhizn'* [Cinema and life]. 1930, no. 8, pp. 16–17 (in Russian).
18. Shagurin N.Ja. *Bezbozhnoe kino v derevne: Metodika i praktika antireligioznoj propagandy cherez kino* [Godless Cinema in the Village: Methods and Practice of Anti-Religious Propaganda Through Cinema]. Moscow: Teakinopechat', 1930, 80 p. (in Russian).
19. Shahnovich M.M. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2015, no. 3, pp. 127–135 (in Russian).
20. Trajnin I.P. *Iskusstvo v kul'turnom pohode na Vostoke SSSR* [Art in a cultural campaign in the East of the USSR]. Moscow: Teakinopechat', 1930, 80 p. (in Russian).
21. Ushakin S. *Medium dlja mass – soznanie cherez glaz: fotomontazh i opticheskij povorot v rannesovetskoj Rossii* [Medium for the Masses – Consciousness Through the Eye: Photomontage and Optical Turn in Early Soviet Russia]. Moscow: Muzej sovremennogo iskusstva Garazh, 2020, 328 p. (in Russian).
22. Volkov N.N. *Sekta skopcov* [Sect of Skoptsy]. Leningrad: OGIZ "Priboj", 1930, 143 p. (in Russian).

*Submitted for publication: April 21, 2021.*
*Accepted for publication: August 3 2021.*
*Published: September 28, 2021.*

# ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

**Березницкий Сергей Васильевич** – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Сибири, Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН; svbereznitsky@yandex.ru

**Булгакова Татьяна Диомидовна** – доктор культурологии, профессор кафедры этнокультурологии, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; tbulgakova@gmail.com

**Бязрова Джульетта Бароновна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и общественных наук, Северо-Осетинский государственный университет; j.byazrowa@yandex.ru

**Головнев Иван Андреевич** – кандидат исторических наук; старший научный сотрудник Отдела проектных исследований, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; golovnev.ivan@gmail.com

**Головнева Елена Валентиновна** – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии и дизайна, Уральский федеральный университет; старший научный сотрудник Отдела проектных исследований, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; golovneva.elena@gmail.com

**Зыгмонт Алексей Игоревич** – кандидат философских наук, научный сотрудник Научно-исследовательской лаборатории анализа общественных коммуникаций Института общественных наук РАНХиГС; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; alekseizygmont@gmail.com

**Лаврилье Александра** – этнолог, профессор Университета Версаль-Сен-Кантен-ан-Ивелин, доцент по профилю социальной и культурной антропологии в CEARC (Исследовательский центр культуры, окружающей среды, Арктики, представлений, климата); научный сотрудник Университета Париж-Сакле (Франция); alexandra.lavrillier@uvsq.fr

**Пишун Сергей Викторович** – доктор философских наук, профессор Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета; pishoons@mail.ru

**Рогатин Владимир Николаевич** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан; доцент кафедры религиоведения Казанского (Приволжского) федерального университета; Blaide@rambler.ru

**Романов Михаил Владимирович** – кандидат социологических наук, директор АНО «Лаборатория изучения общественного мнения»; mvroman@mail.ru

**Садиков Ранус Рафикович** – доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела этнографии, Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленное структурное подразделение ФГБНУ УФИЦ РАН; kissapi@mail.ru

**Сем Татьяна Юрьевна** – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, Российский этнографический музей; semturem@mail.ru

**Ситников Алексей Владимирович** – доктор философских наук, профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений ИГСУ Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; sitnikov-av@ranepa.ru

**Фасхудинов Ринат Рифатович** – аспирант кафедры государственно-конфессиональных отношений ИГСУ РАНХиГС; rinathazrat@mail.ru

**Фурсова Елена Федоровна** – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, зав. отделом этнографии, Институт археологии и этнографии СО РАН; mf11@mail.ru

**Хаймурзина Марина Ахатовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры китаеведения Амурского государственного университета; mfaizova@yandex.ru

**Шахнович Марианна Михайловна** – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения, Санкт-Петербургский государственный университет; m.shakhnovich@spbu.ru

**Элбакян Екатерина Сергеевна** – доктор философских наук, эксперт Центра религиоведческих и этнокультурных исследований и экспертизы, Институт государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ; elbakyanes@gmail.com

# INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

**Aleksei I. Zygmont** – PhD (Philosophy), Research Fellow, Research Laboratory for Public Communications Analysis, Institute for Social Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; alekseizygmont@gmail.com

**Alexandra Lavrillier**– ethnologist, Professor at University of Versailles-Saint-Quentin, Associate Professor in anthropology at CEARC (Cultures, Environments, Arctic, Representations, Climate) (UVSQ) of the University of Paris-Saclay (France); alexandra.lavrillier@uvsq.fr

**Alexey V. Sitnikov** – DSc (Philosophy), Professor of the Department of State-Confessional Relations of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; sitnikov-av@ranepa.ru

**Ekaterina S. Elbakyan** – DSc (Philosophy), Expert of the Center for Religious and Ethnocultural Research and Expertise, Institute of Public Administration and Management of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation; elbakyanes@gmail.com

**Elena F. Fursova** – DSc (History), Leading researcher, Head of the Department of Ethnography, Institute of Archeology and Ethnography SB RAS; mf11@mail.ru

**Elena V. Golovneva** – DSc (Philosophy), Professor at the Cultural Studies and Design Department of Ural Federal University; Senior Researcher at the Project research department of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of RAS; golovneva.elena@gmail.com

**Ivan A. Golovnev** – PhD (History); Senior Researcher at the Project research department of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of RAS; golovnev.ivan@gmail.com

**Juliet B. Byazrova** – PhD (Philosophy), Assistant Professor at Department of Philosophy and Social Sciences, North Ossetian State University; j.byazrowa@yandex.ru

**Marianna M. Shakhnovich** – DSc (Philosophy), Professor, Chair of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, St. Petersburg State University; m.shakhnovich@spbu.ru

**Marina A. Khaymurzina** – PhD (Philosophy), Associate Professor at Chinese Study Department of the Amur State University; mfaizova@yandex.ru

**Michail V. Romanov** – PhD (Sociology), Autonomous Non-profit Organization Public Opinion Research Laboratory; mvroman@mail.ru

**Ranus R. Sadikov** – DSc (History), Chief Researcher of Ethnography Department, R.G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies – Subdivision of the UFRC RAS; kissapi@mail.ru

Rinat R. Faskhudinov – post-graduate student of the Department of state-confessional relations of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; rinathazrat@mail.ru

**Sergey V. Bereznitsky** – Advanced Doctor of Historical Sciences, Leading researcher of the Department of Ethnography of Siberia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences; svbereznitsky@yandex.ru

**Sergey V. Pishun** – Doctor of Philosophy, Full Professor, Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies of School of the Humanities of FEFU; pishoons@mail.ru

**Tatiana D. Bulgakova** – DSc (Cultural Studies), Professor of the Department of Ethnic and Cultural Studies, Herzen State Pedagogical University of Russia; tbulgakova@gmail.com

**Tatiana Yu. Sem** – PhD (History), leading researcher at Russian Museum of Ethnography; semturem@mail.ru

**Vladimir N. Rogatin** – PhD (History), Senior researcher at the Center of Islamic Studies, Tatarstan Academy of Sciences, Associate Professor at the Department of Religious Studies, Kazan (Volga region) Federal University; Blaide@rambler.ru

## Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

**Уважаемые авторы!**

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объёмом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 зн.). Статьи объемом от 20000 до 40000 зн. принимаются на рецензирование после предварительного согласования. Студенческие и аспирантские статьи – не более 20000 зн.

Статьи принимаются на русском или английском языках. Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского или английского языков, с соблюдением правил орфографии, пунктуации, грамматики и стилистики. Статья, содержащая орфографические, пунктуационные, грамматические и стилистические нарушения, на рецензирование не принимается. Написание религиозных понятий, названий конфессий и религиозных организаций должно соответствовать общим нормам правописания, принятым в письменной научной речи (например: католицизм, а не Католицизм). Рекомендуется правильно употреблять знак дефис (-) и знак тире (–).

Все статьи проверяются членами редакционной коллегии на плагиат и дублирование с помощью систем Антиплагиат.вуз https://www.antiplagiat.ru и Plagiarisma http://plagiarisma.net. Статьи, опубликованные ранее (в печатном или электронном варианте), не принимаются. Все статьи проходят двойное слепое рецензирование.

Шрифт основного текста – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т. д. допускается применение жирного или курсивного начертания. При необходимости использования специальных шрифтов (санскрит и т. п.) предоставляется соответствующая шрифтовая база.

Статья и прилагающиеся к ней материалы направляются в электронном варианте по адресу sciencia@yandex.ru. Текстовые файлы принимаются редакцией исключительно в формате RTF.

Файл с текстом статьи называется по названию статьи; если название слишком длинное, то первыми пятью-шестью словами названия статьи (например, Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации.rtf.). Другие файлы называются по фамилии автора (например, Иванов.Фото.jpg).

Сведения об авторе (на русском и английском языках) должны содержаться в отдельном файле. Сведения об авторе в тексте статьи не присутствуют, что обусловлено правилами двойного «слепого» рецензирования статей (Double-blind review).

Структура статьи на русском языке:

1) Название статьи на русском языке.

2) Аннотация (не менее 200 слов; ок. 1200 знаков с пробелами) на русском языке.

3) Ключевые слова или словосочетания на русском языке (от 6 до 10).

4) Название статьи на английском языке.

5) Аннотация (не менее 200 слов; ок. 1200 знаков с пробелами) на английском языке.

6) Ключевые слова или словосочетания на английском языке (от 6 до 10).

7) Основное содержание статьи (раздел «Заключение» обязателен).

8) Раздел «Благодарность» (по желанию автора), где указываются наименование фонда и номер проекта, при финансовой поддержке которого подготовлена публикация (если она имеется), а также излагаются другие выражения признательности. Ниже даётся перевод на английский в разделе «Acknowledgement».

9) Список сокращений, условных обозначений и т. п., если они присутствуют в тексте.

10) Библиографический список, пронумерованный в алфавитном порядке.

10) Транслитерированный библиографический список в романском алфавите (латинице) – References.

11) Подписи к иллюстрациям (если таковые включены в статью).

12) Примечания (если таковые имеются) К статье также прилагается фотография автора, которая должна представлять собой портретное изображение, стилистически близкое документальному фото. Формат фотографии – jpg, разрешение – не менее 300 dpi.

К обязательным файлам могут быть приложены иллюстрации.

**Полная информация о правилах представления статей с образцами и комментариями располагается на сайте журнала https://religio.amursu.ru в разделе «Авторам».**

## Articale Submission Guidelines

**Dear authors,**

The submitted manuscript must be prepared in accordance with the requirements for publication in Russian Scientific Journals and the Scientific Electronic Library (project "Russian Science Citation Index").

The Editorial Board accepts for consideration articles of no more than 40,000 characters. The standard volume of the article is 20,000 characters. Articles ranging from 20,000 to 40,000 characters accepted for review after prior approval. Articles written by undergraduate and postgraduate students ought to be no more than 20,000 characters.

The language of manuscripts is either **Russian or English.** The article should be written in strict accordance with the norms of the Russian or English languages, in compliance with the rules of spelling, punctuation, grammar and stylistics. Articles containing spelling, punctuation, grammatical and stylistic errors are not accepted for review. The spelling of religious concepts, names of denominations and religious organizations must comply with the general spelling standards adopted in written scientific speech.

The font of the main text is **Times New Roman**, the size is **14 points** (the size of notes is **10 points**), the line spacing is single. To highlight selected terms, foreign words, etc., the use of bold or italics is allowed. If it is necessary to use special fonts (Sanskrit, etc.), an appropriate font base is provided. The only acceptable format of the submitted text files is **RTF.**

Please use the article title as the file's name; if the title is too long, then the first 5 or 6 words of the title are used (for example: Interreligious Dialogue and Cultural Accommodation.rtf).

We do not tolerate plagiarism therefore all manuscripts undergo **plagiarism checking** using the appropriate checking tools (https://www.antiplagiat.ru/ и Plagiarisma http://plagiarisma.net/).

Articles published previously (in print or electronic form) are not accepted. All articles undergo **double blind peer review.**

The name of the fund or organization, with financial support from which the publication was prepared, is indicated in the section: "**Acknowledgment**".

**Links** are made in square brackets. A transliterated bibliographic list in Latin is attached to the text of the article. Notes (explanations, comments of the author, etc.) are drawn up in the form of endnotes numbered in Arabic numerals.

**Information about the author** must be presented in Russian and English and contain full name, academic degree, academic rank (or position), affiliation (place of employment, full postal address of the organization, postal code), and e-mail. To conform with double blind peer review, this information should be presented in a separate file, not in the article file.

In case of specifying several places of employment, it is necessary to mark (e.g. in bold) the place that will be indicated as the affiliation.

**The author's photo** is also attached to the article, which should be a portrait image stylistically close to the documentary photo. The format of the photo is jpg, the resolution is at least 300 dpi.

Obligatory files can be accompanied by **illustrations** (photographs of objects, tables, graphs, etc.). The format of the illustration is jpg, the resolution is at least 300 dpi. Illustrations are numbered in the order of their location in the text of the article. The numbered list of illustrations (with titles) must appear at the end of the article.

Submission to this journal proceeds totally by email: sciencia@yandex.ru.

Detailed rules and the template for preparing the manuscript are provided for your use here: **https://religio.amursu.ru in the section «Submission».**

# ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

**Уважаемые коллеги!**

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость 1 номера журнала – 700 руб. Комплект годовой подписки на 2021 год – 2800 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2021 год можно оформить через Объединённый каталог «Пресса России», индекс – 13107.**

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому при оформлении подписки мы принимаем перечисления на счёт АмГУ платёжным поручением, а также почтовым переводом на адрес редакции и через Сбербанк (образец купона прилагается). Копию платёжного документа письмом надо обязательно отправить на адрес редакции: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой.

**Реквизиты**

ИНН 2801027174
КПП 280101001
Наименование получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ л/с 20236Х50560)
Р/с 03214643000000012300
ОКПО 02069763
Наименование банка получателя платежа – ОТДЕЛЕНИЕ БЛАГОВЕЩЕНСК БАНКА РОССИИ//УФК по Амурской области г. Благовещенск
БИК 011012100
Кор. счет 40102810245370000015
ОГРН 1037700013020
ОКТМО 10701000001
ОКАТО 10401000000
КБК 00000000000000000130 Доходы от оказания платных услуг (подписка на журнал «Религиоведение» на 2021 год)

---

**Вниманию подписчиков!**
**Уточнить реквизиты можно на сайте журнала**
**https://religio.amursu.ru или по адресу: lsadvskaja@rambler.ru**

# SUBSCRIPTION

**Dear colleagues!**

You may subscribe to a printed version of "Religiovedenie" journal. Annual subscription fee (including VAT) is $100 or €70 for 4 numbers. For 2021 it is possible to subscribe using the Integrated catalog "Pressa Rossii" ("Press of Russia", green), the subscription index is 13107.

As the publishing office is a structural subdivision of the Amur State University, when subscribing, the following forms of payment are accepted:

- transfer to the account of the Amur State University by payment order
- postal order to the editorial office address
- via Sberbank (click here to download the template)

The copy of the payment document must be sent as a letter to the editorial office address: Sadovskaya Lyudmila Mikhaylovna, editorial office of "Religiovedenie" journal, AmSU, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur region, 675027. The Journal will be sent to a subscriber's address by mail. Transfer across Russia is included in the subscription cost.

**Bank account details:**

Tax Payer Number 2801027174
Reason for Registration Code 280101001
Beneficiary's name – Federal Treasury Department for Amur Oblast (FSBEI HE «AmSU», AmSU personal account 20236X50560)
Settlement account 03214643000000012300
OKPO (General Classifier of Enterprises and Organizations) 02069763
Beneficiary's bank name – Blagoveshchensk Division of The Central Bank of the Russian Federation//Federal Treasury Department for Amur Oblast
RCBIC 011012100
Correspondent account 40102810245370000015
OGRN (Primary State Registration Number) 1037700013020
OKTMO (Russian National Classification of Municipal Territories) 10701000001
OKATO (All-Russian Classifier of Political Subdivisions) 10401000000
KBK (budget classification code) 00000000000000000130 Fee-based services (subscription to "Religiovedenie" journal, 2021).
Telex: 914683 DVTB RU
SWIFT: VTBRRUM2 BLA

Please attach a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

---

**Dear subscribers,**
**you can probe about the bank account details at https://religio.amursu.ru**
**or here: lsadvskaja@rambler.ru**

**Журнал зарегистрирован Министерством Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций**
**Свидетельство ПИ № ФС77-81344 от 30.06.2021**

**Сайт журнала: http://religio.amursu.ru**

**РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ.**
**Журнал. 2021. № 3.**

Компьютерная вёрстка и перевод – *Е.А. Конталева.*
Технический редактор – *О.Е. Цмыкал, Е.А. Конталева.*
Корректор – *О.Е. Цмыкал.*
Дизайн – *Ю.М. Гофман*
Идея логотипа на обложке – *И.П. Давыдов*

Сдано в набор 30.08.2021. Подписано к печати 13.09.2021.
Дата выхода в свет 28.09.2021.
Формат 70 х 108/8. Цифровая печать. Усл. печ. л. 28,87. Уч.-изд. л. 16,49.
Тираж 500.

---

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

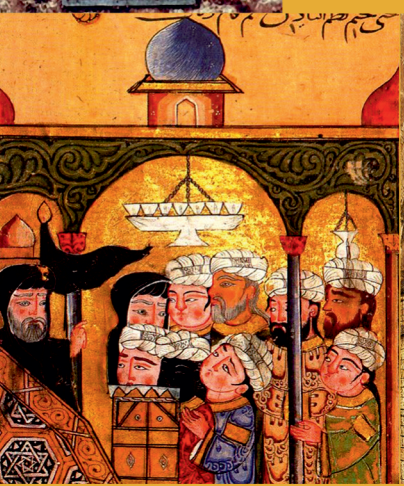
Издатель: ФГБОУ ВО «Амурский государственный университет»
Адрес: 675027, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21

Отпечатано в типографии «Макро-С Партнёр»
Адрес: 675020, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, ул. Текстильная, 48

12+

## ABOUT THE JOURNAL

"Religiovedenie" is a periodical that informs the academic community about the results of the latest research in the field of religious studies."Religiovedenie" is a scientific peer reviewed journal that publishes papers of experimental or theoretical nature that deals with various aspects of history, anthropology, sociology, psychology, phenomenology and philosophy of religion. Topics in the history of religious studies are also suitable. We also welcome papers on modern religious situation in Russia. Regular articles based on original research results, and review articles are published as well. Our mission is providing a wide range of opportunities for those scholars who discover new aspects in the study of religion.

The Journal is focused on the academic community and helps experts from different fields of science to exchange information providing a platform for open scientific discussions on various issues of the academic research of religion.

We look forward to collaborating with Russian and foreign colleagues!