



РЕЛИГИО

научно-теоретический журнал

ВЕДЕНИЕ

3
2023

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

R

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. Zabiylko**

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

Editorial board:

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

International Council:

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

Founders:

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

Editorial office

21 Ignatievskoe Shosse,
Blagoveschensk,
675027, Russia

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

РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

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

3
2023



Главный редактор

А.П. Забияко

Отв. секретарь

Е.С. Элбакян

Международный совет

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

Редакционная коллегия

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

СОДЕРЖАНИЕ

История религии

- Ташак В.И., Антонова Ю.Е. Наскальные рисунки в долине Жомболока (Окинское плоскогорье): вулканическая активность в древнем изобразительном искусстве.....5
Забияко А.П. Рогатый бубен: наскальные изображения Геткана.....16
Карагезян Г.Л. Сакрализация горы и развитие библейского текста (на материале записок европейских путешественников).....32

Религии России

- Лялин Р.С. «Совращение в штунду»: преследование сектантов на Черноморском флоте в конце XIX – начале XX вв.....41
Матющенко В.С., Якушева Р.А. Сектанты Якутской области в публикациях газеты «Восточное обозрение».....49

Религии Востока

- Урбанаева И.С., Лощенков А.В. «Три поворота Дхармачакры» как герменевтическая схема стадийной систематизации учения Будды.....57

Антропология религии

- Котеров А.Н. Смертность священнослужителей различных конфессий сравнительно с населением: мета-анализ выявляет показатели, сравнимые с показателями для пилотов, атлетов, врачей и военнослужащих.....67
Крестьянинов А.В. Бюрократическая «этнография» рябиновского согласия в первой половине XIX в.....88
Лобанова Л.С. Особенности экспликации ритуала принесения в жертву животных в церковно-приходских летописях Коми края второй половины XIX – начала XX веков.....97
Забияко В.А. Славянское ведовство в Приамурье в первой половине XX века: история дмитриевской ведьмы.....108

Философия религии

- Аринин Е.И., Люгаева М.С., Маркова Н.М., Петросян Д.И. Религиозность и медицина: комплаенс между образами медиа и рациональностью.....118

Религиозная философия

- Пишун С.В., Ли Пин. Культ аскетизма и апология монашества как ядро философии христианской истории К.Н. Леонтьева.....129

Социология религии

Мухаметзарилов И.А., Гафиятуллина И.Р. Нормативно-институциональные предпочтения мусульман Дагестана и Татарстана: брачно-семейные и наследственные отношения.....139

Религия и культура

Головнева Е.В. Антирелигиозный фильм в СССР (по материалам кино-периодики конца 1920-х – начала 1930-х гг.).....150

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.

RELIGIO SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL VEDENIE

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

3
2023



Editor in Chief
Andrey P. Zabiako

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 Laurillier (France)
Gaëlle Lacaze (France)
Tilman Musch (Germany)
Konstanze Runge (Germany)
Henryk Hoffmann (Poland)

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

C O N T E N T S

History of Religion

- Vasily I. Tashak, Yuliya E. Antonova.** Rock Paintings in the Jom-Bolok River Valley (Oka Plateau): Volcanic Activity in the Ancient Graphic Art.....5
Andrey P. Zabiako. Horned Tambourine: Petroglyphs of Getkan.....16
Gohar L. Karagyozyan. Sacralization of the Mountain and the Development of the Biblical Text (Based on European Travellers' Notes).....32

Religions of Russia

- Roman S. Lialin.** "Diversion to Stundists": Sectarrians' Persecution in the Black Sea Fleet in the Late 19th – Early 20th Centuries.....41
Victoria S. Matyushchenko, Rozalia A. Yakusheva. Sectarrians of the Yakutsk Region in the Publications of the Newspaper "Eastern Review".....49

Religions of the East

- Irina S. Urbanaeva, Alexey V. Loshchenkov.** "Three Turnings of The Wheel of Dharma" as a Hermeneutical Scheme of the Gradual Systematization of the Buddha's Teachings.....57

Anthropology of Religion

- Aleksei N. Koterov.** Priests' Mortality Rates of Different Denominations Compared to the Population: Meta-Analysis Reveals Rates Comparable to Those for Pilots, Athletes, Doctors, and Military Personnel.....67
Artem V. Krestyaninov. The Bureaucratic "Ethnography" of the Ryabinovtsy in the First Half of the 19th Century.....88
Lyudmila S. Lobanova. Features of Explication of Ritual Animal Sacrifices in the Parish Chronicles of the Komi Territory of the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries.....97
Vasilisa A. Zabiako. Slavic Witchcraft in the Amur Region in the First Half of the 20th Century: The History of the Dmitrievka Witch.....108

Philosophy of Religion

- Evgeny I. Arinin, Maria S. Lyutaeva, Natalia M. Markova, Dmitry I. Petrosyan.** Religiosity and Medicine: Compliance Between Images of Media and Rationality.....118

Religious Philosophy

- Sergey V. Pishun, Li Ping.** The Cult of Asceticism and Apology of Monasticism as the Core of the Philosophy of Christian History of K.N. Leontiev.....129

Sociology of Religion

Ilshat A. Mukhametzaripov, Ilmira R. Gafiyatullina. Normative and Institutional Preferences of Muslims of Dagestan and Tatarstan: Matrimonial and Inheritance Relations.....139

Religion and Culture

Elena V. Golovneva. Anti-Religious Film in the USSR (Based on Film Periodicals of the Late 1920s – Early 1930s).....150

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.



Религиоведение. 2023. № 3. С. 5–15.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 3. P. 5–15.

DOI: 10.22250/20728662_2023_3_5

Ташак В.И.¹, Антонова Ю.Е.²

¹ *Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН*

² *Института археологии и этнографии СО РАН*

¹ *670047, Россия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6*

² *630090, Россия, г. Новосибирск, пр. Академика Лаврентьева, 17*

¹ *tvi1960@mail.ru*; ² *yulya_an@mail.ru*

Наскальные рисунки в долине Жомболока (Окинское плоскогорье): вулканическая активность в древнем изобразительном искусстве

Аннотация. На территории Окинского плоскогорья (хребет Восточный Саян, юг Восточной Сибири) известно два археологических местонахождения с наскальными рисунками. Одно из этих местонахождений расположено в долине реки Жомболок и называется утёс Монгольжин. Рисунки на скалах выполнены минеральным красителем – охрой. Впервые наскальные рисунки Монгольжина упоминаются в опубликованном отчёте П.А. Кропоткина по результатам экспедиции 1865 года. Детальное исследование наскальных рисунков Монгольжина осуществлено только в 2019 г. Через сто лет после экспедиции XIX в. Окладников А.П., опираясь на публикацию П.А. Кропоткина, предположил, что на скалах Монгольжина изображены стилизованные личины, отображающие ритуальную деятельность древнего населения Окинское плоскогорья. Позднее Тиваненко А.В., также опираясь на публикацию П.А. Кропоткина, выдвинул идею о том, что рисунки на утёсе Монгольжин напоминают буддийские символы. В предлагаемой статье представлены данные новейших исследований наскальных рисунков утёса Монгольжин и выдвинуто предположение о том, что на скалах утёса изображено извержение (извержения) вулканов, расположенных в верховьях долины реки Жомболок. Согласно серии исследований, активность вулканов в верховьях долины Жомболока начинается в финале плейстоцена и завершается в начале второго тысячелетия нашей эры. У западной оконечности утёса находится несколько стоянок эпохи неолита, где обнаружены очаги, интерпретируемые нами как ритуальные. Рядом с очагами найдены кусочки охры, цветовой оттенок которых совпадает с цветовыми оттенками рисунков на скалах. Это позволяет предположить, что рисунки на скалах Монгольжина появились в эпоху неолита.

Ключевые слова: древнее искусство, наскальные рисунки, охра, вулканическая активность, Восточный Саян; Окинское плоскогорье, Южная Сибирь

Vasily I. Tashak¹, Yuliya E. Antonova²

¹ *Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of SB RAS*

² *Institute of Archaeology and Ethnography of SB RAS*

¹ *6 Sakhyanova Str., Ulan-Ude 670047, Russia*; ² *17, Acad. Lavretiev Avenue, Novosibirsk, 630090, Russia*

¹ *tvi1960@mail.ru*; ² *yulya_an@mail.ru*

Rock Paintings in the Jom-Bolok River Valley (Oka Plateau): Volcanic Activity in the Ancient Graphic Art

Abstract. There two known archaeological sites with rock paintings on the territory of the Oka Plateau (Eastern Sayan Ridge, the south of the Eastern Siberia). One of these sites is situated in the Jom-Bolok River Valley and is named Mongoljin Rock. Paintings on the rocks are made with the mineral pigment – ochre. For the first time, Mongoljin rock paintings are mentioned in the published report of the P.A. Kropotkin on the results of the expedition in 1865. Detailed investigations of the Mongoljin site occurred in 2019. In a hundred years after the expedition conducted in the 19th century, A.P. Okladnikov, based on the P.A. Kropotkin publication, supposed that Mongoljin rock paintings are the depiction of the stylized masks reflected ritual activity of the Oka Plateau's ancient population. Further, A.V. Tivanenko, having also drawn on the P.A. Kropotkin's publication, put an idea of resemblance between the Mongoljin paintings and Buddhist symbols. This article offers the last data on the Mongoljin rock paintings' investigations and proposes to interpret the paintings as reflections of eruptions of the volcanoes located in the upper part of the Jom-Bolok River Valley.



В.И. Ташак



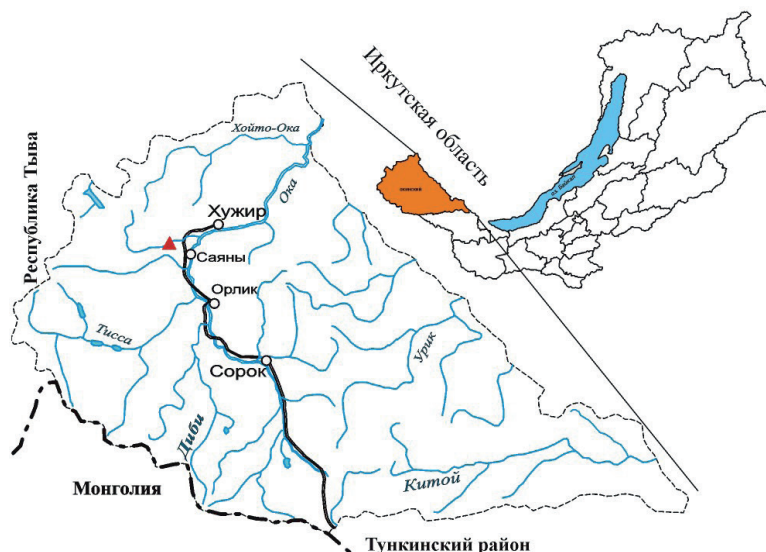
Ю.Е. Антонова

According to the series of studies, volcanic activity in the upper Jom-Bolok valley started in the final stage of the Pleistocene and finished in the beginning of the II millennia AD. There are several Neolithic encampments under the western edge of Mongoljin Rock, where were discovered fire places interpreted as ritual. Pieces of ochre with colors similar to those used in the paintings were found near the hearths. This suggests that the Mongoljin rock paintings were made in the Neolithic age.

Key words: ancient art, rock paintings, ochre, volcanic activity, Eastern Sayan Mountain Ridge, Oka plateau, Southern Siberia

Введение

В 1865 г. на Окинском плоскогорье, на юго-западе в горах Восточного Саяна – территория современного Окинского района Республики Бурятия (илл. 1), – работала экспедиция, возглавляемая П.А. Кропоткиным. Экспедиционный отряд, снаряжённый в Иркутске, направлялся из Окинского караула (поста), располагавшегося в окрестностях нынешнего с. Саяны на левом берегу Оки, в верховья реки Жомболук (Зуун Булак) для изучения расположенных там потухших вулканов. Позднее П.А. Кропоткин станет известным в мире революционером-анархистом, книги и статьи которого, посвящённые политическим идеям, будут опубликованы на многих языках мира. Но в 60-е годы XIX в. его деятельность была связана с естественными науками, в первую очередь, с геологией и географией. Достигнув утёса Монгольжин по пути к вулканам, П.А. Кропоткин исследовал здесь наскальные рисунки и дал их первое короткое описание: «Тут на утёсе видны надписи клинообразно-сердцевидной формы с точкою в середине, сделанные на камне красною и малиновою краскою» [Кропоткин, 1867, 56].



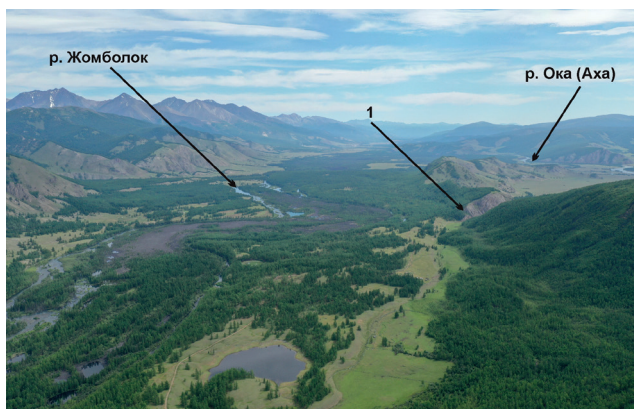
Илл. 1. Схема расположения археологического объекта Утёс Монгольжин (обозначен красным треугольником) на территории Окинского района Республики Бурятия.

За прошедшие 150 лет интерес к наскальным рисункам утёса Монгольжин на границе Окинского плоскогорья и горного хребта, названного в честь исследователя хребтом Кропоткина, проявлялся эпизодически. При этом детального исследования самих рисунков первооткрыватель не провёл, и, хотя до 2018 г. появилось несколько небольших сообщений о данном археологическом памятнике, сами рисунки не изучались. Новейшие и детальные исследования наскальных рисунков проведены в 2019 г. [Ташак, 2020a]. После публикации отчёта П.А. Кропоткина с описанием наскальных рисунков Монгольжина было предложено два их толкования, которые основывались исключительно на информации первооткрывателя. В настоящей статье предлагается новый взгляд на побудительные мотивы нанесения рисунков на поверхность утёса и дано детальное описание наскальных рисунков утёса Монгольжин.

Наскальные рисунки

Известковый утёс Монгольжин с наскальными рисунками находится в долине реки Жомболок, в 300 м от правого берега крупной протоки этой реки, и в 5 км на запад от левого берега реки Ока (Аха), в которую впадает Жомболок. Утёс располагается на западе небольшого горного хребта протяжённостью 5 км, простирающегося с востока на запад между долиной Жомболока на севере и массивом Окинского плоскогорья на юге. На крайнем западе хребта утёс со склонами плоскогорья разделяет проход шириной около 30 м. Сторона утёса с отвесными обрывами обращена на юг, в её западной части находятся наскальные рисунки (илл. 2).

В описании наскальных рисунков утёса Монгольжин П.А. Кропоткиным указано три изображения «клинообразно-сердцевидной формы» [Кропоткин, 1867, 57]. При описании наскальных рисунков П.А. Кропоткин сделал зарисовку их центральной части. Иллюстрация Кропоткина сделана в художественной манере, без соблюдения масштаба и без деталей (илл. 3). Такая зарисовка и её публикация в виде иллюстративного приложения к тексту [Там же, приложение 3, фиг. 1], сыграла важную роль в обсуждении наскальных рисунков и их интерпретации другими исследователями.



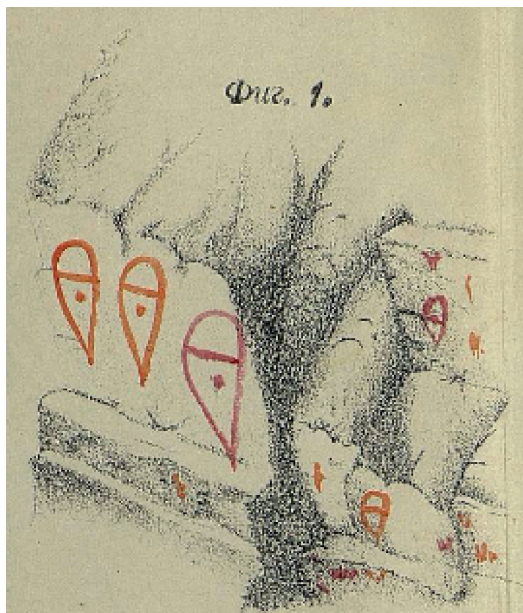
Илл. 2. Вид на долину Жомболока с запада, сверху. Фото Кобылкина Д.В. Цифрой 1 обозначено местоположение наскальных рисунков утёса Монгольжин.

П.А. Кропоткин писал о том, что известковые скалы утёса разрушаются и многие рисунки утрачены, а от других остались только следы в виде пятен [Там же, 57]. На первый взгляд так оно и есть – во многих местах видны повреждения на поверхности утёса, однако большая часть наскальных рисунков сохранилась. На скальной поверхности наблюдаются рисунки с повреждениями и рисунки слабо различимые, при этом почти все они распознаются. Общая площадь, на которой рассеяны отдельные элементы большого «панно» с наскальными рисунками, составляет более трёх десятков квадратных метров. Все изображения нарисованы охрой красно-оранжевого и красно-малинового цветов. Для удобства описания рисунки на поверхности скалы были разделены на шесть групп, нумерация которых начата с запада (илл. 4). Одной из особенностей наскальных рисунков Монгольжина является то, что их большинство составляют именно пятна в виде клякс, точки и полосы. Эти точки – не остатки каких-то крупных фигур, как писал П.А. Кропоткин и повторял вслед за ним А.В. Тиваненко [Тиваненко, 1983], а самостоятельные элементы большой композиции. Частично эти точки и пятна нанесены компактными группами, но большинство рассеяно по поверхности скалы без видимой связи и системы. На некоторых участках, где на поверхности сплошным слоем образовалась осыпающаяся корка известковой скалы, а также сконцентрированы мелкие каверны от такого осыпания, часть мелких рисунков в виде точек могла исчезнуть, есть и заметные участки с отколовшимися кусками скалы, но это единичные случаи, пока не изменившие общий вид наскальных рисунков.

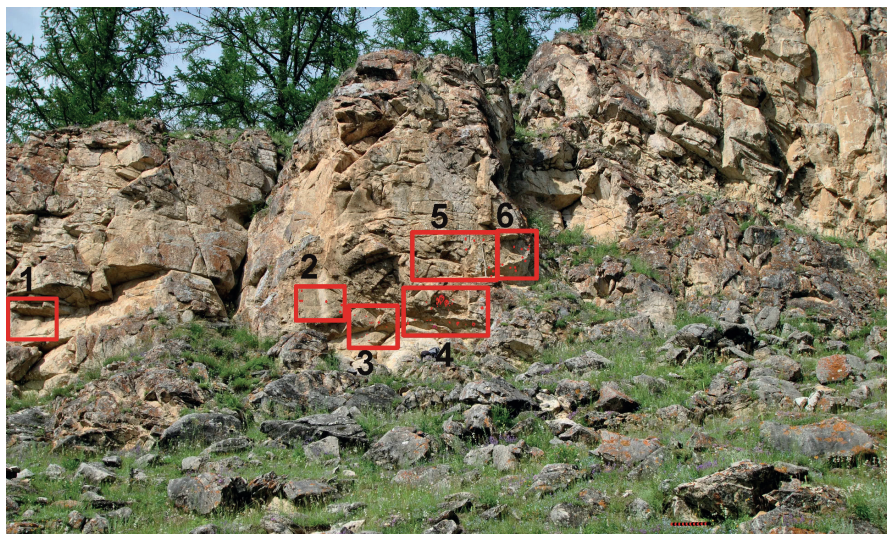
Первая группа рисунков, расположенная на отдельном массивном блоке скалы, на 7 метров западнее крайних западных рисунков основной части, состоит из двух изображений – перевёрнутых капель или «фигур клинообразно-сердцевидной формы». Эти два изображения плохо сохранились и слабо просматриваются на поверхности, в связи с чем они были обнаружены только в 2019 г. Первая фигура в этой группе – типичная «клинообразно-сердцевидная», как и фигуры в центральной части скального панно. Отличие заключается в отсутствии поперечной полосы над точкой (илл. 5 – 1, 2). Рисунок находится на нижней поверхности небольшого скаль-

ного козырька, но сохранился он плохо – поверхность скалы здесь «шелушится», что и приводит к утрате рисунка вместе с каменными чешуйками. Ниже и западнее на 1,5 м находится ещё одно изображение, размещённое на вертикальной плоскости скалы, которое можно рассматривать как небрежно нарисованную «клинообразно-сердцевидную» фигуру, в середине которой нет точки и поперечной полосы (илл. 5, 3). Изображение покрыто плотным соевым натёком, в результате чего плохо просматривается на скальной поверхности.

Основное панно с наскальными рисунками начинается в 7 м восточнее первой группы (см. илл. 4). Вторая группа рисунков (илл. 6 – 1), в которую входит несколько точек разной формы – вытянутые, расплывчатые и одна мелкая (2 x 1,5 см) крестообразная фигурка (расплывшаяся точка), занимает западную позицию в основном панно и удалена от первой группы почти на 7 м в сторону востока.



Илл. 3. Изображения наскальных рисунков утёса Монгольжин на иллюстрации П.А. Кропоткина [Кропоткин, 1867, приложение 3, фиг. 1].



Илл. 4. Участок утёса Монгольжин с наскальными рисунками, вид с юга. Цифрами обозначены выделенные группы рисунков.

Третья группа рисунков, примыкающая с востока ко второй группе, расположена несколько ниже. В составе этой группы также только точки с неровными контурами (илл. 6 – 2), но здесь наблюдается две разновидности точек. Первая группа состоит из трёх мелких точек, расположенных в ряд, где крайние точки нанесены красно-оранжевой охрой, а точка в середине, по форме напоминающая перевернутую каплю в миниатюре, нанесена красно-малиновой охрой. Во втором случае точки сгруппированы в два параллельных ряда, вместе образующих продолговатый прямоугольник с длинной стороной около 30 см.

В основе всей композиции на панно утёса Монгольжин три «клинообразно-сердцевидных» изображения (группа 4) (илл. 7), нарисованные близко друг к другу, –

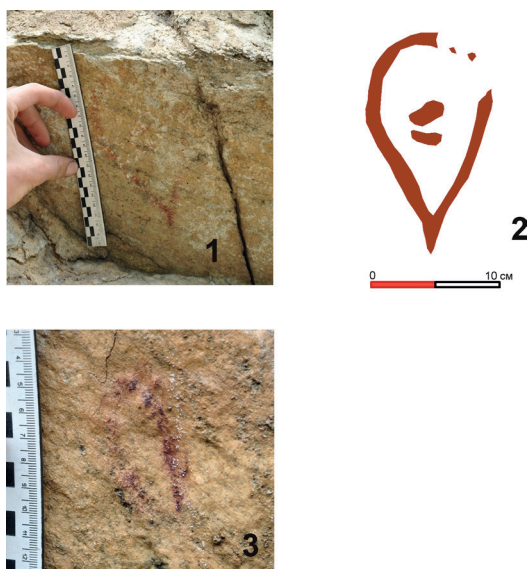
они и стали основой иллюстрации П.А. Кропоткина. Эти рисунки рассматривались исследователями при обращении к сведениям об изображениях Монгольжина. Образы на скале напоминают перевернутые капли, в широкой части которых поставлено по точке, над точками проведены горизонтальные линии (илл. 8 – 1, 2). В 90 см восточнее группы из трёх рисунков расположена треугольная фигура, которая у Кропоткина зарисована как «клинообразно-сердцевидная». В реальности это изображение грубой треугольной формы с вершиной, обращённой вверх (илл. 8 – 3). Этот рисунок густо покрыт солевым натёком, в связи с чем на поверхности видны только очертания двух полос, которые являются его частью. Изображение видно значительно лучше после дождя или смачивания скалы водой. В 70 см вниз от центра с тремя фигурами, на отдельном горизонтальном блоке скалы находится группа из 7 точек, шесть из которых образуют дугу, выгнутую вверх, а седьмая поставлена в центре дуги (илл. 8 – 4). В 50 см восточнее и ниже центра с тремя фигурами находится ещё одна «клинообразно-сердцевидная» фигура, размеры которой в два раза меньше центральных рисунков (илл. 8 – 5, 6). Эта фигура также изображена на зарисовке П.А. Кропоткина. В 30 см восточнее нижней «клинообразно-сердцевидной» фигуры нарисован круг с точкой в центре. Очертания круга неровные, внешний контур «ворсистый» (илл. 8 – 7, 8). Рисунок круга в иллюстрацию П.А. Кропоткина не попал.

Пятая группа изображений расположена прямо над центральной, четвёртой группой (см. илл. 4). В составе только точки и полоски длиной до трёх сантиметров (илл. 9 – 1), всего 10 мелких объектов. В самом верху находится ряд из 4 точек. На крайней западной позиции сдвоенное изображение – две точки расположены вплотную друг к другу. Этот ряд находится на 170 см выше центральных «клинообразно-сердцевидных» фигур и почти на 3 м выше скального основания, на котором можно стоять. Ещё четыре точки расположены на 120 см восточнее и немного выше центральной группы. Далее следуют четыре точки в группе на угловатом горизонтальном выступе скалы, на двух плоскостях которого находится ещё 3 точки. Верхняя точка нанесена на наклонной поверхности блока, обращённой вверх. На поверхности, обращённой вниз, находятся две точки, расположенные рядом, ещё ниже – точка на поверхности, обращённой вверх (илл. 9 – 2).

Группы 2–5 расположены на стороне скалы, обращённой на юг. Группа 6 расположена за небольшим углом, на стороне юго-восточной экспозиции (см. илл. 4). В составе этой группы 10 точек, полосок и своеобразных клякс (илл. 10). Все точки с волнистыми краями, расплывшиеся в разной степени. Одна из «клякс» напоминает орнитоморфное изображение, её размеры 3х2 см.

Рисунки утёса Монгольжин и их интерпретация в предшествующих исследованиях

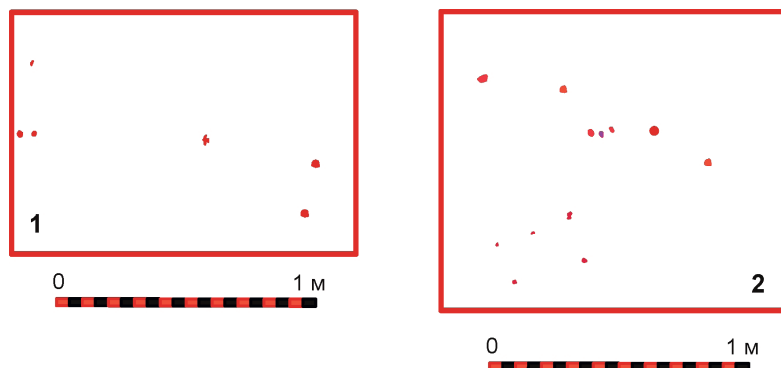
Коротко описав наскальные рисунки, П.А. Кропоткин указал, что они являются следами деятельности древнего населения. Спустя сто лет Окладников А.П., используя описание рисунков и иллюстрацию Кропоткина П.А., предположил, что рисунки на утёсе Монгольжин являются фантастическими изображениями масок, отдалённо напоминающих человеческие лица. В рисунках Монгольжина, по мне-



Илл. 5. Утёс Монгольжин, западная группа рисунков (группа 1).

- 1 – клинообразно-сердцевидное изображение, обнаруженное в 2019 г., фотография;
2 – то же, прорисовка; 3 – предполагаемое клинообразно-сердцевидное изображение, обнаруженное в 2019 г., фотография.

нию исследователя, отражена магическая деятельность древнего человека Восточной Сибири [Окладников, 1966, 132–134].



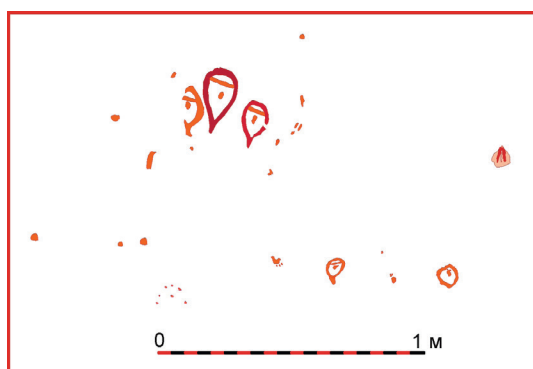
Илл. 6. Утёс Монгольжин, схематичная прорисовка изображений в группах 2 и 3. 1 – группа рисунков 2; 2 – группа рисунков 3.

Несколько позже к проблеме смыслового содержания и времени возникновения наскальных рисунков Монгольжина обратился Тиваненко А.В., который в своём исследовании также опирался на данные и иллюстрацию Кропоткина П.А. [Тиваненко, 1983; 1990, 87–92]. Следует заметить, что Тиваненко писал о непосредственном полевом исследовании рисунков, что вызывает сомнения. Детальный анализ этапов изучения наскальных рисунков Монгольжина сделан в отдельной работе, где подробно рассмотрен и этот вопрос [Ташак, 2020а]. Помимо общего описания рисунков, которое не выходит за рамки описания, сделанного Кропоткиным, Тиваненко обратился к их интерпретации. Он выдвинул идею о том, что наскальные рисунки Монгольжина оставлены буддистами во время проникновения буддизма на территорию, занимаемую современным Окинским районом [Тиваненко, 1983, 52]. По его мнению, «клинообразно-сердцевидные» фигуры, которые он называет ракетками, имеют формальное сходство с буддийскими символами, что и стало основой для такой интерпретации рисунков. В качестве дополнения данных к доказательству позднего возраста изображений Монгольжина указывается, что рисунки легко стираются прикосновением руки [Там же, 53], что не соответствует истине [Ташак, 2020а].

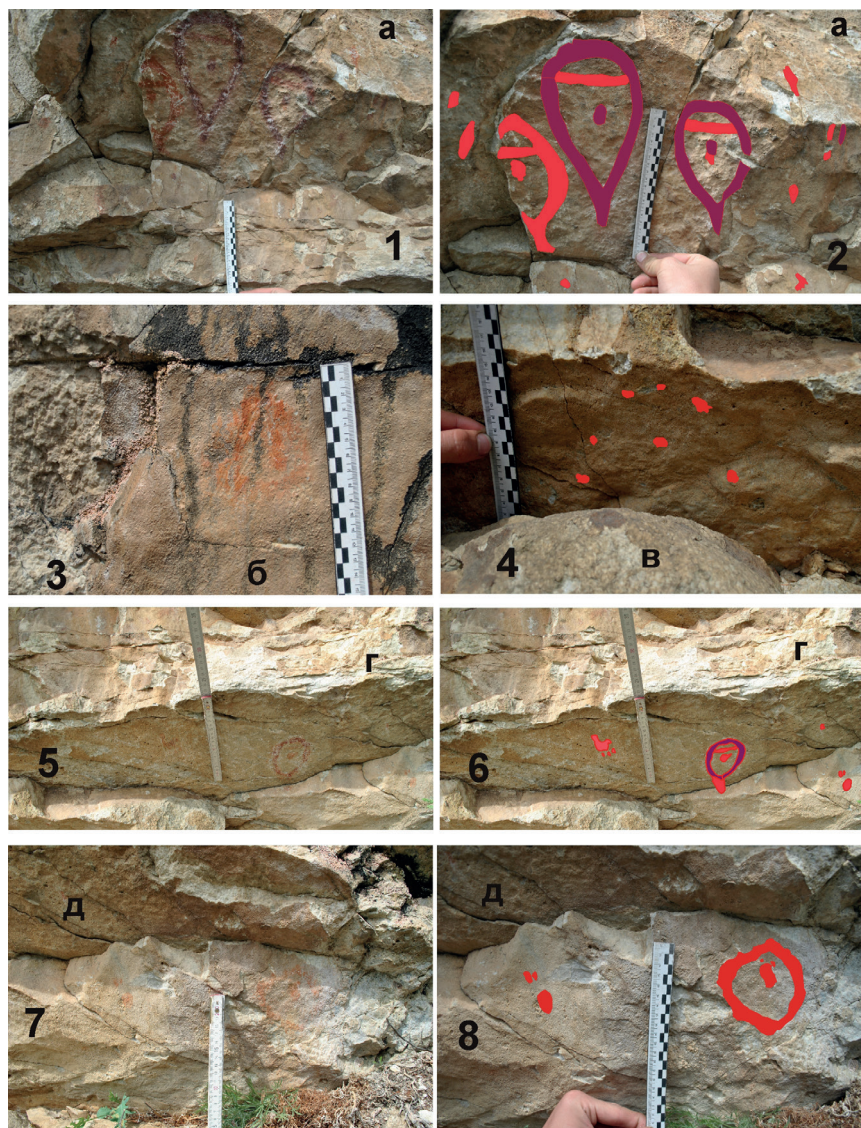
Обсуждение и заключение

Рисунки утёса Монгольжин уникальны среди известных наскальных рисунков Южной Сибири и Забайкалья, поэтому интерпретация их смыслового содержания и времени их появления на поверхности утёса с опорой на имеющиеся аналогии затруднительна. Например, изображения точек широко распространены в наскальной живописи Забайкалья и Монголии, традиционно датируемой бронзовым – ранним железным веками. Но все точки в таких рисунках группируются рядом с рисунками людей, птиц или внутри очерченного, прямоугольного или округлого контура, а не рассеяны на большой площади. Уникальны и рисунки фигур в виде перевёрнутых капель. Наскальные рисунки второго достоверно известного местонахождения подобного типа на территории Окинского плато – Шамхаг Байсан, в основном, типичны для Приангарья и резко отличаются от изображений Монгольжина [Ташак, 2020б].

На наш взгляд, мотивы нанесения такого типа рисунков на скалы утёса могут быть выявлены при рассмотрении не древнего (в масштабах геологической истории



Илл. 7. Утёс Монгольжин, прорисовка изображений в группе 4.



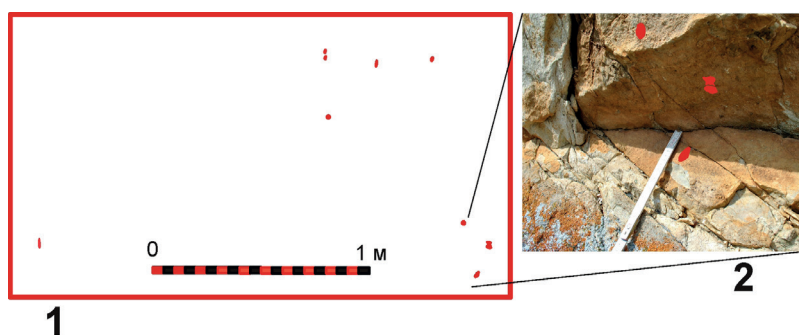
Илл. 8. Утёс Монгольжин, отдельные изображения группы 4, детализация. 1 – центр композиции наскальных рисунков Монгольжина – три клинообразно-сердцевидных фигуры, фотография; 2 – то же с прорисовкой; 3 – грубая треугольная фигура, фотография; 4 – дугообразное расположение точек, фотография с прорисовкой; 5 – композиция с нижней, восточной клинообразно-сердцевидной фигурой, фотография; 6 – то же с прорисовкой; 7 – композиция с кругом, фотография; 8 – то же с прорисовкой.

Земли) геологического прошлого изучаемого района. На формирование облика большинства речных долин Окинского плоскогорья большое влияние оказывали ледники, мощность и протяжённость которых менялась в связи с колебаниями климата и которые окончательно отступили в конце плейстоцена [Олюнин, 1965; 50–53; Аржанников, Броше, Жоливе, Аржанникова, 2015]. Рассматриваемая долина реки Жомболок имеет выраженные отличия в рельефе, на формирование которого значительное влияние оказала вулканическая деятельность – дно долины, на всём её протяжении, заполнено застывшей лавой (см. рис. 2), изливавшейся из нескольких вулканов. Вулканы расположены в верховьях реки, в 38 км прямо на запад от утёса или в 45 км – с учётом изгибов долины. Сами вулканы скрыты для обзора со стороны утёса горными отрогами, но от утёса в сторону вулканов долина реки открыта для наблюдателя на 22 км.

С начала изучения застывших вулканов в верховьях Жомболока считалось, как правило, что они извергались в голоцене [Гросвальд, 1965, 86]. Современные исследования показали, что вулканическая активность в верховьях Жомболока и формирование Жомболокского лавового поля начинаются в финале плейстоцена [Аржанников, Иванов, Аржанникова, Демонтерова, Жоливе, Воронин, Буянтуев, Осколков, 2017, 35; Щетников, Безрукова, Кербер, Белозерова, Кузьмин, Иванов, Крайнов, Филинов, Нечаев, 2019, 339]. Последняя фаза активности вулканов в верховьях Жомболока датирована VIII в. н.э. [Arzhannikov, Ivanov, Arzhannikova, Demonterova, Jolivet, Buyantuev, Oskolkov, Voronin, 2016], т.е. активность вулканов сохранялась почти на протяжении всего голоцена. В это время люди, селившиеся в долине Жомболока и её окрестностях, могли наблюдать периодически происходившие извержения вулканов.

По нашему мнению, именно извержения вулканов послужили побудительным мотивом для создания наскальных рисунков утёса Монгольжин. Здесь десятки нарисованных точек и полосок рассеяны на большой площади вокруг центральной части, в которой различаются три изображения перевёрнутых капель в плотной группе. Мы считаем, что рисунки в виде перевёрнутых капель являются стилизованными изображениями вулканических бомб, вылетающих из жерла вулкана во время извержения. Точки, полоски и бесформенные кляксы, в большом числе нарисованные на поверхности утёса, являются изображениями кусков расплавленной лавы, вылетающих из вулкана вместе вулканическими бомбами. Другими словами, люди, населявшие долину р. Жомболок и её окрестности в финале плейстоцена и голоцене, были свидетелями извержений вулканов и изобразили данные события на скале.

В этой связи следует учесть то, что, наблюдая извержение и нанося на скалы изображение увиденного, люди могли (вероятнее всего так и было) вкладывать в эти изображения некое дополнительное содержание, нежели простая передача увиденного. Например, наблюдение вулканических бомб в полёте могло рассматриваться как контакт с миром духов – появление душ предков или посещение мира людей духами подземного мира. Согласно этой точке зрения, именно такую смысловую нагрузку могут нести наскальные изображения утёса Монгольжин, но с позиции отражения реалий окружающего мира рисунки демонстрируют наиболее яркие моменты извержений вулканов, которые можно было наблюдать на расстоянии.



Илл. 9. Утёс Монгольжин, изображения группы 5. 1 – прорисовка изображений в группе 5; 2 – деталь группы 5, фотография с прорисовкой.

Появление на утёсе Монгольжин наскальных рисунков, отображающих вулканическую активность, не случайно, поскольку только через проход у подножия утёса можно было попасть в долину Жомболока, когда долина реки заливалась лавовыми потоками. Также утёс являлся и является великолепным местом для обзора значительной части долины реки.

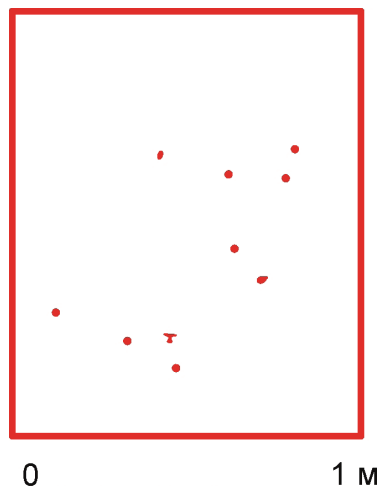
Определить время происхождения наскальных рисунков Монгольжина задача сложная, тем не менее, основываясь на ряде естественнонаучных и археологических данных, мы можем выдвинуть предположение по этому поводу. В первую очередь с этой целью следует рассмотреть некоторые данные, полученные при изучении древних стоянок в долине Жомболока.

В конце плейстоцена долина Жомболока освобождается от ледника, и можно полагать, что в это время в долину приходят люди. Большое количество стоянок неолитического времени, выявленных начиная с 2018 г. на рассматриваемой территории, согласно археологическим материалам, относится к эпохе раннего и развитого неолита [Ташак, 2019; 2020в]. Некоторые из них расположены к западу от утёса – это древние стоянки, получившие наименование Тропа Кропоткина-1, -2, -3, -4. В ходе раскопок Тропы Кропоткина-3 [Ташак, 2022] были обнаружены погребённые очаги, рядом с которыми найдены кусочки охры красно-оранжевого и красно-малинового цвета. Уровень расположения очагов, рядом с которыми найдены кусочки охры, датирован радиоуглеродным методом в 5111 ± 31 л.н. (GV-3549) или 5929–5749 калиброванных л.н., при допуске 95,4 %, рассчитанных в программе OxCal 4.4 [Bronk Ramsey, 2009; Reimer, Austin, Bard, Bayliss, Blackwell, Bronk Ramsey, Talamo, 2020].

По внешнему виду два вида минерального красителя из культурного горизонта идентичны красителям, с помощью которых созданы наскальные рисунки. Образцы красителя из культурного горизонта были обследованы с применением портативного рентгено-флуоресцентного анализатора Bruker, а также сканирующего микроскопа LEO 1430 VP. Оба метода показали сопоставимые результаты. Основным показателем отличий в двух красителях стало процентное содержание оксида железа Fe_2O_3 , например, усреднённый показатель 37,8 % в красителе красно-оранжевого цвета и 59,9 % красно-малинового цвета по данным анализа с применением сканирующего микроскопа (аналитик Хромова Е.А.), что предполагает их разные источники. При этом доля оксида алюминия Al_2O_3 и диоксида кремния SiO_2 значительно меньше в образце красно-малинового цвета. Анализ красителя рисунков непосредственно на поверхности скалы с применением анализатора Bruker не дал удовлетворительных результатов. В первую очередь, это связано с тем, что

рисунки покрыты солевыми натёками с содержанием кальция, затрудняющими исследование элементов, находящихся под ними. Но даже при таком исследовании процентное соотношение содержания железа в рисунках разного цветового оттенка оказалось сопоставимым с результатами анализа кусочков охры из раскопа. Всё это позволяет с большой долей уверенности предполагать, что красители, которыми нанесены рисунки на скалах, и красители в виде кусочков охры из раскопа идентичны. На основании такого вывода мы можем предполагать, что рисунки были нанесены на скалы во время функционирования стоянок каменного века на западной окраине утёса Монгольжин. Следует заметить, что первое исследование состава красителя было осуществлено сразу после экспедиции 1865 г. В той же книге, где опубликован отчёт П.А. Кропоткина об экспедиции [Кропоткин, 1867], помещена небольшая заметка об анализе красителя рисунков, для чего был использован кусок известковой породы с краской [Ломоносов, 1867, 599–600]. Вероятно, крупнейшее повреждение центральной части панно Монгольжина, где часть одного изображения отколота вместе со скальной породой (см. рис. 8 – 1, 2), образовалось именно во время экспедиции П.А. Кропоткина в 1865 г.

Приведённые доводы не являются прямыми доказательствами предполагаемого времени появления наскальных рисунков и их связи со стоянками у западной оконечности утёса. С другой стороны, указанная дата вписывается в хронологические рамки формирования озера Хара-Нур в верховьях Жомболока после образования лавовой запруды. Предполагаемая активизация вулканической деятельности, приведшей к образованию озера, приходится на период около 7000–5500 л.н. [Щетников, Безрукова, Кребер и др., 2019, 338]. Новейшие исследования Тропы Кро-



Илл. 10. Утёс Монгольжин, прорисовка изображений в группе б.

поткина-3 показывают, что люди начинают осваивать площади рядом с утёсом, как минимум, в начале голоценового оптимума, около 8 тыс. л.н., и это освоение продолжается, опять-таки, как минимум, до 5 тыс. л.н. Таким образом, люди, населявшие долину Жомболока и окрестности, были свидетелями одной из фаз вулканической активности, пришедшейся на ранний и развитый неолит. Состав находок на уровне очагов специфичен. Представлены преимущественно наконечники стрел, каменные орудия, большое количество жжёной кости. Определяемые пережжённые обломки костей относятся к конечностям лесных копытных и одного хищника (рысь) [Ташак, 2022]. Зона с очагами на местонахождении Тропа Кропоткина-3 функционально интерпретируется как площадка для осуществления ритуальной деятельности. Закономерно связать стоянку, функционально ориентированную на осуществление ритуальной деятельности, с расположенными рядом наскальными рисунками, изображающими, по нашему мнению, такое яркое природное явление, как извержение вулкана.

Благодарности

Работа выполнена в рамках НИР ИМБТ СО РАН (проект «Историческое пространство монгольского мира: археологические культуры, общества и государства» № 121031000241-1).

Acknowledgements

This article was carried out within the framework of the state task (project “Historical space of the Mongolian world: archaeological cultures, societies and states”, № 121031000241-1).

Библиографический список

1. Аржанников, С.Г. К вопросу о позднеплейстоценовом оледенении юга Восточного Саяна и выделении конечных морен MIS 2 на основе бериллиевого датирования (¹⁰Be) ледниковых комплексов / С.Г. Аржанников, Р. Броше, М. Жоливе, А.В. Аржанникова // Геология и геофизика. – 2015. – Т. 56. – № 11. – С. 1917–1933.
2. Аржанников, С.Г. Возраст Жомболокского лавового поля (Восточный Саян) по дендрохронологическим и радиоуглеродным данным / С.Г. Аржанников, А.В. Иванов, А.В. Аржанникова [и др.] // Геология и геофизика. – 2017. – Т. 58. – № 1. – С. 27–47.
3. Гросвальд, М.Г. Развитие рельефа Саяно-Тувинского нагорья / Гросвальд М.Г. – М.: Наука, 1965. – 167 с.
4. Кропоткин, П.А. Поездка в Окинский Караул / П.А. Кропоткин // Записки Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Книги IX, X. – Иркутск: Изд-во Типографии Окружного штаба, 1867. – С. 1–94.
5. Ломоносов, А. Исследование красильного вещества, которым исчерчены утёсы р. Оки в Иркутской губернии / А. Ломоносов // Записки Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Книги IX, X. – Иркутск: Изд-во Типографии Окружного штаба, 1867. – С. 599–600.
6. Окладников, А.П. Петроглифы Ангары / А.П. Окладников. – М.–Л.: Наука, 1966. – 322 с.
7. Олюнин, В.Н. Неотектоника и оледенение Восточного Саяна / В.Н. Олюнин. – М.: Наука, 1965. – 127 с.
8. Ташак, В.И. Каменный век Окинского района Республики Бурятия: изученность и перспективы / В.И. Ташак // Вестник БНЦ СО РАН. – 2019. – № 3 (35). – С. 28–46.
9. Ташак, В.И. Наскальные рисунки утёса Монгольжин в Восточном Саяне как объект исследований: от П.А. Кропоткина до современности / В.И. Ташак // Известия Лаборатории древних технологий. – 2020а. – Т. 16. – № 1. – С. 62–74.
10. Ташак, В.И. Новые исследования наскальных рисунков Окинского плато / В.И. Ташак // Вестник БНЦ СО РАН. – 2020б. – № 4 (40). С. 9–17.
11. Ташак, В.И. Стоянка каменного века в долине р. Жомболок в Восточном Саяне (предварительные данные) / В.И. Ташак // Вестник БНЦ СО РАН. – 2020в. – № 2 (38). – С. 7–15.
12. Ташак, В.И. Неолит Окинского плоскогорья: местонахождения Тропа Кропоткина-1, -2, -3 / В.И. Ташак // Известия Лаборатории древних технологий. – 2022. – Т. 18. – № 1. – С. 15–33.

13. Тиваненко, А.В. Неисследованные пиктографы Восточных Саян / А.В. Тиваненко // Историко-культурные связи народов центральной Азии. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского филиала СО АН СССР, 1983. – С. 48–55.
14. Тиваненко, А.В. Древнее наскальное искусство Бурятии: новые памятники / А.В. Тиваненко. – Новосибирск: Наука, 1990. – 208 с.
15. Щетников, А.А. Первые результаты тефрохронологических исследований позднеплейстоцен-голоценовых вулканических извержений в долине р. Жом-Болок (Восточный Саян) / А.А. Щетников, Е.В. Безрукова, Е.В. Кербер [и др.] // Доклады Академии наук. – 2019. – Т. 486. – № 3. – С. 336–340.
16. Arzhannikov, S.G. The most recent (682–792 CE) volcanic eruption in the Jombolok lava field, East Sayan, Central Asia triggered exodus of Mongolian pre-Chinggis Khaan tribes (778–786 CE) / S.G. Arzhannikov, A.V. Ivanov, A.V. Arzhannikova et al. // Journal of Asian Earth Sciences, 2016. 125. P. 87–99.
17. Bronk R.C. Bayesian analysis of radiocarbon dates / R.C. Bronk // Radiocarbon. – 2009. – Vol. 51(1). – P. 337–360.
18. Reimer P. The IntCal20 Northern Hemisphere Radiocarbon Age Calibration Curve (0–55 cal kBP) / P. Reimer, W. Austin, E. Bard et al. // Radiocarbon. – 2020. – Vol. 62(4). – P. 725–757.

*Текст поступил в редакцию 30.01.2023.
Принят к печати 27.03.2023.
Опубликован 28.09.2023.*

References

1. Arzhannikov S.G., Braucher R., Jolivet M., Arzhannikova A.V. *Geologiya i geofizika* [Geology and Geophysics]. 2015, vol. 56, no. 11, pp. 1509–1521 (in Russian).
2. Arzhannikov S.G., Ivanov A.V., Arzhannikova A.V. et al. *Geologiya i geofizika* [Geology and Geophysics]. 2017, vol. 58, is., 1, pp. 27–47 (in Russian).
3. Arzhannikov S.G., Ivanov A.V., Arzhannikova A.V. et al. The most recent (682–792 CE) volcanic eruption in the Jombolok lava field, East Sayan, Central Asia triggered exodus of Mongolian pre-Chinggis Khaan tribes (778–786 CE). *Journal of Asian Earth Sciences*. 2016, vol. 125, pp. 87–99.
4. Bronk R.C. Bayesian analysis of radiocarbon dates. *Radiocarbon*. 2009, vol. 51, no. 1, pp. 337–360.
5. Grosvald M.G. *Razvitie rel'efa Sayano-Tuvinskogo nagor'ya* [Development of relief in the Sayan-Tuva highland]. Moscow: Nauka, 1965, 167 p. (In Russian).
6. Kropotkin P.A. *Zapiski Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva. Knizhki IX i X* [Notes of the Siberian Branch of the Imperial Russian Geographical Society. Books IX and X]. Irkutsk: Tipografija Okruzhnogo shtaba, 1867, pp. 1–94 (in Russian).
7. Lomonosov A. *Zapiski Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva. Knigi IX, X* [The notes of the Siberian branch of the Imperial Russian geographical society. Books IX, X]. Irkutsk: Izd-vo Tipografii Okruzhnogo shtaba, 1867, pp. 599–600 (in Russian).
8. Okladnikov A.P. *Petroglify Angary* [Angara petroglyphs]. Moscow-Leningrad: Nauka, 1966, 322 p. (In Russian).
9. Olyunin V.N. *Neotektonika i oledenenie Vostochnogo Sayana* [Neotectonics and Glaciation of the Eastern Sayan]. Moscow: Nauka Publ., 1965, 127 p. (In Russian).
10. Reimer P., Austin W., Bard E. et al. The IntCal20 Northern Hemisphere Radiocarbon Age Calibration Curve (0–55 cal kBP). *Radiocarbon*. 2020, vol. 62, no. 4, pp. 725–757.
11. Shchetnikov A.A., Bezrukova E.V., Kerber E.V. et al. *Doklady Akademii nauk* [Doklady Earth Sciences]. 2019, vol. 486, no. 3, pp. 336–340 (in Russian).
12. Tashak V.I. *Izvestiya laboratorii drevnih tehnologiy* [Reports of the Laboratory of Ancient Technologies]. 2020a, vol. 16, no. 1, pp. 62–74 (in Russian).
13. Tashak V.I. *Izvestiya laboratorii drevnih tehnologiy* [Reports of the Laboratory of Ancient Technologies]. 2022, vol. 18, no. 1, pp. 15–33 (in Russian).
14. Tashak V.I. *Vestnik Burjatskogo nauchnogo centra SO RAN* [The Bulletin of the Buryat Scientific Center of the SB RAS]. 2019, no. 3(35), pp. 28–46 (in Russian).
15. Tashak V.I. *Vestnik Burjatskogo nauchnogo centra SO RAN* [The Bulletin of the Buryat Scientific Center of the SB RAS]. 2020b; no. 4(40), pp. 9–17 (in Russian).
16. Tashak V.I. *Vestnik Burjatskogo nauchnogo centra SO RAN* [The Bulletin of the Buryat Scientific Center of the SB RAS]. 2020c; no. 2(38), pp. 7–15 (in Russian).
17. Tivanenko A.V. *Drevnee naskal'noe iskusstvo Buryatii: novye pamyatniki* [Ancient Rock arts of the Buryatia: new sites]. Novosibirsk: Nauka, 1990a. 208 p. (In Russian).
18. Tivanenko A.V. *Istoriko-kul'turnye svyazi narodov tsentral'noi Azii* [Historical-and-cultural interconnections between the ethnoses of the Central Asia]. Ulan-Ude, 1983, pp. 48–55 (in Russian).

*Submitted for publication: January 30, 2023.
Accepted for publication: March 27, 2023.
Published: September 28, 2023.*



Рогатый бубен: наскальные изображения Геткана

Аннотация. Петроглифы Геткана относятся к Амуру-Хинганской провинции наскальных изображений. Репертуар и стилиевые особенности основной части наскальных изображений Геткана соответствуют общим характеристикам петроглифических комплексов Амуру-Хинганской провинции. Гетканские петроглифы являются одним из наиболее значимых памятников этого региона. Они отражают религиозно-мифологические представления и художественные традиции, которые существовали в культурах народов бассейна Амура на протяжении

длительного периода – от неолита до Средневековья. Семантика гетканских петроглифов указывает на их связь с широким кругом представлений, включённых в анимизм, зоолатрию, астрололатрию, космологию, фаллический культ и шаманизм. В группе нефигуративных образов наиболее примечателен круг с вписанным крестом и оленьими рогами. Возможно, на плоскости изображён образ рогатого бубна. Образ рогатого бубна возникает в результате контаминации отличительных шаманских атрибутов – бубна и рогов, отражая в предельно общем виде идею шаманизма и символизируя шамана. Возможны интерпретации этого образа в контексте архаического космологий – как образа рогатого солнца или рогатой вселенной. Появление образа круга с вписанным крестом и рогами свидетельствует о высоком уровне развития воображения древних обитателей амурской тайги. На основе таких феноменов человеческого воображения развивались, всё более усложняясь, религиозно-мифологические нарративы и их визуализация в рисунках на скалах.

Ключевые слова: петроглифы, бассейн реки Амур, неолит, ранний железный век, анимизм, зоолатрия, шаманизм, воображение, когнитивистика

Andrey P. Zabyako

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

Horned Tambourine: Petroglyphs of Getkan

Abstract. The Getkan petroglyphs belong to the Amur-Khingan province of rock art. The repertoire and stylistic features of the main part of the Getkan rock art correspond to the general characteristics of the petroglyphic complexes of the Amur-Khingan province. Getkan petroglyphs are one of the most significant sites in this region. They reflect religious and mythological ideas and artistic traditions that existed in the cultures of the peoples of the Amur basin over a long period – from the Neolithic to the Middle Ages. The semantics of Getkan petroglyphs indicates their connection with a wide range of ideas included in animism, zoolatry, astrolatry, cosmology, phallic cult, and shamanism. In the group of non-figurative images, the most notable is the circle with an inscribed cross and deer antlers. Perhaps this is the image of a horned tambourine. The image of a horned tambourine arose as a result of the contamination of distinctive shamanic attributes – a tambourine and horns, reflecting in an extremely general form the idea of shamanism and symbolizing a shaman. It is possible to interpret this image in the context of archaic cosmologies as an image of a horned sun or a horned universe. The appearance of the image of a circle with an inscribed cross and horns indicates a high level of development of the imagination of the ancient inhabitants of the Amur taiga. Based on such phenomena of human imagination, religious and mythological narratives and their visualization in rock paintings developed.

Key words: petroglyphs, Amur River basin, Neolithic, early Iron Age, animism, zoolatry, shamanism, imagination, cognitive science

Локализация и история изучения петроглифов Геткана

Петроглифы Геткана – археологический памятник, представленный наскальными рисунками и жертвенником, находящийся на правом берегу р. Геткан (правый приток р. Тында) в 5 км от пос. Кувыкта (Тындинский р-н, Амурская обл.). Реки Геткан и Тында входят в речную сеть р. Амур. Петроглифы Геткана относятся к Амуру-Хинганской провинции наскальных изображений.

Памятник открыт в 1960 г. В.А. Туголуковым, в 1967 и 1971 гг. обследован А.И. Мазиным. С 2009 г. памятник неоднократно был объектом изучения отдельных и совместных экспедиций Лаборатории археологии и антропологии АМГУ и Центра по сохранению историко-культурного наследия Амурской области. Наскальные изображения Геткана достаточно полно описаны в публикациях А.И. Мазина и А.П. Окладникова [Окладников, Мазин, 1976; Мазин, 1984; Мазин, 1994].

Цель статьи – дополнить на основе новых полевых данных сведения о петроглифах Геткана, развить некоторые интерпретации наскальных образов в контексте новых знаний об археологии и этнографии Приамурья.

**Топография, стилистические особенности
и семантика петроглифов**

Петроглифы находятся на плоскостях остроконечного гранитного утёса, расположенного на вершине высокой сопки. Высота скальных обнажений с рисунками – 650 м над уровнем моря. Топографическая позиция наскальных изображений на вершине сопки редка для бассейна Амура, где большинство петроглифических памятников находится у подножия скальных массивов, на прибрежных цоколях речных террас и расположенных в пойме останцах.

С вершины открывается вид на огромную долину Геткана, покрытую марями и редколесьем. Это место могло служить кочевым охотникам удобным местом для отдыха и наблюдения за окружающей местностью (илл. 1, 2).



Илл. 1. Геткан. Общий вид местности. Скала с наскальными рисунками на вершине сопки.



Илл. 2. Геткан. Скала с рисунками.

Образы и композиции петроглифов расположены на пяти плоскостях, ориентированных на запад и юг. Три плоскости прикрыты сверху карнизами, которые обеспечили достаточно хорошую сохранность рисунков. Рисунки нанесены красной охрой преимущественно контурными линиями. По стилистическим особенностям некоторые изображения отличаются друг от друга, что указывает на их принадлежность к разным культурным традициям и периодам создания. Разный цвет краски и сохранности некоторых рисунков тоже свидетельствует, скорее всего, о разном времени создания петроглифов (илл. 3–6).



Илл. 3. Геткан. Плоскость 1.



Илл. 4. Геткан. Плоскость 2.



Илл. 5. Геткан. Плоскость 3.

Основная часть изображений представлена типичными фигуративными и нефигуративными знаками: зооморфными и антропоморфными образами, линиями, точками и т.д.

Зооморфные образы передают облик животных семейства оленевых. Животные изображены в схематической манере, в профиль контурным рисунком. Большинство фигур входят в композиции, в которых они расположены мордами вправо в статичном положении туловищ. У некоторых животных нарисована голова параболоидной формы. Такой тип изображения головы встречается на многих ранних петроглифах неолитического времени. Сходные образы присутствуют в композициях р. Нюкжи, бассейна Средней Лены и других памятников (илл. 7, 8).

В изображении животных присутствуют иные стилистические приёмы. Встречаются изображения животных с клинообразными головами. Клинообразная голова в качестве стиливого приёма, по мнению ряда исследователей, появляется в позднем неолите (илл. 9, 10).

На плоскости 2 перед левой группой животных находится 6–7 вертикальных черточек, расположенных друг над другом. Они изображают загон, а вся композиция – сцену загонной охоты. Отражающая реалии жизни композиция была включена, очевидно, в магические охотничьи практики или мифологические сюжеты на тему охоты.



Илл. 6. Геткан. Плоскость 4.



Илл. 7. Геткан. Плоскость 2.
Животное с параболической головой.



Илл. 8. Геткан. Плоскость 2.
Животное с параболической головой.



Илл. 9. Геткан. Плоскость 2.
Животное с треугольной головой.



Илл. 10. Геткан. Плоскость 2.
Животное с треугольной головой.

Антропоморфные образы представлены либо одиночными фигурами, либо образуют группы, цепочки. Фигуры нанесены на каменную плоскость во фронтальной проекции, в фас, схематично, но при помощи разных стилистических приёмов. Основная часть антропоморфных фигур нарисована сплошными линиями в крайне схематической манере, в трёх случаях присутствуют элементы контурного рисунка при изображении туловища и головы, а также заполнения контура краской. Часть рисунков фиксирует фигуры в статичном положении, другая часть рисунков передаёт движение персонажей.

Некоторые фигуры имеют особые признаки, которые отличают их от облика обычных людей. Например, некоторые персонажи на руках имеют по три пальца, другие – гипертрофированных размеров фаллос, некоторые сочетают оба эти признака. А.И. Мазин полагал, что на плоскостях «изображены антропоморфные трехпалые фаллические божества, у которых трехпалость обозначает силу во всех трех мирах» [Мазин, 1984, 102] (илл. 11–13). На плоскости 1 находится странная фигура, изображающая существо без ног и с фаллосом; возможно также, что это – образ одноногого существа (илл. 14).

Трёхпалые персонажи часто встречаются на петроглифах бассейна Амура. Они широко представлены на памятниках Евразии. Рисунки трёхпалых существ мужского и женского пола Монголии, Южной Сибири и других прилегающих к Приамурью территорий в сравнительном ключе описаны Э.А. Новгородовой и отнесены к неолиту и энеолиту [Новгородова, 1984, 30–40]. Отпечатки ладоней с отсутствующими



*Илл. 11. Геткан. Плоскость 3.
Антропоморфное трёхпалое
существо.*



*Илл. 12. Геткан. Плоскость 3.
Антропоморфное трёхпалое
фаллическое существо с ушами.*



*Илл. 13. Геткан. Плоскость 3.
Антропоморфное фаллическое
существо.*



*Илл. 14. Геткан. Плоскость 1.
Антропоморфное существо с одной
ногой или фаллосом.*

щами фалангами пальцев встречаются в палеолитических рисунках Франко-Кантабрийского региона. Интерпретации этого феномена посвящена большая литература, в которой излагаются разные теории. Среди них основные: медицинская – ампутация конечностей из медицинских соображений (гангрена, болезнь Рейно, т.д.); коммуникативная – ладони изображают не отсечённые, а согнутые пальцы, положение которых является символом, несущим определённый смысл; магическая – отсечение фаланг как часть магического ритуала для достижения определённых целей (победа над врагом, успех в охоте, т.д.); экзекуционная – членовредительство

в качестве наказания индивида за проступки перед коллективом; инициационная – отсечение фаланг в процессе юношеских и иных испытаний; брачная – удаление фаланг при вступлении в брак; поминальная – самокалечение в знак скорби по умершему; идентификационная – ампутация как знак принадлежности к определённому сообществу; умиловительная – отсечение пальцев в качестве жертвы духам или богам [Pradel, 1975; McCauley, Maxwell, Collard, 2018].

Умиловительная практика самокалечения (аутоотомии) присутствовала в шаманизме, в частности, она была присуща североамериканскому шаманизму. «Американский искатель покровительства высших сил всемерно стремится их умиловить, не только молитвами, но и жестокими самоистязаниями. Он даже отрывает сустав пальца и бросает духу в виде жертвоприношения для того, чтобы дух взглянул на него сострадательно», – отмечал В.Г. Богораз характерное действие шамана [Из архива, 2018, 73]. В сибирском шаманизме аномалии в количестве фаланг или пальцев (шестипалость, четырёхпалость, т.д.) нередко выступали для общины признаком шамана. Это выражалось, например, в представлениях о «лишней кости» как знаке избранности.

Дефекты конечностей – вообще типичный признак мифологических персонажей мирового религиозного фольклора. Эти дефекты могут быть плодом богатого человеческого воображения, которое наделяет героев внешними признаками необыкновенности. Они могут отражать ритуальное или иное членовредительство, сопутствующее судьбе неординарного существа – духа, божества, предка или шамана. Наконец, они могут иметь в своих истоках биологические корни – врождённые аномалии развития или приобретённые заболевания. В случае с количеством пальцев или фаланг в биологической основе могут лежать полидактилия или олигодактилия – неестественные состояния конечностей, которым религиозное сознание придаёт сверхъестественный характер.

Т.о., трёхпалые персонажи Гетканской писаницы вместе с родственными фигурами из разных эпох и концов света расположены в очень широком пространстве мифоритуальных трактовок и поэтому не подлежат однозначному истолкованию. Ясно только, что они воспроизводят образы религиозно-мифологических существ (духов, богов, предков) или фигуры ритуальных персон (возможно, шаманов). Для более конкретной характеристики их местного колорита нет достоверных сведений.

Фаллические образы связаны с фаллическим культом и религиозно-мифологическими представлениями, в составе которых они воплощают идею мужской репродуктивной силы [Забяко, 2006, 1100]. Сходные персонажи широко распространены на петроглифах Амура и многих других территорий.

На плоскости 3 нарисована группа фигур, взявшихся за руки и находящихся в движении. Это изображение относится к наиболее ранним петроглифам Геткана – краска, которой нарисованы фигуры, сильно выщела и потускнела, манера, в которой они изображены, крайне схематична. Этот рисунок фиксирует культовые практики древних обитателей Амура. Очевидно, на этой композиции запечатлён ритуальный танец. Такие коллективные ритуальные действия совершались для того, чтобы обеспечить благополучие рода и избежать несчастий. Вполне вероятно, что на скале изображены духи (предки), танцующие в верхнем мире. Рядом с этой наскальной композицией люди могли исполнять свой ритуал, воображая, что танцуют вместе с предками. Коллективный танец и его наскальное изображение являлись для архаического сознания символом сплочённости и солидарности (илл. 15).

Нефигуративные (абстрактные) образы представлены геометрическими знаками, пятнами, линиями и иными фигурами.

В 2021 г. в верхней части скальных плоскостей были выявлены знаки письменности – графемы. Сохранность графем плохая, они едва просматриваются на скале и частично различимы в деталях только после специальной фотосъёмки и компьютерной обработки изображения. Знаки размером около 20 x 15 см нанесены чёрным красителем. Всего их шесть, первые два расположены рядом, следующие три вертикально один под другим, шестой находится слева от пятого. Графемы относятся к знакам китайской традиционной иероглифической письменности. Первый иероглиф не различим в деталях начертания, второй – 天 (тянь, небо), третий – 孫

(*сунь*, внук), четвёртый – 子 (*цзы*, сын), пятый не различим в деталях, последний – скорее всего, 德 (*дэ*, добродетель). Т.о., установленные смыслы иероглифов отсылают к внуку (внукам), сыну (сынам) Неба и к добродетели. Эта благопожелательная надпись выполнена в этнографическое время носителями китайской культуры в свойственной этой культуре манере письма на валунах и скальных обнажениях гор.

Круг с вписанным крестом и рогами

В группе нефигуративных образов наиболее примечателен увенчанный рогами круг с вписанным крестом. Этот сложный образ



Илл. 15. Геткан. Плоскость 3. Антропоморфные фигуры. Коллективный ритуальный танец.

сочетает в своей структуре два компонента. Первый компонент – круг с вписанным крестом. Второй компонент – рога. Следует заметить, что на рисунке изображены три рога. Какова семантика образа, соединяющего эти компоненты?

Вполне резонно полагать, что рога – парциальное изображение, символическая визуализация оленя. Образ оленя относится к наиболее часто встречающимся на петроглифах Евразии изображениям, самые ранние из которых уходят к верхнепалеолитическим рисункам. Этот образ тесно связан как с реальными обстоятельствами жизни древнего человека, охотой, обработкой шкур и кости, так и с мифологическими представлениями об устройстве мироздания, социума. В Северной и Северо-Восточной Евразии образ оленя или лося нередко выступает символом неба (Буга-олень эвенков) и солнца [Георги, 1799; Мазин, 1984; Варламова, 2004; Давыдов, Симонова, Сем, 2016; Ушницкая, 2021]. Заметим, что не все исследователи согласны с такой трактовкой понятия *буга* [Василевич, 1971, 56].

В природе встречаются, хотя и крайне редко, трёхрогие олени. В мифологии трёхрогие (многорогие) олени присутствуют в ряде фольклорных традиций – например, индоевропейской, китайской, тунгусо-маньчжурской [McCulloch, 1911, 213; Терентьев-Катанский, 2004, 180]. На гетканском наскальном изображении третий рог, вероятнее всего, выступает признаком сверхъестественной природы животного – мифологического оленя.

Многие исследователи наскальных рисунков трактуют образ круга с вписанным крестом как символическое изображение солнца. На рисунке два образа – оленя и солнца – в соответствии с логикой мифологического мышления совмещены в одну сложную композицию. В монографии А.П. Окладникова и А.И. Мазина она названа рогатым солнцем [Окладников, Мазин, 1976, 63] (илл. 16).

Из воспоминаний А.П. Окладникова известно, что он ещё в раннем детстве услышал от своей бабушки сказку об Олене Золотые Рога, которая глубоко запала «в замиравшее от волнения доверчивое детское сердце», ему казалось, что «сказочный олень проходит рядом», «стоило протянуть руку – и коснёшься золотых рогов». Позднее после погружения в русский фольклор ему стало ясно, «что златорогий олень русской сказки донес до наших дней отзвук ещё более древнего сказания о солнце». А ещё позднее «с тем же сказочным оленем-солнцем мы не раз встречались и в сибирской тайге, и в тундре» при изучении первобытного искусства. «Представления племен тайги и тундры о живом солнечном божестве и оленевселенной уходили в такую неизведанную глубину, в такое подлинное детство мыш-

ления, что туда как следует еще не проник даже и заступ археолога» [Окладников, 1989, 7–8]. Исследователь не сомневался, что «... ещё в каменном веке солнце представлялось в образе живого космического существа, оленя с сияющими нестерпимым блеском золотыми рогами, пробегающего за день весь небосклон, от востока до запада» [Окладников, 1989, 132]. Из сплава детских впечатлений и опыта научных исследований у А.П. Окладникова сложился устойчивый ракурс восприятия и интерпретаций (фрейм) таких композиций, в которых сочетались образы оленей, рога и круги, в качестве оленя-солнца. Олень Золотые Рога стал одним из главных героев публикаций А.П. Окладникова, а его образ – ключом к дешифровке образцов древнего творчества и кодов архаического мышления. Гетканское изображение круга с вписанным крестом и оленьими рогами в рамках исследовательского фрейма было однозначно понято как рогатое солнце.

Образ рогатого солнца отражает, если развить трактовку А.П. Окладникова и А.И. Мазина, важный этап эволюции религиозно-мифологических представлений. Зоолатрия, древнее, уходящее корнями в палеолит почитание животных, прежде всего, оленя и лося соединяется в сознании человека с представлениями о солнце как источнике жизни, с культом небесных светил – астролатрией. Взаимодействие зоолатрии и астролатрии порождает новые религиозно-мифологические образы и сюжеты. Возникает сложное космологическое представление о солнце как живом существе в облике необыкновенного оленя, бегущего по небу. В сознании в результате контаминации двух исходных образов – круга с вписанным крестом и рогов – это представление получает новую иконическую форму гетканского рогатого солнца. Рогатое солнце наскальных изображений Геткана – яркий, богатый смыслами символ древних космологий, своеобразно развивающий универсальную для многих евразийских культур идею.

Однако космологическая интерпретация круга с рогами как оленя-солнца не является единственно возможной. В публикации 1994 г. А.И. Мазин называет круг с вписанным крестом «символом вселенной» [Мазин, 1994, 82]. Круг с крестом многие исследователи сибирских народов соотносят с представлениями об устройстве вселенной, где перекрестье обозначает центр мира [Норрал, 2001]. Эта схема в целом соответствует архетипической символизации пространства как окружающего мира с четырьмя сторонами света и центром. Известно, что зооморфным воплощением вселенной в архаических картинах мира многих народов севера и северо-востока Евразии выступали животные из семейства оленевых. Вполне органичной формой символизации таких космологических представлений выглядит круг с вписанным крестом и рогами – образ рогатой вселенной.

За рамками архаических космологий могут лежать другие смыслы неординарного рогатого круга.

В культурах севера и северо-востока Евразии круг с крестом нередко является символическим изображением шаманского бубна. Этот образ воспроизводит форму и устройство шаманских бубнов, которые чаще всего были круглыми (иногда овальными и яйцевидными) и имели внутри обода крестовидную перекладину. Бубен – один из неперменных атрибутов североазиатского шаманизма.

Рога оленей, козули или их имитация из металла были типичным атрибутом головных уборов шаманов Сибири и Дальнего Востока. На эту особенность шаманских «корон» обращали внимание уже в XVIII в. И.Г. Гмелин, И.И. Георги, Н. Витсен и другие исследователи Сибири в одежнях тунгусских шаманов (илл. 17–19). Позднее



Илл. 16. Геткан. Плоскость 3.
Круг с крестом и оленьими рогами.

рога как атрибут головного убора были зафиксированы во многих этнолокальных вариантах сибирского и дальневосточного шаманизма (даурского, маньчжурского, корейского, т.д.) (илл. 20). Рога могли присутствовать не только на головном уборе, но и на кафтане шамана, например, будучи прикрепленными на плечах или в качестве подвесок. Рога в шаманском одеянии указывали на принадлежность её владельца к оленному, звериному миру, а не только человеческому, как прочие люди. Звериная ипостась в сочетании с птичьей выступала важным источником силы шамана, позволявшей ему, согласно религиозным верованиям, понимать язык животных и птиц, получать от них помощь, летать, бороться с враждебными духами и т.д.



Илл. 17. Шаман или жрец Дьявола в стране Тунгусов. Гравюра.
По: Витсен, 2010, 828.



Илл. 18. Тунгусский шаман при реке
Аргуне с лица. Офорт.
По: Георги, 1799, 62.



Илл. 19. Тунгусский шаман при реке
Аргуне сзади. Офорт.
По: Георги, 1799, 63.

В таком ракурсе восприятия и интерпретации гетканских петроглифов образ рогов выступает парциальным изображением и символической визуализацией шамана. На плоскости – рогатый бубен. Образ рогатого бубна возникает в результате контаминации отличительных шаманских атрибутов – бубна и рогов, отражая в предельно общем виде идею шаманизма и символизируя шамана.

Образы шаманов нередко встречаются на петроглифах Амуро-Хинганской провинции наскальных изображений. Ближайший к гетканскому находится примерно в 80-ти км на петроглифах Средней Нюкжи. На рисунках Средней Нюкжи-1 в верхней части скального полотна присутствует фигуративное изображение в виде камлающего шамана в окружении антропоморфных светил и фигур, звёзд и животных. Здесь шаман запечатлён в предельно конкретном виде – с бубном и колотушкой в руках, развевающимися лентами костюма, полусогнутыми в танце ногами (илл. 21).

Предельная конкретика средненюкжинского образа резко контрастирует с предельным обобщением гетканского образа. В первом случае сознание конструирует визуальный образ методом конкретизации, во втором – абстрагирования. Эти образы и методы демонстрируют широкие границы когнитивных возможностей, в пределах которых сознание генерирует символы и оперирует ими для визуализации религиозных представлений.

Периодизация и хронология

Согласно А.П. Окладникову и А.И. Мазину, петроглифы Геткана «сохраняют ранне-неолитические традиции в изображении некоторых животных». К таким изображениям относятся, например, рисунки



Илл. 20. Рога на головном уборе даурского шаманского костюма. Фотография из фондов Амурского областного краеведческого музея.

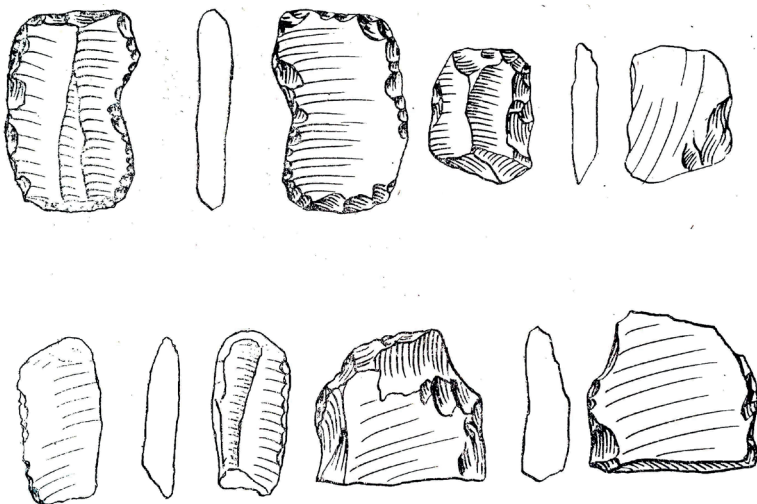


Илл. 21. Средняя Нюкжа-1. Образ шамана.

животных с параболоидной формой головы. Они могут быть датированы временем около VI–V тыс. л.н. В финальной части неолита или в эпоху палеометалла могли появиться другие изображения, например, образы животных с клиновидной формой головы, образ круга с вписанным крестом и рогами [Окладников, Мазин, 1976, 90–92].

На основании стилистики зооморфных изображений А.И. Мазин полагал, что памятник у р. Геткан является «эталоном петроглифов таежного стиля для поздненеолитического времени». «Здесь сохраняются все ранненеолитические традиции изображения животных, прослеживаются и новые тенденции. Появляются изображения животных с клинообразными головами, животные, нарисованные сплошной линией...» [Мазин, 1994, 82].

В ходе археологических работ А.И. Мазиным в 1971 г. в жертвеннике, раскопанном под второй плоскостью, были найдены 5 скребковидных орудия из кремниевых ножевидных пластин, которые по очертаниям имеют трапецевидные и прямоугольные формы; три орудия обработаны односторонней отжимной ретушью с трёх сторон, один – четырёх и один – с одной. Обнаруженные в культурном слое жертвенника орудия были отнесены к III тыс. до н.э. Это дало основание датировать этим временем и петроглифы [Окладников, Мазин, 1976, 64–65; Мазин, 1994, 83] (илл. 22). А.И. Мазин справедливо указывает, что изготовленные из ножевидных пластин скребковидные орудия аналогичны многим другим скребкам, обнаруженным на неолитических памятниках Верхнего Амура, Якутии и Северного Сахалина [Мазин, 1994, 83].



Илл. 22. Скребоквидные орудия.
По: Окладников, Мазин, 1974, табл. 51, 1–4.

В свете современных археологических данных следует отметить, что хронологические границы существования таких орудий не замкнуты в пределах III тыс. до н.э. В Приамурье сходные по форме и технике обработки скребки на пластинах, отщепях встречаются, например, в инвентаре селемджинской культуры верхнего палеолита, гromатухинской культуры начального неолита и присутствуют в других памятниках как верхнеамурского неолита разных стадий, так и прилегающих регионов [Деревянко, Волков, Ли Хонджон, 1998; Шевкомуд, Яншина, 2012, 210; Археология, 2023]. Немногочисленные каменные артефакты жертвенника не могут быть отнесены с высокой степенью достоверности к какой-либо конкретной археологической культуре региона.

В 1971 г. в жертвеннике были найдены железная латная пластина и иволжистый наконечник стрелы. Эти артефакты соотносят памятник с периодами раннего железного века и Средневековья.

В 2009 г. в процессе дальнейшего археологического изучения памятника в жертвеннике под плоскостями с рисунками были обнаружены пастовые бусины

синего цвета и металлические предметы эпохи Средневековья. При расчистке расщелин скалы была найдена средневековая свинцовая подвеска. В расщелинах были найдены предметы этнографического времени – ружейные гильзы, пули, указывающие, что скала с рисунками вплоть до середины XX в. являлась культовым местом (илл. 23–25).



Илл. 23. Раскопки жертвенника. 2009 г.

Китайские иероглифы появились на скале во второй половине XIX – начале XX в., когда по берегам Геткана и других соседних рек началась добыча золота, в которой легально в статусе рабочих артелей и нелегально в качестве контрабандистов – спиртоносов, торговцев, вольных старателей массово участвовали китайцы. Для них гетканская вершина сопки с древними рисунками и жертвенными дарами тунгусов тоже стала культовым местом, отмеченным благопожелательной надписью.

Функциональное назначение

Наскальные изображения выступали одним из важнейших способов визуализации религиозно-мифологических представлений. Семантика гетканских петроглифов указывает на их связь с широким кругом представлений, включённых в анимизм, зоолатрию, астролатрию, космологию, фаллический культ и шаманизм.

Скалы с наскальными изображениями являлись, согласно архаическим воззрениям, местопребыванием необыкновенных существ, духов – хозяев территории и иных. Обращаясь духам – хозяину местности, небесным и земным божествам, предкам, посетители близ их изображений совершали обряды охотничьей магии, жертвоприношения и осуществляли иные культовые действия. Скалы с рисунками и прилегающая к ним площадка являлись святилищем – местом, выделенным из области повседневной жизни и предназначенным для выполнения регулярных культовых действий, направленных на связь со священными сущностями и силами. В статусе святилища гетканские скалы с петроглифами занимали своё место в общей топографии священного, свойственной той картине мира, которая существовала в сознании проживавших в этой местности людей [Забяко, 2012; Окладникова, 2014].



Илл. 24. Пастовая бусина в жертвеннике.



Илл. 25. Свинцовая подвеска в расщелине скалы.

В настоящее время эвенки уже не отправляют рядом со скалой свои обряды. Молодые эвенки не помнят о её существовании. Но в памяти старшего поколения до недавнего времени ещё хранилось предание о священной скале. Это предание помнил старый эвенк, житель посёлка Усть-Уркима Трофим Васильевич Павлов. «Скала с рисунками по реке Геткан издавна считается у эвенков священной, только сейчас она не действует. А в старину действовала, и когда охотник шел на охоту, он должен был подойти к этой скале и спросить у духа-хозяина, сколько зверей он убьёт на охоте. Если хозяин был благосклонен к охотнику, на скале появлялось столько новых животных, сколько охотник должен был убить. В то время каждый охотник обязан был приносить этой скале жертвы. <...> Однажды один плохой человек решил собрать около скалы её приношения. Когда он их собрал и хотел уйти, с вершины сорвался камень и придавил человека. Так этот человек и остался лежать под камнем. Но “хозяин” всё равно очень рассердился на людей и покинул скалу». Это предание старый эвенк изложил в конце 1960-х годов А.И. Мазину, а позднее пересказал сюжет на стойбище на берегу р. Нюкжа участникам экспедиции 2002 года [Окладников, Мазин, 1976, 82; ПМ А.П. Забияко, 2002] (илл. 26).



Илл. 26. Старый эвенк рассказывает предание о священной скале. Стойбище Трофима Павлова на реке Нюкжа. Слева направо: А.П. Забияко, Т.В. Павлов, А.И. Мазин. 2002 г.

Заключение

Репертуар и стилевые особенности основной части наскальных изображений Геткана соответствуют общим характеристикам петроглифических комплексов Амура-Хинганской провинции наскальных изображений. Гетканские петроглифы являются одним из наиболее значимых памятников этого региона. Они отражают религиозно-мифологические представления и художественные традиции, которые существовали в культурах народов бассейна Амура на протяжении длительного периода – от неолита до Средневековья.

Появление необычного образа круга с вписанным крестом и рогами свидетельствует о высоком уровне развития воображения древних обитателей амурской тайги, создававших в своём творческом сознании самобытные представления. На основе таких феноменов человеческого воображения развивались, всё более усложняясь, религиозно-мифологические нарративы и их визуализация в рисунках на скалах.

Благодарность

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

Acknowledgement

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

Библиографический список

1. Археология и этнография Приамурья / А.П. Забияко, Ван Цзюньчжэн, Д.П. Волков [и др.]; отв. ред. А.П. Забияко. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2023. – 423 с.
2. Варламова, Г.И. (Кэптукэ). Мировоззрение эвенков: Отражение в фольклоре / Г.И. Варламова. – Новосибирск: Наука, 2004. – 185 с.
3. Василевич, Г.М. Дошаманские и шаманские верования эвенков / Г.М. Василевич // Советская этнография. – 1971. – № 5. – С. 53 – 60.
4. Витсен, Н. Северная и восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии. Том II / Н. Витсен. – Амстердам: Pegasus, 2010. – 1225 с.
5. Георги, И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. Часть третья. О народах семоядских, манджурских и восточных сибирских как и о Шаманском законе / И.Г. Георги. – СПб.: При Имп. Акад. наук, 1799. – 116 с.
6. Давыдов, В.Н. Огонь, вода, ветер и камень в эвенкийских ландшафтах. Отношение человека и природы в Байкальской Сибири / В.Н. Давыдов, В.В. Симонова, Т.Ю. Сем, Д. Брандишаускас. – СПб.: МАЭ РАН, 2016. – 196 с.
7. Деревянко, А.П. Селемджинская позднелеолитическая культура / А.П. Деревянко, П.В. Волков, Ли Хонджон. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ, 1998. – 336 с.
8. Забияко, А.П. Фаллический культ / А.П. Забияко // Религиоведение: энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 1100.
9. Забияко А.П. Топография священного / А.П. Забияко // Евразия: духовные традиции народов. – 2012. – № 1. – С. 123–136.
10. Из архива. Избранные труды В.Г. Богораза по шаманству (1934–1936 гг.) / Подгот. М.М. Шахнович, Е.А. Терюковой; примеч. М.М. Шахнович. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2018. – 464 с.
11. Мазин, А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочононов: (конец XIX – нач. XX в.) / А.И. Мазин. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1984. – 201 с.
12. Мазин, А.И. Таёжные писаницы Приамурья / А.И. Мазин. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1986. – 259 с.
13. Мазин, А.И. Древние святилища Приамурья / А.И. Мазин. – Новосибирск: Наука, Сиб. изд. фирма, 1994. – 241 с.
14. Новгородова, Э.А. Мир петроглифов Монголии / Э.А. Новгородова. – М.: Наука, 1984. – 168 с.
15. Окладников, А.П. Олень золотые рога. Рассказы об охоте за наскальными рисунками. Открытие Сибири / А.П. Окладников. – Хабаровск, Кн. Изд-во, 1989. – 208 с.
16. Окладников, А.П. Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Приамурья / А.П. Окладников, А.И. Мазин. – Новосибирск: Наука, 1976. – 189 с.
17. Окладникова, Е.А. Сакральный ландшафт: теория и эмпирические исследования / Е.А. Окладникова. – М.: Директ-Медиа, 2014. – 230 с.
18. Терентьев-Катанский, А.П. Иллюстрации к китайскому бестиарию Мифологические животные древнего Китая / А.П. Терентьев-Катанский. – СПб: Форма Т., 2004. – 224 с.
19. Ушнищкая, Ю.Н. Лингвокультурный концепт «буга/мир» в языковой катине мира эвенков / Ю.Н. Ушнищкая // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2021. – № 1 (34). – С. 107–114.
20. Hoppal, M. Cosmic symbolism in Siberian shamanhood / M. Hoppal // Shamanhood, Symbolism and Epic (Biblioteca Shamanistica 9). J. Pentikäinen (ed.) – Budapest: Akademiai Kiado, 2001. – P. 75–87.
21. McCauley, B. A Cross-cultural Perspective on Upper Palaeolithic Hand Images with Missing Phalanges / B. McCauley, D. Maxwell, M. Collard // Journal of Paleolithic Archaeology. – 2018. – № 1. – P. 314–333.
22. McCulloch, J.A. The religion of the ancient Celts / J.A. McCulloch. – Edinburgh: T. Clark, 1911. – 418 p.

23. Pradel, L. Les mains incomplètes de Gargas, Tibiran et Maltravieso / L. Pradel // *Quartär. International Yearbook for Ice Age and Stone Age Research.* – 1975. – Vol. 26. – P. 159–166.

Текст поступил в редакцию 23.03.2023.

Принят к печати 29.05.2023.

Опубликован 28.09.2023.

References

1. Davydov V.N., Simonova V.V., Sem T.Yu., Brandishauskas D. *Ogon', voda, veter i kamen' v evenkijskikh landshaftah. Otnosheniya cheloveka i prirody v Bajkal'skoj Sibiri* [Fire, water, wind and stone in Evenki landscapes. The relations of man and nature in Baikal Siberia]. St. Petersburg: MAE RAN, 2016, 196 p. (In Russian).
2. Derevyanko A.P., Volkov P.V., Li Heonjong. *Selemdzhinskaya pozdnepaleoliticheskaya kul'tura* [Selemdzha Late Paleolithic culture]. Novosibirsk: Izd-vo IAET, 1998, 336 p. (In Russian).
3. Georgi I.G. *Opisanie vsekh obitayushchih v Rossijskom gosudarstve narodov. Ih zhitejskikh obryadov, obyknovenij, odezhd, zhilishch, uprazhnenij, zabav, veroispovedanij i drugih dostopamyatnostej. Chast' tret'ya. O narodah semoyadskih, mandzhurskikh i vostochnyh sibirskikh kak i o Shamanskom zakone* [Description of all the peoples living in the Russian state. Their everyday rituals, customs, clothes, dwellings, exercises, amusements, creeds and other memorabilia. Part three. About the Semoyad, Mandzhur and Eastern Siberian peoples as well as about the Shamanic Law]. St. Petersburg: Pri Imp. Akad. nauk, 1799, 116 p. (In Russian).
4. Hoppal M. Cosmic symbolism in Siberian shamanhood. *Shamanhood, Symbolism and Epic (Biblioteca Shamanistica 9)*. J. Pentikäinen (ed.). Budapest: Akademiai Kiado, 2001, pp. 75–87.
5. *Iz arhiva. Izbrannye trudy V.G. Bogoraza po shamanstvu (1934–1936 gg.)* [From the archive. Selected works of V.G. Bogoraz on shamanism (1934–1936)]. Comp. M.M. Shakhnovich, E.A. Teryukova; comm. M.M. Shakhnovich. St. Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2018, 464 p. (In Russian).
6. Mazin A.I. *Drevnie svyatilishcha Priamur'ya* [Ancient sanctuaries of the Amur region]. Novosibirsk: Nauka, Sib. izd. firma, 1994, 241 p. (In Russian).
7. Mazin A.I. *Taezhnye pisanicy Priamur'ya* [Taiga rock art sites of the Amur region]. Novosibirsk: Nauka, Sib. ot-d-nie, 1986, 259 p. (In Russian).
8. Mazin A.I. *Tradicionnye verovaniya i obryady evenkov-orochonov: (konec XIX – nach. XX v.)* [Traditional beliefs and rituals of the Evenks–Orochons: (end of the 19th – beginning of the 20th centuries)]. Novosibirsk: Nauka, Sib. ot-d-nie, 1984, 201 p. (In Russian).
9. McCauley B., Maxwell D., Collard M. A Cross-cultural Perspective on Upper Palaeolithic Hand Images with Missing Phalanges. *Journal of Paleolithic Archaeology*. 2018, no. 1, pp. 314–333.
10. McCulloch J.A. *The religion of the ancient Celts*. Edinburgh: T. Clark, 1911, 418 p.
11. Novgorodova E.A. *Mir petroglifov Mongolii* [The world of petroglyphs of Mongolia]. Moscow: Nauka, 1984, 168 p. (In Russian).
12. Okladnikov A.P. *Olen' zoloty roga. Rasskazy ob ohote za naskal'nymi risunkami. Otkrytie Sibiri* [Golden Antlers the Deer. Stories about the hunt for rock paintings]. Khabarovsk: Kn. Izd-vo, 1989, 208 p. (In Russian).
13. Okladnikov A.P., Mazin A.I. *Pisanicy reki Olyokmy i Verhnego Priamur'ya* [Rock art site of the Olyokma River and the Upper Amur Region]. Novosibirsk: Nauka, 1976, 189 p. (In Russian).
14. Okladnikova E.A. *Sakral'nyj landschaft: teoriya i empiricheskie issledovaniya* [Sacred landscape: Theory and empirical research]. Moscow: Direkt-Media, 2014. – 230 s. (In Russian).
15. Pradel L. Les mains incomplètes de Gargas, Tibiran et Maltravieso. *Quartär. International Yearbook for Ice Age and Stone Age Research*. 1975, vol. 26, pp. 159–166 (in French).
16. Terent'ev-Katanskij A.P. *Illyustracii k kitajskomu bestiariyu Mifologicheskie zhivotnye drevnego Kitaya* [Illustrations to the Chinese bestiary Mythological animals of ancient China]. St. Petersburg: Forma T., 2004, 224 p. (In Russian).
17. Ushnickaya Yu.N. *Severo-Vostochnyj gumanitarnyj vestnik* [North-Eastern Humanitarian Bulletin]. 2021, no. 1 (34), pp. 107–114 (in Russian).
18. Varlamova G.I. (Keptuke). *Mirovozzrenie evenkov: Otrazhenie v fol'klоре* [The Evenki Worldview: Reflection in folklore]. Novosibirsk: Nauka, 2004, 185 p. (In Russian).
19. Vasilevich G.M. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1971, no. 5, pp. 53–60 (in Russian).
20. Witsen N. *Severnaya i vostochnaya Tartariya, vkluchayushchaya oblasti, raspolozhennye v severnoj i vostochnoj chastyah Evropy i Azii. Tom II* [Northern and Eastern Tartary, which includes areas located in the northern and eastern parts of Europe and Asia. Volume II]. Amsterdam: Pegasus, 2010, 1225 p. (In Russian).
21. Zabiyako A.P. *Evrasiya: duhovnye tradicii narodov* [Eurasia: Spiritual traditions of peoples]. 2012, no. 1, pp. 123–136 (In Russian).
22. Zabiyako A.P. *Religiovedenie: enciklopedicheskij slovar'* [Study of Religion: Encyclopedic dictionary]. Eds. A.P. Zabiyako, A.N. Krasnikova, E.S. Elbakyan. Moscow: Akademicheskij proekt, 2006, pp. 1100.
23. Zabiyako A.P., Wang Junzheng, D.P. Volkov et al. *Arkhеologiya i etnografiya Priamur'ya* [Archeology and ethnography of the Amur region]. Ed. by A.P. Zabiyako. Novosibirsk: Izd-vo Instituta arkheologii i etnografii SO RAN, 2023, 423 p. (In Russian).

Submitted for publication: March 23, 2023.

Accepted for publication: May 29, 2023.

Published: September 28, 2023.



Институт литературы им. М. Абегамян НАН РА
0015, Республика Армения, г. Ереван, ул. Григора Лусаворича, 15
gkaragoyzian@gmail.com

Сакрализация горы и развитие библейского текста (на материале записок европейских путешественников)

Аннотация. Библейский миф о потопе, в котором праведник Ной, получив предупреждение от Бога о грядущем катаклизме, спасается в ковчеге на горах Араратских, становится истоком, своеобразной первичной матрицей-основой формирования сюжетов и образов, связанных со священной горой. В статье прослеживается, как на основе уже существующего архетипа складывался обогащённый

новыми деталями и несущий в себе множество накопленных культурных смыслов текст. Представлена общая тенденция в развитии мотивов, их возможные разновидности, выделены связанные с горой Арарат устойчивые и универсальные мотивы и образы. Исследование показало, что, согласно запискам путешественников, святость горы Арарат подтверждалась всё новыми и новыми классификаторами, сакрально отмеченными объектами, расположенными в регионе спасительной горы, олицетворяющей центр, «точку отсчёта» священного пространства. Города, основанные Ноем, могилы святых, могила самого Ноя и его жены Ноемзар, чудодейственные родники и источники, священные деревья, расположенные у подошвы горы Арарат, сакральные места, связанные с событиями из жизни пророков, апостолов, христианских мучеников, церкви, возведённые в их честь – все эти соотносимые со священной горой, а следовательно, и почитаемые, объекты, являлись составляющими сакральной географии, основополагающими точками локальной мифологии. Разнохарактерная информация, содержащаяся в путевых очерках странствователей по Востоку, имеющая под собой библейскую «подпочву», вкуче с материалами, зафиксированными путешественниками на месте, из первых рук, позволяет составить «Европейский свод сказаний о горе Арарат и сакральной территории вокруг неё».

Ключевые слова: библейский текст, библейская гора, сакральная география, легенды, записки путешественников, интертекстуальность

Gohar L. Karagoyzian

*Institute of Literature n.a. M. Abeghyan of The National Academy of Sciences of Armenia
15 Grigor Lusavorich str., Yerevan, 0015, Republic of Armenia
gkaragoyzian@gmail.com*

Sacralization of the Mountain and the Development of the Biblical Text (Based on European Travellers' Notes)

Abstract. The biblical myth of the flood, in which the righteous Noah, having received a warning from God about the coming cataclysm, was saved in an ark on the mountains of Ararat, became the source and a sort of primary matrix-basis to form plots and images associated with the sacred mountain. The article traces how a text, enriched with new details and carrying a lot of accumulated cultural meanings, was formed on the already existing archetype. The author presents general tendencies in the development of motives and their possible variations and highlights stable and universal motives and images associated with Mount Ararat. The study of travellers' notes has shown that the holiness of Mount Ararat was confirmed by more and more classifiers and sacral objects in the region of the saviour mountain, which personified the centre and the “starting point” of the sacred space. Towns founded by Noah, graves of saints, the grave of Noah himself and his wife Noemzar, miraculous springs and sources, sacred trees under Ararat, sacred places associated with events from the life of the prophets, apostles, Christian martyrs, and churches built in their honour – all these objects are correlated with the sacred mountain, and therefore, revered objects were components of sacral geography and fundamental points of local mythology. The information of diverse character in the travel essays of wanderers in the East, which has a biblical subsoil, coupled with the first-hand material recorded by travellers on the spot, makes it possible to compile a “European collection of legends about Mount Ararat and the sacred territory around it”.

Key words: biblical text, biblical mountain, sacral geography, legends, travellers' notes, intertextuality

Священные горы Армении

В армянских преданиях широко и многосторонне представлены горы Армении. Горы были частью армянского бытия и сознания. Если поколения бесконечно сменяли друг друга в течение веков и тысячелетий, то горы оставались неизменными во все времена. Они были безмолвными свидетелями побед и поражений, они видели засуху и наводнение, их передвигали за черту исконных границ. Они были естественной средой обитания народа. На них он строил свои жилища, возделывал землю, возводил храмы. На вершинах гор, в укрепленных крепостях он противодействовал завоевателям. Пещеры в горах служили укрытием, а зачастую и кровом. Заснеженные горные вершины были источником жизни: они снабжали землю необходимой влагой, они были местом истока рек, с которыми связывали благополучие края. Горы служили своеобразными прототипами для создания мощной в своём единстве армянской архитектуры. Человек не выделял себя из окружающей природной среды, он не противопоставлял себя миру. Следствием этой нерасчленённости стало очеловечивание природы в целом. Эта всеобщая персонификация распространялась и на горы, которые представлялись живыми существами. В народных представлениях они, как и люди, рождались, влюблялись, были в родстве друг с другом, спорили, соперничали, враждовали¹. Некогда они были братьями – исполинами. У них было в привычке, проснувшись рано утром, сначала подпоясаться ремнями, а уж после здороваться друг с другом. Но со временем они стали лениться рано вставать и здоровались, уже не затягивая ремней. Боги наказали братьев и превратили их в горы, их пояса – в зелёные долины, а слёзы – в родники [Ганалаян, 1979, 50].

Вместе с тем реальные горы часто соотносились с персонажами и историческими событиями. Обитатели различных областей поклонялись своей, реально существующей горе, олицетворяющей образ родины: гора Арагац в Арагацотне, Маратук в Сасуне, Сипан, он же Нех Масик в Ване, Гандзасар, Мрав, Дизапайт, Кирс в Арцахе, Серманц, то есть «Вершина мира», она же Бюракн – «Десять тысяч источников», Саракн – «Горный глаз» или Немрут, Тондрак – «Горнило», Нпат и Сукавет в Багреванде, по имени мученика Сукиаса и т.д. Каждая из них имеет свой характер, свою «биографию», с каждой из них связаны предания и легенды. А между тем, почти в центре Армянского нагорья, в середине армянских земель – в Срединной стране (Миджнашхаре) – возвышается, подпирая небо, двуглавая гора Арарат, к которой, согласно библейским преданиям, пристал ковчег Ноя. Этой наделённой статусом святости горе, налагающей на всю страну религиозно-мистическую ауру, предназначено было стать всеармянской горой, национальным символом Армении.

Араратское сакральное пространство

В связи с сакральной значимостью горных вершин нельзя не отметить высказывание известного историка религий и исследователя мифологии Мирчи Элиаде: «В каждой мифологии есть своя священная гора, какой-либо более или менее знаменитый вариант греческого Олимпа... Символическая и религиозная значимость гор безгранична. Горы часто считают местом, где встречаются Небо и Земля, и, следовательно, «центральной точкой» – точкой, через которую проходит Axis Mundi (Мировая Ось), местом, предельно насыщенным сакральностью, где можно перейти из одной области Космоса в другую...» [Элиаде, 1999, 103]. Нельзя не согласиться, что в каждой мифологии есть своя священная гора, обладающая повышенной значимостью для данной культуры. Однако существуют горы, которые имеют не только локальное, но и общемировое – общехристианское значение. К таким вселенски значимым горам можно отнести и лежащую в Араратском нагорье библейскую гору Арарат – пристанище Ковчега с Ноем и его семьёй на борту, «положивших начало первоначальному жительству человека, откуда он начал свое расселение по лицу земному» [Марков, 1901, 490].

Представления о святости горы Арарат распространялись и на расположенные вокруг неё территории. Тем самым происходило расширение границ сакрального пространства, центр которого фиксировался библейской горой Арарат, являющей собой и центр мира, ибо она, как и горы вообще, виделась – и видится – как место, где встречаются Небо и Земля, «центральная точка», через которую проходит Axis Mundi (Мировая Ось), место, предельно насыщенное сакральностью. Говоря о сакральном пространстве, Элиаде отмечает: «священное имеет свои собственные

закон и свою собственную диалектику и является человеку извне. Если бы “выбор” святых мест оставался за самим человеком, их неискоренимости не было бы объяснения» [Элиаде, 1994, 339].

Представления о святости определённых мест, дошедшие до нас из глубин веков, безусловно, неискоренимы, однако сакральность этих мест, будучи связана с первичной иерофанией, изменяется сообразно новой религиозной доктрине. Желание человека жить в сакральном пространстве побуждает его в какой-то мере самому конструировать это пространство, актуализировать, в зависимости от определённых обстоятельств, святость некоторых культовых построек, христианизировать языческие сакральные места, наделять их новым священным смыслом, создавая тем самым локализованный на своей территории эквивалент Святой Земли. Для Средневековья показательным стремлением воспроизвести на своей земле пространственную модель Иерусалима, создать священный мир, имеющий непосредственную связь с сакральным центром мира, а в некоторых случаях – стремление стать таким центром. «Подобно тому, как в средние века Иерусалим почитался средоточием вселенной, – пишет Е. Вейденбаум, – так и для армян окрестности Масиса представлялись средоточием всего обширного отечества их, даже средоточием вселенной (мидшоц-ашхари), *umbilicus mundi*» [Вейденбаум, 1901, 41]. Стало быть, «серединой» армянской земли являлся Арарат – Масис, который, по словам В.А. Потто, «служил для жителей её как бы соединяющей святыней» [Потто, 2006, 321], сакральность которой распространялась и на близлежащие земли вокруг «ковчежной горы». В то же время пространственная модель мира включала «горизонтальную» и «вертикальную» проекции. Сакральным смыслом были отмечены как сама гора и её недостижимая вершина, так и простираемые вокруг горы земли, расположенные у её основания и составляющие горизонтальную модель пространства: города и поселения, основанные и пройденные Ноем, находящиеся в этой местности церкви и источники, места, освящённые событиями из жизни христианских мучеников, деяниями апостолов.

Сакральное пространство, представления о котором закладывались издревле, в свою очередь вмещало в себе множество менее масштабных пространств. Границы его были определённым образом организованы: имели свой центр и периферию. Гора Арарат выступала своеобразным магнитным центром, вокруг которого формировалась сакральная территория. Границы этого пространства не были неизменными. Священная территория, представляющая мифологический комплекс (выражение Леви-Брюля), вбирала в себя всё новые освящённые объекты, которые, встраиваясь в структуру сакральной топографии, становились её неотъемлемой частью. Однако концепция сакрального пространства могла подвергнуться значительным изменениям в духе времени, соответственно, и сакральная география изменялась в соответствии с циклическими периодами развития данной традиции: сакральная значимость одних объектов – микропространств – ослабевала, других, наоборот, усиливалась, пространство наполнялось новыми объектами почитания, при этом архетипический пласт (архетип Святой Горы), оставался неизменным. По мере распространения христианства священная для армян ещё с языческих времён гора Масис становится Горою Ноева Ковчега, приобретает универсальную значимость и делается мировой культовой ценностью.

Отождествление Масиса с Араратом

Возникает закономерный вопрос. Кто участвовал в создании Араратской «Святой Земли»? Как известно, гора Масис имела для армян статус священной горы ещё истари, о чём свидетельствуют сохранные ранней христианской традицией легенды. Однако репутацию ковчегопричальной горы в армянской традиции она приобрела позже, в чём не последнюю роль сыграл сложившийся на Западе и основанный на библейском тексте устойчивый геокультурный образ горы, представляющий собой общехристианскую манифестацию мифологемы мировой горы. Записи и рассказы путешественников о реально существующей и помещённой ими в более широкий образно-географический контекст горе Арарат, пройдя через Европу, вернулись на свою родную землю – в Армению, которая готова была их принять, возродить (ибо осколки этих легенд частично были сохранены устной и письменной традицией) и распространить. Здесь, в армянской среде, в связи с охватившими Европу крестовыми походами, зарождалась надежда, что и христианская Армения,

на территории которой расположена одна из главных библейских святынь, может быть освобождена из рук неверных². Эта надежда была подпитана широко распространённой легендой, представляющей собой видоизменённую версию «видения», приписываемого католику Нерсесу Партеву, согласно которому, Нерсес проклял династию Аршакидов, предсказал завоевание Армении кочевниками и «пророчествовал» освобождение страны франками³. Предсказание об освобождении страны армянской франками-крестоносцами культивировалось всеми слоями населения. Так, католикос Нерсес Шнорали, воодушевившись готовящимся крестовым походом против «неверных» и, видимо, лелея мысль, что «миссия по спасению» христианских земель распространится и на Армению, в своей знаменитой поэме «Элегия на взятие Эдессы» пишет:

Вновь народа франков движется
Несметная конница и пехота.
Словно гребни волн морских,
Двигутся гневно и сурово,
Обратно тучи изгоняют
И землю всю освобождают...
От неправедных они спасают
Христиан всех племён [Абегян, 1975, 402].

Это широко известное в Армении пророчество оставило след не только в армянской литературе. Оно было зарегистрировано и европейскими путешественниками, в частности, Гийомом Рубруком, со слов армянского епископа в Нахичеване, а также в Константинополе («*istam propheciam legeram Constantinopolim allatam ab Hermenis qui ibi manent*» – «я читал это пророчество в Константинополе, куда его принесли армяне») [Rubruck, 1839, 385–386]. «[Армянский епископ] – пишет Рубрук, – также говорил нам: “Как души в преддверии рая ожидали пришествия Христа, чтобы получить освобождение, так мы ожидаем вашего пришествия, чтобы получить освобождение от того рабства, в котором пребывали так долго... По всей Армении они считают это пророчество столь же истинным, как Евангелие”».

Именно в этот период наблюдается отождествление Масиса с Араратом, закрепление за Араратом в армянской среде статуса библейской горы. И этот процесс был не спонтанным – наметилась общенациональная, общецерковная установка на создание данного символа, направленность на утилитарное использование мифа. Кризисная ситуация порождала собственную мифологию, чья функция заключалась в разрешении кризиса. Согласно разработанной Яном Ассманом теории культурной памяти, последняя связана с социальными группами, для которых она служит условием самоидентификации, укрепляя в них ощущение единства и собственно своеобразие. Она имеет «реконструктивный характер», т.е. «имплицированные в ней ценностные идеи, степени релевантности, равно как и все транслируемое ею знание о прошлом, непосредственно связаны с актуальной для настоящего момента ситуацией в жизни группы» [Assmann, 2018, 10–12]. Армения будучи первой в мире принявшей христианство страной, в которой по божественной воле был сооружён первопрестольный собор на месте, которое указал Единородный сын Божий, («...подобно тому как в древнее время господь бог указал Моисею форму скинии, чтобы он построил её для пребывания божьего и дабы была она священным местом и убежищем для древнего народа, так в новое время он указал форму сей скинии св. Григору (вождю нового Израиля), чтобы тот построил храм для пребывания его и чтобы был этот храм лоном материнским и убежищем для нового народа – армянского» [Ереванци, 1958, 70]), хотела надеяться, что и её «земля Армянская, Новый Израиль, Земля Обетованная и божественный рай, украшенный апостолами и пророками и пресветлыми поучениями святых...»¹, а также колыбель слепого человечества, страна, в которой ковчег Ноя опочил на горе Арарат, где был установлен завет Бога с людьми, – эта земля, наравне с Израилем, может надеяться на освобождение из рук «неверных». «О том, что армяне связывали реальные надежды на освобождение с крестоносцами, ясно свидетельствует и поэма, приписываемая Наапету Кучаку. Согласно ей франки, пересекая море, говорили: «Пойдем возьмем Иерусалим, / Чтобы не остался он в руках иноверцев... / И спустимся в Эчмиадзин» [Петросян, 2011, 19].

В это время и наблюдается позиционирование Масиса в качестве библейской горы, его идентификация с библейским Араратом, расположенным в Армении, которая «с не меньшим основанием, чем Иерусалим, может претендовать на то, чтобы считаться центром мира: два её культовых святых места хорошо известны и играют ключевую роль в Священной истории» [Рассел, 2008, 18].

Как считает Патрик Труссон, «миф не отвечает на вопрос “почему” относительно мира, но скорее “вследствие чего”» [Сакральное и миф, <http://www.fatuma.net/text/truss.htm> Сакральное и миф//]. Гора Ноева Ковчеха, начиная с XI века, вследствие сложившейся в мире геополитической ситуации, в которой армяне усмотрели возможность освобождения с помощью Запада, стала соотноситься с Масисом – Араратом, расположенным в провинции Айарат, в Армении. Однако столь быстрое перекраивание мифа о месторасположении Ноева Ковчеха, его привязка к горе Масис – библейскому Арарату, объясняется ещё одним немаловажным обстоятельством. Очевидно, мы имеем дело с явлением «пробуждения» дремлющего мифа, продолжавшего жить в культурной памяти, который, приспособившись к настоящему, интегрировался ею. Одним словом, собственная мифопоэтическая система служила благоприятной почвой для восприятия горы Арарат – Масис, имеющей ореол святости ещё в древности, считаясь местом причала Ноева Ковчеха. Мы не берёмся утверждать, насколько повсеместным было распространение в армянской среде преданий о причаливании ковчеха к горе Арарат – Масис до XI века, хотя не исключено, что в Армении существовали местные версии историй о горе Ноя. На такую мысль наталкивает отрывок из «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци, который, ссылаясь на Олимпиадора, пишет: «Существовала книга о Ксисутре и его сыновьях, <...> и в ней, говорят, было изложено следующее: “После того, как Ксисутр приплывает в Армению и ступает на сушу, один из его сыновей по имени Сим отправляется на северо-запад разведать землю и, найдя небольшую равнину у горы с вытянутым основанием, с пересекающей её рекой, текущей в сторону Ассирии, остаётся там в течение двух лунных месяцев, называет гору по своему имени Симом³... Но чаще сказывают всё это старцы из Арамова племени на память в сопровождении игры на пандирне в песнях с представлениями и танцами...” [Хоренаци, 1990, 15]. Можно предположить, что «старцы из Арамова племени на память» сказывали и истории о потопах и Ное, как и о горе, к которой причалил ковчег⁶, и что в армянской среде это предание не было инородным, а ещё, возможно, эти истории, воспетые народом, не были зарегистрированными христианскими историками и не вошли в их сочинения.

Обрастание первообраза Арарата – библейского ядра – автохтонными легендами

Со временем образ горы Арарат стал вмещать в себя множество смыслов – «Место манифестации божественного», «Центр мира», «Мать земли», «Великая гора», охраняемая высшими силами, не допускающими восхождения на священную вершину, и т.д. Вместе с тем, как отмечалось, наблюдалось нарастание сакральной отмеченности местности: территории, прилегающие к центру сакрального пространства – «подпространства» (термин принадлежит В.Н. Топорову), были включены в структуру сакрального поля. Образ горы Арарат на национальной почве, подчиняясь местным мифопоэтическим представлениям, наполнился новыми смыслами, отражающими этнокультурные коды армянской модели «Араратского сакрального мира». Наряду с библейским архетипическим образом горы армянская культура продуцировала вневременные образы, основанные на её мифорелигиозной традиции. Армянские предания, благодаря зафиксированному путешественниками материалу, стали достоянием не только того общества, где они возникли, но и того, куда они проникли. Следует подчеркнуть, что зачастую явления, которые для армян были привычными и не удостаивались письменной фиксации, для иноземца представлялись необычными, поэтому он, перечисляя пункты маршрута по Армении, незамедлительно записывал чужеземные обряды, обычаи, описывал объекты поклонения с воссозданием их примечательных особенностей (храмы, монастыри, чудотворные иконы, святые мощи, святые источники, святые реликвии, могилы), а также пересказывал впечатляющие истории – услышанные со слов местных жителей сказания и легенды.

Рассмотрение текстов путешественников в исторической перспективе позволяет проследить динамику изменений мифологических сюжетов, проанализировать тематико-образное разнообразие, характерное как для каждой отдельной эпохи, так и для всего исторического процесса в целом. Обрастание первообраза – библейского ядра, – автохтонными, исторически разновременными легендами (легенды о вишапах доисторического периода и легенды, связанные с городами, основанными Ноем, а также местами захоронения Ноя и его семьи, более позднего времени) сделало образ более многомерным и многослойным. Документируя бытующий в народных преданиях материал, путешественники обогатили тем самым европейскую «путевую» литературу новыми занимательными историями о горе Арарат и связанными с ней сакрально значимыми местами и объектами, совмещающими в себе различные историко-культурные напластования: предания о драконах (вишапах) и змеях, живущих на горе Арарат и не позволяющих взойти на вершину; легенды о Св. Апопее (Иакове), приобретшем кусок от ковчега и получившем божий наказ впредь не подниматься на святую гору; о городах у подножья Арарата, основанных Ноем и вышедших из ковчега людях; о местностях, связанных с его именем; о церквях, монастырях – первопрестольный собор в городе Вагаршапате (Три Церкви), Хор Вирап – место заточения Св. Григория, монастырь Св. Иакова на правом берегу речки Аргури; о чудотворных источниках: источник Св. Иакова – «Акопов родник», расположенный у подошвы горы Арарат, который образовался в том месте, где святой прилёт при восхождении; о священных деревьях: дерево у подножья горы, возле монастыря Св. Иакова, которое произросло из куса дерева от Ноева Ковчега, деревья с крестами вместо плодов, расположенные у подножья горы Арарат; о священных местах, связанных с событиями из жизни пророков, апостолов, христианских мучеников; о могилах святых, могиле самого Ноя, его жены Ноэмзар и матери.



Илл. 1. Могила Ноя в Нахичеване (лист XXIXd третьей части атласа к «Путешествию по Кавказу...») Дюбуа де Монпере. Париж. 1840 год).



Илл. 2. Восхождение Св. Иакова на Арарат. Иллюстрация из книги «Les voyages et observations du sieur de La Boullaye-Le-Gouz», G. Clousier, Paris, 1657, p. 85.

Странствуя по Армении, путешественники не упускали ни малейшей возможности зарегистрировать всё, что прямо или косвенно было связано с горой Арарат. И это объяснялось не только их личными пристрастиями, но и стремлением угодить ожиданиям той аудитории, кому адресовались их записи «из-за моря», с мест событий вселенского значения («в нашей стране нам не простят, если мы возвратимся, не увидев его [Масис]», – пишет Турнефор в своём «Путешествии» [Tournefort, 1718, 143]).

При всём разнообразии описываемого материала между путевыми заметками разных авторов обнаруживается близкое текстуальное сходство. Текст путешественника представляет собой отчасти комбинацию текстов предшествующих авторов, заново вмонтированных в ткань повествования и дополненных новой ин-

формацией на основе виденного и слышанного. При этом путешественники использовали различные формы интертекстуальности: путевые записи конструировались при помощи включения в текст претекстов (Священного писания, мифов, преданий, житий Святых, писем и сочинений отцов Церкви), а также цитаций – выдержек из текстов предшествующих путешественников. Одним словом, наблюдается совмещение традиции и новации, использование опыта предшественников, подкреплённого личными наблюдениями и записями, которые, в свою очередь, будут использоваться в форме реминисценций или литературных заимствований.

Автор-путешественник, с одной стороны, ориентирован на воссоздание привычных клише и шаблонов, с другой – на изображение нового, необычного, лично им подмеченного. Поскольку в каждую эпоху наряду с существующим набором сюжетов по араратской теме рождались новые образы, легенды и поверья, цикл легенд о горе Арарат и окружающей её сакрализованной территории надо рассматривать не как «законченный замкнутый продукт, а как идущее на наших глазах производство, “подключённое” к другим текстам, другим кодам» [Барт, 1989, 42]. Так, типичная для путевых записей цитата из Священного Писания относительно места причала Ноева Ковчега дополнялась легендами об основании Ноем городов у подножья Арарата, а в дальнейшем, ближе к Новому времени, и преданиями относительно местности захоронения Ноя, его матери и жены, сказаниями о чудодейственном свойстве родника Св. Иакова, расположенного у подножья Арарата, вода которого «привлекала розовых скворцов, истребляющих саранчу», о целительных свойствах святого копыя, хранящегося в Эчмиадзине, которым излечивали чуму, историями о попытке восхождения на Арарат эрзерумского паши и др. Следует отметить, что Арарат и Эчмиадзин в записках путешественников выступают как «бинарное соединение» – и не только по причине их сопредельного местоположения, а, скорее, ввиду их отнесённости к единому сакральному пространству («место, на котором построена Эчмиадзинская церковь, есть то самое, на котором Ной сошёл с ковчега, принеся первую жертву Богу» [Корф, 1958, 60]). В этом плане показателен ответ, данный на аудиенции у Папы Римского Симеоном Лехацци: «Папа спросил, откуда [мы] прибыли и каково армянам под рукой неверных. А он (вардапет) ответил: «Я приехал из святого Эчмиадзина, от горы Арарат» [Лехацци, 1965, 90].

По мере перехода к Новому времени гора Арарат и прилегающая к нему сакральная территория притягивали к себе путешественников не только из-за своей библейской значимости. Предпринимались попытки научной интерпретации событий, отражённых в мифах о горе Арарат, в результате чего библейский текст осмысливался с позиций научных достижений своего времени.

Заключение

Рассмотрение араратской темы на разных стадиях историко-литературного процесса позволяет сделать следующее заключение. Истории о горе Арарат и окружающей её сакральной территории, относящиеся к Средневековью, становились частью общего литературного пространства и сохранялись на века. При этом каждая эпоха, сохраняя ориентированность на библейский (ядерный) образ, вписывала что-то своё в «копилку» историй, связанных с горой Арарат. По сравнению с простой констатацией места причала Ноева Ковчега, присущей Раннему Средневековью, в XI–XV веках прослеживается более всестороннее описание местности, в которой было локализовано действие, описанное в библейской истории, с привлечением автохтонных историй, поведенных местными жителями, в результате чего наблюдается напластование друг на друга двух традиций – библейской истории о потопе и спасшихся в ковчеге на горе Арарат – и, как её продолжение и доказательство правдивости события, о котором повествует миф, – описание мест, освящённых причаливанием ковчега и местами высадки, с одной стороны, а с другой – преданий, связанных с горой Масис, восходящих к дохристианской эпохе. При этом языческая и христианская культурные парадигмы не существовали как параллельные миры, они просачивались друг в друга, взаимопроникали. Табу на восхождение на гору Масис – Мать мира, наложенное в дохристианский период, не стёрлось из исторической памяти, оно продолжало действовать и в христианскую эпоху (легенда о Св. Иакове Мцбинском (Низибийском)). Переход от языческих религиозных представле-

ний к христианским не мог произойти в одночасье, этот процесс требовал времени, на протяжении которого христианская культура, пересекаясь с языческой, осваивала прошлую традицию и вовлекала её, встраивала в контекст новой христианской культурной модели мира, т.е. можно говорить о том, что имело место сохранение прошлых иерофаний путём актуализации культурных смыслов, «наделения их ценностью на другом уровне религиозного пространства и придания им других функций». Набор образов, сюжетов и тем, связанных с горой Арарат, культивируемый Средневековьем, был завещан последующим эпохам, иными словами, европейское общество Нового времени было хорошо подготовлено к восприятию «араратской» темы. Однако имело место не только усвоение и повторение опыта прошлого, но и освоение новых мотивов, их «наложение» на уже существующие, рождённые в предшествующие эпохи, их частичная трансформация, связанная с «приспособлением к новому пониманию возможного и правдоподобного, ещё очень широкому в средние века, но гораздо более узкому, чем в сказочно-мифологических представлениях более ранней эпохи» [Жирмунский, 1979, 208].

Библиографический список

1. Абемян, М. История древнеармянской литературы / М. Абемян. – Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1975. – 606 с.
2. Арнаутова, А. Культура воспоминания и история памяти / А. Арнаутова // История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени. – М.: Кругъ, 2006. – С. 47–55.
3. Барт, Р. Ибранные работы. Семиотика: Поэтика / Р. Барт. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
4. Ганалаян, А. Армянские предания / А. Ганалаян. – Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1979. – 354 с.
5. Вардан Великий (Аревелци), Всеобщая история Вардана Великого. – М.: Тип. Лазаревского ин-та вост. яз., 1861. – Ч. III. – С. 112–157.
6. Вейденбаум, Е.Г. Кавказские этюды / Е.Г. Вейденбаум. – Тифлис: Центр. кн. Торг, 1901. – 320 с.
7. Ереванци, С. Джамбр / Симеон Ереванци. – М.: Изд. вост. литературы, 1958. – 400 с.
8. Жирмунский, В.М. Сравнительное литературоведение / В.М. Жирмунский. – Ленинград: Наука, 1979. – 493 с.
9. Корф, Ф. Воспоминания о Персии / Ф. Корф. – СПб.: Гуттенбергова тип., 1958. – 274 с.
10. Лехацци, С. Путевые заметки / Симеон Лехацци – М.: Вост. Лит., 1965. – 324 с.
11. Марков, Е. Русская Армения / Е. Марков // Вестник Европы. – 1901.– № 6. – С. 485–538.
12. Петросян, Г. Глобализация и традиционные символы армянской идентичности / Г. Петросян // Анив. – 2011. – № 2 (35). – С. 16 – 23.
13. Потто, В.А. Кавказская война. Персидская война 1826–1828 гг. / В.А. Потто. – М.: Центрполиграф, 2006. – Т. 3. – 528 с.
14. Рассел, Дж. Святылище под волнами / Дж. Рассел // Арагац. – 2008. – № I. – С. 18–32.
15. Труссон, П. Сакральное и миф [Электронный ресурс] / П. Труссон. – URL: <http://www.fatuma.net/text/truss.htm> Сакральное и миф// (дата обращения 06.02.2020).
16. Услар, П.К. Начало христианства в Закавказье и на Кавказе / П.К. Услар // Сборник сведений о кавказских горцах. – Тифлис: Изд-во Кавказского Горского управления, 1869. – Вып. II. – С. 1–24.
17. Хоренаци, М. История Армении / М. Хоренаци. – Ереван: Айастан, 1990. – 291 с.
18. Элиаде, М. Символизм неба. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
19. Assmann, J. Das kulturelle Gedachtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identitat in friihen Hochkulturen / J. Assmann. – Miinchen: C. H. Beck, 2018. – 344 p.
20. Dulaurier, Ed. Chronique de Mathieu d'Edesse (926–1136) / Ed. Dulaurier // Bibliothèque historique arménienne. – Paris: A. Durand, 1858. – 546 p.
21. Rubruk, Willelmi de. Itinerarium fratris Willelmi de Rubruk / Willelmi de Rubruk // Recueil de Voyages et de Mémoires. – Paris: chez Artus-Bertrand, 1839. – Vol. IV. – P. 213–393.
22. Tournefort, Joseph Pitton de. Relation d'un voyage du Levant: fait par ordre du Roi / Joseph Pitton de Tournefort. – Paris: Bruyset, 1718. – Vol. 2. – 526 p.

Текст поступил в редакцию 20.02.2023.

Принят к печати 24.04.2023.

Опубликован 28.09.2023.

¹ Горы Касадаг и Аладаг – влюблённые друг в друга пастух-армянин и дочь богатого курда; горы Масис и Арагац – любящие сестры; гора Андок, вызвавшая гору Марута на поединок из зависти

к её славе; Загрос и Тавр – борющиеся между собой рогатые драконы; Мрав, вызвавшая Капас на поединок из зависти к её высоте и т. д.

² Гамлет Петросян считает, что «атмосфера переживаний и ожиданий, связанных со спасением, обусловила то, что в течение XII–XIII веков самая известная библейско-христианская святыня, связанная с Арменией, – Арарат (как пристанище ковчега) – была окончательно отождествлена с Масисом» [Петросян, 2011, 20].

³ Показателен в этом отношении отрывок из «Всеобщей истории» Вардана Аревелци: «В это время исполнилось пророческое слово патриарха Нерсеса о появлении Франков... мужи победоносные с многочисленными войсками пустились в путь, <...> прошли через Киликию, взяли Антак, все приморские страны, Иерусалим, и поставили там короля, как о том повествуют многие историки» [Вардан Великий, 1861, 138]. Маттеос Урхаеци (Матвей Эдесский) в своей «Хронике» 1097 г. пишет: «В этот год свершилось пророчество католика Святого Мовсеса... То, что предвидел много лет назад этот великий святой свершилось в наш век... В вышеупомянутые времена имело место вторжение франков... Они пришли разбить оковы христианства, освободить от гнёта неверных Иерусалим и вырвать из рук мусульман гроб Господень» [Dulaurier, 1858, 212–213].

⁴ Цитата из «Истории Св. Дев Рипсимеянок», приписываемая Мовсесу Хоренаци.

⁵ Гора Сим или Симсар находится в области Тарон, провинции Турберан, расположенной западнее озера Ван.

⁶ Пётр Услар придерживается точки зрения, что «местные легенды окрестностей горы Масиса (Арарата) строго приурочены к библейским сказаниям ещё до распространения христианства» – и что «эти предания занесены были евреями, поселившимися в Армении ещё до Р. Х... Часто случается, что переселенцы прививают к почве нового отечества вынесенные ими из прежнего предания...» [Услар, 1869, 6].

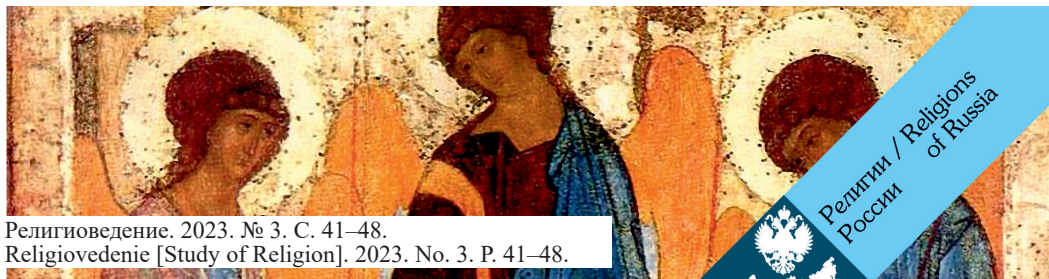
References

1. Abeghyan M. *Istoriia drevnearmiânskoï literaturi* [History of ancient Armenian literature]. Erevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1975, 606 p. (In Russian).
2. Arnautova A. *Kultura vospominania i istoria pamiati* [The culture of remembrance and the history of memory]. Moscow: Krug, 2006, pp. 47–55 (in Russian).
3. Assmann J. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* [Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen]. München: C.H. Beck, 2018, 344 s. (In German).
4. Barthes R. *Izbranye raboty: Semiotika: Poetika* [Selected works: Semiotics: Poetics]. Moscow: Progress, 1989, 616 p. (In Russian).
5. Dulaurier Ed. *The Chronicle of Matthew of Edessa* [Chronique de Mathieu d'Édesse]. Paris: A. Durand, 1858, 546 p. (In French).
6. Eliade M. *Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniia* [Essays in Comparative Religion]. Moscow: Ladomir, 1994, 488 p. (In Russian).
7. Ganalanian A. *Armiânskie predania* [Armenian legends]. Erevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1979, 354 p. (In Russian).
8. Khorenatsi M. *Istoriia Armenii* [History of Armenia]. Erevan: Aiastan, 1990, 291 p. (In Russian).
9. Korf F. *Vospominaniia o Persii* [Memories of Persia]. St. Petersburg: V Guttenbergovoi tipografii, 1838, 274 p. (In Russian).
10. Lehatsi S. *Putevye zametki* [Travel notes]. Moscow: Vost. Lit., 1965, 324 p. (In Russian).
11. Markov E. *Vestnik Evropy* [Herald of Europe]. Moscow: 1901, no. 6, pp. 485–538 (In Russian).
12. Petrosian G. *Aniv* [Aniv]. 2011, no. 2 (35), pp. 16–23 (in Russian).
13. Potto V.A. *Kavkazskaya voyna* [Caucasian War]. Stavropol: Caucasian region, 1994, vol. 3, 528 p. (In Russian).
14. Rubruk Willelmi de. *Itinerary of Friar William of Rubruck* [Itinerarium fratris Willelmi de Rubruk]. Paris: chez Artus-Bertrand, 1839, vol. IV, pp. 213–393 (in Latin).
15. Russell J. *Aragast, Sviatilishche pod volnami* [Aragast, Sanctuary under the waves]. Moscow: 2008, no. I, pp. 18–32 (in Russian).
16. Tournefort Joseph Pitton de. *A Voyage into the Levant: Perform'd by Command of the Late French King* [Relation d'un voyage du Levant: fait par ordre du Roi]. Paris: Bruyset, 1718, vol. 2, 526 p. (In French).
17. Trusson P. *Sakralnoe i mif* [The sacred and Myth]. Available at: <http://www.nationalism.org/rusaction/lib3.htm> (accessed on February 6, 2020) (in Russian).
18. Uslar P.K. *Nachalo khristianstva v Zakavkaz'e i na Kavkaze* [The beginning of Christianity in Transcaucasia and the Caucasus]. Tiflis: Caucasian Mountain Administration, 1869, pp. 1–24 (in Russian).
19. Vardan Veliki (Areveltsi). *Vseobshchaia istoriia* [Space History]. Moscow: Printing house. Lazarev Institute of Oriental Languages, 1861, part 3, pp. 112–157 (in Russian).
20. Veidenbaum E. G. *Kavkazskie etyudy* [Caucasian studies]. Tiflis: Center of book trade, 1901, 320 p. (In Russian).
21. Yerevantsi S. *Dzhambir* [Dzhambir]. Moscow: Izd-vo vostochnoi lit-ry, 1958, 400 p. (In Russian).
22. Zhirmunskii V.M. *Sravnitel'noe literaturovedenie* [Comparative Literature]. Leningrad: Nauka Publ., 1979, 493 p. (In Russian).

Submitted for publication: February 20, 2023.

Accepted for publication: April 24, 2023.

Published: September 28, 2023.



Религиоведение. 2023. № 3. С. 41–48.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 3. P. 41–48.

DOI: 10.22250/20728662_2023_3_41



Лялин Р.С.

*Европейский университет в Санкт-Петербурге
191187, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Гагаринская, 6/1А
roma.lualin@gmail.com*



«Совращение в штунду»: преследование сектантов на Черноморском флоте в конце XIX – начале XX вв.

Аннотация. В данном исследовании на основе ранее не вводимых в научный оборот документов РГА ВМФ рассматривается борьба с сектантством на Черноморском флоте на примере штундизма. Анализ значительного корпуса источников позволяет сделать вывод, что флотское командование напрямую занималось борьбой с сектантскими вероучениями: офицеры несли личную ответственность за свой экипаж и выявление сектантства среди нижних чинов. Кроме того, военное духовенство имело скорее подчинённое положение, однако активно взаимодействовало с командованием, занималось «перевоспитанием», оценкой опасности того или иного сектанта. Штабом флота инициируется «инвентаризация» сектантов среди военнослужащих: составляются списки с последователями «лжеучений», за которыми ведётся постоянное наблюдение и контроль, а представителей наиболее вредных и опасных сект высылают на окраины империи, где они продолжают «стоять на учёте» у государства. Штундизм становится главным страхом для офицеров и военного духовенства в результате заложенного в это учение прозелитизма, что воспринимается как серьезнейший удар по преимущественно православному личному составу. Отказ от несения строевой службы, учебной стрельбы или от возможной стрельбы во врага также вызывает стремление пресечь данную тенденцию, из опасений, что это станет примером и для других военнослужащих.

Ключевые слова: Черноморский флот, Севастополь, секты, штундизм, рационалистические секты, протестантские секты

Roman S. Lialin

*European University at St. Petersburg
6/1A Gagarinskaya st., St. Petersburg, 191187, Russia
roma.lualin@gmail.com*

“Diversion to Stundists”: Sectarians’ Persecution in the Black Sea Fleet in the Late 19th – Early 20th Centuries

Abstract. The study is based on the Russian State Archive of the Navy new documents. The article observes the struggle against sectarianism in the Black Sea Fleet on the example of Stundism. Relying on an extensive array of sources, the author concludes that the naval command directly controlled the spread of sectarian beliefs. The officers were personally responsible for their crew and the searching of sectarians among the lower ranks. In addition, the military clergy had a subordinate position, but actively interacted with the command and was involved in “reeducation” and “assessment” of the sectarians. The headquarters of the fleet initiated an “inventory” of sectarians among the crews. Those who followed the “false teachings” were put on lists and constantly monitored. Adepts of the most “dangerous” sects were sent to the outskirts of the empire, where they were controlled by the state. Stundism became the main threat for officers and military clergy as a result of the proselytism embedded in this teaching, which was perceived as a serious blow to the predominantly Orthodox personnel. Refusal of carrying out combat service, practicing shooting or possible shooting at the enemy also caused the desire to suppress this tendency, to prevent its turning into the example for other personnel.

Key words: Black Sea Fleet, Sevastopol, sects, Stundism, rationalistic sects, protestant sects

В к. XIX в. происходит распространение рационалистических сект на юге империи. Одной из наиболее активных становится штундистское учение, зародившееся в эпоху Великих реформ. Серьёзнейшую роль в процессе образования штундистской секты сыграли немецкие протестанты. Поселившиеся в Российской империи немецкие колонисты начинают распространять свою веру среди местного населения, однако впоследствии российский штундизм пойдёт по своему пути: «...штундизм стал на позицию независимости каждой общины, не признавал священнодействий как православия, так и официальных протестантских церквей» [Вардин, 2009, 160]. Постепенно штундисты начинают сближаться с баптистами и пашковцами, однако остаётся течение младоштундистов, отстаивавших своё первоначальное учение и форму организации [Амбарцумов, 2011, 33–35].

Реакция на учение была резко негативной: зачастую штундисты воспринимались как агенты Германии. Данный тезис непреклонно отстаивал К.П. Победоносцев, обер-прокурор Синода: «от немцев ждуют они и избавления от того мнимого политического и социально-экономического гнёта, в котором будто бы держит их правительство России», «дыша ненавистью к православному духовенству, штунда в то же время идёт и против установленного строя русской жизни, и проповедует принципы и взгляды вредного социалистического характера» [Полунов, 2010, 257]. 4 июля 1894 г. издаётся закон, признающий штундизм «наиболее вредной сектой», на основании которого для последователей данного учения вводится ряд строжайших санкций: от запрета на покупку и аренду земли до отчуждения детей от родителей. Однако в действительности было тяжело отличить штундистов от других протестантов, чем они в некоторых случаях пользовались. Более того, нередко при судебных разбирательствах выносились оправдательные или относительно мягкие приговоры [Руфин, 2019, 104–105; Минченко, 2008, 33]. Хотя зачастую к штундистам причисляли и представителей других сект (пашковцев, новомолокан и адвентистов) [Никольская, 2009, 24].

Сектантская «проблема» в Севастополе и Крыму в к. XIX – н. XX вв. серьёзно актуализировалась в результате существенного распространения рационалистических сект. Данный вопрос сильно обеспокоил церковь, что, например, вылилось в рассмотрение вопроса о штундизме в Крыму на Таврическом епархиальном миссионерском съезде духовенства, а также проявилось в строительстве церквей в «проблемных» зонах и увеличении количества проповедей и внебогослужебных бесед со священниками [Белоглазов, 2020, 25]. На съезде заявлялось, что православные, окружённые «массой иноверного, инославного и расколо-сектантского населения», активно с ним взаимодействуют и поддаются под его влияние, что требует укрепления и усиления православной церкви [Бойцова, 2011, 32].

По этой причине рассмотрение антисектантской политики по отношению к штунде на Черноморском флоте, с учётом специфики и особенностей данной организации, а также с использованием обширного массива архивных источников, которые вводятся в рамках данного исследования в научный оборот, является интересным и показательным дополнением к исследованиям по рационалистическим протестантским сектам Российской империи в данный период.

В к. XIX – н. XX вв. до указа 1905 года на флоте ощутимо активизируется деятельность, направленная против протестантов, в особенности против штундистов. Об этом говорит, например, увеличившееся количество документов, посвящённых нижним чинам, принадлежащим к этой секте. Командир 28-го флотского экипажа и эскадренного броненосца «Георгий Победоносец» пишет о старшем стрелке Анисиме Гордиенко, который обучает новобранцев и из-за того, что заподозрен в штундизме должен быть изолирован от других военнослужащих, а также освобождён от занимаемой им должности с целью предотвратить распространение его учения [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 1]. Тот же командир пишет и ещё об одном штундисте, минере Данииле Гридене, который отказался от причастия во время службы [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 2]. Подобного рода свидетельств в 1903–1904 гг. появляется достаточно много [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 3, 8, 11, 16, 20, 22, 23], и все они содержат информацию о нижних чинах, состоящих в сектах, а также о том, высылались ли они на беседу к Настоятелю, что говорит о

строгом контроле штундистов с целью предотвращения распространения данного учения. Кроме того, показателен тот факт, что по вопросу сектантов отчитывались не только командиры, в экипажах которых таковые присутствовали, но и остальные офицеры, в подчинении которых находились штундисты или другие сектанты [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 17, 19].

Также в документах обнаруживается и пристальное внимание к случаям «сращения в штунду» [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 13]. Яркий пример распространения штундистского учения представляет собой история матроса 1 статьи, горниста Никиты Харченко, который во время опроса у священника Адмиралтейского собора рассказал, что в 1893 году лечился в Севастопольском морском госпитале, где познакомился с мастеровым, который понравился ему своим поведением, так как никогда не ругался, хотя над ним из-за этого смеялись другие больные. В беседах с ним мастеровой начал убеждать Харченко, что не следует призывать ни икон, ни крестного знамения, показывая фрагменты из Святого Евангелия, а также рассказал об общине, которая придерживается данных взглядов. Заинтересовавшийся Харченко после выписки спросил в городе (на Корабельной стороне) у прохожих, где находится дом, в котором читают Святое Евангелие, после чего ему указали на дом в Цыганской слободке, который он впоследствии и стал посещать по субботам и воскресеньям. Кроме того, матрос пытался обратиться к священнику молитвенного дома, «желая все же удостовериться нужно ли поклоняться святым иконам». Тем не менее, ему отказали в беседе, сказав, что священнику некогда, и попросили прийти в следующий раз, однако больше Харченко туда не возвращался [РГАВМФ. Ф. 920. Оп. 6. Д. 128. Л. 6–7]. Также, несмотря на увещания и уговоры священника, матрос не отказывался от своих убеждений [РГАВМФ. Ф. 920. Оп. 6. Д. 128. Л. 9], поэтому было принято решение перевести его в войска Туркестанского военного округа [РГАВМФ. Ф. 920. Оп. 6. Д. 128. Л. 14]. В документах ссылаются на правила от 1863 года, в которых раскрывается, как необходимо обращаться с сектантами и раскольниками на военной службе: «нижние чины Морского ведомства, признанные, по своим религиозным убеждениям, вредными, передаются через Главный Морской Штаб в распоряжение Главного Военного Штаба для назначения в отдалённые части войск, как то: на Кавказ и в отдаленные Сибирский или Оренбургский корпуса» [РГАВМФ. Ф. 920. Оп. 6. Д. 128. Л. 11]. Также есть ссылка на Циркуляр Министра Внутренних Дел от 3 сентября 1894 года № 24, согласно которому штундистская секта объявляется «более вредною» [РГАВМФ. Ф. 920. Оп. 6. Д. 128. Л. 11]. Помимо этого, командир экипажа, в подчинении которого находился Харченко, «просил местное Общее Полицейское Управление обратить внимание на это [сектантское собрание – *Р.Л.*] и принять меры к пресечению этого зла, которое может иметь влияние и на других нижних чинов вверенного мне экипажа» [РГАВМФ. Ф. 920. Оп. 6. Д. 128. Л. 10].

Таким образом, история Харченко, с одной стороны, демонстрирует активность последователей штундизма в своей миссионерской деятельности, внутренние поиски отдельно взятого человека, интерес к религиозному вопросу, попытки понять, в чём заключается данное учение и, с другой стороны, показывает тесную связь командования, православных священников и полицейских, которые стараются «отстоять», вернуть в лоно православной церкви Харченко, а затем предотвратить переход в штундизм других нижних чинов, контролировать это городское собрание и поместить не пожелавшего отказаться от своего учения матроса на задворки империи.

Тем не менее, несмотря на то что штундисты сфокусировали на себе основное внимание, нижние чины, являющиеся последователями других учений, также продолжали находиться под строгим надзором командования и периодически становились фигурантами разбирательств и расследований. Например, матроса Николая Дергоусова заподозрили в сектантстве, после чего направили на беседу с настоятелем собора, который определил, что он из беспоповской секты «Феодосиевского лжеучения, который подрывает основы семейств и общественной жизни». У штаба запрашивают разрешение на перевод из морского ведомства, на что в ответ командир экипажа просит проверить, не замечен ли Дергоусов в распространении свое-

го «лжеучения». В результате проверки утверждается, что «ввиду заметного распространения означенной секты между рабочими в городе он не может быть терпим в команде, как могущий служить распространителем своего лжеучения и совращения с православия» [РГАВМФ. Ф. 920. Оп. 4. Д. 91. Л. 7], что подтвердил и начальник штаба [РГАВМФ. Ф. 920. Оп. 4. Д. 91. Л. 8]. После чего его и ещё одного сектанта-штундиста решили перевести в сухопутное ведомство и отправить в Среднюю Азию [РГАВМФ. Ф. 920. Оп. 4. Д. 91. Л. 10]. Однако Николай перед уходом со слезами на глазах начал просить разрешения остаться при своём экипаже, искренне обещая перейти в православную веру, исполнять все обряды, верой и правдой служить «Его Императорскому Величеству Государю Императору» [РГАВМФ. Ф. 920. Оп. 4. Д. 91. Л. 13]. В итоге его оставили при условии, что в свободное от служебных занятий время он будет высылаться для наставлений к настоятелю собора [РГАВМФ. Ф. 920. Оп. 4. Д. 91. Л. 14].

Однако именно штундистское учение и его последователи станут главной проблемой Черноморского флота в религиозном вопросе. В результате одним из аргументов в пользу увеличения количества священнослужителей внутри военного духовенства, служащего на Черноморском флоте, будут именно протестантские секты, которые, как заявлялось, прочно осели в Севастополе и свободно просачивались в ряды военнослужащих Черноморского флота [РГАВМФ. Ф. 417. Оп. 6. Д. 679. Л. 4, 5, 6].

Непосредственно из доклада «Настоятеля Севастопольского Адмиралтейского Собора Господину командиру 28 флотского экипажа» от 20 ноября 1899 года, у которого на беседе было три военнослужащих, становится понятна причина такого непреклонного отношения к штундизму и концентрированного удара именно по этому учению. Со слов настоятеля, эти нижние чины принадлежат к секте штундистов и «...несмотря на мои увещевания означенные матросы остаются при своём убеждении. Поэтому я считаю этих матросов опасными пропагандистами, так как они по своему ложному учению преследуют единственную цель совращать православных в штунду. Они это тщательно скрывают, действуя тайно, и перед начальством показывают себя совершенно невинными, стараясь не навлечь на себя и тени подозрения. Но живя между матросами им представляется возможность тайно распространять своё ложное учение, и представляется удобным совращать их в штунду. <...> в виду этого является настоятельная необходимость оберегать православных от пропаганды штундистов, под влиянием которых люди, мало понимающие начало православия, легко могут отпасть от православной веры и совратиться в штунду, как это и случилось с упомянутыми матросами» [РГАВМФ. Ф. 920. Оп. 4. Д. 91. Л. 22].

По приказу от 14 января 1905 года на Черноморском флоте начинают пристальнее присматриваться к новобранцам с целью выявить, имеются ли среди них принадлежащие к «штундистскому лжеучению» [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 102]. Также в секретном приказании, подписанном вице-адмиралом Чухниным 16 июля 1904 года, указывается, что штундисты встречаются и среди обучающихся и начальствующих над нижними чинами, например, среди квартирмейстеров и строевых инструкторов. Как указывается в документе, «между ними [штундистами – Р.Л.] часто встречаются люди противоположительственного направления, и, наверное, есть и принимающие только личину штундистов, чтобы легче распространять под видом штунды идеи противоположительственного социализма и отрицания самого правительства. Странно таким нижним чинам давать власть, а значит и возможность распространять свои понятия среди нижних чинов, что они имеют возможность делать совершенно незаметно для офицеров» [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 220]. Как итог, запрещается производить в квартирмейстеры и инструкторы штундистов, а также предписывается вести строгий учет последователей данного учения и хранить информацию о них в штабе порта [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 115, 220]. В результате, как мы можем понять из рапорта командира 36 флотского экипажа, два штундиста были перечислены «в низшие звания и статьи, так как они по своему религиозному убеждению отказываются брать в руки оружие» [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 116]. Кроме того, есть два свидетельства то-

го, что командир 36 флотского экипажа вызывал на беседу двух штундистов и приказывал им не распространять свои религиозные убеждения, в чём ему отказали, заявив, что они должны это делать в связи с их вероучением [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 118–119].

Можно сделать вывод о том, что штундистами занимались отдельно от других сектантов, ограничивали в возможностях взаимодействовать с другими нижними чинами, продвигаться по карьерной лестнице и стремились обратить их в православие. Особое отношение можно объяснить тем фактом, что одним из «требований» к штундисту, как об этом заявляли сами представители учения в разговоре с командиром и как утверждал настоятель, является необходимость вести миссионерскую деятельность. Кроме того, раздражающей тенденцией для начальства определённо выступал отказ от обучения стрельбе или отказ стрелять по неприятелю в случае необходимости. В результате этих проблем, которые, во-первых, приводили к стремительному распространению штундизма среди нижних чинов и, во-вторых, могли способствовать деморализации и отказу выполнять приказы руководства, начальство было вынуждено вычленив штундистскую секту из основной массы и заниматься ей отдельно, тщательно проверяя новобранцев и следя за уже поступившими на службу военными служащими.

Тем не менее, в официальных документах продолжалось постулирование идеи того, что «одна только принадлежность кого-либо из нижних чинов флота к одной из сект, перечисленных в выписке постановлений Миссионерского съезда, не влечет за собою необходимости устранения его из команды флота, так как при этом флоту пришлось бы лишиться значительного процента служащих; при том же на основании ВЫСОЧАЙШЕ утвержденного 21 июня 1863 г. Комитета Министров только сектанты, распространяющие между командами свое лжеучение и соврашающие с православия не могут быть терпимы в своих командах» [РГАВМФ. Ф. 920. Оп. 4. Д. 79. Л. 7].

За деятельностью штундистов не только следили в служебное время, но и контролировали их действия непосредственно в Севастополе: Севастопольская крепостная жандармская команда 26-го октября 1904 года докладывала начальнику штаба Севастопольской крепости о том, что 22 октября было собрание в доме у штундиста Шимко, в котором участвовали два матроса, а также 24 октября в доме Слуцкого прошла встреча, которую посетили 30 человек, в том числе 7 военнослужащих из нижних чинов Черноморского флота [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 27]. Следовательно, производились попытки контролировать социальные контакты штундистов и пресекать распространение «лжеучения» среди нижних чинов и в служебное, и свободное от службы время.

Ещё одним важным вопросом являлась проблема дисциплины, которая была поставлена из-за штундистов, отказывавшихся от учебной стрельбы, применения огнестрельного оружия в целом, что противоречило их учению: «эта ересь бывает нередко причиною вредных в дисциплинарном отношении затруднений: так в настоящее время в экипажах Черноморской флотской дивизии имеется четыре штундиста нижних чина, заявивших, что по учению их секты они не могут употреблять огнестрельного оружия, как средства защиты от врага, при том из четырёх этих случаев три имеют характер лишь заявления о руководящем принципе, а в одном оно было подтверждено прямым отказом исполнить приказание идти на учебную стрельбу», что может оказывать «дурное» влияние на другие нижние чины, «могущих безнаказанно отстраняться от исполнения долга каждого военнослужащего, но и просто может служить немалым соблазном для ленивых и лукавых людей делать заявления о принадлежности к секте ради лишь одной возможности уклониться от труда обучения огнестрельному оружию и стрельбе им» [РГАВМФ. Ф. 417. Оп. 4. Д. 5656. Л. 7].

В итоге интерес к штундистам существенно возрос из-за этой проблемы: в служебной записке старшему флагману Черноморской флотской дивизии речь идёт о гальванере 3-й роты 36-го флотского экипажа Павле Громадском, который отказался идти на учебную стрельбу, «заявив, что его религиозные убеждения не позволяют ему стрелять и даже брать винтовку», в результате чего его арестовали и собирались судить [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 40].

В ответ на подобные заявления штаб Черноморского флота и портов Черного моря 9 декабря 1904 года приводит список штундистов и просит «проверить все ли перечисленные здесь нижние чины обучаются стрельбе в цель, не было ли отказов, а также опросить будут ли они исполнять приказание стрелять в неприятеля» [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 54]. В рапортах командиров экипажей содержатся разные сведения на этот счёт: от согласия стрелять в цель и в неприятеля [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 56] до отказа стрелять по врагу [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 57] (следует отметить, что опрашивались и представители других учений и сект, например, молоканин [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 57] и старовер [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 59]).

Командирам также было поручено проверить всех штундистов и узнать, кто из них принял штундистское учение на службе, а кто до неё. В довершении всех штундистов, даже тех, кто не должен был ввиду специальности учиться стрельбе, следовало отправить на стрельбу и впоследствии доложить о результатах [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 133]. В связи с этим главнокомандующий приказал «всех отказавшихся стрелять в цель перечислить в матросы 2 статьи, а за отказ исполнить приказание предать суду» [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 176]. И, как следствие, трое военнослужащих нижних чинов, в том числе стрелок-инструктор, за отказ стрелять были преданы суду [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 178-179], а после разжалованы в матросы [РГАВМФ. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 182, 183].

Заключение

Даже в самый разгар антисектантской кампании к. XIX – н. XX вв., направленной против рационалистических протестантских сект, в рамках которой сектанты существенно ограничивались в правах, как таковых серьёзных мер на флоте предпринято не было. Наблюдение и контроль за ними были обусловлены тем фактом, что нижние чины Черноморского флота набирались из населения всей Российской империи, поэтому сектанту было довольно просто проникнуть в эту структуру. Закономерно, что власти и командный состав опасались распространения сектантских учений среди военнослужащих, а также последующей их миссионерской деятельности в регионах империи, куда возвращались матросы и офицеры после отставки. Следовательно, Черноморский флот выступал одной из тех немногих структур, которые способствовали активному перемещению населения из одной части империи в другую, пропуская через себя множество людей, в том числе и сектантов, которые через «совращение» из православия сослуживцев могли распространить своё учение в их родных местах.

В рамках антисектантской политики флота ощущаются общеимперские тенденции: для Черноморского флота характерно негативное отношение к штундизму, обусловленное, например, мнением, что штундисты отстаивают «идеи противоправительственного социализма и отрицания самого правительства». Главной причиной пристального внимания и повсеместного контроля за представителями этой секты служили случаи «совращения в штунду», а также специфическая для флота проблема отказа обучаться стрельбе. Кроме того, «работа» со штундистами происходила при участии офицеров, нёсших личную ответственность за подобные случаи внутри своего экипажа, военного духовенства и полицейских Севастополя, однако она инициировалась и координировалась именно флотским командованием.

Несмотря на тенденцию к усилению веротерпимости в империи продолжала существовать чёткая иерархия, на вершине которой находилось православие, а ряд верований и учений вообще получал статус внесистемных, даже антисистемных. На основании срастания русской идентичности и православной веры и в целом объяснения православия частью официальной идеологии можно расценивать антисектантскую политику на флоте, политику контроля, учёта и вычленения наиболее «вредных» и «опасных» распространителей-«совратителей» как действия, направленные на поддержание православной веры среди нижних чинов, необходимость «оберегать» и «хранить» православное население.

Список сокращений

РГАВМФ – Российский государственный архив Военно-Морского Флота

Библиографический список

1. Амбарцумов, И. В. Русский штундизм, общество и власть в XIX – начале XX в / И. В. Амбарцумов // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. – 2011. – № 5 (42). – С. 30–47.
2. Белоглазов, Р.Н. Развитие конфессиональной ситуации в Севастополе на рубеже XIX–XX веков / Р.Н. Белоглазов, С.Н. Осиповский // Манускрипт. – 2020. – № 2. – С. 23–29.
3. Бойцова, Е.Е. Политика российской государственной власти по отношению к нехристианским конфессиям на территории Таврической губернии на рубеже XIX–XX веков / Е.Е. Бойцова // Причерноморье. История, политика, культура. – 2011. – № 6. – С. 27–35.
4. Вардин, А. Насколько самобытным было баптистское движение в Российской империи? / Вардин А. // Богословские размышления. – 2009. – № 10. – С. 158–166.
5. Минченко, Т.П. Русская православная церковь и проблема религиозной свободы / Т.П. Минченко // Вестник Томского государственного университета. – 2008. – № 309. – С. 31–36.
6. Никольская, Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905-1991 годах / Т.К. Никольская. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. – 356 с.
7. Полунов, А.Ю. К.П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России / А.Ю. Полунов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 374 с.
8. Российский государственный архив Военно-Морского Флота (РГАВМФ). Ф. 1026. Оп. 1. Д. 551. Л. 1–3; 8; 11; 13; 16–17; 19–20; 22–23; 27; 40; 54; 56–57; 59; 102; 115–116; 118–119; 133; 176; 178–179; 182–183; 220.
9. Российский государственный архив Военно-Морского Флота (РГАВМФ). Ф. 417. Оп. 4. Д. 5656. Л. 7.
10. Российский государственный архив Военно-Морского Флота (РГАВМФ). Ф. 417. Оп. 6. Д. 679. Л. 4–6.
11. Российский государственный архив Военно-Морского Флота (РГАВМФ). Ф. 920. Оп. 4. Д. 79. Л. 7.
12. Российский государственный архив Военно-Морского Флота (РГАВМФ). Ф. 920. Оп. 4. Д. 91. Л. 7–8; 10; 13–14; 22.
13. Российский государственный архив Военно-Морского Флота (РГАВМФ). Ф. 920. Оп. 6. Д. 128. Л. 6–7; 9–11; 14.
14. Руфин, С.М. Правовое положение баптистов и адвентистов в Российской империи в конце XIX – начале XX века (по материалам Саратовской губернии) / С.М. Руфин // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. – 2019. – Т. 19. – № 1. – С. 104–108.

Текст поступил в редакцию 24.02.2023.

Принят к печати 03.05.2023.

Опубликован 28.09.2023.

References

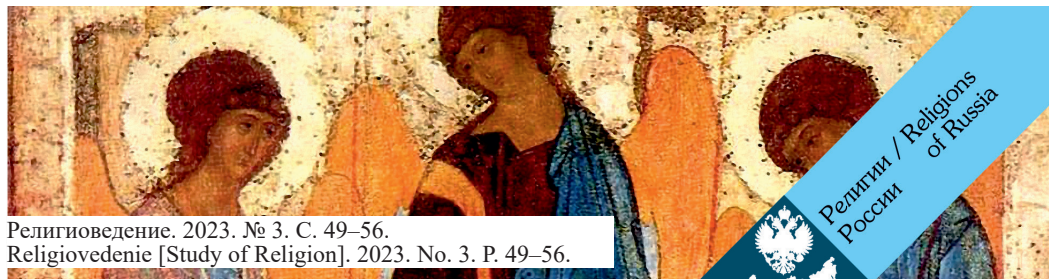
1. Ambarcumov I.V. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 2. Istoriya. Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* [St. Tikhon's University Review. Series II: History. The history of the Russian Orthodox Church]. Moscow: Pravoslavnyj Svyato-Tihonovskij gumanitarnyj universitet, 2011, no. 5(42), pp. 30–47 (in Russian).
2. Beloglazov R.N. *Manuskript* [Manuscript]. Tambov: Gramota, 2020, no. 2, pp. 23–29 (in Russian).
3. Bojцова E.E. *Prichernomor' e. Istoriya, politika, kul'tura* [Black Sea region. History, politics, culture]. Sevastopol: filial MGU v g. Sevastopole, 2011, no. 6, pp. 27–35 (in Russian).
4. Vardin A. *Bogoslovskie razmyshleniya* [Theological Reflections: Eastern-European Journal of Theology]. Kyiv: Evro-Aziatskaya teologicheskaya asociaciya, 2009, no. 10, pp. 158–166 (in Russian).
5. Minchenko T.P. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Tomsk State University Journal]. Tomsk: Nacional'nyj issledovatel'skij Tomskij gosudarstvennyj universitet, 2008, no. 309, pp. 31–36 (in Russian).
6. Nikol'skaya T.K. *Russkij protestantizm i gosudarstvennaya vlast' v 1905-1991 godah* [Russian Protestantism and State Power from 1905 to 1991]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2009, 356 p. (In Russian).

7. Polunov A.Yu. *K.P. Pobedonoscev v obshchestvenno-politicheskoj i duhovnoj zhizni Rossii* [K.P. Pobedonostsev in the socio-political and spiritual life of Russia]. Moscow: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN), 2010, 374 p. (In Russian).
8. *Rossijskij gosudarstvennyj arhiv Voенno-Morskogo Flota* [Russian State Archive of the Navy]. Fund 1026. Inventory 1. File 551. Fols. 1–3; 8; 11; 13; 16–17; 19–20; 22–23; 27; 40; 54; 56–57; 59; 102; 115–116; 118–119; 133; 176; 178–179; 182–183; 220 (in Russian).
9. *Rossijskij gosudarstvennyj arhiv Voенno-Morskogo Flota* [Russian State Archive of the Navy]. Fund 417. Inventory 4. File 5656. Fol. 7 (in Russian).
10. *Rossijskij gosudarstvennyj arhiv Voенno-Morskogo Flota* [Russian State Archive of the Navy]. Fund 417. Inventory 6. File 679. Fols. 4–6 (in Russian).
11. *Rossijskij gosudarstvennyj arhiv Voенno-Morskogo Flota* [Russian State Archive of the Navy]. Fund 920. Inventory 4. File 79. Fol. 7 (in Russian).
12. *Rossijskij gosudarstvennyj arhiv Voенno-Morskogo Flota* [Russian State Archive of the Navy]. Fund 920. Inventory 4. File 91. Fols. 7–8; 10; 13–14; 22 (in Russian).
13. *Rossijskij gosudarstvennyj arhiv Voенno-Morskogo Flota* [Russian State Archive of the Navy]. Fund 920. Inventory 6. File 128. Fols. 6–7; 9–11; 14 (in Russian).
14. Ruffin S.M. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Istoriya. Mezhdunarodnye ot-nosheniya* [Izv. Saratov Univ. (N.S.), Ser. History. International Relations]. Saratov: Saratovskij nacional'nyj issledovatel'skij gosudarstvennyj universitet im. N.G. Chernyshevskogo, 2019, no. 1, pp. 104–108 (in Russian).

Submitted for publication: February 24, 2023.

Accepted for publication: May 03, 2023.

Published: September 28, 2023.



Религиоведение. 2023. № 3. С. 49–56.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 3. P. 49–56.

DOI: 10.22250/20728662_2023_3_49



Матюшенко В.С.¹, Якушева Р.А.²

¹ Амурская государственная медицинская академия

² Политехнический институт (филиал) ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова» в г. Мирном

¹ 675006, Россия, г. Благовещенск, ул. Горького, 95

² 678170, Россия, г. Мирный, ул. Тихонова, 5/1

¹ v89246728625@yandex.ru; ² rozaliya.yakusheva.84@mail.ru

Сектанты Якутской области в публикациях газеты «Восточное обозрение»

Аннотация. В статье рассматривается история сектантства в Якутии через её отражение в печатной прессе. В основу данного исследования легли опубликованные в газете «Восточное обозрение» (1882–1906) новостные сюжеты, очерки, заметки о ссыльных скопцах и духоборах, высылка которых отличалась массовостью и локализацией поселений. Новизна исследования заключена в том, что в целях реконструкции истории сектантства в Якутии впервые внимание обращено к материалам издания «Восточное обозрение». Таким образом, актуальность темы исследования обусловлена большим информационным потенциалом газеты и необходимостью расширения источниковой базы по заявленной теме. Анализ публикаций позволил определить несколько сюжетных линий и выстроить данную работу в соответствии с ними.

Ключевые слова: сектанты, скопцы, духоборы, религиозная ссылка, газета «Восточное обозрение», Якутская область

Victoria S. Matyushchenko¹, Rozalia A. Yakusheva²

¹ Amur State Medical Academy

² Mirny Polytechnic Institute (branch) of North-Eastern Federal University n.a. M.K. Ammosov

¹ 95 Gorcogo str., Blagoveshchensk, 675006, Russia;

² 5/1 Tihonova str., Mirny, 678170, Russia

¹ v89246728625@yandex.ru; ² rozaliya.yakusheva.84@mail.ru

Sectarians of the Yakutsk Region in the Publications of the Newspaper “Eastern Review”

Abstract. The article explores the history of sectarianism in Yakutia through its reflection on the materials of the printed press. This research is based on news stories, essays, and notes about exiled Skoptsy and Dukhobors published in the newspaper “Vostochnoye Obozreniye” (“Eastern Review”, 1882–1906), whose deportation was determined by mass character and localization of settlements. The novelty of the study lies in the fact that in order to reconstruct the history of sectarianism in Yakutia, attention is drawn to the publications in “Vostochnoye Obozreniye” for the first time. Thus, the relevance of the research topic is due to the great information potential of the newspaper and the need to expand the source base on the stated topic. The analysis of publications made it possible to identify several storylines and build this work in accordance with them.

Key words: sectarians, Skoptsy, Doukhobors, religious exile, the newspaper “Vostochnoe obozrenie”, Yakutsk region



В.С. Матюшенко



Р.А. Якушева

Введение

К середине XIX вв. в Якутской области сложился поликонфессиональный состав, частью которого стали ссыльные сектанты – скопцы, духоборы, хлысты, молоканы и т.д. Религиозная ссылка в Якутии стала предметом исследования ещё в до-революционный период [Бабякин, 1909; Вруцевич, 1905; Йохельсон, 1894; Майнов, 1912]. Советские историки Башарин [Башарин, 1989] и Сафронов [Сафронов, 1987]

обратились к истории сектантства в Якутии в русле развития в области земледелия, введя в научный оборот множество архивных документов. Значимая помощь врача Сокольников в организации переселения в Якутию жён и детей духоборов отмечена в работе Пинигина [Пинигин, 1978]. Историография пополнилась трудами постсоветских исследователей [Буянов, 2017; Макаров, 2005; Юрганова, 2016]. Обращение к истории сектантства в Якутии на современном этапе определяет необходимость поиска ранее не принятых во внимание исторических источников, в числе которых выступают материалы периодических изданий. В свою очередь, печатная пресса проявляла к сектантам интерес, выраженный во множестве опубликованных очерков, корреспонденций, заметок, размышлений о пользе и вреде религиозной ссылки [Матющенко, Якушева, 2021]. Не осталась в стороне и крупнейшая сибирская газета «Восточное обозрение», сообщавшая о жизнедеятельности ссыльных сектантов, что позволило авторам данной работы провести анализ публикаций и выявить некоторые аспекты их пребывания в Якутии.

Скопцы на страницах газеты «Восточное обозрение»

Ещё в 1859 г. по ходатайству генерал-губернатора Восточной Сибири Н.Н. Муравьева Сенатом было дано «высочайшее разрешение» на переселение в Якутию из Туруханского края сектантов – скопцов в целях развития хлебопашества [Якутия, 1957, 271]. Занимаясь сельским хозяйством в местах компактного проживания, несмотря на трудности, высокие риски, сопряжённые с суровыми природно-климатическими условиями, сектанты заставили говорить о себе как о «главных хлебопашцах в области» [Волости, 1894, 17]. Скопческие хозяйства «совершенно пленили своим благоустройством и зажиточностью официальных наблюдателей и приобрели в административном мире горячих панегиристов скопческой культуры» [Майнов, 1912, 326]. В данной работе публикации о скопцах поделены на тематические разделы, названия которых выделены курсивом.

«Скопцы – люди, как люди, а живут между собою, как волки!» [Олёкминск, 1903, 2]. Сведения о скопцах мы находим в разделе «Корреспонденции», содержание которых не ограничено темой крепких скопческих хозяйств и успешного земледелия в области. Газета писала о нуждах, проблемах, некоторых сторонах взаимоотношения сектантов с властью, населением области. Например, в основу ряда сюжетов легли разногласия внутри скопческой секты, возникавшие по вопросу наследования земельных угодий умерших единоверцев. По причине частого отсутствия у сектантов прямых наследников при необходимости сохранения скопческих хозяйств местная власть применяла практику перевода сектантов из одного селения в другое, либо подселяла вновь прибывающих в область скопцов. Новоприбывшим сектантам должно было отходить выморочное хозяйство умершего скопца, но на деле его имущество старожилы заранее распределяли между собой, а негодные участки оставляли на «выбор» новосёлам [Якутск, 1890, 11]. Таким образом, автор за псевдонимом Старожил указывает на сложное положение новосёлов, у которых просят за десятину 300 р., «предлагаемую цену 150 р. старожилы и слышать не хотят, а предстоит ещё обстроиться, обзавестись лошадей, коровой, обстановкой необходимой для пахаря» [Якутск, 1890, 11]. Если раньше бедняки и новосёлы боялись жаловаться начальству: «слишком велика сила скопческого кагала» [Якутск, 1890, 11], то в этот раз новосёлы «не покорились безропотно участи, подготовленной им мироедами-старожилами» [К истории, 1891, 5], вовлёкши в тяжбу с ними якутских губернаторов и генерал-губернаторов Восточной Сибири, которые постановили провести частичный или полный передел земли. Борьба за земельные участки затягивалась, «мироеды-старожилы старались и стараются тормозить окончательное решение дела, умножая без нужды переписку, запутывая и затемняя его намеренно» [К истории, 1891, 5]. Сюжетная линия о непростом переделе земли между старожилами и новосёлами не теряла своей актуальности на протяжении более десяти лет. Так, в 1904 г. очередная корреспонденция из Олёкминска сообщила читателям газеты, что скопцы Спасского селения продолжают борьбу «стариков» и «молодых», в которой обе стороны придерживались правила «цель оправдывает средства»: сходы заканчивались драками, далее шли клязумы во все места и инстанции [Олёкминск, 1904, 3].

Также во избежание поступления земли в казну пожилые скопцы заранее подселяли к себе молодого единоверца, составляли духовное завещание и оба вели

совместное хозяйство. Но и здесь случались конфликты. Газета, отмечая, что «... при недобросовестности одной из сторон, другая может тяжело пострадать», пишет о случаях, когда, проработав много лет у пожилого скопца бесплатно, последний выгонял своего «наследника» без всяких последствий, лишая его прав на своё хозяйство» [Олёкминск, 1900, 2]. Здесь же описан противоположный случай, когда пожилой скопец Никифоров обратился с жалобой на своего «наследника» Кареева по поводу того, что «он стал его, старика, плохо кормить, дурно с ним обращаться, мотать имущество и наконец изгнал жалобщика из собственной его усадьбы» [Олёкминск, 1900, 2].

«Якуты не теряют надежды...» [Хроника, 1893, 5]. Стремление сектантов присвоить по возможности больше земельных наделов не только приводило к конфликту внутри скопческого общества, но и порождало разногласия с инородцами. Дело в том, что годные для земледелия участки находились в ограниченном количестве и местная администрация стремилась отдать их не инородцам, а русским поселенцам, включая сектантов, которые быстро истощали земли и переходили к новым. Решение властей было определено государственным интересом к освоению окраинных территорий. «Такая хищническая разработка драгоценнейших участков составляет большое зло для инородцев, рискующих в неравной борьбе потерять существенное подспорье своему бедному хозяйству» [Якутская Палестина, 1883, 2]. В качестве примера автор публикации приводит скопческое Хатын-Аринское селение, жители которого «в течение восьми лет выкортомили все плодородные нови у якутов...» [Якутская Палестина, 1883, 2].

«Общее всем скопцам – только их бесправие» [Из жизни, 1902, 2]. Представляя скопцов в образе кулаков и мироедов, либерально настроенная газета, тем не менее, поднимала вопрос об их тяжёлом положении в Якутии. Большую роль в этом сыграл сосланный в 1898 г. в Олёкминск революционер Михаил Степанович Ольминский (Александров). Публикация очерков «Бессрочно-ссылные» и «Из жизни и олёкминских скопцов» стала возможной, как мы считаем, благодаря непосредственному примыканию к Олёкминску Спасского скопческого селения. Очерки политического ссыльного весьма ценны, поскольку автор избегает стандартной сюжетной линии о значимой роли сектантов в развитии земледелия, а обращается к другим сторонам повседневной жизни сосланных за веру. Например, Ольминский (под псевдонимом Степаныч) акцентирует внимание на том, как решения центральных властей в отношении сектантов на местах высылки не могли иметь практического применения. С момента прибытия первой партии скопцов из Туруханского края (в шестидесятых годах XIX в. – прим. авторов) на протяжении многих лет разворачивались дискуссии по поводу предоставления скопцам возможности покидать места причисления в целях сбыта своей продукции, покупки необходимых товаров и т.д. Областное начальство, как и Совет Главного Управления Восточной Сибири, признавало, что скопцы «чрезмерно стеснены установленными для них правилами, получившими слишком карательный характер от применения их в Якутской области <...> той громадною пользою, которую они принесли краю посредством образцовой деятельности по разведению хлебопашества и сельского хозяйства, вполне заслуживают облегчения их участи» [Бессрочно-ссылные, 1901, 2]. Тем не менее, в самом Совете находились те, кто такое мнение не разделял, считая, что облегчение «может способствовать не благосостоянию общества, а только нравственному усилению этой безобразной секты» [Бессрочно-ссылные, 1901, 2].

Запрет на перемещение сектантов не позволял им сбывать свои продукты и приобретать необходимые товары. С другой стороны, данный запрет не шёл на пользу самой области: скопцы знали ремесленное дело, в котором так остро нуждались в местах интенсивного строительства. Как признаётся само гражданское начальство, отлучки скопцов с мест причисления были просто необходимы [Бессрочно-ссылные, 1901, 2]. Таким образом, условия якутской действительности вынуждали администрацию вносить свои коррективы в строгое следование предписаниям, в частности, на строительство новой церкви одного из селений Олёкминского округа право отлучки получили девять скопцов-ремесленников по разрешению самого генерал-губернатора [Бессрочно-ссылные, 1901, 2].

Строгий запрет скопцам покидать селения вынуждал якутское начальство проводить следствие по каждому факту его нарушения, таким образом, ссыльным положением сектантов были «терроризированы и скопцы, и местная власть» [Бессрочно-ссыльные, 1901, 2]. Ольминский описывает случай, когда «во все стороны летят бумаги: “скрылся...приметы...арестовать”» [Бессрочно-ссыльные, 1901, 2] о самовольной отлучке из Спасского селения (Спасское скопческое селение Олёминского округа – прим. авторов) скопца Хрисанфа Копылова, который и не думал бежать: «несчастливого грызла невообразимая тоска, и, прослышав о каком-то якуте-знахаре, <...> он решился на преступление самовольной отлучки, не предупредив односельцев о своём намерении, потому что “было стыдно объяснить причину”» [Бессрочно-ссыльные, 1901, 2].

Примером излишней строгости служит также история разочарованного ещё в 60-е гг. в скопческом учении и обращённого в православие скопца Ю., за освобождение которого хлопотал сам генерал-губернатор Игнатъев. Освобождение не только не последовало, «но и до сих пор Ю. не мог получить такой ничтожной льготы, как право поступить машинистом на пароход, совершающий рейсы по Лене» [Олёминск, 1901, 2].

Сектантам чрезвычайно сложно было выехать за пределы Якутии, несмотря на милость, дарованную верховной властью. В первом случае «Восточное обозрение» сообщает, что помилованные по особому Высочайшему повелению в 1882 г. двадцать четыре скопца не могут покинуть Якутскую область. Сосланный в 60-х гг. по подозрению в распространении скопческого учения Р-ков, в 1882 г. получив паспорт и право разъезжать по всей Сибири, переехал в Томск. Затем последовало распоряжение об отправке Р-кова обратно в Олёминский округ. Как сообщает газета, сам Р-ков не был никогда осклопён, не имел никаких дел со скопцами, исправно исполнял православные обряды. Его прошения об облегчении участи, поддержанные свидетельством местного духовенства о принадлежности к православию, должного результата не принесли [Олёминск, 1901, 2].

Во втором случае, из публикации того же Ольминского, мы узнаем, что скопцы, пребывавшие в якутской ссылке более десяти лет, подали прошение о разрешении перейти в крестьянское сословие и стать частью крестьянства в других губерниях по милости, дарованной Манифестом от 15 мая 1883 г. По требованию областного правления необходимо было предоставить уведомление с нового места причисления сектантов, что и было сделано скопцом Мельниковым, уехавшем из Якутии в Минусинский округ. Спустя некоторое время Мельников был возвращён, поскольку, как оказалось, раскаявшиеся скопцы могли причислиться к нескопческим деревням, исключительно не покидая Якутии [Бессрочно-ссыльные, 1901, 2]. Ольминский заключает: «Надежда вырваться из Якутской области обманула стариков, из которых многие 30 – 40 лет искупают и не могут искупить то, <...>, “заблуждение фанатизма”, за которое веротерпимое русское общество выбросило их из своей среды» [Бессрочно-ссыльные, 1901, 3].

Беспокоила Ольминского и судьба тех скопцов, кто, будучи ребёнком, по заблуждению родителей последовал за ними в якутскую ссылку, ощутив на себе все тяготы невольной жизни. То, насколько беспомощным оказывается человек перед лицом справедливости, показывает случай с Гаврилом Меньшениным, осклопённым в раннем детстве. Несмотря на данный факт, он не подвергся судебному преследованию, числился православным и сознательно к секте не примыкал. Прибыв в Якутию, Меньшенин был отлучён от родителей, поскольку действовал строгий запрет на проживание православных лиц в скопческих селениях. Как «полноправный православный» Меньшенин имел возможность выехать за пределы Якутии, о чём и было подано прошение в областное правление. В свою очередь, якутским начальством Меньшенину было отказано в прошении – на том основании, что его осклопление доказывает принадлежность к скопческой секте, а не к православию [Из жизни, 1902, 3]. Только в 1894 г. по распоряжению самого министра внутренних дел за Меньшениным было признано право покинуть область [Из жизни, 1902, 3]. В следующей публикации, описывая случай Платона Кирюхина, осуждённого в малолетнем возрасте и спустя сорок лет получившего право на причисление к томско-

му мещанскому обществу, Ольминский отмечает: «Совесь современного человека не мирится с таким анахронизмом, как пожизненная ссылка детей» [Олёкминск, 1902, 3].

Духоборы

Также не осталась без внимания газеты «Восточное обозрение» история духоборов, высланных в Якутскую область за отказ от воинской повинности. Духоборы прибыли в 1897 году из Закавказья, куда были принудительно переселены ещё в период царствования Николая I.

Большое значение в русле нашего исследования имеют путевые заметки первого якутского врача Прокопия Нестеровича Сокольников под названием «Жёны и дети духоборов», опубликованные на страницах «Восточного обозрения» в 1899 г.

«По предложению графа Л.Н. Толстого...» [Жёны, 1899, 2]. Прокопий Сокольников, завершив в 1898 году учёбу в Московском медицинском университете, собирался вернуться на родину, когда к нему обратился Лев Толстой с просьбой сопроводить в Якутию жён и детей ссыльных духоборов. Согласившись, в течение двух с половиной месяцев пути Сокольников оказывал переселенцам медицинскую помощь, занимался организацией материальной помощи, решал их вопросы [Пестерев, 2011, 172].

В начале своего повествования Сокольников указывает, подобно своим современникам, что энергия, трезвость и трудолюбие, свойственные духоборам, обещают им быть истинными носителями культурных начал [Жёны, 1899, 2]. Из заметок известно, что к отцам и братьям в Якутию из Тифлиса направлялся 41 человек: 25 женщин, один старик и 15 детей в возрасте от трёх до семи лет [Жёны, 1899, 2]. Врач, встретивший их на станции Козлов (ныне Мичуринск – прим. авторов), отметил, что к переселенцам «люди проявили тут лучшую сторону своей души: <...>. Словом, станция «Козлов» промелькнула светлой точкой в тяжёлой и трудной жизни этих женщин и детей» [Жёны, 1899, 2]. Аналогичную картину Сокольников наблюдал в Томске и жители которого снабдили партию провизией, лекарствами и денежными средствами – и далее на протяжении своего пути переселенцы пользовались вниманием и добрым отношением [Жёны, 1899, 2].

Большую помощь сектантам оказали жители Иркутска, в том числе сплав по Лене до самой Усть-Ноторы (место поселения ссыльных духоборов – прим. авторов) был организован за счёт известной купеческой семьи Громовых [Жёны, 1899, 2]. В последней части путевых заметок Сокольников описал встречу жён и детей с их мужьями и отцами следующим образом: «мужья и братья при виде своих сестёр как будто вспомнили свою чудную родину в Закавказском крае и взгрустнулось им; а женщины, вступая в чужую землю, могли почувствовать, что теперь уже всё кончено в раз, навсегда они оторваны от всего, что мило, дорого и знакомо» [Жёны, 1899, 2].

Сокольников не преминул отметить, что прибывшим в Якутию жёнам и детям духоборов большое внимание было оказано со стороны олёкминских скопцов, устроивших им обед и снабдивших провизией [Жёны, 1899, 2].

«Духоборы сыгряют крупную роль» [Якутск, 1898, 3]. Так уверяет автор корреспонденции своего читателя. Мы предполагаем, что в то время был сформирован определённый стереотип, согласно которому ссыльные сектанты считались способными земледельцами, вне зависимости от принадлежности к конкретной секте. Следя за судьбой прибывших в Якутию духоборов, авторы публикаций и здесь не упускали случая представить читательской аудитории образ «хозяйственного скопца» [Якутск, 1898, 3]. Поводом к этому послужили непосредственные взаимоотношения между последователями двух религиозных течений, поскольку часть духоборов устроилась на заработки к скопцам Петропавловского и Троицкого селений [Якутск, 1902, 2]. Здесь духоборы выполняли хозяйственные, слесарные, сапожные работы, занимались пилкой леса и доставкой дров [Якутск, 1898, 3]. Скарденность и алчность скопцов выражались в низкой заработной плате, которой устаивались духоборы, а за купленную вещь и продукты они (скопцы) «драли в пять раз». Автор публикации заключает: «скопцы употребляли все усилия, чтобы обатрачить духоборов на летние работы, но и при этом пытались отделаться грошами, давая 50–60 р. с Николы до Покрова» [Якутск, 1898, 3].

Некоторые итоги пребывания духоборов в Якутии подводит Михаил Ольминский, называя попытку организации земледельческой колонии на Алдане неудачной. Отметив, что местность устья Ноторы только в первый год побаловала новосёлов сравнительно хорошим урожаем, Ольминский повествует о тяжёлом материальном и бытовом положении ссыльных духоборов, усилившемся с приездом жён и детей. Ранние заморозки, побивающие урожай, суровый климат и отсутствие в рационе духоборов рыбы и мяса стали причиной резкого ухудшения здоровья сектантов и ряда смертей [Якутск, 1902, 2].

Тяжёлое положение духоборов было вызвано ещё и тем, что сектанты жили в постоянном ожидании разрешения покинуть Якутскую область, как это произошло с единоверцами, которым правительство позволило уехать в Англию. Якутские духоборы ограничивались «поддержанием своего существования, не затрачивая всех средств и энергии для устройства полного хозяйства» [Якутск, 1898, 2].

В последней части заметок Сокольников отмечает, что все лишения духоборов воспринимаются ими как страдальческий крест, ведущий к спасению, а значит, ссылка, переселение, тюрьма и прочие невзгоды не заставят сектантов роптать на судьбу [Жены, 1899, 2].

Заключение

Большинство обнаруженных в газете материалов посвящено пребыванию в области ссыльных скопцов, в то время как редкие публикации о духоборах, представленные в основном путевыми заметками П. Сокольников, не позволили авторам данного исследования выявить тематического разнообразия. На данное обстоятельство значительно повлияло позднее появление духоборов в Якутии (1897–1905 гг. – прим. авторов), в то время как массовая высылка скопцов практиковалась с 60-х гг. XIX в. Изучение истории русского сектантства в Якутии через призму её отражения на страницах газеты «Восточное обозрение» стало возможным благодаря (в большей степени) публикационной активности М. Ольминского. Анонимные публикации, очерки Ольминского позволили выявить несколько сюжетных линий. Так, продолжительная ссылка сектантов сформировала устойчивых образ скопца – эксплуататора и стяжателя, в кабалу которого попали единоверцы, духоборы и инородцы. Ольминский отошёл от наблюдения за безликой скопческой повседневностью. Его очерки описывают положение бесправных и отчаявшихся сектантов, знакомят читателя с судьбами конкретных людей, снимая, тем самым, с религиозной ссылки её обезличенный характер. В связи с выездом за пределы Якутии освобождённого из ссылки Ольминского в сентябре 1903 г. [Казарян, 1996, 284–285], третий цикл очерков был ограничен только публикацией первой части [Из жизни, 1903, 2]. Как показывает содержание следующих выпусков «Восточного обозрения», интерес к ссыльным сектантам постепенно ослабевает. Такие значимые в русле нашего исследования события, как выезд духоборов в Канаду, дарование в 1905 г. всем гражданам свободы вероисповедания и прекращение религиозной ссылки остались без внимания газеты вплоть до её закрытия в январе 1906 г.

Библиографический список

1. Бабякин, И. Духоборы в Якутской ссылке / И. Бабякин // Русское богатство. – 1909. № 3. – С. 45–53.
2. Башарин, Г.П. История земледелия в Якутии (XVII в. – 1917 г.): В 2 т. / Г.П. Башарин. – Якутск, 1989. – Т. 1. – 348 с.
3. Бессрочно-ссыльные // Восточное обозрение. – 1901. – № 143. – С. 2.
4. Бессрочно-ссыльные // Восточное обозрение. – 1901. – № 145. – С. 2–3.
5. Буянов, Д. Е. Духовные христиане в Сибири и на Дальнем Востоке (вторая половина XIX – начало XX в.) / Д. Е. Буянов // Вестник Томского государственного университета. – 2017. – № 418. – С. 62–70.
6. Волости и населённые места 1893 года. – Санкт-Петербург: Издание Центрального статистического комитета Министерства внутренних дел, 1894 – Типография В. Безобразова и Комп.). – Вып. 9. – С. 17.
7. Вруцевич, М. Сибирские скопцы (Историко-бытовой очерк) / М. Вруцевич // Русская старина. – Т. СXXXIII. – Кн. VIII. – Ч. II. – С.-Петербург, 1905. – С. 286–313.

8. Жёны и дети духоборов (путевые заметки) // Восточное обозрение. – 1899. – № 89. – С. 2.
9. Жёны и дети духоборов (путевые заметки) // Восточное обозрение. – 1899. – № 114. – С. 2.
10. Жёны и дети духоборов (путевые заметки) // Восточное обозрение. – 1899. – № 219. – С. 2.
11. Жёны и дети духоборов (путевые заметки) // Восточное обозрение. – 1899. – № 266. – С. 2.
12. Из жизни олёмкинских скопцов // Восточное обозрение. – 1902. – № 27. – С. 2.
13. Из жизни олёмкинских скопцов // Восточное обозрение. – 1902. – № 42. – С. 2–3.
14. Из жизни олёмкинских скопцов // Восточное обозрение. – 1903. – № 182. – С. 2.
15. Йохельсон, В. Олёмкинские скопцы: Историко-бытовой очерк / В. Йохельсон // Живая старина. – 1894. – № 3. – С. 191–203.
16. Казарян, П.Л. Олёмкинская политическая ссылка 1826–1917 гг. / П.Л. Казарян. – Якутск, 1996. – 495 с.
17. К истории скопческого хозяйства в Якутской области // Восточное обозрение. – 1891. – № 23. – С. 5–6.
18. Майнов, И.И. Русские крестьяне и оседлые инородцы Якутской области / И.И. Майнов // Записки императорского РГО по отделению статистики. – СПб.: Типография В. О. Киршбаума, 1912. – Т. 12. – 358 с.
19. Матющенко, В.С. Скопцы Якутской области на страницах региональной периодической печати в конце XIX – начале XX веков / В.С. Матющенко, Р.А. Якушева // Научный диалог. – 2021. – № 10. – С. 425–441.
20. Макаров, И.Г. Уголовная, религиозная и политическая ссылка в Якутии: Вторая половина XIX в. / И.Г. Макаров. – Новосибирск, 2005. – 259 с.
21. Олёмкинск. Корреспонденции // Восточное обозрение. – 1902. – № 180. – С. 3.
22. Олёмкинск. Корреспонденции // Восточное обозрение. – 1903. – № 160. – С. 2.
23. Олёмкинск. Корреспонденции // Восточное обозрение. – 1904. – № 146. – С. 3.
24. Олёмкинск (О скопцах). Корреспонденции // Восточное обозрение. – 1901. – № 22. – С. 2.
25. Олёмкинск (Скопческая тяжба). Корреспонденции // Восточное обозрение. – 1900. – № 152. – С. 2.
26. Пестерев, В.И. История Якутии в лицах / В.И. Пестерев. – Якутск, 2001. – 462 с.
27. Пинигин, В.В. Любящий вас Лев Толстой: научно-популярный очерк о жизни и деятельности П. Н. Сокольникова / В.В. Пинигин. – Якутск, 1978. – 183 с.
28. Сафронов, Ф.Г. Распространение земледелия на Северо-востоке Сибири в XII – начале XX вв. / Ф.Г. Сафронов // Коллектив авторов. Исторические связи народов Якутии с русским народом: сб. научных статей. – Якутск, 1987. – С. 28–39.
29. Хроника сибирской жизни // Восточное обозрение. – 1893. – № 36. – С. 4–5.
30. Юрганова, И.И. Из истории ссылки по религиозным мотивам в Якутию (вторая половина XIX – начало XX в.) / И.И. Юрганова // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение, 2016. – Т.16. – С. 135–140.
31. Якутия от 1630-х годов до 1917 г. [Авт. глав: А.С. Гурвич, А.А. Избекова, О.В. Ионова и др.]: В 3-х т. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – Т. 2. – С. 271.
32. Якутск. Корреспонденции // Восточное обозрение. – 1890. – № 15. – С. 11.
33. Якутск. Корреспонденции // Восточное обозрение. – 1898. – № 60. – С. 3.
34. Якутск. Корреспонденции // Восточное обозрение. – 1898. – № 143. – С. 2.
35. Якутск. Корреспонденции // Восточное обозрение. – 1902. – № 184. – С. 2.
36. Якутская Палестина и инородческий вопрос // Восточное обозрение. – 1883. – № 48. – С. 2.

Текст поступил в редакцию 08.06.2023.

Принят к печати 07.08.2023.

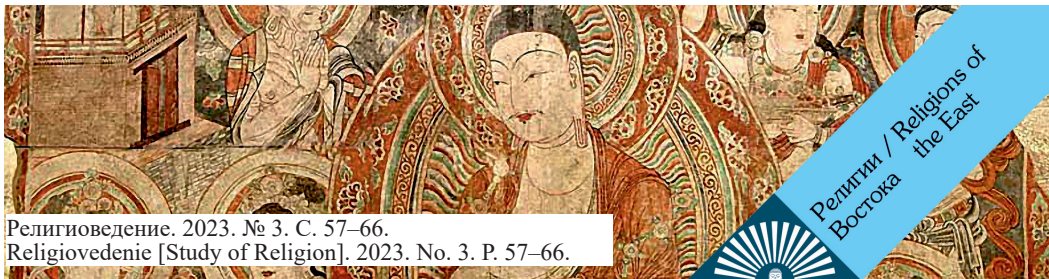
Опубликован 28.09.2023.

References

1. Basharin G.P. *Istoriya zemledeliya v Yakutii: (XVII v. – 1917 g.): v dvuh tomah* [Farming history in Yakutsk region: 18th c. – 1917]. Yakutsk, 1989, 348 p. (In Russian).
2. Buyanov D.E. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Tomsk State University]. 2017, no. 418, pp. 62–70 (in Russian).
3. Kazaryan P.L. *Olekminskaya politicheskaya sсыlka 1826 – 1917 gg.* [Olekma political exile in 1826–1917]. Yakutsk, 1996, 495 p. (In Russian).
4. *Kollektiv avtorov. Istoricheskie svyazi narodov Yakutii s russkim narodom. Sb. nauchnyh statej* [The team of authors. Historical ties between the peoples of Yakutia and the Russian people. Collection of scientific articles]. Yakutsk, 1987, pp. 28–39 (in Russian).

5. Makarov I.G. *Ugolovnaya, religioznaya i politicheskaya ssylka v Yakutii: Vtoraya polovina XIX v.* [Criminal, religious and political exile in Yakutia: the second half of the 19th century]. Novosibirsk, 2005, 259 p. (In Russian).
6. Matyushchenko V.S., Yakusheva R.A. *Nauchnyy dialog* [Scientific dialogue]. 2021, no. 10, pp. 425–441 (in Russian).
7. Pesterev V.I. *Istoriya Yakutii v lichah* [History of Yakutia in faces]. Yakutsk, 2001, 462 p. (In Russian).
8. Pinigin V.V. *Lyubyashchij vas Lev Tolstoj: nauchno-populyarnyj ocherk o zhizni i deyatel'nosti P.N. Sokol'nikova* [Loving you Leo Tolstoy: A popular science essay on the life and work of P.N. Sokolnikov]. Yakutsk, 1978, 183 p. (In Russian).
9. *Russkaya starina* [Russian antiquity]. 1905, vol. CXXIII, book VIII, pp. 286–313 (in Russian).
10. *Russkoe bogatstvo* [Russian wealth]. 1909, no. 3, pp. 45–53 (in Russian).
11. *Volosti i naselednyye mesta 1893 goda* [Volosts and populated areas in 1893]. St. Petersburg, 1894, p. 17 (in Russian).
12. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1883, no. 48, p. 2 (in Russian).
13. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1890, no. 15, p. 11 (in Russian).
14. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1891, no. 23, pp. 5–6 (in Russian).
15. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1893, no. 36, pp. 4–5 (in Russian).
16. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1898, no. 60, p. 3 (in Russian).
17. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1898, no. 143, p. 2 (in Russian).
18. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1899, no. 89, p. 2 (in Russian).
19. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1899, no. 114, p. 2 (in Russian).
20. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1899, no. 219, p. 2 (in Russian).
21. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1899, no. 266, p. 2 (in Russian).
22. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1900, no. 152, p. 2 (in Russian).
23. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1901, no. 22, p. 2 (in Russian).
24. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1901, no. 143, p. 2 (in Russian).
25. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1901, no. 145, pp. 2–3 (in Russian).
26. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1902, no. 27, p. 2 (in Russian).
27. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1902, no. 42, pp. 2–3 (in Russian).
28. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1902, no. 180, p. 3 (in Russian).
29. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1902, no. 184, p. 2 (in Russian).
30. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1903, no. 160, p. 2 (in Russian).
31. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1903, no. 182, p. 2 (in Russian).
32. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1904, no. 146, p. 3 (in Russian).
33. *Yakutiya ot 1630-h godov do 1917 g.* [Yakutia from the 1630s to 1917]. Moscow, 1957, no. 2, p. 271 (in Russian).
34. Yurganova I.I. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Politologiya. Religiovedenie* [The bulletin of Irkutsk State University. “Political science and religion studies” series]. 2016, vol. 16, pp. 135–140 (in Russian).
35. *Zapiski imperatorskogo RGO po otdeleniyu statistiki* [Notes of the Imperial Russian Geographical Society on the Department of Statistics]. St. Peterburg, 1912, vol. 12, 358 p. (In Russian).
36. *Zhivaya starina* [Living antiquity]. 1894, no. 3, pp. 191–203 (in Russian).

*Submitted for publication: June 08, 2023.
Accepted for publication: August 07, 2023.
Published: September 28, 2023.*



Религиоведение. 2023. № 3. С. 57–66.
Religiovedenie [Study of Religion], 2023. No. 3. P. 57–66.

DOI: 10.22250/20728662_2023_3_57



Религии / Religions of
Востока the East

Урбанаева И.С.¹, Лощенков А.В.²

^{1,2} Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

^{1,2} 670047, Россия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6

¹urbanaeva@imbt.ru; ²oshchenkov@mail.ru

«Три поворота Дхармачакры» как герменевтическая схема стадийной систематизации Учения Будды

Аннотация. Статья содержит анализ содержания буддийского понятия «Три поворота Колеса Учения», рассматриваемого в качестве наиболее ранней буддийского подхода, посредством которого было систематизировано множество проповеданных Буддой Шакьямуни учений и практик в рамках общей для хиньяны и махаяны концепции *постепенности (стадийности)*. Сама эта концепция постепенного обучения Дхарме и достижения освобождения и просветления обусловлена различиями в способностях и потенциалах последователей, по причине чего Будда был вынужден применять *искусные уловки*: проповедовать Дхарму на разных онтологических уровнях и с указанием разных сoterиологических целей. Идентификация пути просветления как «постепенного пути» несводима к темпоральной периодизации, а имеет ряд аспектов: педагогический, онтологический, эпистемологический, сoterиологический, практический. Новизна состоит, во-первых, в утверждении, что понятие «три поворота Дхармачакры» является герменевтическим методом и было интерпретировано по-разному в раннем буддизме и в махаянской традиции. Во-вторых, это тезис о том, что «три поворота» не следует понимать в смысле их линейной последовательности или прогрессирующих уровней, но, тем не менее, этот концепт выражает идею *постепенного* освоения проповедей Будды о пустоте как абсолютной природе реальности и *постепенного* продвижения по Пути. В-третьих, обоснована позиция, что концепт трёх поворотов Дхармачакры является исторически первой герменевтической схемой, выражающей систематизацию Учения Будды главным образом по онтологическому основанию.



И.С. Урбанаева



А.В. Лощенков

Ключевые слова: Дхарма, Три поворота Колеса Учения, постепенный Путь, герменевтическая схема, *упая*, *праджняпарамита*, онтологическая доктрина

Irina S. Urbanaeva¹, Alexey V. Loshchenkov²

^{1,2} Institute of Mongolian, Buddhist, and Tibetan Studies of SB RAS

^{1,2} 6 Sakhyanovoi str., Ulan-Ude, 670047, Russia

¹urbanaeva@imbt.ru; ²oshchenkov@mail.ru

“Three Turnings of The Wheel of Dharma” as a Hermeneutical Scheme of the Gradual Systematization of the Buddha's Teachings

Abstract. The article analyzes the content of the Buddhist concept “Three Turnings of the Wheel of the Teaching”, considered as the earliest Buddhist approach, through which many teachings and practices preached by the Buddha Shakyamuni were systematized within the framework of the idea of gradualism common to Hinayana and Mahayana. This very concept of *gradualism (stages)*, the idea of gradually teaching the Dharma and achieving liberation and enlightenment, was due to differences in the abilities and potentials of the followers, for which reason the Buddha was forced to apply *skillful tricks*: to preach the Dharma at different ontological levels and with indicating different soteriological goals. The identification of the path of enlightenment as a “gradual path” is not reducible to temporal periodization, but has a number of aspects: pedagogical, ontological, epistemological, soteriological, practical. The novelty lies, firstly, in the assertion that the concept of “The Three Turnings of the Dharmachakra” is a hermeneutic method and was interpreted differently in early Buddhism and in the Mahayana tradition. Secondly, this is the thesis that the “three turnings” should not be understood in the sense of their linear sequence or progressive levels, but nevertheless this concept expresses the idea of *gradually mastering* the Buddha's sermons about emptiness as the absolute nature of reality and *gradually moving* along the Path. Thirdly, the position is substantiated that the concept of the Three Turnings of the Dharmachakra is historically the first hermeneutic scheme expressing the systematization of the Buddha's Teaching, mainly on an ontological basis.

Key words: Dharma, Three Turnings of the Wheel of Dharma, gradual Path, hermeneutical schema, *upaya*, *prajnaparamita*, ontological doctrine

Введение

В буддизме слово «дхарма (тиб. chos)» имеет множество значений [см.: Будон, 1999, 34]. Наиболее часто в буддийских текстах встречается термин «дхарма» в значении «феномен», а также термин «Дхарма» в значении «Учение». Значение «Дхармы» как «Учения» восходит к этимологии слова «дхарма»: глагольный корень *дхр* «означает *держат* (нести, утверждать, поддерживать, удерживать и т. д.)» [там же, с. 35]. В соответствии с этой этимологией Дхарма в тибетской традиции, письменной и устной, рассматривается как Учение Будды, *удерживающее* буддиста от падений (в низшие миры, в опасные онтологические крайности) и от пребывания в нирване низшей колесницы. Среди трёх объектов буддийского Прибежища (skyabs-gnas), которое включает в себя Будду, Дхарму и Сангху, именно Дхарма понимается как главный объект, удерживающий буддийского практика от опасностей сансары и поддерживающий его на пути просветления. В этом качестве она именуется Дхарма-драгоценностью (chos-dkon-mchog) [Пабонгка, 2008, 128]. Именно Дхарма служит буддисту опорой и защитой от всего негативного, источником особой духовной энергии, именуемой на языке буддистов *великим благословением* (byin-glabs), а также мудрости и методов очищения от своих ментальных и кармических загрязнений и освобождения от сансары как состояния принципиальной несвободы в циклах неконтролируемых перерождений. Дхарма в аспекте абсолютной истины – как абсолютная Дхарма-драгоценность – это, строго говоря, Истина Пресечения ('gog-bden), т.е. *третья благородная истина*, которая концентрируется в потоке сознания *арьев* – личностей, достигших прямого постижения пустоты (*шуньята*; stong-pa-nyid) как абсолютной реальности. Дхарма в аспекте относительной истины – это «Истина Пути» (lam-bden), те постижения в потоке сознания практика, которые «служат средствами достижения Пресечения». В грубом приближении условной Дхарма-драгоценностью (brdar-btags-pa'i-chos-dkon-mchog) считаются двенадцать разделов Слова Будды [Пабонгка, 2008, 118].

Согласно буддийским представлениям, отражённым в тибетских трудах по истории буддизма, в частности, в «Истории буддизма» Будона, а также в устной комментаторской традиции, представленной современными тибетскими Ламами (Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо, Геше Джампа Тинлей и др.), принято различать два вида Дхармы Будды (lung-rtogs-kyi-chos): (1) Дхарму трансмиссии, или теоретическую, Дхарму, переданную Буддой (lung-gi-chos), и (2) Дхарму реализаций (rtogs-gi-chos).

Первый вид Дхармы, называемый также Дхармой священных писаний (lung-gi-chos), определяется в тибетской буддийской литературе как превосходные качества, заключающиеся в Слове Будды. Говорится, что Колесо теоретической Дхармы начало вращаться, когда Будда произнёс свою первую проповедь («Дхармачакра-правартана-сутра») в Оленьем парке в Варанаси [см.: Дхамма-чакка-паваттана сутта, <https://dhamma.ru/canon/sn/sn56-11.htm>]. Теоретическая Дхарма, зафиксированная в священных писаниях (канонических буддийских сутрах), есть Слово Будды. Она квалифицируется как *относительная* (условная) Дхарма.

Вторым видом Дхармы считается Дхарма реализаций (rtogs-chos). Это непосредственные реализации: Истина Пресечения, не имеющие препятствий Пути Видения и Медитации, десять *бхуми* в потоке ума *арьев* ('phags-pa) – практиков, достигших Пути Видения (mthong-lam). Путь Видения – это третий из Пяти Путей, наступающий после Пути Накопления и Пути Подготовки. Это состояние сознания буддийского практика, напрямую постигающего абсолютную природу реальности – пустоту (stong-pa-nyid). То есть это состояние достижения Истины Пресечения. Уже в следующий миг Путь Видения сменяется Путём медитации – длительным – на пути сур – процессом устранения омрачений. После Пути медитации наступает Путь-более-не-учения. Дхарма, реализованная в первый момент *видения ариев* и, в конечном счёте, в состоянии Будды, и есть абсолютная Дхарма-драгоценность (don-dam-pa'i-chos-dkon-mchog). Это Истина совершенной свободы сансары, полностью реализованная Истина Пресечения ('gog-bden) [Пабонгка, 2008, 118]. Это то качество, которое концентрируется в потоке сознания *арьев*, а затем *будд*.

Это различение самими буддистами двух видов Дхармы и, в соответствии с этим, двух видов Колеса Дхармы является очень важным, поскольку способствует

пониманию того, что путь просветления представляет собой постепенный процесс, в ходе которого Учение, проповеданное Буддой, преобразует сознание верующего путём практического применения буддийской теории.

Истоки понятия «три поворота Дхармачакры»

в контексте концепции постепенности в хинаяне и махаяне

Хотя подробное обоснование и объяснение концепция постепенности пути получила в махаянских сутрах (сутры праджняпарамиты), в шастре «Орнамент постижений» (*Абхисамаяланкара*; *mngon-par-rtogs-ra'i-rgyan*) Майтреи/Асанги (IV в.) и других трактатах древнеиндийских философов, она присутствовала уже в Палийском каноне. И. Стренски, исследовавший на палийском материале понятие «постепенность» применительно к медитативным практикам просветления, говорит о неправомерности сведения понятия «постепенность» к его временному (темпоральному) смыслу, когда понятие «постепенный путь» трактуется как медленный процесс и противопоставляется «мгновенному пути». А такого рода сведение *постепенности* противопоставляется к его временному аспекту и противопоставление «постепенного пути» «мгновенному пути» нередко встречается в буддологической литературе [см.: Patrik, 1994; Kafle, 2011 и др.].

Однако уже ранние буддисты, говоря о процессе просветления, вкладывали в понятие *постепенности* (*анупубба*) «более глубокий смысл, нежели длительность во времени» [Strensky, 1980, 3]. В широком смысле понятие *анупубба*, как было обосновано И. Стренски, охватывает «в целом систематический или последовательный характер буддийского образа жизни, от нравственности в начале пути до освобождения в конце» [Ibid., 7]. В узком же смысле это понятие относится к «постепенному прекращению страданий (*анупубба-ниродха*)» и к «определённым градуированным уровням медитативного пребывания (*анупубба-вихара*)». Данное понятие имеет и педагогический аспект: это «аналитическое и постепенное обучение Буддой учеников с применением искусных средств». Этот аспект постепенности тесно связан с «эпистемологическим градуализмом» [Ibid., 8].

В махаянском буддизме эта присутствовавшая уже в ранних буддийских источниках концепция *постепенности*, или *стадиальности*, обучения и практической реализации Дхармы была подробно разработана в рамках герменевтических подходов, характерных для литературы праджняпарамиты и абхидхармы, а также в трактатах Нагарджуны и мадхьямиков, в шастре «Абхисамаяланкара» Майтреи/Асанги, в которой дано объяснение единства *линий глубинной* (Мудрость) и *обширной* (Метод) в трансмиссии Дхармы. Есть также и другие письменные источники: тексты о путях, десяти *бхуми*, шести/десяти *парамитах*. В этих махаянских текстах двух основных линий трансляции Дхармы обоснована концепция постепенности обучения доктрине пустоты всех вещей от «истинного бытия» (*bden-par-yod-ga*), стадиальности её реализации на Пяти Путиях и десяти ступенях бодхисаттв, а также единства эксплицитного (доктрина пустоты) и имплицитного (учение о Пути) содержания праджняпарамиты.

Понятие «Три поворота Дхармачакры» является наиболее ранней схемой, выражающей махаянскую концепцию стадиальности пути просветления. Тибетский историк буддизма и главный редактор тибетского буддийского канона Будон Ринчендуб (1290–1364) считал, что «Три Колеса Учения» – это историческая периодизация Слова Будды – «по отношению ко времени». Он выделял в качестве Первого поворота – «Учение четырех истин святого, проповеданное в самом раннем периоде (хинаяна)»; в качестве Второго – «Учение о несубстанциональности (система *мадхьямики*), проповеданное в промежуточном периоде»; в качестве Третьего – «Учение, обосновывающее концепцию Абсолютной Реальности (система *йогачаров*), проповеданное позже всех» [Будон, 1999, 43].

На наш же взгляд, понятие «три поворота Дхармачакры» не сводится лишь к периодизации во времени проповедей Будды Шакьямуни. Вообще говоря, термин «дхармачакра» (колесо учения) не является специфически буддийским: оно служит важным символом также для индуизма и джайнизма. Но в буддизме оно широко используется для обозначения Учения Будды и его обычно связывают с такими буддийскими доктринами, как четыре благородные истины, восьмеричный благородный путь,

взаимозависимое возникновение. В любом случае, концепт *Дхармачакры* в буддизме служил не просто цели хронологического упорядочения учений Будды, но также, главным образом, цели содержательной систематизации того философского предмета, который в совокупности содержался в проповедях Будды. А это не что иное, как учение о реальности, иначе говоря, онтологическая доктрина Будды. Понятие о трёх поворотах Колеса Учения является первой в истории буддизма герменевтической схемой, которая служит систематизации учений Будды по онтологическому основанию.

Сохранившиеся на пали и санскрите философские и практические наставления Будды касательно поведения тела, речи и ума, а также созерцательных практик представляют собой весьма обширную совокупность учений. Они были преподаны в разных ситуациях, для личностей с различными умственными и духовными способностями и склонностями. Первоочередная проблема их восприятия последователями Будды Шакьямуни после его ухода в паринирвану была связана с методологией систематизации его проповедей. Понятие о трёх поворотах Дхармачакры явилось как раз концептом, дающим содержательную систематизацию Учения Будды.

Однако вопрос о том, что считать первым поворотом Колеса Учения, был весьма дискуссионным среди ранних систематизаторов Учения Будды после его ухода в нирвану. Как показывают современные исследования, не только содержание *Трипитаки* не было с самого начала фиксированным в качестве универсального канона Слова Будды, но даже спорным был среди разных хинаянских групп вопрос о природе Колеса Учения и о том, что считать (первым) поворотом Колеса. Барт Дейссен пишет:

«Распространение буддизма вело к разным интерпретациям даже таких фундаментальных вопросов, как “Что есть природа того, что сказал Будда?” и “Где и кому Он произнёс свою первую проповедь?”» [Deissen, 2007, 15].

Проведённое Дейсеном исследование ранней буддийской литературы обнаруживает, что относительно того, кому Будда произнёс первую проповедь, версии *винаи* и *сутр* различаются. В первом случае речь идёт о первом повороте Колеса Учения, совершённом Буддой для пятерых учеников. Во втором случае, в агамах, речь идёт о первой проповеди, произнесённой для тысячи монахов. В китайских переводах сутр речь идёт о первой проповеди, произнесённой в присутствии множества божеств [см.: Deissen, 2007, 16].

Интерпретации концепта «три поворота Колеса Учения»

В истории буддизма не сразу установилось взаимопонимание в том, что такое «Колесо Дхармы» и каковы три поворота Колеса Дхармы. Лидеры школы вайбхашика, самой ранней среди философских школ буддизма, утверждали, что «только Путь Видения является Колесом Учения». Они основывались на том, что, когда Будда дал в Варанаси учение своим первым пятерым ученикам и Аджнята-каундинья породил в своём сознании Путь Видения, горные гиганты провозгласили, что «повернулось Колесо Учения». Основанием для этого послужило «сходство Пути Видения и драгоценного колеса по семи пунктам – быстрая скорость путешествия и т. д.» [Tsong kha pa, 2015, 68]. Согласно исследованию Чже Цонкапы, Гхошака, один из четырёх великих мастеров школы вайбхашика (к их числу тибетский историк буддизма и основоположник школы *джонанг* Таранатха относил также Бхаданта Дхармотрагу, Васумитру и Буддадеву), считал *благородный восьмеричный путь* (санскр. арья-аштанга-марга; пали арья-аттхангика-магга) Колесом Учения. Он исходил из его сходства с режущими спицами и удерживающим ободом колеса.

Здесь следует сказать, что *восьмеричный путь*, рассматриваемый ранними буддистами как срединный путь между приверженностью удовольствиям и крайностью самоистязания [см.: Лысенко, 2011, 228], включал три группы правил или ступеней, которые не являлись линейной последовательностью, а присутствовали на всём протяжении пути. Это, во-первых, группа мудрости: *правильное воззрение* и *правильное намерение*. Она относится к тренингу мудрости. Во-вторых, группа нравственности: *правильная речь*, *правильные действия* и *правильные средства жизни*. Эта группа относится к тренингу нравственности. В-третьих, это группа духовной дисциплины: *правильное усилие*, *правильное памятование*, *правильное сосредоточение*.

Правильная речь, правильные действия и правильные средства жизни, будучи высшим тренингом нравственности, подобны, с точки зрения Гхошаки, втулке колеса, потому что они обеспечивают опору для медитативной стабилизации и мудрости. Тренинг мудрости подобен спицам колеса и отсекает противоположную сторону. Тренинг в духовной дисциплине уподобляется поддерживающему ободу колеса, потому что удерживает однонаправленным способом объективную опору в правильном воззрении и т. д.

В отличие от этих позиций, как пишет Цонкапа в «Драгоценном ожерелье прекрасных изречений» (*legs-bshad-gser-phreng*), комментарии к шастре Майтреи/Асанги «Абхисамаяланкара», «здесь, [в махаяне] утверждается, что оба Учения – Дхарма, представленная Словом Будды, и Дхарма реализаций – являются Колесами Учения, потому что Три Колеса Учения – это аккумуляция и трансляция всех речей Будды и потому что все пути принимают содержание Колес Учения как объективную опору» [Tsong kha pa, 2008, 69].

Самая первая герменевтическая схема упорядочения и классификации теоретической Дхармы, то есть множества учений Будды, в виде артикулированного концепта «поворот Колеса Учения» (*дхарма-чакра*; *chos-'khor-gsum*) была предложена в «Сутре распутывания замысла [Будды]» (санскр. *Самдхинирмочана-сутра*; тиб. *dgongs-pa-nges-'grel*). Сама терминология «три поворота Колеса Учения» вкладывается в уста Будды в седьмой главе этой сутры. Здесь дан ответ на вопрос, заданный бодхисаттвой Парамартхасамудгатой Будде относительно двух видов его учений. Ранее Будда говорил о тринадцати видах феноменов – скандхах, источниках восприятия, элементах и т. д. – как о *реально существующих*. А позже – об отсутствии сущности и собственной природы у всех феноменов. Парамартхасамудгата сказал, что эти учения противоречат друг другу и что он не понимает учения второго типа. Он обратился к Будде с просьбой разъяснить, с каким намерением он проповедовал эти два противоречащих друг другу учения [Powers, 1993, 32]. В качестве ответа на вопрос Парамартхасамудгаты и была предложена в данной сутре схема «Трёх поворотов Колеса Учения».

В сутре объясняется, что это *герменевтическая схема*: Будда проповедовал два вида учений в соответствии с уровнем понимания учеников. Здесь также утверждается, что третий вид учений, которые были даны во время Третьего поворота, служит «распутыванию мысли» Будды.

Это первая систематизация и классификация содержания Учения Будды, и она была выполнена с точки зрения его философской, а именно онтологической, сути. Как было установлено Чже Цонкапой в его трактате «Сущность хорошо изложенного различения прямого и условного [смысла]», известном под кратким названием «Легшед-ньюнпго» (*drang-nges-rnam-'byed legs-bshad-snying-po*), схема «трёх поворотов Колеса Учения» была дана в соответствии с предметом философских доктрин. И определяющим фактором их разделения на три поворота Колеса Дхармы явилось то, *как представлена бессамость*. Эта схема выделяет в качестве трёх поворотов Колеса Дхармы три доктринальных центра и три принципиально различающихся по философскому содержанию типов проповедей Будды.

Согласно интерпретации самой «Самдхинирмочана-сутры», позже ставшей одним из важнейших первоисточников философской школы йогачара, учения Первого поворота – это учения *шравакаяны*: для *слушателей* (*шравака*; *nyan-thos*) было преподано учение о четырёх благородных истинах. А учения второго поворота – это содержание сутр праджняпарамиты, и, хотя эти учения являются подлинными учениями Будды, они, тем не менее, согласно данной сутре, нуждаются в интерпретации. В отличие от первых двух поворотов, Третий поворот, как говорится в этой сутре, – это нечто самое замечательное и чудесное, что случилось в этом мире [см.: Keenan 2000, 49]. Такая герменевтическая классификация, в которой сутры первого и второго поворотов считаются учениями, нуждающимися в интерпретации (*неартха*; *drang-don*), тогда как сутры третьего поворота – учениями окончательного смысла (*нитартха*; *nges-don*), принята в школе йогачара. Позиция мадхьямиков отличается от неё.

Точка зрения мадхьямики-свантантрики была представлена Бхававивекой (500–570). В его сочинении «Мадхьямака-хридая» дана классификация трёх пово-

ротов Дхармачакры, согласно которой Первый поворот Колеса ('khor-lo dang-po) – это учение о четырёх благородных истинах, предназначенное для хинаянских практиков. Здесь были переданы наставления об отсутствии субстанции у личности (*пудгаланайрамтья*), но не наставления об отсутствии субстанции у феноменов – дхармочастиц (*дхарманайрамтья*). В этой интерпретации поворотов Колеса Учения Второй поворот основан на «Самдхинирмочана-сутре» и содержит махаянское учение о признаках, но всё ещё говорит о восприятии сущностей. Третий поворот, согласно интерпретации Бхававивеки, основан на праджняпарамитских сутрах и учит пустоте всех феноменов.

Согласно классификации «трёх поворотов Колеса Учения», принятой в тибетской школе гелуг и основанной на позиции мадхьямиков-прасангики (Буддапалита, ок. 470–540; Чандракирти, р. ок. 600г.), Первый поворот Колеса Учения произошёл в Оленьем парке в Сарнатхе, неподалёку от Варанаси. Будда передал здесь учение о *четырёх благородных истинах* в той его версии, которая легла в основу малой колесницы (*theg-ra-chung-ba*) – хинаяны. Однако учение о четырёх благородных истинах не является лишь хинаянским учением, а служит опорой всей системы буддийских учений и практик. Оно может интерпретироваться на разных уровнях [см.: Урбанаева, 2015]. Это общее для хинаяны и махаяны базовое учение. Во время Первого поворота, проповедуя учение о четырёх благородных истинах, Будда объяснил их смысл в формате *абхидхармы* – как учение о реальности, представленное классификацией феноменов – скандх и т. д. Здесь Будда Шакьямуни объяснил также такие базовые буддийские представления, как *восьмеричный путь*, *бессамость* (*анатман*), *зависимое возникновение* (*пратитья-самутпада*), *непостоянство*, *пять скандх* и т. д. Центральная философская доктрина буддизма – *бессамость* (*bdag-med*) – была представлена в этой презентации Дхармы во время Первого поворота Колеса Учения как идея бессамости личности (*gang-zag-bdag-med*). Это было воззрение об отсутствии *атмана* – единого, неделимого, постоянного ядра личности (“я”), обеспечивающего индивидуальную самоидентичность живых существ. Данная позиция называется *грубой бессамостью личности* (*gang-zag-gi-bdag-med-rag*). Во время Первого поворота было объяснено также воззрение об отсутствии независимо и субстанционально существующей личности (“я”). Оно известно как *тонкая бессамость личности* (*gang-zag-gi-bdag-med-phra-mo*) [см.: Геше Джампа Тинлей, 2013]. Бессамость феноменов (*chos-bdag-med*), или их пустота (*stong-pa-nyid*), во время Первого поворота Колеса Учения не была проповедована. Учение о бессамости личности (“я”) легло в основу философских школ вайбхашики и саутрантика. Хотя в явной форме в учениях этого периода Будда не давал теорию пустоты, индийские ученые, представляющие традицию великого монастырского университета Наланды, Нагарджуна (I–II в.в.) и Чандракирти (VII в.), указывали, что и во время первого поворота в некоторых ситуациях Будда также преподавал воззрение о пустоте. Но всё же определяющим «лицом» учений Первого поворота является учение *абхидхармы* о *скандхах*, *элементах* и т. д.

Второй, или промежуточный, поворот Колеса Дхармы ('khor-lo bar-pa) тибетские прасангики связывают с появлением сутр *праджняпарамиты*. Традиционно они утверждают, что именно во время Второго поворота Будда проповедовал учение *праджняпарамиты* (учение о запредельной мудрости) – радикальную концепцию бессамости и пустоты всех объектов познания всего сущего как отсутствия у них любых признаков собственной природы, или самобытия. Это позиция *самопустоты* (*rang-stong*) легла в основу философской школы мадхьямика, основателем которой был Арья Нагарджуна (II в. н.э.), который, по преданию, вернул утраченные человечеством сутры праджняпарамиты из мира нагов, змееподобных разумных существ. Наиболее развитая форма мадхьямаки представлена подшколой мадхьямики – *прасангикой* (Буддапалита, Чандракирти, Цонкапа и его последователи). Вторым поворотом Колеса Учения состоялся в столице царства Магадха Раджагрихе (ныне Раджгир) на горе Гридхакута (Пик Грифов, или Коршунья Гора). Эти наставления о пустоте как глубинной природе всех феноменов впоследствии были записаны в виде трёх сводов текстов праджняпарамиты: большого, среднего и малого. Во время учения на Коршуньей Горе Будда ввёл новый, более тонкий в сравнении с *бессамост-*

ностью (*анатман*) термин *пустота* (*шуньята*; stong-pa-nyid), который распространяется не только на личность (“я”), но вообще на всё сущее. Главным содержанием учений Второго поворота стал конечный смысл воззрения о пустоте, но при этом Будда косвенно осветил сущность четырёх благородных истин на самом глубоком уровне. Вторым предметом наставлений этого цикла было учение о Пути и деяниях бодхисаттв, которое было передано Буддой в имплицитной форме. Арьей Нагарджуной эксплицитное содержание учения праджняпарамиты было систематизировано и объяснено в его шести философских сочинениях по мадхьямаке.

Третий поворот Колеса Дхармы (*khog-lo tha-ma) связывается прасангиками с группой махаянских сутр, ставших известными публике около IV в. н. э. и получившими объяснение в трудах Асанги (300–390) – систематизатора Учения Будды в виде философской системы школы йогачара (читтаматра / только-ум). Во время Третьего поворота Колеса Учения, состоявшегося в Вайшали, Будда передал учения о правильном различении сущего на основе собственных характеристик феноменов (*rang-mtshan*) [см.: Далай-лама, 2005, 18; Урбанаева, 2014, 178], объяснив наличие у каждого феномена «трёх природ». Это (1) полностью измышленная, не существующая природа – *прикальпिता* (*kun-brtags*); (2) природа, зависящая от другого – *параматра* (*gzhan-dbang*); (3) полностью установленная, или абсолютная, природа – *паринишпанна* (*yongs-grub*). Учения о пустоте, проповеданные во время этого Поворота, тибетские прасангики называют воззрением «жентонг» (*gzhan-stong*). Эти проповеди легли в основу философии школы йогачара (другие названия – виджнянавада, читтаматра, школа-Только ум), а позднее им придали приоритетную значимость некоторые тибетские философы, разработавшие доктрину пустоты-жентонг как конечного воззрения Будды (Дольпопа, Таранатха и др.) [см.: Урбанаева, 2022].

Если школа мадхьямика определяет пустоту как отсутствие у объекта какой-либо самостоятельной, постоянной сущности и природы самой по себе, то школа йогачара определяет пустоту объекта как отсутствие сущности, которая совершенно отлична или отделена от сознания, его воспринимающего. Для школы мадхьямика феномены пусты от своей объективной внутренней природы. Школа йогачара утверждает, что феномены свободны от субъектно-объектной двойственности. У них нет природы, отличной от природы сознания, которое их воспринимает [см.: Геше Джампа Тинлей, 2013].

Венцом Третьего поворота Колеса стало учение о *татхагатагарбхе* – природе будды, дарованное в «Татхагатагарбха-сутре» [*Арья-татхагатагарбха-нама-махаянасутра*; ‘phags-pa de-bzhin-gshegs-pa’i snying-po zhes bya-ba theg-pa chen-po’i mdo, Кангьюр, раздел mdo sde, v 66 (wa)]. В махаяне утверждается, что каждое живое существо имеет природу Будды (*татхагатагарбха*; *sangs-rgyas-kyi-rang-bzhin*). *Татхагатагарбха* как *естественно пребывающий потенциал* (*пракртитстхаготра*; *rang-bzhin-gnas-rigs*) является основой, позволяющей достичь нирваны каждому живому существу [Далай-лама, 2005, 92]. Философы школ шраваков и пратьекабудд не упоминают о природе Будды, а говорят о *природе арьи* (*арьяготра*; ‘phags-pa’i-rigs) и о трёх *конечных колесницах* – шраваков, пратьекабудд и будд. Школы шраваков учат о четырёх *причинных природах арьев*: «Цель первых трёх – научить практикующего довольствоваться простой, грубой пищей. Бедной одеждой и убогим жильем. Цель четвертой природы, основанной на первых трёх, – стремление к преодолению пороков и обретению благих качеств» [там же, 93].

Асанга и подшкола йогачары, именуемая *последователями сутр* (*lung-gi-tjes-’brangs-sems-tsams-pa*), оперируя понятием «сознание-хранилище» (*алая-виджняна*), определяют *татхагатагарбху* как зерно незагрязненной изначально мудрости (*yes-shes*), пребывающее в этом сознании. До тех пор, пока это зерно не проросло благодаря практике Дхармы – слушанию, размышлениям и т.д., его называют *естественно пребывающей природой будды* (*пракртитстхаготра*; *rang-bzhin-gyi-gnas-rigs*). В комментарии к «Сутре сердца праджняпарамиты» (*Хридая-сутра*; *Shes-rab-snying-po*) Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо говорит об этом воззрении йогачары так:

«Эта естественно пребывающая природа Будды известна также как «естественная нирвана», или естественная свобода, которая естественным образом присутствует во всех нас. Это из-за присутствия этой естественной нирваны говорится,

что всё то, что затемняет и омрачает её проявление, может быть отделено от сущностной природы ума, и поэтому просветление возможно» [Thupten Jinpa, 2005, 82].

В другой школе подшколе йогачары, называемой последователями логики (rigs-pa'i-gjes-'brangs-sems-tsam-pa), т. е. логико-эпистемологической традиции Дигнаги (phyogs-kyi-glang-po, 480–540) и Дхармакирти (chos-kyi-grags-pa, VII в.), которая отрицает концепцию *алавиджняны*, «природа будды трактуется как зерно незагрязненной высшей мудрости, пребывающее среди внутренних опор восприятия [Далай-лама, 2005, 93]. Благодаря практике Дхармы оно может стать основой достижения результата во всех трёх колесницах.

Школа мадхьямики по линии прасангики выделяет два аспекта *природы будды*. Как объясняется в устной тибетской традиции (Геше Тинлей), в первом аспекте природа будды – это абсолютная природа будды. Она называется «естественно пребывающая природа будды» и это есть пустота сознания всех живых существ от самосущего бытия, благодаря ей каждое живое существо имеет принципиальную возможность стать буддой. Второй аспект *природы будды* – это относительная, или растущая, природа будды. Иначе он называется «ясный свет» ('od-gsal) – это ясный и познающий тончайший ум. Именно его активизация посредством ваджраяны и развитие помогает практику достичь состояния Будды – *дхармакаи* (chos-sku) и *рупакаи* (gzugs-sku). Иначе говоря, *татхагатагарбха*, или *природа будды*, – это, с тибетской точки зрения, не то же самое, что состояние Будды.

Таким образом, выдвинутый индийскими прасангиками и далее обоснованный Чже Цонкапой принцип классификации философских учений Будды в виде трёх поворотов Колеса Дхармы связан с выделением уровней презентации бессамости/пустоты. В лаконичном выражении Джеффри Хопкинса этот принцип означает:

«Первый поворот состоит из учений, утверждающих бессамость личностей, но не опровергающих того, что феномены устанавливаются посредством их собственных отличительных признаков как основы имён и понятий. Второй поворот состоит из тех учений, которые на буквальном уровне формулируют неистинное существование всех феноменов без различения того, что одни функционируют, а другие на самом деле не существуют. Третий поворот состоит из тех учений, в которых чётко различается истинное существование пустоты и непостоянных феноменов и неистинное существование воображаемых феноменов» [Hopkins, 1983, 426].

Согласно устной традиции тибетских комментариев, учения Второго поворота, представленные сутрами праджняпарамиты, выражают наиболее глубокую презентацию доктрины пустоты.

Заключение

Герменевтическая схема трёх поворотов Дхармачакры не является презентацией трёх *линейно последовательных стадий* обучения философскому воззрению буддизма или трёх *последовательно прогрессирующих* уровней восприятия буддийской онтологии, поскольку учения Второго поворота являются высшим выражением философии буддизма и имеют окончательный смысл, не требующий интерпретации. Это было доказано Нагарджуной в его «Муламадхьямакариках» [dPal-mgon-'phags-pa-klu-sgrub, 2016; Урбанаева, 2022]. А учения Третьего поворота имеют относительный смысл и нуждаются в интерпретации. По этой причине, согласно индо-тибетским прасангикам, высшей философской школой буддизма является мадхьямика, основанная на учениях Второго поворота, а не йогачара, основанная на учениях Третьего поворота.

Итак, учения трёх поворотов Колеса Учения не являются последовательными стадиями развития от низшего к высшему буддийской онтологической доктрины. Но концепт «три поворота Дхармачакры» выражает буддийскую идею *постепенного* освоения воззрения о природе реальности и *постепенного* продвижения по Пути. Идея *постепенности* как способ концептуальной систематизации учений и практик, преподанных Буддой Шакьямуни, исходит из принятия во внимание различных способностей и потенциалов учеников и необходимости применения *искусных уловок* (упая; thabs) при объяснении философского воззрения о *бессамости* и *пустоте* всего сущего. Концепт трёх поворотов Дхармачакры является исторически первой герменевтической схемой, выражающей систематизацию Учения Будды по онтологическому основанию.

Благодарность

Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)»).

Acknowledgment

The research was carried out within the state assignment (project “Transformation of Buddhist Trends and Schools: History and Experience of Interaction with Religions and Beliefs of Russia, Central and East Asia (from the Period of Spread of Buddhism to the Present: Russia – 18th – 21st Centuries; China – 2nd – 21st Centuries.; Tibet – 7th – 21st Centuries; Mongolia – 16th – 21st Centuries)”).

Библиографический список

1. Будон Ринчендуб. История буддизма / Будон Ринчендуб / Пер. с тиб. Е.Е. Обермиллера; пер. с англ. А.М. Донца. Изд. второе, дополненное. – СПб.: Евразия, 1999. – 336 с.
2. Геше Джампа Тинлей. Воззрения четырех буддийских философских школ / Геше Джампа Тинлей. – Новосибирск: Дзе Цонкапа, 2013. – 502 с.
3. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Гарвардские лекции. – М.: Изд-во «Цонкапа», 2005. – 198 с.
4. Дхамма-чакка-паваттана сутта (Сутра запуска колеса Дхаммы) // Саньютта Никая 56.11 [Электронный ресурс]. – URL: <https://dhamma.ru/canon/sn/sn56-11.htm> (дата обращения 26.03.2023).
5. Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim rnam grol lag bcangs) / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., коммент. и примеч. И.С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – Т. I, кн. 2. – 214 с.
6. Лысенко, В.Г. Восьмеричный путь / В.Г. Лысенко // Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Вост. лит., ИФ РАН, 2011. – С. 228–229.
7. Урбанаева, И.С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма) / И.С. Урбанаева. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. – 376 с.
8. Урбанаева И.С. Три уровня презентации Буддой учения о Четырех Благородных Истинах / И.С. Урбанаева // Известия Иркутского государственного университета. Т. 13. Серия «Политология. Религиоведение». – 2015. – С. 218–226.
9. Урбанаева, И.С. «Муламадхьямака-карики» Нагарджуны и интерпретации мадхьямаки / И.С. Урбанаева. – Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2022. – 448 с.
10. Deissen, B. “The First Turning of the Wheel of the Doctrine Sarvāstibāda and Mahāsāṃgika Controversy” / B. Deissen // Heirman, A. and Bumbacher, S.P. (eds). The Spread of Buddhism. – Leiden, Boston: Brill, 2007. – P. 15–48.
11. Hopkins, J. Meditation on Emptiness / J. Hopkins. – Boston: Wisdom Publications, 1983.
12. Kafle, N.P. Hermeneutical phenomenological research method simplified / N.P. Kafle // Bodhi: An Interdisciplinary Journal. – 2011. – Vol. 5. – P. 181–200.
13. Keenan, J.P. Scripture on the Explication of the Underlying Meaning / J.P. Keenan. – Berkeley: Numata Center, 2000. – 151 p.
14. dPal-mgon-'phags-pa-klu-sgrub (автор – Прославленный Покровитель Арья Нагарджуна). dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-le-ur-byaspa-shes-rab-ces-bya-ba-bzhugs-so (название текста – Коренные строфы о срединности: текст, называемый Мудростью). Ser-byes-rig-mdzod-chenmo-gratshang (издатель: Великая сокровищница знаний – дацан Сера Дже), 2016. – 47 p.
15. Patrik, L.E. Phenomenological method and meditation” / L.E. Patrik // The Journal of Transpersonal Psychology. – 1994. – Vol. 26. – No. 1. – P. 37–54.
16. Powers, J. Hermeneutics and Tradition in the Samdhinirmocana-sūtra / J. Powers. – Leiden: Brill, 1993. – 186 p.
17. Strenski, I. “Gradual Enlightenment, Sudden Enlightenment and Empiricism” / I. Strenski // Philosophy East and West. – 1980. – Vol. 30. – No. 1. – P. 3–20.
18. Thupten, J. Essence of the Heart Sutra: the Dalai Lama’s heart of wisdom teachings / J. Thupten. – Boston: Wisdom Publications, 2005. – 192 p.
19. Tsong kha pa. Golden Garland of Eloquence / Tsong kha pa / Trans. by Gareth Sparham. – Freemont: Jain Publishing Company, 2015. – Vol. 1. – 696 p.

Текст поступил в редакцию 28.03.2023.

Принят к печати 05.06.2023.

Опубликован 28.09.2023.

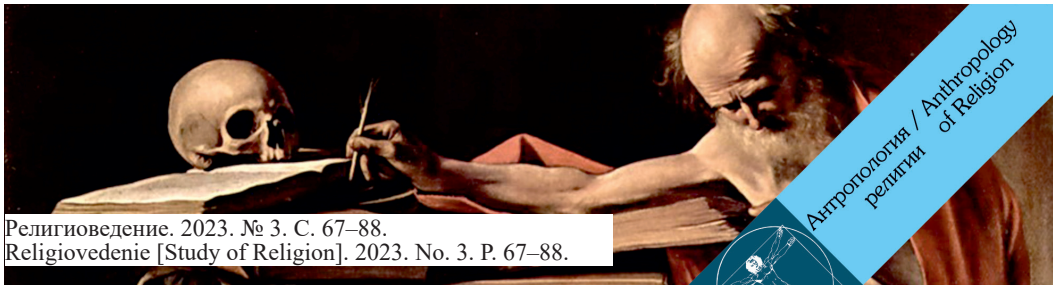
References

1. Arya Nagarjuna. *Mūlamadhyamakārikā: the text titled as Wisdom*. Dacan Sera Dzhe, 2016, 47 p. (In Tibetan).
2. Budon Rinchendub. *Istoriya buddizma* [The History of Buddhism]. Transl. E.E. Obermiller; A.M. Donets. 2nd edition. St. Petersburg: Evraziya, 1999, 336 p. (In Russian).
3. Dalaj-lama XIV Tenzin Gyatso. *Garvardskie lekci* [Harvard Lectures]. Moscow: "Tsonkapa" Publ., 2005, 198 p. (In Russian).
4. Deissen B. The First Turning of the Wheel of the Doctrine Sarvāstibāda and Mahāsāṃgika Controversy in Heirman A. and Bumbacher S.P. (eds). *The Spread of Buddhism*. Leiden, Boston: Brill, 2007, p. 15–48.
5. *Dhamma-chakka-pavattana sutta (Sutra zapuska koleza Dhammy)* [Sutra of Launching the Wheel of Dhamma]. Available at: <https://dhamma.ru/canon/sn/sn56-11.htm> (accessed on March 26, 2023) (in Russian).
6. Geshe Dzhampa Tinglej. *Vozzreniya chetyrekh buddijskih filosofskih shkol* [Views of the four philosophical schools]. Novosibirsk: Dzhe Conkapa, 2013, 502 p. (In Russian).
7. Hopkins, J. *Meditation on Emptiness*. Boston: Wisdom Publications, 1983, 1017 p.
8. Kafle N.P. Hermeneutical phenomenological research method simplified. *Bodhi: An Interdisciplinary Journal*. 2011, vol. 5, p. 181–200.
9. Keenan J.P. *Scripture on the Explication of the Underlying Meaning*. Berkeley: Numata Center, 2000, 151 p.
10. Lysenko V.G. *Filosofiya buddizma: enciklopediya* [Philosophy of Buddhism: Encyclopedia]. Ed. M.T. Stepanyanc. Moscow: Vost. lit., IF RAN, 2011, p. 228–229 (in Russian).
11. Pabongka Rinpoche. *Lamrim: Osvobozhdenie v nashih rukah (Lam rim rnam grol lag bcangs)* [Liberation in our hands]. Transl. and ed. by I.S. Urbanaeva. Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2008, vol. 2, iss. 1, 214 p. (In Russian).
12. Patrik L.E. Phenomenological method and meditation. *The Journal of Transpersonal Psychology*. 1994, vol. 26, no. 1, p. 37–54 (in English).
13. Powers J. *Hermeneutics and Tradition in the Samdhinirmocana-sūtra*. Leiden: Brill, 1993, 186 p.
14. Strenski I. Gradual Enlightenment, Sudden Enlightenment and Empiricism. *Philosophy East and West*. 1980, vol. 30, no. 1, p. 3–20.
15. Thupten Jinpa. *Essence of the Heart Sutra: the Dalai Lama's heart of wisdom teachings*. Boston: Wisdom Publications, 2005, 192 p.
16. Tsong kha pa. *Golden Garland of Eloquence*. Transl. by Gareth Sparham. Vol. 1: First Abhisamaya. Freemont: Jain Publishing Company, 2015, 696 p.
17. Urbanaeva I.S. "Mūlamadh'yamaka-kārikā" *Nagardzhuny i interpretacii madh'yamaki* [Nagarjuna's "Mūlamadhyamakārikā" and Madhyamaka Interpretations]. Irkutsk: "Ottisk" Publ., 2022, 448 p. (In Russian).
18. Urbanaeva I.S. *Buddijskaya filosofiya i meditaciya v komparativistskom kontekste (na osnove indo-tibetskih tekstov i zhivoj tradicii tibetskogo buddizma)* [Buddhist philosophy and meditation in a comparative context (based on Indo-Tibetan texts and the living tradition of Tibetan Buddhism)]. Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2014, 376 p. (In Russian).
19. Urbanaeva I.S. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Irkutsk State University]. Series "Political Science. Religious Studies". 2015, vol. 13, p. 218–226 (in Russian).

Submitted for publication: March 28, 2023.

Accepted for publication: June 05, 2023.

Published: September 28, 2023.



Религиоведение. 2023. № 3. С. 67–88.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 3. P. 67–88.

DOI: 10.22250/20728662_2023_3_67

Антропология / Anthropology
религии / of Religion

Котеров А.Н.

ФГБУ «ГНЦ РФ – Федеральный медицинский биофизический центр
им. А.И. Бурназяна ФМБА России»
123182, Россия, г. Москва, ул. Живописная, д. 46
govorilga@inbox.ru



Смертность священнослужителей различных конфессий/направлений в сравнении с населением: мета-анализ выявляет показатели, сравнимые с показателями пилотов, атлетов, врачей и военнослужащих

Аннотация. Выполнен систематический обзор и мета-анализ на основе полной базы работ по исследованию смертности (индекс: стандартизованное отношение смертности – Standardized mortality ratio; SMR) священнослужителей четырёх конфессий/направлений, который продемонстрировал выраженный «Эффект здорового работника»: для показателей общей смертности и смертности от всех видов рака наблюдалось снижение на 14–15% у католиков, на 27–32% у протестантов, на 48–50% у мормонов и на 10–18% у буддистов (для буддистов имелось мало данных, а уменьшение смертности от рака было статистически не значимо). Уменьшение уровня смертности сравнительно с населением для священнослужителей протестантов и мормонов в прошлые времена было выражено сильнее, чем в настоящее время, в отличие от католиков. Мета-анализ для суммарной группы священников всех конфессий/направлений показал снижение смертности на 26% от всех случаев (SMR = 74; 95% доверительные интервалы (CI): 67; 81; n = 28) и на 31% – от всех видов рака (SMR = 69; 95% CI: 59; 80; n = 13). Уровни снижения находятся в диапазоне показателей, полученных ранее в мета-анализах для верующих мирян – 18–29%. Величина «Эффекта здорового работника» для священнослужителей и для мирян в целом находилась на уровнях, продемонстрированных в ряде мета- и pooled-анализов и в отдельных исследованиях для пилотов, атлетов, врачей и военнослужащих, хотя никакого первичного и перманентного отбора по физическим показателям, усиленного медицинского обслуживания и т.п. для священников и верующих, сравнительно с названными профессиями, не имеется. Обзор трёх исследований (1982–2022) продемонстрировал наличие «дозовой зависимости» – обнаружена прямая связь между рангом священства и благоприятными эффектами: увеличением продолжительности жизни для католического духовенства (население, патеры, епископы), снижением общей смертности для иудеев (от агностиков и традиционных до харедим) и смертности от всех раков для трёх рангов активных мормонов. Объяснение благоприятных эффектов у священства связано с рядом сопутствующих факторов (социально-экономическим статусом, меньшим уровнем или отсутствием вредных привычек, образом жизни, отчасти диетой, психоэмоциональным настроением и пр.), но корректировка на подобные факторы, равно как и на виды рака, обусловленные курением и алкоголем, выполненная в некоторых работах, не отменяла снижения смертности и, таким образом, эти факторы не способны полностью объяснить выявленные феномены.

Ключевые слова: священство, общая смертность, смертность от злокачественных новообразований, эффект здорового работника

Aleksei N. Koterov

Burnasyan Federal Medical Biophysical Center of Federal Medical Biological Agency
46 Zhivopisnaya st., Moscow, 123182, Russia
govorilga@inbox.ru

Priests' Mortality Rates of Different Denominations Compared to the Population: Meta-Analysis Reveals Rates Comparable to Those for Pilots, Athletes, Doctors, and Military Personnel

Abstract. The paper provides a systematic review and meta-analysis of the full database of mortality studies (index: Standardized mortality ratio; SMR) of priests of four denominations. The study demonstrated a pronounced “Healthy worker effect”: for indexes of total mortality and mortality from all cancers there was a decrease of 14–15% for Catholics, 27–32% for Protestants, 48–50% for Mormons, and 10–18% for Buddhists (few data were available for Buddhists, and the decrease in cancer mortality was not statistically significant).

The decrease in mortality relative to the population for Protestant and Mormon priests in past times was greater than at present, in contrast to Catholics. A meta-analysis for the total group of priests of all denominations showed a decrease in mortality by 26% from all causes (SMR = 74; 95% confidence intervals (CI): 67; 81; n = 28) and by 31% from all cancers (SMR = 69; 95% CI: 59; 80; n = 13). The levels of decline are in the range of 18–29% previously obtained in meta-analyses for lay believers [McCullough M.E. et al., 2000; Powell L.H. et al., 2003; Chida Y. et al., 2009]. The value of the Healthy Worker Effect for clergy and for the laity in general was at the levels shown in a number of meta- and pooled-analyses and in individual studies for pilots, athletes, doctors, and military personnel, although no primary and permanent selection for physical indexes, enhanced medical care, etc. for priests and believers, in comparison with the named professions, is available. A review of three studies (1982–2022) showed a “dose relationship”: a direct association was found between the rank of the priesthood and beneficial effects: an increase in life expectancy for the Catholic clergy (population, priests, bishops), a decrease in overall mortality for Jews (from agnostics and traditional to Haredi Jews) and mortality from all cancers for the three ranks of active Mormons. The explanation for the priesthood's beneficial effects is associated with a number of concomitant factors (socio-economic status, less or no bad habits, lifestyle, partly diet, psycho-emotional mood, etc.), but adjustment for such factors, as well as for cancers due to smoking and alcohol, carried out in some studies, did not cancel the decrease in mortality and, thus, these factors are not relevant to fully explanation of the revealed phenomena.

Key words: priesthood, mortality from all causes, mortality from malignant neoplasms, healthy worker effect

Введение

История исследований влияния религиозности на смертность насчитывает без малого 300 лет, с тех пор как в 1746 г. Antoine Deparieux (Франция) обнаружил разницу соответствующих показателей для монашествующих и светских людей [Deparieux, 1746; цит. по: King, Diamond, Bailar, 1965]. Единичные работы такого рода появлялись и далее, в XIX в.; см.: [Levin, Schiller, 1987], среди которых можно выделить определение частоты смертности у английских священников в работе: [Ogle, 1886]. Как показывает поиск в системе PubMed/MEDLINE¹ (примечания представлены после основного текста), публикаций, посвящённых исследованию связи между религиозностью и здоровьем/смертностью (смертность, согласно ВОЗ, это интегральный индекс здоровья и благополучия; см.: [WHO, 2019]), появляется очень мало до конца 1950-х – начала 1960-х гг. Однако затем наблюдается лавинообразный рост количества статей (на начало 2023 г. – более 36000 касающихся показателей здоровья и более 2400 – смертности). Эти исследования входят в область эпидемиологии, а не медицины², и рост числа работ во второй половине XX в. объясняется тем, что развитие эпидемиологии современного типа и её методологического аппарата имело место как раз в 1950-е – 1960-е гг. [Susser, Stein, 2009].

Российские публикации по изучению связи между религиозностью и смертностью, однако, отсутствуют; углублённый поиск отечественных источников (PubMed, Google и др.) выявил всего 30 работ, 2/3 из которых посвящены психологическим и ментальным аспектам религиозности, а 1/3 – прямым или косвенным показателям здоровья, социальным и близким к ним проблемам.

Трудность написания работ по связи между религиозностью и здоровьем/смертностью связана с наличием концептуальных гносеологических проблем и вероятного вклада массы посторонних, материальных и психологических факторов, затрудняющих исследование. Сложности начинаются уже с самого определения «религиозность», для которого различают три основных понятия, причем два первых и служат обычно причинными факторами при эпидемиологическом изучении здоровья/смертности [Jarvis, Northcott, 1987]:

- 1) религиозная принадлежность;
- 2) участие или посещаемость богослужений;
- 3) собственно религиозность (духовность, личная вера, приверженности и т.п.).

В рамках этих пунктов некоторые авторы развивают дополнительные поднаправления, так что конечное число таковых может составить 5–7. Всё это – факторы, способные определять здоровье, продолжительность жизни и смертность, причём возможны суммация, потенцирование, многофакторность воздействия. Цепочка механизмов благоприятного действия связана в первую очередь с принадлежностью к религиозной общине и участием в религиозной жизни, обуславливающих как соответствующий настрой и следование здоровому образу жизни, так и социальную поддержку группы и т.д., что снижает риски для здоровья. Материальными

факторами здесь являются социально-экономический статус, стиль жизни, диета, психоэмоциональный настрой и социальная поддержка. Эффект оказывает, однако, участие в общественной религиозной жизни, посещение богослужений, соответствующая активность, но не личная религиозная практика [Hoelster, 1979; Jarvis, Northcott, 1987; Levin, Schiller, 1987; Hoff, Johannessen-Henry, Ross, Hvidt, Johansen, 2008; Levin, 2020].

При изучении эффекта религиозности на здоровье/смертность перечисленное может выступать в качестве «третьих», вмешивающихся факторов (конфаундеров), а при выполнении работ могут наблюдаться субъективные уклоны (смещение; bias) как у исследователей, так и у исследуемых³. Одним из главных конфаундеров в данном случае выступает обратная причинность, вездесущая для эпидемиологических, психологических и социальных исследований [Voice, 2015; Koterov, Ushenkova, Viryukov, 2020]⁴. Действительно, если взять видимые проявления религиозности – частоту посещаемости богослужений, активность в общине и т.п., то возникает вопрос: эти люди живут дольше потому, что более религиозны, или же их здоровье априори позволяет им более частое посещение храма и активность в общине?

В большинстве соответствующих исследований связи между религиозностью и здоровьем/смертностью (начиная с названного выше от 1746 г.) были обнаружены благоприятные, положительные эффекты, хотя, применительно к смертности, величина их, согласно эпидемиологическим канонам, относительно невелика – по данным систематических обзоров⁵ и мета-анализов⁶, интегрирующим множество отдельных работ – статистически значимое снижение общей смертности составляет 18–29% [McCullough, Hoyt, Larson, Koenig, Thoresen, 2000; Chida, Steptoe, Powell, 2009], а смертности от всех видов рака (близко к значимости) – на 24% [Chida, Steptoe, Powell, 2009]. Мета-анализ данных из 60 публикаций на тему влияния внешней молитвы на медико-биологические объекты и на состояние здоровья пациентов в клиниках выявил хотя и статистически значимые, но очень небольшие в целом эффекты [Roe, Sonnex, Roxburgh, 2015].

Перечисленные выше проблемы конфаундеров и субъективных уклонов, особенно обратная причинность, являются уязвимыми местами подавляющего большинства исследований ассоциации между религиозностью и здоровьем/смертностью у населения (мирян). Ясно, однако, что многие эпидемиологические трудности не должны влиять на изучение смертности священнослужителей. В этих случаях вряд ли будут иметь место значительные искажения за счёт того, что кто-то формально попал в выборку из-за принадлежности к общине, будучи на деле неверующим, другой – посещает службы по привычке, «за компанию», и т.д. Для групп священников может отсутствовать также эффект обратной причинности, ибо они, понятно, посещают богослужения и проявляют активность отнюдь не по своему личному желанию и возможностям, связанным со здоровьем.

Целью представленного исследования является систематический обзор (см. прим. 5) и мета-анализ (см. прим. 6) частоты смертности священников различных конфессий/направлений от всех возможных причин и от всех видов рака сравнительно с общей численностью населения («генеральными популяциями»; подробнее далее). Полученные показатели сравнивались с показателями других профессиональных групп.

Ничего подобного до настоящего времени, несмотря на тысячи публикаций о связи между религиозностью и смертностью, выполнено не было – имеют место только отдельные исследования конкретных групп священнослужителей, без интегральной оценки эффектов у этой категории как по отдельным конфессиям/направлениям, так и в целом. Впрочем, судя по всему, никто не сравнивал индексы относительной смертности у каких-либо групп священников с показателями *для других типов занятости* (а не населения), за исключением William Ogle в 1886 г. в Великобритании [Ogle, 1886]. Слова о проведении нами «систематического обзора» свидетельствуют о полноте имеющейся у нас выборки источников.

Материал и методика исследований

Выбранный индекс относительной смертности

Оценка смертности какой-либо группы, подвергавшейся воздействию изучаемого фактора, требует сравнения с показателем некой «стандартной» группы/попу-

ляции. Вследствие того, что смертность зависит от возраста и пола, а распределение этих параметров внутри различных групп неодинаково, для корректного сравнения требуется предварительная стандартизация по данным показателям. Этой цели служит индекс «стандартизованное отношение смертности» (“Standardized mortality ratio”; SMR) [Liddell, 1960; Monson R.R, 1986; Monson, 1990; Handbook, 2014; Skriver, Vaeth, Stovring, 2018].

SMR представляет собой средневзвешенное отношение частоты смертности по возрастам в интересующей группе одного пола (скажем, по числу смертей на 1–10 тыс. индивидуумов за год по возрастным подгруппам) к соответствующим частотам смертности для стандартной популяции [Liddell, 1960; Handbook, 2014]. В качестве стандартных популяций используются как генеральная, то есть население всей страны (наиболее часто), так и соответствующие региональные, социальные или даже близкие профессиональные группы [Monson, 1990; Berrington, Darby, Weiss, Doll, 2001].

Показатель SMR связан обратной зависимостью с таким критерием благополучия, как ожидаемая продолжительность жизни (Life expectancy) – имеются формульные аппроксимации [Tsai, Hardy, Wen, 1993; Lai, Guo, Hardy, 2000; Skriver, Vaeth, Stovring, 2018].

Исторически индекс SMR долго являлся наиболее важным показателем риска для профессиональных воздействий, но в более поздние десятилетия он был вытеснен индексом относительного риска (Relative risk; RR), когда контрольная группа выбирается среди самой исследуемой популяции, но с наименьшим уровнем экспозиции [Guidotti, 2020]. Последнее связано с «Эффектом здорового работника» (“Healthy worker effect”; HWE), обусловленного тем, что ряд типов селекций (в том числе самоотбор) либо отсеивает при занятии трудными и/или вредными профессиями приводит к тому, что популяция работников оказывается в целом здоровее по самым разным показателям, чем генеральная (население), в которую входят хронические больные, увечные, неработоспособные, безработные и пр., и это приводит к ущербу контроля [Fox, Collier, 1976; Monson, 1986]. Использование RR, то есть выбор контроля среди самих работников, позволяет избежать конфаундера HWE [Monson, 1986; Guidotti, 2020].

Однако данный момент касается исследований эффекта факторов риска, обычно профессиональных, а когда необходимо сравнить смертность исследуемой группы именно с населением, индекс SMR применяется повсеместно [Monson, 1986; Handbook, 2014]. Поэтому в нашем исследовании относительной смертности священнослужителей и были выбраны работы, где использовался индекс SMR (сравнительно с генеральной популяцией), хотя иные индексы смертности (сходные с RR и пр.) для священников имели место только в немногих публикациях: в сформированной нами базе источников (см. ниже) – всего в 4 из 27.

Анализировались SMR только от всех причин (далее – all causes) и от всех видов рака (далее – all cancer); изучение специфических заболеваний священнослужителей не входит в задачи нашей работы. Индекс SMR выражается либо в % от показателя для контрольной популяции, либо в долях от единицы. Здесь выбрано первое.

Поиск и отбор источников

Поиск проводился в январе – феврале 2023 г.

1) В системе PubMed (см. прим. 1) поиск с использованием следующих сочетаний из ключевых слов (priest, clergy – священник) дал мало адекватных результатов (работ) по теме (двойные скобки здесь и далее – поиск по фиксированному словосочетанию):

[mortality&priest(s)] – 453 источника (но почти все они неспецифично включали как фамилию Priest, так и названия учреждений с этим словом; таким образом, значение данного сочетания оказалось слишком широким);

[mortality&clergy(ies)] – 83;

[religion&mortality&priest(s)] – 48;

[“standardized mortality ratio”&priest(s)] – 4;

[smr&religion] – 25;

[smr&priest(s)] – 5;

[priest(s)&Russia] – 25 (в основном про православных врачей);

[clergy(ies)&Russia] – 8.

2) Cochrane Review database (Cochrane Library)⁷; поиск по модулю (Title + Abstract + Keyword):

[priest] – 37;

[clergy] – 116;

[religion mortality] – 77.

3) Попытки поиска в Google работ, касающихся смертности православных священников:

[“standardized mortality ratio” orthodox priest], модуль «точное соответствие» – 31 (по теме ничего не обнаружено);

[«Смертность священнослужителей»], модуль «точное соответствие» – 174 (но все ссылки были только про смертность от Covid19 и в период после революции 1917 г.).

4) В обзорах и монографиях на темы “Religion and health”, “Religion and medicine” (все англоязычные): поиск на “prior” и “clergy”.

5) Тотально в списках литературы последовательно обнаруживаемых статей на тему.

Были выявлены 23 уместных для систематического обзора и мета-анализа работы (1968–2018) с определением показателей SMR all causes и/или SMR all cancer для священников четырёх конфессий/направлений (католицизм, протестантизм, мормонизм и буддизм), и, как сказано выше, четыре работы с иными индексами риска относительной смертности/заболеваемости для священнослужителей протестантизма, иудаизма и мормонизма.

Три исследования из 27-ми отражали некоторую зависимость показателей «от дозы», то есть от ранга священников [Gardner, Lyon, 1982; Banasik-Jemielniak, Jemielniak, W. Pedzich, 2021; Eilat-Adar, Hellerstein, Goldbourt, 2022].

Проанализированы также 14 обычных обзоров (1965–2009), в том числе два по здоровью/смертности священников различных конфессий [King, Bailar, 1969; Flannelly, Weaver, Larson, Koenig, 2002], и две монографии в оригиналах [Levin, 2020; The Routledge Handbook, 2021] на тему связи между религиозностью и здоровьем/медициной. Кроме того, имеется множество публикаций по изучению смертности для представителей различных конфессий и религиозных течений (не священников, а мирян) в сравнении с общим населением и между собой. Эта выборка включает порядка 60 работ (1959–2022); она далеко не полна и не отвечает основной цели представленного исследования, будучи только вспомогательной.

Обнаружены шесть систематических обзоров и мета-анализов (2000–2011), посвящённых связи между религиозностью и смертностью (это, судя по всему, все синтетические, то есть объединяющие, исследования на тему), но – для верующих в целом (в тексте работ отсутствуют даже термины “priest” и “clergy”).

Для православия и мусульманства не выявлено ни одного уместного источника, что и неудивительно, поскольку сравнительные данные по смертности практически отсутствуют и для мирян этих конфессий, если исходить из указанного в монографиях [Koenig, King, Carson, 2001; Levin, 2020].

По всем признакам, наша выборка исследований SMR для священников близка к 100% опубликованных источников. При проведении мета-анализа отобранные работы принимались за исследования достаточно высокого уровня. Во всяком случае, использованные в них выборки были достаточной величины – от 796 до более чем 100 тыс. индивидуумов; в основном около 10 тыс. и более.

Статистические модели и методики

Мета-анализ выполняли с помощью программы WinPepi (version 11.60; J. Abramson; Israel). Программа оценивает гетерогенность выборки по стандартным коэффициентам “Higgins and Thompson” (H). Показатель H менее 1,2 свидетельствует о гомогенности выборки, а свыше 1,5 – о выраженной гетерогенности. Величина I^2 отражает % вариант в выборке, атрибутивных гетерогенности [Higgins, Thompson, Deeks, Altman, 2003]. При наличии гетерогенности из двух статистических моделей мета-анализа (Fixed-effect и Random-effect) рекомендуется выбирать вторую, что и имеет место для большинства медико-биологических исследований [Blettner, Sauerbrei, Schlehofer, Scheuchenpflug, Friedenrei, 1999].

Программа WinPeri анализирует также публикационное смещение (publication bias) по “Regression asymmetry test” для Funnel plot от М. Egger с соавторами [Egger, Davey Smith, Schneider, Minder, 1997] и позволяет в том числе рассчитывать SMR ± 95% доверительные интервалы (Confidence interval; CI)⁸ по отношению числа наблюдаемых (Observed) к числу ожидаемых (Expected) случаев смерти. Поэтому, когда в некоторых работах авторы приводили только SMR и число Observed смертей (что позволяет рассчитать число Expected смертей), либо приводили только отношение Observed/Expected, то недостающие SMR и/или ±95% CI рассчитывались нами. По отношению Observed/Expected программа рассчитывает также статистическую значимость отличий SMR от 100% (здесь выбран two-tailed test).

Для выполнения мета-анализа программа WinPeri требует значений SMR ± 95% CI.

Результаты исследования и их обсуждение

Мета-анализы смертности у священников разных конфессий/направлений и в целом

В таблице 1 представлена выборка всех исследований SMR all causes и SMR all cancer у священников разных конфессий/направлений.

*Таблица 1. Выборка исследований по SMR all causes и SMR all cancer для священнослужителей различных конфессий и религиозных течений (n = 31)**

Источник и страна исследуемой группы	Период прослеживания в работе (Follow-up)	SMR all causes (95% CI), %	SMR all cancer (95% CI), %
<i>Католические</i>			
King H., Bailar J.C., 1969. Англия, Уэллс**	1921–1923	81 (65; 99)	Нет данных
King H., Bailar J.C., 1969. Англия, Уэллс**	1949–1953	106 (85; 131)	Нет данных
Ross R.K. et al., 1981. США**	1946–1976	79 (73; 88)	88 (63; 98)
Michalek A.M. et al., 1981. США**	1965–1977	87 (81; 92)	70 (59; 82)
Kaplan S.D., 1988. США	1949–1978	103 (100; 106)	96 (90; 103); <i>p</i> = 0,265
De Gouw H.W. et al., 1995. Нидерланды (монахи)	1900–1994	88 (81; 95)	Нет данных
Poznanska A., Gajewski A.K., 2005; Gajewski A.K., Poznanska A., 2008. Польша (священники и монахи)	1946–2000	64 (54; 74)	Нет данных
<i>Протестантские</i>			
Ogle W., 1886. Великобритания (вероятно, в основном англиканская)** (не взято в мета-анализ)	1880–1882	70 (40; 114). Crude ratio (без стандартизации по возрасту); <i>p</i> = 0,177	Нет данных
King H., Bailar J.C. 3rd, 1968. США (Епископальная)** (не взято в мета-анализы)	1950–1960	73 (68; 79)	79 (65; 96)
King H., Bailar J.C., 1969. Англия, Уэллс (все конфессии)**	1910–1912	54 (43; 68)	Нет данных
King H., Bailar J.C., 1969; King H., 1970. Англия, Уэллс (все конфессии)**	1921–1923	60 (55; 66)	Нет данных

Антропология религии / Anthropology of Religion

Источник и страна исследуемой группы	Период прослеживания в работе (Follow-up)	SMR all causes (95% CI), %	SMR all cancer (95% CI), %
King H., Bailar J.C., 1969. Англия, Уэллс (англиканская)**	1921–1923	56 (44; 72)	Нет данных
King H., 1970 (Англия, Уэллс)**	1930–1932	69 (63; 76)	Нет данных
King H., Bailar J.C., 1969. Англия, Уэллс (англиканская)**	1930–1932	65 (51; 81)	Нет данных
King H., 1970 (Англия, Уэллс)**	1930–1932	69 (63; 76)	Нет данных
King H., Bailar J.C., 1969; King H., 1970. Англия, Уэллс (все конфессии)**	1949–1953	81 (74; 88)	60 (48; 74)
King H., Bailar J.C., 1969; King H., 1970 (США)**	1950	83 (78; 88)	86 (73; 101); $p = 0,059$
King H., 1970 (Новая Зеландия)**	1959–1963	96 (74; 122)	114 (65; 185)
King H., Bailar J.C., 1969. Англия, Уэллс (англиканская)**	1959–1963	83 (64; 105); $p = 0,116$	Нет данных
King H., 1971. США (Епископальная)**	1951–1960	72 (68; 76)	61 (53; 71)
King H., 1971. Великобритания (Англиканская)**	1951–1960	106 (102; 110)	81 (73; 90)
King H. et al., 1975. США (Пресвитерианская)	1951–1960	72 (70; 76)	59 (52; 67)
King H. et al., 1975. США (Лютеранская)	1951–1960	71 (65; 76)	62 (50; 76)
Locke F.V., King H., 1980. США (Баптистская) (не взято в мета-анализы)	1950–1959	69 (64; 75)	62 (50; 76)
King H., Locke F.V., 1980. США. (Баптистская)	1950–1960	72 (70; 74)	63 (58; 68)
<i>Мормонские</i>			
Enstrom J.E., 1978. США*** (не взято в мета-анализы)	1968–1975	50 (46; 54)	71 (66; 77)
Enstrom J.E., 1980. США***	1968–1975	51 (47; 53)	5 (46; 54)
Enstrom J.E., 1989. США***	1980–1987	52 (50; 54)	49 (45; 54)
Enstrom J.E., Breslow L., 2008. США	1980–2004	54 (51; 57)	Нет данных
<i>Буддистские</i>			
Ogata M. et al., 1984. Япония**	1955–1978	82 (78; 86)	90 (79; 102); $p = 0,097$
Kim H.J. et al., 2018. Южная Корея	2000–2016	91 (65; 123); $p = 0,594$	Нет данных

* Курсивом выделены показатели с отсутствием HWE, то есть когда верхний 95% CI >100 (Axelson O., 2004; см. также прим. 8).

** SMR и/или 95% CI рассчитаны нами по приведенным в оригинале величинам Observed и Expected или SMR и Observed случаев смерти.

*** Объединённые нами данные для когорт мормонских священников из штатов Калифорния и Юта.

Представленная в таблице 1 выборка демонстрирует наличие для священнослужителей, так сказать, отчётливого «Эффекта здорового работника» (HWE) по смертности как для all causes, так и для all cancer. Из 48 показателей SMR феномен HWE по критерию верхнего 95% CI <100 имеется в 37 случаях (77%). Этот критерий для рисков [Axelson, 2004] использовался также и другими авторами, как в области эпидемиологии профессиональных воздействий [Gerosa, Ietri, Belli, Grignoli, Comba, 2000; Miller, MacCalman, 2010], так и в радиационной эпидемиологии [Nakashima, Neriishi, Minamoto, 2006]. В шести случаях из 11-ти с теоретическим отсутствием HWE у священников, когда величина самого SMR была менее 100, но верхний 95% CI оказывался более 100, нами рассчитывалась статистическая значимость отличий от 100 (см. раздел «Материал и методика исследований»). Во всех случаях значение p (см. прим. 8) было более 0,05; то есть отличия оказались незначимыми (см. в таблице 1).

Из таблицы 1 виден значительный хронологический разброс периодов исследований. Расчет коэффициента линейной корреляции Пирсона (Statistica, ver. 10) для ассоциации SMR all causes с концом периодов прослеживания (follow-up) для протестантов и мормонов выявил значимые величины: $r = 0,653$; $p = 0,016$ и $r = 0,971$; $p = 0,029$, однако для католиков зависимость отсутствовала ($r = -0,276$; $p = 0,548$). Иными словами, HWE по уменьшению смертности для протестантов и мормонов в прошлые времена *был больше*, чем в настоящее время, в отличие от католиков.

Выполнить такой же анализ для SMR all cancer не представлялось целесообразным, поскольку многие данные отсутствовали, а для тех, которые имелись, временной разброс исследований был слишком мал (см. в таблице 1).

Для некоторых групп имеются хронологически последовательные работы одних и тех же авторов с уточнением данных (“updated”), поэтому в наш мета-анализ вошли только последние подобные исследования (см. указания в таблице 1). В исторической работе Ogle W., 1886 использовался ещё несовершенный показатель – относительная смертность без стандартизации по возрасту сравнительно с контролем (то есть не SMR); эти данные в мета-анализ также не вошли.

Результаты мета-анализа SMR для священников как разных конфессий/направлений, так и для священников «в целом», представлены в таблице 2.

Таблица 2. Результаты мета-анализов по SMR all causes и SMR all cancer у священнослужителей различных конфессий/направлений*

Индекс относительной смертности	Meta-analysis (SMR ±95% CI)
<i>Католические</i>	
SMR all causes, %	Random effect model: 86 (78; 97); $n = 7$. $H = 3,7$; $I^2 = 93\%$; Egger’s test: $p = 0,057$
SMR all cancer, %	Random effect model: 85 (69; 104); $n = 3$. $H = 2,5$; $I^2 = 84\%$; Egger’s test: $p = 0,469$
<i>Протестантские</i>	
SMR all causes, %	Random effect model: 73 (67; 80); $n = 16$. $H = 5,1$; $I^2 = 96\%$; Egger’s test: $p = 0,412$
SMR all cancer, %	Random effect model: 68 (61; 77); $n = 8$. $H = 2,2$; $I^2 = 80\%$; Egger’s test: $p = 0,610$
<i>Мормонские</i>	
SMR all causes, %	Fixed effect model: 52 (51; 54); $n = 3$. $H = 1,0$; $I^2 = 2\%$; Egger’s test: $p = 0,921$
SMR all cancer, %	Fixed effect model: 50 (47; 53); $n = 2$. $H = 1,0$; $I^2 = 0\%$; Egger’s test: –
<i>Буддистские</i>	
SMR all causes, %	Fixed = Random effect model: 82 (78; 86); $n = 2$. $H = 1,0$; $I^2 = 0\%$; Egger’s test: –

Индекс относительной смертности	Meta-analysis (SMR \pm 95% CI)
SMR all cancer, %	90 (79; 102); $n = 1$
<i>Все конфессии, мета-анализ</i>	
SMR all causes, %	Random effect model: 74 (67; 81); $n = 28$. $H = 7,6$; $I^2 = 98\%$; Egger's test: $p = 0,449$
SMR all cancer, %	Random effect model: 69 (59; 80); $n = 13$. $H = 4,5$; $I^2 = 95\%$; Egger's test: $p = 0,950$

* Полужирным шрифтом выделены показатели SMR, отражающие HWE.

Из таблицы 2 видно, что в большинстве случаев имели место гетерогенные выборки (по индексам H и I^2 ; см. раздел «Материал и методика исследования»), обуславливающие использование для мета-анализа Random effect model, хотя в тех случаях, когда выборки насчитывали всего две варианты ($n = 2$) не было разницы в результатах на основе двух моделей. Действительно, теоретически мета-анализ может охватывать от двух исследований [Greenhalgh, 2001], но подобное интегрирование данных будет мало отличаться от среднего значения.

Таблица 2 демонстрирует отсутствие публикационного смещения (publication bias; см. прим. 3): в Egger's test для почти всех показателей p не просто выше 0,05–0,1 [Egger, Davey Smith, Schneider, Minder 1997], но имеет значительные величины. В одном случае – для SMR all causes у католических священников, p для Egger's test находится в диапазоне 0,05–0,1, однако, скорее всего, это объясняется случайностью или связано с гетерогенностью выборки [Sterne, Sutton, Ioannidis, Terrin, Jones, Lau et al., 2011]. По результатам мета-анализов вполне можно сделать вывод, что публикационное смещение (то есть издание только положительных результатов) в случае исследования смертности священников отсутствует.

Результаты всех мета-анализов демонстрируют отчетливые HWE, за исключением SMR all cancer для буддистских священников в единственном исследовании [Ogata, Ikeda, Kuratsune, 1984]. Если рассматривать только традиционные конфессии, то снижение смертности от всех причин составляет 14–27%, а от всех видов рака –10–32%. Выше эффект у мормонских священников (практически в два раза сравнительно с населением; см. в таблице 2). В разделе «Введение» приводились результаты систематических обзоров и мета-анализов по эффектам религиозности на общую смертность и смертность от всех видов рака у мирян – величины снижения были аналогичны (18–29%).

Интерпретировать в сравнительном аспекте полученные результаты трудно, хотя в целом можно предположить, что для больших конфессий снижение смертности меньше, чем для более узких направлений и течений, исповедующих отказ от курения, отказ или снижение потребления алкоголя, строгий образ жизни и существование в группах общин [Jarvis, Northcott, 1987; Troyer, 1988].

Сравнение показателей SMR для священников и других типов занятости

Возникает вопрос – насколько высок HWE у священников, если сравнивать их с иными профессиональными группами? Были отобраны опубликованные результаты, за некоторыми исключениями, только мета-анализов (или pooled-анализов; см. прим. 6) применительно к исследованиям SMR для разных профессиональных групп и воздействий. Два мета-анализа выполнены нами. Один – по смертности у врачей (работы для периодов 1942–2014 гг. и 1925–2006 гг. для SMR all causes и SMR all cancer соответственно), результаты которого пока не опубликованы, и потому далее для этой профессиональной группы выбрана работа с наиболее близкими к нашему мета-анализу данными. Это оказалось исследование из США [Ullmann, 1991].

Второй наш мета-анализ касался трёх исследований атлетов – американских баскетболистов МВА и NBA [Reynolds, Day, 2019] и атлетов из Польши [Gajewski, Poznanska, 2008]. Исходные данные указанных работ здесь не приводятся.

Сравнение показателей SMR для священнослужителей в целом с разными профессиональными группами и типами занятости приведено в таблице 3, а в гра-

фическом виде, в форме Forest plot (обычное наглядное представление результатов мета-анализов; см. прим. 6), отображено на илл. 1 и 2.

Таблица 3. Величины HWE по значениям SMR all causes и SMR all cancer для священнослужителей различных конфессий сравнительно с показателями для различных профессиональных групп и типов занятости*

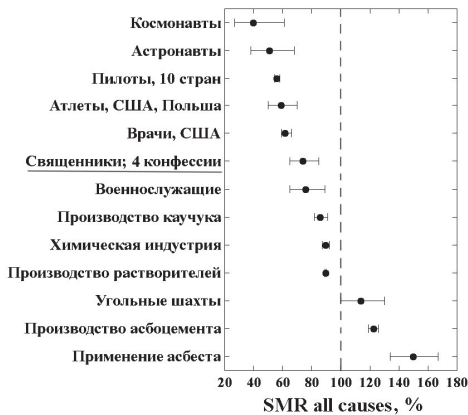
Группа	SMR, all causes (95% CI), %	SMR, all cancer (95% CI), %
Космонавты. СССР, Россия (Ushakov I.B. et al., 2017)	40 (27; 61); $p < 0,0001$	71 (32; 160); $p = 0,285$
Астронавты. США (Reynolds R.J., Day S.M., 2019)	51 (38; 68); $p < 0,0001$	51 (27; 87); $p = 0,009$
Пилоты коммерческой авиации из 10 стран: Европа + США (pooled-анализ; Hammer G.P. et al., 2014)	56 (54; 58); $n = 10$	69 (64; 76); $n = 10$
Атлеты. США, Польша (Reynolds R.J., Day S.M., 2019; Gajewski A.K., Poznanska A., 2008)	59 (50; 70); $n = 3$ (наш мета-анализ**)	54 (42; 69); $n = 1$. США. $p < 0,0001$
Врачи. США (Ullmann D. et al., 1991)	62 (59; 66); $p < 0,0001$	58 (51; 66); $p < 0,0001$
Священники: католицизм, протестантизм, мормонизм, буддизм (наш мета-анализ)	74 (67; 81); $n = 28$	69 (59; 80); $n = 13$
Военнослужащие. США, Великобритания (мета-анализ: McLaughlin R. et al., 2008)	76 (65; 89); $n = 10$	78 (63; 98); $n = 10$
Производство синтетического каучука (мета-анализ: Alder N. et al., 2006)	86 (82; 91); $n = 31$	94 (89; 101); $n = 31$
Химическая индустрия (мета-анализ: Greenberg R.S. et al., 2001)	90 (87; 92); $n = 181$	99 (94; 104); $n = 181$
Производство органических растворителей (мета-анализ: Chen R., Seaton A., 1996)	90 (89; 92); $n = 85$	96 (94; 97); $n = 85$
Угольные шахты (мета-анализ: Alif S.M. et al., 2022)	114 (100; 130); $n = 21$	Нет данных
Производство асбоцемента, Италия (pooled-анализ: Luberto F. et al., 2019)	123 (119; 126); $n = 21$	147 (141; 153); $n = 21$
Применение хризотилового асбеста, США (Dement J.M. et al., 1983)	150 (134; 167)***; $p < 0,0001$	168 (128; 217)***; $p < 0,0001$

* Полуужирным шрифтом выделены показатели с наличием HWE (величина верхнего CI <100).

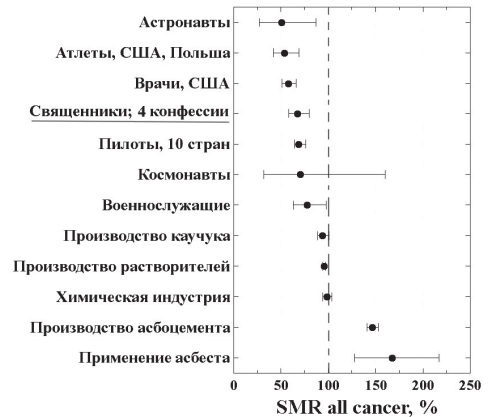
** Выполненный здесь мета-анализ для SMR all causes: когорты атлетов NBA и МВА (баскетбол) из США [Reynolds R.J., Day S.M., 2019] и когорты атлетов из Польши [Gajewski A.K., Poznanska A., 2008] Для SMR all cancer имелись данные единственного исследования атлетов NBA.

*** 95% CI рассчитаны нами по представленным в оригинале данным для числа Observed и Expected смертей.

Из представленного материала видны значительные HWE для священнослужителей (когда верхние 95% CI <100), которые, в отличие от близких по показателям профессиональных групп (космонавты/астронавты, пилоты, атлеты, военнослужащие) никак не могут объясняться ни самоотбором при поступлении, ни постоянной селекцией по здоровью в процессе занятости, ни соблюдением каких-то особых режимов физического здоровья (как космонавты/астронавты и атлеты), ни улучшенным медицинским обслуживанием и доступом к современной медицине, как у врачей.



Илл. 1. Forest plot для смертности от всех случаев (SMR all causes $\pm 95\%$ CI) по результатам мета-анализа для священников различных конфессий/направлений сравнительно с данными для других типов занятости. Здесь и далее – графики и диаграммы построены с помощью программы Statistica, ver. 10.



Илл. 2. Forest plot для смертности от всех видов рака (SMR all cancer $\pm 95\%$ CI) по результатам мета-анализа для священников различных конфессий/направлений сравнительно с данными для других типов занятости. Для космонавтов и астронавтов имеется только по одному исследованию, поэтому относительно слабому эффекту у первых не следует придавать принципиального значения.

Из таблицы 3 и илл. 1 виден HWE также для ряда сугубо вредных профессий, связанных с воздействием химических агентов; но в данном случае имеют место самоотбор и отбор в процессе занятости (люди с ухудшением здоровья увольняются), особое медицинское обслуживание, контроль за условиями труда [Fox, Collier, 1976; Monson, 1986; 1990], а также, вероятно, увеличенное материальное обеспечение. Только для наиболее вредной деятельности, связанной с шахтами, с асбестом и, шире, с воздействием пыли различных типов (эти данные не приводятся), никакие отборы и лучшее материальное обеспечение с медицинским обслуживанием не способны уменьшить смертность сравнительно с населением. Особенно это видно по SMR all cancer (илл. 2) – HWE практически отсутствует для всех профессиональных групп с воздействием химических агентов и асбеста.

Для священнослужителей нет перечисленных предпосылок, способных привести к HWE; есть только обычно более высокий социально-экономический статус [Jarvis, Northcott, 1987], который, однако, вряд ли превышает аналогичный показатель для пилотов [Hammer, 2014], космонавтов/астронавтов (что и так ясно) и военнослужащих США и Великобритании [Muirhead, Doll, Kendall, Thakrar, 1990]. Ещё для священнослужителей должно играть роль снижение уровня вредных привычек и выбор образа жизни, диета и посты [Flannelly, Weaver, Larson, Koenig, 2002], но вряд ли здесь имеются кардинальные отличия от атлетов, пилотов и космонавтов/астронавтов. Уменьшение у духовенства уровня стресса [Flannelly, Weaver, Larson, Koenig, 2002] не способно объяснить снижение SMR all cancer, поскольку психоэмоциональный стресс (даже тяжелый – смерть детей и близких), как показано в ряде масштабных эпидемиологических исследований, не вызывает рак. Информация об этом содержится, в том числе, в документах Международного агентства по изучению рака и на сайте Института рака США (см. в обзоре [Koterov, Ushenkova, Viryukov, 2021]).

Таким образом, хотя, на первый взгляд (таблица 3, илл. 1 и 2), священнослужители по снижению смертности располагаются как бы недалеко от ряда других типов занятости, полностью объяснить эффект теми же факторами, что и для иных профессий, не удастся. Более того, имеется как бы «дозовая зависимость» по снижению смертности от уровня священства.

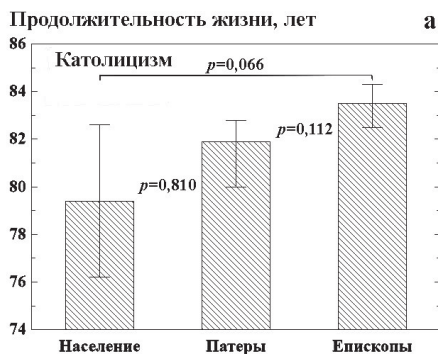
Зависимость продолжительности жизни и смертности священнослужителей от их духовного ранга

В трёх упомянутых выше исследованиях, два из которых за 2021–2022 гг., получены уникальные результаты. Обнаружены как бы «дозовые зависимости» для священства, то есть концептуально важные моменты для доказательности причинности эффекта в эпидемиологии [Handbook, 2014; Koterov, 2019]. Объединённые данные представлены на илл. 3.

Данные, отображённые на илл. 3, свидетельствуют сами за себя – для трёх конфессий/направлений отмечается очевидная положительная тенденция в отношении продолжительности жизни и смертности как от всех причин, так и от всех видов рака. Не во всех исследованиях продемонстрирована монотонно воспроизводящаяся по рангам статистическая значимость отличий (а только для иудаизма и, вследствие неперекрывающихся 95% CI (прим. 8), у мормонов; см. илл. 3б, в). Тем не менее, таковая, скорее всего, появится и для католиков, если увеличить статистическую мощь исследования, поскольку тенденции к отличиям очевидны. Причём, когда были сделаны поправки на вмешивающиеся факторы – возраст, курение, артериальное давление, диабет, социально-экономический статус, индекс массы тела и уровень холестерина, то зависимость для иудейских священнослужителей в качественном плане не изменялась [Eilat-Adar, Hellerstein, Goldbourt, 2022].

Для мормонских духовных деятелей снижение смертности от рака в основном касалось новообразований, связанных с курением и алкоголем, однако оставшаяся часть осталась необъяснимой [Gardner, Lyon, 1982].

Что же касается причин очевидной тенденции к увеличению продолжительности жизни у католических патеров и епископов, то авторы связывают данный эффект в первую очередь с увеличением материального благосостояния. При этом для епископов допускается возможность некой селекции на фактор, который даёт возможность и достичь подобного сана, и иметь большую продолжительность жизни [Banasić-Jemielniak, Jemielniak, Pedzich, 2021]. На наш взгляд последнее – правдоподобное объяснение, для которого напрашивается аналогия с действительными членами Академии наук.



Илл. 3. Зависимость от ранга священнослужителей продолжительности жизни (а – католическое духовенство, работа [Banasić-Jemielniak, Jemielniak, Pedzich, 2021]; table 2), смертности от всех причин (б – иудейские священники, работа [Eilat-Adar, Hellerstein, Goldbourt, 2022], table 3; индекс близкий к RR) и смертности от всех видов рака (в – мормонские священнослужители, работа [Gardner, Lyon, 1982]; table 2; индекс близкий к SMR). Отображенные статистические значимости отличий – из оригиналов. Представлены величины показателей $\pm 95\%$ CI. Диаграммы построены нами по данным из перечисленных таблиц в оригиналах публикаций.

Подводя окончательный итог нашим синтетическим исследованиям, можно сделать вывод, что священство демонстрирует благоприятный эффект по интегральному индексу продолжительности жизни и общего благополучия, сравнимый с эффектами для профессиональных групп с наиболее выраженным HWE. С одной стороны, по данным мета-анализов, проведённых для исследования снижения общего уровня смертности и смертности от всех видов рака, уровень эффекта у священнослужителей не слишком отличается от показателей для всех верующих (мирян) в целом. Но, с другой стороны, в специальных работах (причём уже в трёх) благоприятные последствия напрямую зависели от духовного уровня или, точнее, от ранга священнослужителя. Вопрос же о том, имеются ли здесь некие трансцендентные причины, в известных нам работах не обсуждается, ответ на него не может быть получен и в рамках представленного исследования.

Выводы

1. Систематический обзор и мета-анализ полной базы работ по исследованию смертности (индекс: стандартизованное отношение смертности – Standardized mortality ratio; SMR) священнослужителей четырёх конфессий/направлений продемонстрировали выраженный «Эффект здорового работника»: для показателей общей смертности и смертности от всех видов рака наблюдалось снижение на 14–15% у католиков, на 27–32% у протестантов, на 48–50% у мормонов и на 10–18% у буддистов (для буддистов снижение уровня смертности от рака было статистически незначимо). Снижение уровня смертности по сравнению с населением для священнослужителей протестантов и мормонов в прошлые времена было более значимым, чем в настоящее время, в отличие от католиков. Мета-анализ для суммарной группы священников всех конфессий/направлений показал снижение смертности на 26% от всех случаев и на 31% от всех видов рака. Уровень снижения находится в диапазоне полученных ранее в ходе мета-анализов данных для верующих мирян – 18–29% [McCullough, Hoyt, Larson, Koehnig, Thoresen, 2000; Powell, Shahabi, Thoresen, 2003; Chida, Steptoe, Powell, 2009]

2. Величина «Эффекта здорового работника» для священнослужителей и, по литературным данным, для мирян в целом, находилась на уровнях, продемонстрированных в ряде мета- и pooled-анализов и в отдельных исследованиях для пилотов, атлетов, врачей и военнослужащих, хотя никакого первичного и перманентного отбора по физическим показателям, усиленного медицинского обслуживания и т.п. для священников и верующих, сравнительно с названными профессиями, не имеется.

3. Обзор трёх исследований (1982–2022) продемонстрировал наличие «дозовой зависимости»: обнаружена прямая связь между рангом священства и благоприятными эффектами: увеличением продолжительности жизни для католического духовенства (население, патеры, епископы), снижением общей смертности для иудеев (от агностиков и традиционных до харедим) и смертности от всех раков для трёх рангов активных мормонов.

4. Объяснение благоприятного эффекта у священства связано с рядом сопутствующих факторов (социально-экономическим статусом, меньшим уровнем или отсутствием вредных привычек, образом жизни, отчасти диетой, психоэмоциональным настроением и пр.), но корректировка на подобные факторы, равно как на виды рака, обусловленные курением и алкоголем, сделанная авторами некоторых работ, не отменяла снижение смертности и, таким образом, эти факторы не способны полностью объяснить выявленные феномены.

Список сокращений

SMR – Standardized mortality ratio (стандартизованное отношение смертности)

HWE – Healthy worker effect (эффект здорового работника)

CI – confidence interval (доверительный интервал)

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов. Работа в основной части не поддерживалась никакими источниками финансирования. Разработка общих

подходов поиска и анализа, методологий синтетических исследований, а также основная поддержка исследователя – в рамках бюджетной темы ФМБА России.

Библиографический список

1. Alder, N. Meta-analysis of mortality and cancer incidence among workers in the synthetic rubber-producing industry / N. Alder, J. Fenty, F. Warren et al. // *Am. J. Epidemiol.* – 2006. – Vol. 164. – № 5. – P. 405–420. <https://doi.org/10.1093/aje/kwj252>.
2. Alif, S.M. Cancer and mortality in coal mine workers: a systematic review and meta-analysis / S.M. Alif, M.R. Sim, C. Ho, D.C. Glass // *Occup. Environ. Med.* – 2022. – Vol. 79. – № 5. – P. 347–357. <https://doi.org/10.1136/oemed-2021-107498>.
3. Aschengrau A., Seage G.R. III. *Epidemiology in Public Health*. 4th Edition. – Burlington: Jones & Bartlett Learning, LLC, 2020. – 528 p.
4. Axelson, O. Negative and non-positive epidemiological studies / O. Axelson // *Int. J. Occup // Med. Environ. Health.* – 2004. – Vol. 17. – № 1. – P. 115–121. <https://doi.org/10.1080/10807030590919981>.
5. Banasik-Jemieliński, N. Intercessory rote prayer, life longevity and the mortality of roman catholic bishops: an exploratory study / N. Banasik-Jemieliński, D. Jemieliński, W. Pedzich // *J. Relig. Health.* – 2021. – Vol. 60. – № 6. – P. 3871–885. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01214-9>.
6. Berrington, A. 100 years of observation on British radiologists: mortality from cancer and other causes 1897–1997 / A. Berrington, S.C. Darby, H.A. Weiss, R. Doll // *Br. J. Radiol.* – 2001. – Vol. 74. – № 882. – P. 507–519. <https://doi.org/10.1259/bjr.74.882.740507>.
7. Blettner, M. Traditional reviews, meta-analyses and pooled analyses in epidemiology / M. Blettner, W. Sauerbrei, B. Schlehofer, T. Scheuchenpflug, C. Friedenreich // *Int. J. Epidemiol.* – 1999. – Vol. 28. – № 1. – P. 1–9. <https://doi.org/10.1093/ije/28.1.1>
8. Boice, J.D. Jr. Radiation epidemiology and recent paediatric computed tomography studies / J.D. Jr. Boice // *Ann. ICRP.* – 2015. – Vol. 44. – № 1. – Suppl. P. 236–248. <https://doi.org/10.1177/0146645315575877>.
9. Chen, R. A meta-analysis of mortality among workers exposed to organic solvents / R. Chen, A.A. Seaton // *Occup. Med.* – 1996. – Vol. 46. – № 5. – P. 337–344. <https://doi.org/10.1093/occmed/46.5.337>.
10. Chida, Y. Religiosity/spirituality and mortality. A systematic quantitative review / Y. Chida, A. Steptoe, L.H. Powell // *Psychother. Psychosom.* – 2009. – Vol. 78. – № 2. – P. 81–90. <https://doi.org/10.1159/000190791>.
11. Darby, S.C. Mortality among United Kingdom servicemen who served abroad in the 1950s and 1960s / S.C. Darby, C.R. Muirhead, R. Doll, G.M. Kendall, B. Thakrar // *Br. J. Ind. Med.* – 1990. – Vol. 47. – № 12. – P. 793–804. <https://doi.org/10.1136/oem.47.12.793>.
12. De Gouw, H.W. Decreased mortality among contemplative monks in The Netherlands / H.W. De Gouw, R.G. Westendorp, A.E. Kunst, J.P. Mackenbach, J.P. Vandenbroucke // *Am. J. Epidemiol.* – 1995. – Vol. 141. – № 8. – P. 771–775. <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.aje.a117500>.
13. Dement, J.M. Exposures and mortality among chrysotile asbestos workers. Part II: mortality / J.M. Dement, R.L. Jr. Harris, M.J. Symons, C.M. Shy // *Am. J. Ind. Med.* – 1983. – Vol. 4. – № 3. – P. 421–433. <https://doi.org/10.1002/ajim.4700040304>.
14. Deparieux, A. *Essai sur les probabilités de la durée de la vie humaine* / A. Deparieux. – Paris, 1746. Reprint: Nabu Press, 2011. – 280 p.
15. Egger, M. Bias in meta-analysis detected by a simple, graphical test / M. Egger, G. Davey Smith, M. Schneider, C. Minder // *Brit. Med. J.* – 1997. – Vol. 315. – № 7109. – P. 629–634. <https://doi.org/10.1136/bmj.315.7109.629>.
16. Eilat-Adar S. Religiosity is associated with reduced risk of all-cause and coronary heart disease mortality among Jewish men / S. Eilat-Adar, D. Hellerstein, U. Goldbourt // *Int. J. Environ. Res. Public Health.* – 2022. – Vol. 19. – № 19. – Article 12607. – 7 p. <https://doi.org/10.3390/ijerph191912607>.
17. Enstrom, J.E. Cancer and total mortality among active Mormons / J.E. Enstrom // *Cancer.* – 1978. – Vol. 42. – № 4. – P. 1943–1951. [https://doi.org/10.1002/1097-0142\(197810\)42:4<1943::aid-cn-cr2820420437>3.0.co;2-l](https://doi.org/10.1002/1097-0142(197810)42:4<1943::aid-cn-cr2820420437>3.0.co;2-l).
18. Enstrom, J.E. Cancer mortality among Mormons in California during 1968–75 / J.E. Enstrom // *J. Natl. Cancer Inst.* – 1980. – Vol. 65. – № 5. – P. 1073–1082. <https://doi.org/10.1093/jnci/65.5.1073>.
19. Enstrom, J.E. Health practices and cancer mortality among active California Mormons / J.E. Enstrom // *J. Natl. Cancer Inst.* – 1989. – Vol. 81. – № 23. – P. 1807–1814. <https://doi.org/10.1093/jnci/81.23.1807>.

20. Enstrom, J.E., Breslow L. Lifestyle and reduced mortality among active California Mormons, 1980–2004 / J.E. Enstrom, L. Breslow // *Prev. Med.* – 2008. – Vol. 46. – № 2. – P. 133–136. <https://doi.org/10.1016/j.ypmed.2007.07.030>.
21. Flannelly, K.J. A review of mortality research on clergy and other religious professionals / K.J. Flannelly, A.J. Weaver, D.B. Larson, H. Koenig // *J. Relig. Health.* – 2002. – Vol. 41. – № 1. – P. 57–68. <https://doi.org/10.1023/A:1015158122507>.
22. Fox, A.J. Low mortality rates in industrial cohort studies due to selection for work and survival in the industry / A.J. Fox, P.F. Collier // *Br. J. Prev. Soc. Med.* – 1976. – Vol. 30. – № 4. – P. 225–230. <https://doi.org/10.1136/jech.30.4.225>.
23. Gajewski, A.K. Mortality of top athletes, actors and clergy in Poland: 1924–2000 follow-up study of the long-term effect of physical activity / A.K. Gajewski, A. Poznanska // *Eur. J. Epidemiol.* – 2008. – Vol. 23. – № 5. – P. 335–340. <https://doi.org/10.1007/s10654-008-9237-3>
24. Gardner, J.W., Lyon J.L. Cancer in Utah Mormon men by lay priesthood level / J.W. Gardner, J.L. Lyon // *Am. J. Epidemiol.* – 1982. – Vol. 116. – № 2. – P. 243–257. <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.aje.a113409>.
25. Gerosa, A. High risk of pleural mesothelioma among the state railroad carriage repair workers / A. Gerosa, E. Ietri, S. Belli, M. Grignoli, P. Comba // *Epidemiol Prev.* – 2000. – Vol. 24. – № 3. – P. 117–119.
26. Greenberg, R.S. A meta-analysis of cohort studies describing mortality and cancer incidence among chemical workers in the United States and western Europe / R.S. Greenberg, J.S. Mandel, H. Pastides, N.L. Britton, L. Rudenko, T.B. Starr // *Epidemiology.* – 2001. – Vol. 12. – № 6. – P. 727–740. <https://doi.org/10.1097/00001648-200111000-00023>.
27. Greenhalgh, T. *The Basics of Evidence Based Medicine. 2nd Edition* / T. Greenhalgh. – London, UK: BMJ Books. 2001. – 222 p.
28. Guidotti, T.L. *The Handbook of Occupational and Environmental Medicine: Principles, Practice, and Problem-Solving. In 2 volumes. 2nd Edition* / T.L. Guidotti. – Praeger-ABC-CLIO, LLC. 2020. – 1212 p.
29. Hammer, G.P. Mortality from cancer and other causes in commercial airline crews: a joint analysis of cohorts from 10 countries / G.P. Hammer, A. Auvinen, B.L. De Stavola, B. Grajewski, M. Gundestrup, T. Haldorsen et al. // *Occup. Environ. Med.* – 2014. – Vol. 71. – № 5. – P. 313–322 <https://doi.org/10.1136/oemed-2013-101395>.
30. *Handbook of Epidemiology. 2nd Edition* / Ed. by W. Ahrens, I. Pigeot. – New York, Heidelberg, Dordrecht, London: Springer. 2014. – 2498 p.
31. Higgins, J.P. Measuring inconsistency in meta-analyses / J.P. Higgins, S.G. Thompson, J.J. Deeks, D.G. Altman // *Brit. Med. J.* – 2003. – Vol. 327. – № 7414. – P. 557–560.
32. Hoelter, J.W. Religiosity, fear of death and suicide acceptability / J.W. Hoelter // *Suicide Life Threating Behav.* – 1979. – Vol. 9. – № 3. – P. 163–172. <https://doi.org/10.1111/j.1943-278X.1979.tb00561.x>.
33. Hoff, A. Religion and reduced cancer risk: what is the explanation? A review / A. Hoff, C.T. Johannessen-Henry, L. Ross, N.C. Hvidt, C. Johansen // *Eur. J. Cancer.* – 2008. – Vol. 44. – № 17. – P. 2573–2579. <https://doi.org/10.1016/j.ejca.2008.08.001>.
34. Jarvis, G.K. Religion and differences in morbidity and mortality / G.K. Jarvis, H.C. Northcott // *Soc. Sci. Med.* – 1987. – Vol. 25. – № 7. – P. 813–824. [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(87\)90039-6](https://doi.org/10.1016/0277-9536(87)90039-6).
35. Kaplan, S.D. Retrospective cohort mortality study of Roman Catholic priests / S.D. Kaplan // *Prev. Med.* – 1988. – Vol. 17. – № 3. – P. 335–343. [https://doi.org/10.1016/0091-7435\(88\)90008-4](https://doi.org/10.1016/0091-7435(88)90008-4).
36. Kim H.J. Age, sex, and the association of chronic kidney disease with all-cause mortality in Buddhist priests: An analysis of the standardized mortality ratio from the Korean Buddhist priests cohort / H.J. Kim, Y. Kim, S. Kim, H.J. Chin, H. Lee, J.P. Lee J.P. // *Medicine (Baltimore).* – 2018. – Vol. 97. – № 45. Article e13099. – 7 p. <https://doi.org/10.1097/MD.00000000000013099>.
37. King, H. Health in the medical and other learned professions / H. King // *J. Chronic. Dis.* – 1970. – Vol. 23. – № 4. – P. 257–281. [https://doi.org/10.1016/0021-9681\(70\)90005-6](https://doi.org/10.1016/0021-9681(70)90005-6).
38. King, H. Clerical mortality patterns of the Anglican Communion / H. King // *Soc. Biol.* – 1971. – Vol. 18. – № 2. – P. 164–177. <https://doi.org/10.1080/19485565.1971.9987913>.
39. King, H. Cancer mortality and religious preference: A suggested method in research / H. King, E. Diamond, J.C. Bailar // *Milbank Meml Fund Q.* – 1965. – Vol. 43. – № 3. – P. 349–358. <https://doi.org/10.2307/3348818>.
40. King, H. Mortality among Lutheran clergymen / H. King, J.C. 3rd. Bailar // *Milbank Mem. Fund. Q.* – 1968. – Vol. 46. – № 4. – P. 527–548.
41. King, H. The health of the clergy: a review of demographic literature / H. King H., J.C. III Bailar // *Demography.* – 1969. – Vol. 6. – № 1. – P. 27–43. <https://doi.org/10.2307/2060098>.
42. King, H. American white Protestant clergy as a low-risk population for mortality research / H. King, F.B. Locke // *J. Natl. Cancer Inst.* – 1980. – Vol. 65. – № 5. – P. 1115–1124. <https://doi.org/10.1093/jnci/65.5.1115> (дата обращения 23.02.2023).

43. King, H. Further inquiry into Protestant clerical mortality patterns / H. King, G. Zafros, R. Hass // *J. Biosoc. Sci.* – 1975. – Vol. 7. – № 3. – P. 243–254. <https://doi.org/10.1017/s0021932000010130>.
44. Koenig, H.G. Handbook of Religion and Health. 1st Edition / H.G. Koenig, D.E. King, V.B. Carson. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – 728 p.; 2nd Edition: 2012. – 1169 p.
45. Koterov, A.N. Causal criteria in medical and biological disciplines: history, essence and radiation aspect. Report 1. Problem statement, conception of causes and causation, false associations / A.N. Koterov // *Biology Bulletin (Moscow)*. – 2019. – Vol. 46. – № 11. – P. 1458–1488. <https://doi.org/10.1134/S1062359019110165>.
46. Koterov, A.N. Hill's Temporality criterion: reverse causation and its radiation aspect / A.N. Koterov, L.N. Ushenkova, A.P. Biryukov // *Biology Bulletin (Moscow)*. – 2020. – Vol. 47. – № 12. – P. 115–152. <https://doi.org/10.1134/S1062359020120031>.
47. Koterov, A.N. Hill's 'Biological Plausibility' criterion: integration of data from various disciplines for epidemiology and radiation epidemiology / A.N. Koterov, L.N. Ushenkova, A.P. Biryukov // *Biology Bulletin (Moscow)*. – 2021. – Vol. 48. – № 11. – P. 1991–2014. <https://doi.org/10.1134/S1062359021110054>.
48. Lai, D. Standardized mortality ratio and life expectancy: a comparative study of Chinese mortality / D. Lai, F. Guo, R.J. Hardy // *Int. J. Epidemiol.* – 2000. Vol. 29. – № 5. – P. 852–855. <https://doi.org/10.1093/ije/29.5.852>.
49. Levin, J. Religion and medicine. A history of the encounter between humanity's two greatest institutions / J. Levin. – New York: Oxford University Press, 2020. – 377 p.
50. Levin, J.S. Is there a religious factor in health? / J.S. Levin, P.L. Schiller P.L. // *J. Relig. Health.* – 1987. – Vol. 26. – № 1. – P. 9–36. <https://doi.org/10.1007/BF01533291>.
51. Locke, F.B. Mortality among Baptist clergymen / F.B. Locke, H. King // *J. Chronic. Dis.* – 1980. – Vol. 33. – № 9. – P. 581–590. [https://doi.org/10.1016/0021-9681\(80\)90052-1](https://doi.org/10.1016/0021-9681(80)90052-1).
52. Liddell, F.D.K. The measurement of occupational mortality / F.D.K. Liddell // *Br. J. Ind. Med.* – 1960. – Vol. 17. – № 3. – P. 228–233. <https://doi.org/10.1136/oem.17.3.228>.
53. Luberto, F. Cumulative asbestos exposure and mortality from asbestos related diseases in a pooled analysis of 21 asbestos cement cohorts in Italy / F. Luberto, D. Ferrante, S. Silvestri, A. Angelini, F. Cuccaro, A.M. Nannavecchia et al.; working group // *Environ. Health.* – 2019. – Vol. 18. – № 1. – Article 71. – 19 p. <https://doi.org/10.1186/s12940-019-0510-6>.
54. McCullough, W.T. Religious involvement and mortality: a meta-analytic review / M.E. McCullough, W.T. Hoyt, D.B. Larson, H.G. Koenig, C. Thoresen // *Health Psychol.* – 2000. – Vol. 19. – № 3. – P. 211–222. <https://doi.org/10.1037/0278-6133.19.3.211>.
55. McLaughlin, R. An evaluation of the effect of military service on mortality: quantifying the healthy soldier effect / R. McLaughlin, L. Nielsen, M. Waller // *Ann. Epidemiol.* – 2008. – Vol. 18. – № 12. – P. 928–936. <https://doi.org/10.1016/j.annepidem.2008.09.002>.
56. Michalek, A.M. Prostate cancer mortality among Catholic priests / A.M. Michalek, C. Mettlin, R.L. Priore // *J. Surg. Oncol.* – 1981. – Vol. 17. – № 2. – P. 129–133. <https://doi.org/10.1002/jso.2930170205>.
57. Miller, B.G. Cause-specific mortality in British coal workers and exposure to respirable dust and quartz / B.G. Miller, L. MacCalman // *Occup. Environ. Med.* – 2010. – Vol. 67. – № 4. – P. 270–276. <https://doi.org/10.1136/oem.2009.046151>.
58. Monson, R.R. Observations on the healthy worker effect / R.R. Monson // *J. Occup. Med.* – 1986. – Vol. 28. – № 6. – P. 425–433. <https://doi.org/10.1097/00043764-198606000-00009>.
59. Monson, R.R. Occupational Epidemiology. 2nd Edition / R.R. Monson. – Florida: Boca Raton, CRC Press Inc., 1990. – 312 p.
60. Nakashima, E. A reanalysis of atomic-bomb cataract data, 2000–2002: a threshold analysis / E. Nakashima, K. Neriishi, A. Minamoto // *Health Phys.* – 2006. – Vol. 90. – № 2. – P. 154–160. <https://doi.org/10.1097/01.hp.0000175442.03596.63>.
61. Ogata, M. Mortality among Japanese Zen / M. Ogata, M. Ikeda, M. Kuratsune // *J. Epidemiol. Community Health.* – 1984. – Vol. 38. – № 2. – P. 161–166. <https://doi.org/10.1136/jech.38.2.161>.
62. Ogle, W. Statistics of mortality in the medical profession / W. Ogle // *Med. Chir. Trans.* – 1886. – Vol. 69. – № 1. – P. 217–237. <https://doi.org/10.1177/095952878606900112>.
63. Powell, L.H. Religion and spirituality. Linkages to physical health / L.H. Powell, L. Shahabi, C.E. Thoresen // *Am. Psychol.* – 2003. – Vol. 58. – № 1. – P. 36–52. <https://doi.org/10.1037/0003-066x.58.1.36>.
64. Poznanska, A. Mortality of Polish capuchins in 1946–2000 / A. Poznanska, A.K. Gajewski // *Przegl. Epidemiol.* – 2005. – Vol. 59. – № 1. – P. 97–105.
65. Reynolds, R.J. Mortality of US astronauts: comparisons with professional athletes / R.J. Reynolds, S.M. Day // *Occup. Environ. Med.* – 2019. – Vol. 76. – № 2. – P. 114–117. <https://doi.org/10.1136/oemed-2018-105304>.
66. Roe, C.A. Two meta-analyses of noncontact healing studies / C.A. Roe, C. Sonnex, E.C. Roxburgh // *Explore (N.Y.)*. – 2015. – Vol. 11. – № 1. – P. 11–23. <https://doi.org/10.1016/j.explore.2014.10.001>.

67. Ross, R.K. A cohort study of mortality from cancer of the prostate in Catholic priests / R.K. Ross, D.M. Deapen, J.T. Casagrande, A. Paganini-Hill, B.E. Henderson // Br. J. Cancer. – 1981. – Vol. 43. – № 2. – P. 233–235. <https://doi.org/10.1038/bjc.1981.34>.
68. Skriver, M.V. Loss of life expectancy derived from a standardized mortality ratio in Denmark, Finland, Norway and Sweden / M.V. Skriver, M. Vaeth, H. Stovring // Scand. J. Public Health. – 2018. – Vol. 46. – № 7. – P. 767–773. <https://doi.org/10.1177/1403494817749050>.
69. Sterne, J.A.C. Recommendations for examining and interpreting funnel plot asymmetry in meta-analyses of randomised controlled trials / J.A.C. Sterne, A.J. Sutton, J.P.A. Ioannidis, N. Terrin, D.R. Jones, J. Lau et al. // Brit. Med. J. – 2011. – Vol. 343. – № 1. – Article d4002. – 8 p. <https://doi.org/10.1136/bmj.d4002>.
70. Straus, S.E. Evidence-Based Medicine: How to Practice and Teach EBM. 5th Edition / S.E. Straus, P. Glasziou, W.S. Richardson, R.B. Haynes et al. – Edinburgh etc.: Elsevier, 2019. – 406 p.
71. Susser, M. Eras in epidemiology: the evolution of ideas / M. Susser, Z. Stein. – New York: Oxford University Press; 2009. – 368 p.
72. The Routledge Handbook of Religion, Medicine, and Health / Ed by D. Luddeckens, P. Hetmanczyk, P.E. Klassen, J.B. Stein. – London & New York: Routledge, Taylor & Francis Group: 2021. – 562 p.
73. Tsai, S.P. The standardized mortality ratio and life expectancy / S.P. Tsai, R.J. Hardy, C.P. Wen // Am. J. Epidemiol. – 1992. – Vol. 135. – № 7. – P. 824–831. <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.aje.a116369>.
74. Troyer, H. Review of cancer among 4 religious sects: evidence that life-styles are distinctive sets of risk factors / H. Troyer // Soc. Sci. Med. – 1988. – Vol. 26. – № 10. – P. 1007–1017. [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(88\)90218-3](https://doi.org/10.1016/0277-9536(88)90218-3).
75. Ullmann, D. Cause-specific mortality among physicians with differing life-styles / D. Ullmann, R.L. Phillips, W.L. Beeson, H.G. Dewey, B.N. Brin, J.W. Kuzma et al. // J. Am. Med. Assoc. – 1991. – Vol. 8. – № 265. № 18. – P. 2352–2359. <https://doi.org/10.1001/jama.1991.03460180058033>.
76. Ushakov, I.B. A cohort mortality study among Soviet and Russian cosmonauts, 1961–2014 / I.B. Ushakov, Y.I. Voronkov, I.V. Bukhtiyarov et al. // Aerosp. Med. Hum. Perform. – 2017. – Vol. 88. – № 12. – P. 1060–1065. <https://doi.org/10.3357/AMHP.4701.2017>.
77. World Health Organization (WHO). Global Health Estimates: Life expectancy and leading causes of death and disability. – 2019. <https://www.who.int/data/gho/data/themes/mortality-and-global-health-estimates>.

Текст поступил в редакцию 13.03.2023.

Принят к печати 15.05.2023.

Опубликован 28.09.2023.

¹ Мировая система PubMed/MEDLINE – это базы данных в десятки миллионов публикаций по медицине и биологии из десятков стран; система поддерживается Национальной медицинской библиотекой и Национальным центром биотехнологической информации США (NCBI). И хотя не все журналы удостоились чести войти в PubMed (не представлены даже некоторые академические издания из России), она охватывает множество источников на разных языках (обязательным условием является транслитерация на английский язык названия и, как правило, имеется англоязычный реферат).

² Следует уяснить два момента. Во-первых, отличие эпидемиологии от медицины: медицина занимается здоровьем и его показателями у конкретных индивидуумов (или групп больных в клинике), а эпидемиология, используя статистические методы оценки, имеет дело с обезличенной частотой эффектов на уровне популяции (Handbook of Epidemiology, 2014). Во-вторых, после II мировой войны эта дисциплина связана преимущественно с хроническими заболеваниями (главные из которых – болезни системы кровообращения и злокачественные новообразования), поскольку «проблема основных инфекционных заболеваний была в целом решена» (Susser M., Stein Z., 2009). Последние годы показали, что всё не совсем так, но ситуацию с приоритетами эпидемиологии это пока не изменило. Эпидемиология может заниматься любыми эффектами, связанными с популяциями человека, а не только здоровьем. Её статистический и доказательный аппарат выявления причинных связей на популяционном уровне используется не только в медицине: есть “Behaviour Epidemiology” (то есть эпидемиология поведения), “Psychiatric Epidemiology”, “Social Epidemiology”, “Forensic Epidemiology” (судебно-медицинская), “Ecoepidemiology” (экологическая) и мн. др.; всего порядка двух десятков (источники можно найти в Интернете).

³ В отличие от лабораторных исследований, в которых экспериментатор сам формирует контрольную и опытную группы из практически одинаковых биологических объектов (клеточной культуры или линейных животных), в обсервационных (наблюдательных) дисциплинах (эпидемиология, социология, психология и пр.) вопрос с контрольной группой при изучении популяций людей сложнее. Люди – разные. Искомую связь с изучаемым фактором, вследствие гетерогенности и различия групп, может имитировать другой (вмешивающийся, «третий» – то есть не искомый и не следствие) фактор, confounder (конфаундер), приводя к ложным выводам. Стандартный пример – учащение

случаев рака лёгкого у употребляющих алкоголь, хотя сам алкоголь не вызывает этот вид рака. Конфаундером в данном случае будет выступать курение, которое обычно сопутствует алкоголизму. Вмешивающиеся факторы могут быть самыми разными, например, вероятность синдрома Дауна увеличивается с каждым последующим ребёнком матери. Но влияние оказывает не число детей, а возраст матери. Конфаундеры не зависят от воли и действий исследователя и исследуемых, в отличие от субъективных уклонов (или смещений – по-русски; а термин один – bias). Они появляются как результаты ошибочного сбора данных, неправильного дизайна исследований и т.д. Может иметь место selection bias, когда исследователь формирует группы с субъективным подходом, recall bias, когда испытуемые при опросе неточно вспоминают данные из прошлого, investigation bias, обусловленный тем, что испытуемый склонен более скрупулезно изучать данные для больных сравнительно со здоровыми в контрольной группе, publication bias, заключающийся в том, что авторы и издатели более склонны публиковать положительные, а не отрицательные результаты, и многие другие. Разработаны эпидемиологические подходы для коррекции, поправки (adjusted) конечных данных на указанные факторы, среди которых стратификация (то есть создание однородных по тому или иному фактору групповых страт для контроля и опыта, скажем, отбора только некурящих), многофакторный статистический анализ и пр. (Handbook of Epidemiology, 2014; Koterov A.N., 2019).

⁴ Суть феномена обратной причинности (“reverse causation” или “reverse causality”) в том, что результат имеет обратный причинный эффект на воздействие. Скажем, образование влияет на доход, или доход влияет на образование? Можно упомянуть также связь между количеством огнестрельного оружия у населения и частотой убийств из него. По штатам США наблюдается значимая прямая корреляция, но возможна обратная причинность: люди могут чаще приобретать огнестрельное оружие, когда они знают о более высоких показателях частоты убийств в месте своего проживания. И действительно, в регионах с большим распространением огнестрельного оружия регистрируется более высокая частота убийств и без огнестрельного оружия. Значительный вклад обратной причинности имеет место для декларируемого ныне учащения случаев заболевания раком после компьютерной томографии. Эта процедура проводится чаще (то есть доза облучения больше) у тех, у кого уже есть подозрение на предраковое состояние или рак. Важен учёт обратной причинности в психологии и физиологии. Действительно ли такая-то категория людей здоровее потому, что занимается физическими упражнениями – или они ими и занимаются потому, что здоровее? Психологических проблем больше у не состоящих в браке потому, что они в нем не состоят, или люди, потенциально расположенные к таким проблемам, реже вступают в брак? Подобных вопросов много также при выявлении факторов риска болезней системы кровообращения и рака (Voice J.D., 2015; Koterov A.N. et al., 2020).

⁵ Систематический обзор (с мета-анализом или без него; о мета-анализе см. прим. 6) являются вершиной доказательств эффекта от воздействия в эпидемиологии и доказательной медицине. От обычного («нарративного», “narrative”, то есть повествовательного) обзор систематический отличается формулировкой точной узкой цели (например, определить эффект такого-то препарата на основе многих исследований), конкретикой поиска и отбора источников, полнотой собранных исследований на тему (по возможности 100%-й, включая и неопубликованные) и оценкой качества каждой из собранных работ. Оценка качества в доказательной медицине и эпидемиологии проводится по специальной шкале и включает многие показатели – размер выборки, учёт влияния вмешивающихся факторов, субъективных подходов и т.д. (Greenhalgh T., 2001; Straus S.E. et al., 2019).

⁶ Нередко «статистическая мощимость» (то есть возможность продемонстрировать эффект исходя из размера выборки имеющихся опыта и контроля) не позволяет получить значимые результаты в отдельном исследовании. В таких случаях используется объединение результатов многих исследований, чтобы общие выборки увеличились, как и статистическая мощимость. Бывают также ситуации, когда эффекты в разных работах имеют не только различные величины (порой отличаясь на порядок), но даже разные знаки. Однако для практических целей (скажем, для рабочего вывода Минздрава об эффекте препарата или воздействия в принципе) необходимо получение единой, интегральной оценки. Интегрированию данных разных исследований служат мета-анализ и pooled-анализ, которые широко применяются в медицине, эпидемиологии, социологии, психологии и т.д. Мета-анализ представляет собой суммирование (с учётом особых подходов включения и взвешивания источников по размеру выборок и дисперсии; это не простое усреднение данных), а затем статистическую обработку конечных результатов отдельных исследований, в то время как pooled-анализ при подобной обработке оперирует совокупностью первичных данных из каждой работы (Blettner M. et al., 1999).

⁷ “Cochrane Systematic Reviews” (Cochrane Database) – база данных, в том числе фундаментальных систематических обзоров по эпидемиологии и доказательной медицине, поддерживаемая мировым Кокрейновским обществом доказательной медицины. Одна из наиболее авторитетных мировых баз по медико-биологическим эффектам (см, например, в Greenhalgh T., 2001; Handbook of Epidemiology, 2014; Straus S.E. et al., 2019).

⁸ Доверительный интервал (Confidence Interval – CI) – интервал вокруг оценённого точечного значения (среднее), в котором может находиться искомая величина с определённой вероятностью. В рамках 95% доверительного интервала (95% CI) значение находится с вероятностью 95%, что следует из принятой в медицине, биологии и эпидемиологии величины статистической значимости при вероятности p (probability) $< 0,05$ (то есть только один шанс из 20 вероятен как неправильный). Иногда используются не 95% CI, а 90% CI (то есть $p < 0,1$). Чем более узок диапазон CI, тем, следовательно, точнее оценка точечной величины, причем ширина интервала определяется размером выборки. Когда сравниваются две средних величины с 95% CI, которые (интервалы) не перекрываются, это

свидетельствует о статистической значимости отличий. Перекрытие, наоборот, предполагает отсутствие отличий, но подобное следствие совсем не обязательно: ситуация зависит от конкретных выборок и ее проявление требует статистической обработки (Axelson O., 2004; Aschengrau A., Seage G.R., III., 2020). В настоящем исследовании принят критерий снижения SMR сравнительно с контролем, когда величина верхнего 95% CI <100%, или, в случае долей, <1,0 (Gerosa A. et al., 2000; Miller B.G., Nakashima E. et al., 2006; MacCalman L., 2010).

References

1. Alder N., Fenty J., Warren F. et al. Meta-analysis of mortality and cancer incidence among workers in the synthetic rubber-producing industry. *American Journal of Epidemiology*. 2006, vol. 164, no. 5, pp. 405–420. <https://doi.org/10.1093/aje/kwj252>.
2. Alif S.M., Sim M.R., Ho C., Glass D.C. Cancer and mortality in coal mine workers: a systematic review and meta-analysis. *Occupational and Environmental Medicine*. 2022, vol. 79, no. 5, pp. 347–357. <https://doi.org/10.1136/oemed-2021-107498>.
3. Aschengrau A., Seage G.R. III. *Epidemiology in Public Health*. 4th Edition. Burlington: Jones & Bartlett Learning, LLC, 2020, 528 p.
4. Axelson O. Negative and non-positive epidemiological studies. *Int. J. Occup. Med. Environ. Health*. 2004, vol. 17, no. 1, pp. 115–121. <https://doi.org/10.1080/10807030590919981>.
5. Banasik-Jemielniak N., Jemielniak D., Pedzich W. Intercessory rote prayer, life longevity and the mortality of roman catholic bishops: an exploratory study. *Journal of Religion and Health*. 2021, vol. 60, no. 6, pp. 3871–885. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01214-9>.
6. Berrington A., Darby S.C., Weiss H.A., Doll R. 100 years of observation on British radiologists: mortality from cancer and other causes 1897–1997. *The British Journal of Radiology*. 2001, vol. 74, no. 882, pp. 507–519. <https://doi.org/10.1259/bjr.74.882.740507>.
7. Blettner M., Sauerbrei W., Schlehofer B., Scheuchenpflug T., Friedenreich C. Traditional reviews, meta-analyses and pooled analyses in epidemiology. *International Journal of Epidemiology*. 1999, vol. 28, no. 1, pp. 1–9. <https://doi.org/10.1093/ije/28.1.1>.
8. Boice J.D. Jr. Radiation epidemiology and recent paediatric computed tomography studies. *Annals of the ICRP*. 2015, vol. 44, no. 1, suppl., pp. 236–248. <https://doi.org/10.1177/0146645315575877>.
9. Chen R., Seaton A. A meta-analysis of mortality among workers exposed to organic solvents. *Occupational Medicine*. 1996, vol. 46, no. 5, pp. 337–344. <https://doi.org/10.1093/ocmed/46.5.337>.
10. Chida Y., Steptoe A., Powell L.H. Religiosity/spirituality and mortality. A systematic quantitative review. *Psychother Psychosom*. 2009, vol. 78, no. 2, pp. 81–90. <https://doi.org/10.1159/000190791>.
11. Darby S.C., Muirhead C.R., Doll R., Kendall G.M., Thakrar B. Mortality among United Kingdom servicemen who served abroad in the 1950s and 1960s. *Occupational and Environmental Medicine*. 1990, vol. 47, no. 12, pp. 793–804. <https://doi.org/10.1136/oem.47.12.793>.
12. De Gouw H.W., Westendorp R.G., Kunst A.E., Mackenbach J.P., Vandenbroucke J.P. Decreased mortality among contemplative monks in The Netherlands. *American Journal of Epidemiology*. 1995, vol. 141, no. 8, pp. 771–775. <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.aje.a117500>.
13. Dement J.M., Harris R.L. Jr, Symons M.J., Shy C.M. Exposures and mortality among chrysotile asbestos workers, part II: mortality. *American Journal of Industrial Medicine*. 1983, vol. 4, no. 3, pp. 421–433. <https://doi.org/10.1002/ajim.4700040304>.
14. Deparieux A. *Essay on the probabilities of the duration of human life* [Essai sur les probabilités de la durée de la vie humaine]. Paris, 1746. Reprint: Nabu Press, 2011, 280 p. (In French).
15. Egger M., Davey Smith G., Schneider M., Minder C. Bias in meta-analysis detected by a simple, graphical test. *The BMJ*. 1997, vol. 315, no. 7109, pp. 629–634. <https://doi.org/10.1136/bmj.315.7109.629>.
16. Eilat-Adar S., Hellerstein D., Goldbourt U. Religiosity is associated with reduced risk of all-cause and coronary heart disease mortality among Jewish men. *International Journal of Environmental Research and Public Health*. 2022, vol. 19, no. 19, article 12607, 7 p. <https://doi.org/10.3390/ijerph191912607>.
17. Enstrom J.E. Cancer and total mortality among active Mormons. *Cancer*. 1978, vol. 42, no. 4, pp. 1943–1951 [https://doi.org/10.1002/1097-0142\(197810\)42:4<1943::aid-cnrcr2820420437>3.0.co;2-1](https://doi.org/10.1002/1097-0142(197810)42:4<1943::aid-cnrcr2820420437>3.0.co;2-1).
18. Enstrom J.E. Cancer mortality among Mormons in California during 1968–75. *Journal of the National Cancer Institute*. 1980, vol. 65, no. 5, pp. 1073–1082. <https://doi.org/10.1093/jnci/65.5.1073>.
19. Enstrom J.E. Health practices and cancer mortality among active California Mormons. *Journal of the National Cancer Institute*. 1989, vol. 81, no. 23, pp. 1807–1814. <https://doi.org/10.1093/jnci/81.23.1807>.
20. Enstrom J.E., Breslow L. Lifestyle and reduced mortality among active California Mormons, 1980–2004. *Preventive Medicine*. 2008, vol. 46, no. 2, pp. 133–136. <https://doi.org/10.1016/j.ypmed.2007.07.030>.
21. Flannelly K.J., Weaver A.J., Larson D.B., Koenig H. A review of mortality research on clergy and other religious professionals. *Journal of Religion and Health*. 2002, vol. 41, no. 1, pp. 57–68. <https://doi.org/10.1023/A:1015158122507>.
22. Fox A.J., Collier P.F. Low mortality rates in industrial cohort studies due to selection for work and survival in the industry. *Journal of Epidemiology & Community Health*. 1976, vol. 30, no. 4, pp. 225–230. <https://doi.org/10.1136/jech.30.4.225>.
23. Gajewski A.K., Poznanska A. Mortality of top athletes, actors and clergy in Poland: 1924–2000 follow-up study of the long term effect of physical activity. *European Journal of Epidemiology*. 2008, vol. 23, no. 5, pp. 335–340. <https://doi.org/10.1007/s10654-008-9237-3>.

24. Gardner J.W., Lyon J.L. Cancer in Utah Mormon men by lay priesthood level. *American Journal of Epidemiology*. 1982, vol. 116, no. 2, pp. 243–257. <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.aje.a113409>.
25. Gerosa A., Ietri E., Belli S., Grignoli M., Comba P. High risk of pleural mesothelioma among the state railroad carriage repair workers. *Epidemiol. Prev.* 2000, vol. 24, no. 3, pp. 117–119 (In Italian).
26. Greenberg R.S., Mandel J.S., Pastides H., Britton N.L., Rudenko L., Starr T.B. A meta-analysis of cohort studies describing mortality and cancer incidence among chemical workers in the United States and western Europe. *Epidemiology*. 2001, vol. 12, no. 6, pp. 727–740. <https://doi.org/10.1097/00001648-200111000-00023>.
27. Greenhalgh T. *The Basics of Evidence Based Medicine*. 2nd Edition. London, UK: BMJ Books. 2001, 222 p.
28. Guidotti T.L. *The Handbook of Occupational and Environmental Medicine: Principles, Practice, and Problem-Solving*. In 2 volumes. 2nd Edition. Praeger-ABC-CLIO, LLC. 2020, 1212 p.
29. Hammer G.P., Auvinen A., De Stavola B.L., Grajewski B., Gundestrup M., Haldorsen T. et al. Mortality from cancer and other causes in commercial airline crews: a joint analysis of cohorts from 10 countries. *Occupational and Environmental Medicine*. 2014, vol. 71, no. 5, pp. 313–322. <https://doi.org/10.1136/oemed-2013-101395>.
30. *Handbook of Epidemiology*. 2nd Edition. Ed. by W. Ahrens, I. Pigeot: New York, Heidelberg, Dordrecht, London: Springer, 2014, 2498 p.
31. Higgins J.P., Thompson S.G., Deeks J.J., Altman D.G. Measuring inconsistency in meta-analyses. *The BMJ*. 2003, vol. 327, no. 7414, pp. 557–560.
32. Hoelter J.W. Religiosity, fear of death and suicide acceptability. *Suicide Life Threatening Behavior*. 1979, vol. 9, no. 3, pp. 163–172. <https://doi.org/10.1111/j.1943-278X.1979.tb00561.x>.
33. Hoff A., Johannessen-Henry C.T., Ross L., Hvidt N.C., Johansen C. Religion and reduced cancer risk: what is the explanation? A review. *European Journal of Cancer*. 2008, vol. 44, no. 17, pp. 2573–2579. <https://doi.org/10.1016/j.ejca.2008.08.001>.
34. Jarvis G.K., Northcott H.C. Religion and differences in morbidity and mortality. *Social Science & Medicine*. 1987, vol. 25, no. 7, pp. 813–824. [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(87\)90039-6](https://doi.org/10.1016/0277-9536(87)90039-6).
35. Kaplan S.D. Retrospective cohort mortality study of Roman Catholic priests. *Preventive Medicine*. 1988, vol. 17, no. 3, pp. 335–343. [https://doi.org/10.1016/0091-7435\(88\)90008-4](https://doi.org/10.1016/0091-7435(88)90008-4).
36. Kim H.J., Kim Y., Kim S., Chin H.J., Lee H., Lee J.P. et al. Age, sex, and the association of chronic kidney disease with all-cause mortality in Buddhist priests: An analysis of the standardized mortality ratio from the Korean Buddhist priests cohort. *Medicine (Baltimore)*. 2018, vol. 97, no. 45, article e13099, 7 p. <https://doi.org/10.1097/MD.00000000000013099>.
37. King H. Clerical mortality patterns of the Anglican Communion. *Social Biology*. 1971, vol. 18, no. 2, pp. 164–177. <https://doi.org/10.1080/19485565.1971.9987913>.
38. King H. Health in the medical and other learned professions. *Journal of Chronic Diseases*. 1970, vol. 23, no. 4, pp. 257–281. [https://doi.org/10.1016/0021-9681\(70\)90005-6](https://doi.org/10.1016/0021-9681(70)90005-6).
39. King H., Bailar J.C. 3rd. Mortality among Lutheran clergymen. *The Milbank Memorial Fund Quarterly*. 1968, vol. 46, no. 4, pp. 527–548.
40. King H., Bailar J.C. III The health of the clergy: a review of demographic literature. *Demography*. 1969, vol. 6, no. 1, pp. 27–43. <https://doi.org/10.2307/2060098>.
41. King H., Diamond E., Bailar J.C. Cancer mortality and religious preference: A suggested method in research. *The Milbank Memorial Fund Quarterly*. 1965, vol. 43, no. 3, pp. 349–358. <https://doi.org/10.2307/3348818>.
42. King H., Locke F.B. American white Protestant clergy as a low-risk population for mortality research. *Journal of the National Cancer Institute*. 1980, vol. 65, no. 5, pp. 1115–1124. <https://doi.org/10.1093/jnci/65.5.1115>.
43. King H., Zafros G., Hass R. Further inquiry into Protestant clerical mortality patterns. *Journal of Biosocial Science*. 1975, vol. 7, no. 3, pp. 243–254. <https://doi.org/10.1017/s0021932000010130>.
44. Koenig H.G., King D.E., Carson V.B. *Handbook of Religion and Health*. 1st Edition. Oxford: Oxford University Press, 2001, 728 p.; 2nd Edition: 2012, 1169 p.
45. Koterov A.N. Causal criteria in medical and biological disciplines: history, essence and radiation aspect. Report 1. Problem statement, conception of causes and causation, false associations. *Biology Bulletin (Moscow)*. 2019, vol. 46, no. 11, pp. 1458–1488. <https://doi.org/10.1134/S1062359019110165>.
46. Koterov A.N., Ushenkova L.N., Biryukov A.P. Hill's 'Biological Plausibility' criterion: integration of data from various disciplines for epidemiology and radiation epidemiology. *Biology Bulletin (Moscow)*. 2021, vol. 48, no. 11, pp. 1991–2014. <https://doi.org/10.1134/S1062359021110054>.
47. Koterov A.N., Ushenkova L.N., Biryukov A.P. Hill's Temporality criterion: reverse causation and its radiation aspect. *Biology Bulletin (Moscow)*. 2020, vol. 47, no. 12, pp. 115–152. <https://doi.org/10.1134/S1062359020120031>.
48. Lai D., Guo F., Hardy R.J. Standardized mortality ratio and life expectancy: a comparative study of Chinese mortality. *International Journal of Epidemiology*. 2000, vol. 29, no. 5, pp. 852–855. <https://doi.org/10.1093/ije/29.5.852>.
49. Levin J. *Religion and medicine. A history of the encounter between humanity's two greatest institutions*. New York: Oxford University Press, 2020, 377 p.
50. Levin J.S., Schiller P.L. Is there a religious factor in health? *Journal of Religion and Health*. 1987, vol. 26, no. 1, pp. 9–36. <https://doi.org/10.1007/BF01533291>.
51. Liddell F.D.K. The measurement of occupational mortality. *Occupational and Environmental Medicine*. 1960, vol. 17, no. 3, pp. 228–233. <https://doi.org/10.1136/oem.17.3.228>.
52. Locke F.B., King H. Mortality among Baptist clergymen. *Journal of Chronic Diseases*. 1980, vol. 33, no. 9, pp. 581–590. [https://doi.org/10.1016/0021-9681\(80\)90052-1](https://doi.org/10.1016/0021-9681(80)90052-1).

53. Luberto F., Ferrante D., Silvestri S., Angelini A., Cuccaro F., Nannavecchia A.M. et al.; working group. Cumulative asbestos exposure and mortality from asbestos related diseases in a pooled analysis of 21 asbestos cement cohorts in Italy. *Environmental Health*. 2019, vol. 18, no. 1, article 71, 19 p. <https://doi.org/10.1186/s12940-019-0510-6>.
54. McCullough M.E., Hoyt W.T., Larson D.B., Koenig H.G., Thoresen C. Religious involvement and mortality: a meta-analytic review. *Health Psychology*. 2000, vol. 19, no. 3, pp. 211–222. <https://doi.org/10.1037//0278-6133.19.3.211>.
55. McLaughlin R., Nielsen L., Waller M. An evaluation of the effect of military service on mortality: quantifying the healthy soldier effect. *Annals of Epidemiology*. 2008, vol. 18, no. 12, pp. 928–936. <https://doi.org/10.1016/j.annepidem.2008.09.002>.
56. Michalek A.M., Mettlin C., Priore R.L. Prostate cancer mortality among Catholic priests. *Journal of Surgical Oncology*. 1981, vol. 17, no. 2, pp. 129–133. <https://doi.org/110.1002/jso.2930170205>.
57. Miller B.G., MacCalman L. Cause-specific mortality in British coal workers and exposure to respirable dust and quartz. *Occupational and Environmental Medicine*. 2010, vol. 67, no. 4, pp. 270–276. <https://doi.org/10.1136/oem.2009.046151>.
58. Monson R.R. Observations on the healthy worker effect. *Journal of Occupational and Environmental Medicine*. 1986, vol. 28, no. 6, pp. 425–433. <https://doi.org/10.1097/00043764-198606000-00009>.
59. Monson R.R. *Occupational Epidemiology*. 2nd Edition. Florida: Boca Raton, CRC Press Inc., 1990, 312 p.
60. Nakashima E., Neriishi K., Minamoto A. A reanalysis of atomic-bomb cataract data, 2000–2002: a threshold analysis. *Health Physics*. 2006, vol. 90, no. 2, pp. 154–160. <https://doi.org/10.1097/01.hp.0000175442.03596.63>.
61. Ogata M., Ikeda M., Kuratsune M. Mortality among Japanese Zen priests. *Journal of Epidemiology & Community Health*. 1984, vol. 38, no. 2, pp. 161–166. <https://doi.org/10.1136/jech.38.2.161>.
62. Ogle W. Statistics of mortality in the medical profession. *Medico-Chirurgical Transactions*. 1886, vol. 69, no. 1, pp. 217–237. <https://doi.org/10.1177/095952878606900112>.
63. Powell L.H., Shahabi L., Thoresen C.E. Religion and spirituality. Linkages to physical health. *American Psychologist*. 2003, vol. 58, no. 1, pp. 36–52. <https://doi.org/10.1037/0003-066x.58.1.36>.
64. Poznanska A., Gajewski A.K. Mortality of Polish capuchins in 1946–2000. *Przegląd Epidemiologiczny*. 2005, vol. 59, no. 1, pp. 97–105 (in Polish.)
65. Reynolds R.J., Day S.M. Mortality of US astronauts: comparisons with professional athletes. *Occupational and Environmental Medicine*. 2019, vol. 76, no. 2, pp. 114–117. <https://doi.org/10.1136/oemed-2018-105304>.
66. Roe C.A., Sonnex C., Roxburgh E.C. Two meta-analyses of noncontact healing studies. *Explore (N.Y.)*. 2015, vol. 11, no. 1, pp. 11–23. <https://doi.org/10.1016/j.explore.2014.10.001>.
67. Ross R.K., Deapen D.M., Casagrande J.T., Paganini-Hill A., Henderson B.E. A cohort study of mortality from cancer of the prostate in Catholic priests. *British Journal of Cancer*. 1981, vol. 43, no. 2, pp. 233–235. <https://doi.org/10.1038/bjc.1981.34>.
68. Skriver M.V., Vaeth M., Stovring H. Loss of life expectancy derived from a standardized mortality ratio in Denmark, Finland, Norway and Sweden. *Scandinavian Journal of Public Health*. 2018, vol. 46, no. 7, pp. 767–773. <https://doi.org/10.1177/1403494817749050>.
69. Sterne J.A.C., Sutton A.J., Ioannidis J.P.A., Terrin N., Jones D.R., Lau J. et al. Recommendations for examining and interpreting funnel plot asymmetry in meta-analyses of randomised controlled trials. *The BMJ*. 2011, vol. 343, no. 1, article d4002, 8 p. <https://doi.org/10.1136/bmj.d4002>.
70. Straus S.E., Glasziou P., Richardson W.S., Haynes R.B. et al. *Evidence-Based Medicine: How to Practice and Teach EBM*. 5th Edition. Edinburgh etc.: Elsevier, 2019, 406 p.
71. Susser M., Stein Z. *Eras in epidemiology: the evolution of ideas*. New York: Oxford University Press; 2009, 368 p.
72. *The Routledge Handbook of Religion, Medicine, and Health*. Ed by D. Luddeckens, P. Hetmanczyk, P.E. Klassen, J.B. Stein. London & New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2021, 562 p.
73. Troyer H. Review of cancer among 4 religious sects: evidence that life-styles are distinctive sets of risk factors. *Social Science & Medicine*. 1988, vol. 26, no. 10, pp. 1007–1017. [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(88\)90218-3](https://doi.org/10.1016/0277-9536(88)90218-3).
74. Tsai S.P., Hardy R.J., Wen C.P. The standardized mortality ratio and life expectancy. *American Journal of Epidemiology*. 1992, vol. 135, no. 7, pp. 824–831. <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.aje.a116369>.
75. Ullmann D., Phillips R.L., Beeson W.L., Dewey H.G., Brin B.N., Kuzma J.W. et al. Cause-specific mortality among physicians with differing life-styles. *JAMA*. 1991, vol. 8, no. 265 (18), pp. 2352–2359. <https://doi.org/10.1001/jama.1991.03460180058033>.
76. Ushakov I.B., Voronkov Y.I., Bukhtiyarov I.V. et al. A cohort mortality study among Soviet and Russian cosmonauts, 1961–2014. *Aerospace Medicine and Human Performance*. 2017, vol. 88, no. 12, pp. 1060–1065. <https://doi.org/10.3357/AMHP.4701.2017>.
77. World Health Organization (WHO). Global Health Estimates: Life expectancy and leading causes of death and disability, 2019. Available at: <https://www.who.int/data/gho/data/themes/mortality-and-global-health-estimates> (accessed on February 21, 2023).

Submitted for publication: March 09, 2023.

Accepted for publication: May 15, 2023.

Published: September 28, 2023.



Крестьянинов А.В.

*Казанский федеральный университет
420008, Россия, г. Казань, ул. Кремлёвская, 18
artkres@mail.ru*



Бюрократическая «этнография» рябиновского согласия в первой половине XIX в.

Аннотация. Данная статья посвящена тому, как в первой половине XIX в. в процессе коммуникации светских и церковных властей Казанской губернии с представителями рябиновского согласия собиралась информация о малоизвестном старообрядческом согласии. К началу XIX в. рябиновский толк или «согласие по кресту» не упоминается ни в одних полемических или исторических трудах. Сами адепты этого согласия также не отличались активной полемической

деятельностью, а следовательно, не оставили ни одного опубликованного источника с описанием их религиозного вероучения. Усиление административных ограничений и локального надзора над приходской жизнью православных в годы правления Николая I привело к росту следственных дел против представителей различных старообрядческих согласий, обвинённых в уклонении (отступничестве) из православия в раскол. В контексте расследования чиновники из губернского правления и священнослужители приходской церкви и духовной консистории в ходе допросов и увещаний собирали информацию о рябиновском согласии. Ими были собраны данные о обрядах крещения, заключения брака, причастия, исповеди и погребения. Данные материалы позволяют в определённой степени реконструировать религиозную повседневность рябиновцев в рассматриваемый период времени. В статье сделано предположение, что обрядовая практика рябиновцев оказывается близка к религиозной повседневности старообрядцев Спасова согласия. Выделяются также и отличительные черты рябиновцев: деревянный крест без обозначения лика Христа, крещение с участием повивальных бабок или наставников, внецерковные браки с родительского благословения, моления за царя.

Ключевые слова: согласие по кресту, рябиновское согласие, рябиновцы, старообрядцы, православная церковь, православный приход, старообрядческие согласия

Artem V. Krestyaninov

*Kazan Federal University
18 Kremlevskay str., Kazan, 420008, Russia
artkres@mail.ru*

The Bureaucratic “Ethnography” of the Ryabinovtsy in the First Half of the 19th Century

Abstract. This article analyzes the process of gathering information about the little-known Old Believers' denomination through the communication between the secular and church authorities of Kazan province and the representatives of the Ryabinovtsy the first half of the 19th century. By the beginning of the 19th century, the Ryabinovtsy, or “denomination of the cross” had not been mentioned in any polemical works, written by either Orthodox, or Old Believers. They did not have any published sources describing their religious doctrine. The strengthening of administrative restrictions and local oversight of Orthodox parish life during the reign of Nicholas I led to an increase in investigative cases against the Ryabinovtsy who were accused of defecting from Orthodoxy to schism. In the context of these investigations, officials from the provincial government and clergymen from the parish church and religious consistory collected information about the Ryabinovtsy during interrogations and persuasions. They gathered data on the rites of baptism, marriage, communion and confession, and burial. These materials allow reconstructing to some extent the religious everyday life of the Ryabinovtsy during the period in question. In the article assumption is made that ceremonial practice of the Ryabinovtsy is close to the religious everyday life of the Spasovo denomination. Distinctive features of the Ryabinovtsy were singled out: a wooden cross without the face of Christ marked, baptism with midwives or tutors, extra-church marriages with parents' blessing, and prayers for the tsar.

Key words: Denomination of the Cross, Ryabinovtsy, Old Believers, Orthodox Church, Orthodox parish, Old Believers' denominations

Введение

Научный интерес исследователей к многочисленным конфессиональным группам Российской империи обусловлен необходимостью понимания специфики религиозного опыта «народных масс» государства (от крестьянства до представителей дворянских кругов). В исторических работах, вышедших уже в постсоветский период и посвящённых различным аспектам конфессиональной ситуации в империи, авторам удалось продемонстрировать многообразие форм религиозной жизни подданных государства [Werth, 2011, 851–852]. Они подвергли сомнению возможности традиционной историографической оппозиции «высокая» – «низкая» религиозная культура населения или моноцентричной картины с замкнутыми «в себе» конфессиональными группами и правительством, которое стремится всеми административными методами эти группы подавить.

В этом историографическом контексте показательны взаимоотношения разных старообрядческих согласий с имперским правительством в XVIII – начале XX вв. Существует обширная историографическая традиция, посвящённая истории и культуре различных старообрядческих согласий [Смирнов, 1909; Покровский, 1974; Мальцев, 2006; Юхименко, 2002 и др.] и дискриминационной политике российских властей по отношению к ним [Щапов, 1862; Фирсов, 2009; Marsden, 2015 и др.]. Безусловно, на протяжении практически всего имперского периода до 1905 г. старообрядчество находилось в маргинальном правовом положении, не являясь признанной конфессией и подвергаясь административным ограничениям. Несмотря на то, что к началу XIX в. правительству и церковным властям была известна специфика религиозных культур наиболее крупных старообрядческих общин (поморцев, федосеевцев, филипповцев, поповцев)¹, локальные чиновники и представители приходского духовенства по-прежнему могли встретить адептов малоизвестных старобрядческих согласий. Тем самым именно на местных бюрократах и священнослужителей возлагалась обязанность по описанию и изучению этих религиозных групп. Об этом свидетельствует история взаимоотношений между представителями «Рябиновского согласия» или «согласия по кресту» и церковных и светских властей Казанской губернии в годы правления Николая I. В рамках данной статьи будет показано, как в условиях административной коммуникации имперских властей (светских и духовных) с рябиновцами правительство, с одной стороны, стремилось маргинализировать их в приходском пространстве, ограничивая контакты с местной православной церковью, а с другой стороны, стремилось классифицировать данную общину в рамках каталога старообрядческих согласий в пространстве Российской империи. Таким образом, благодаря чиновникам и православному духовенству удаётся узнать о специфике религиозного вероучения последователей «согласия по кресту».

Рябиновское согласие в источниках и литературе

Особенностью данного старообрядческого «толка» (составляющей сложность для современных исследователей) является малочисленность представителей и отсутствие каких-либо опубликованных источников, написанных непосредственно самими рябиновцами, в которых разъяснялись бы их религиозные взгляды. Профессор Казанской Духовной академии, полемист Н.И. Ивановский указывал, что в Казанской губернии в 1860-е гг. насчитывалось 1514 человек [Ивановский, 1867, 44], по подсчётам современного исследователя в начале XX в. – уже 3804, а в Уфимской губернии – 7948 человек [Боровик, 2005, 299]. Основными источниками, позволяющими реконструировать религиозный мир рябиновцев, становятся или современные этнографические материалы, или следственные дела, возбуждённые против них имперскими властями в 1830–1850-е гг. Последние этнографические сведения о рассматриваемом старообрядческом согласии были собраны под руководством А.В. Черных в результате экспедиции в 2019 г. в районе Нижней Камы, в дальнейшем опубликованные в отдельной статье [Черных, Вострокнутов, 2020]. Исследователям удалось представить конфессиональные маркеры самоидентификации верующих, главная особенность которых заключается «в использовании деревянных крестов – как нательных крестов, так и киотов с деревянными крестами – и наличии системы представлений, связанных с ними» [Черных, Вострокнутов, 2020, 33].

Следственных дел за период 1830–1850-е гг., непосредственно касающихся представителей рябиновского согласия, в Государственном архиве Республике Та-

тарстан в фондах Казанского Губернского правления и Казанской Духовной консистории всего было выявлено 13. Необходимо отметить, что именно Казанская губерния рассматривалась как центр старообрядческого согласия. Все следственные дела оказываются структурно и содержательно типичны. Уголовной статьёй, по которой обвинялись рябиновцы, было «уклонение в раскол» от православной церкви. Рост количества следственных дел (в том числе и против представителей иных старообрядческих согласий²) в период николаевского правительства по сравнению с периодами правлений других российских императоров свидетельствует о дискриминационном курсе по отношению к старообрядцам империи, что уже подробно описано в российской и зарубежной историографии [Фирсов, 2009; Marsden, 2015]. Содержательная ценность следственных материалов заключается в следующем. Благодаря выпискам из протоколов журналов заседаний Казанской Духовной консистории и Уголовной палаты можно выявить причины и обстоятельства, побудившие светских властей инициировать уголовные преследования и социальный состав рябиновцев. Большую ценность также имеют показания, представленные в протоколах увещеваний «отступников» в консистории, благодаря которым можно узнать об особенностях религиозных обрядов старообрядцев и скорректировать ряд историографических выводов об изучаемом согласии.

Необходимо отметить, что ни в одном из полемических трудов православных авторов или старообрядцев в XVIII в. не упоминается такое согласие, как «рябиновское» или «согласие по кресту» [Мельников, 1862, 61–69]. Только благодаря усилению бюрократического контроля над старообрядцами в начале XIX в. рябиновцы попали в поле зрения имперских чиновников. Одно из первых упоминаний о них относится к секретным статистическим сведениям, которые собирались местными светскими властями о количестве старообрядцев в губерниях в 1822 г. Целью сбора такой информации было желание имперского правительства оценить успешность различных мер по отношению к старообрядцам в разные исторические периоды [Ивановский, 1867, 261]. Кроме того, статистика позволяла чиновникам проанализировать степень религиозного многообразия на локальном приходском уровне. Систематический сбор информации о старообрядцах пришёлся на годы правления Николая I [Raert, 2006, 83]. В ходе данных мероприятий не только собирались поимённые списки с указанием сословной принадлежности, но и описывались отдельные обряды, характерные для разных старообрядческих согласий. Согласно этим данным, рябиновцы были представлены только в Лаишевском уезде Казанской губернии [ГАРТ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 45] – с пометкой, что их религиозная повседневность близка к поморскому согласию, т.е. они не принимают какой-либо церковной иерархии (беспоповцы). По другим имеющимся сведениям, «рябиновщина» упоминается в Самарской губернии, которая, по мнению Н. В. Варадинова, в 1840 г. «занесена из Нижегородской губернии» [Варадинов, 1863, 544]. Вслед за казанскими чиновниками он также полагает, что данное согласие было одним из направлений поморского «толка».

«Секта по простонародию называема рябинова»

Именно благодаря чиновникам и православному духовенству можно реконструировать религиозную повседневность рябиновского согласия. Прежде всего, интерес бюрократов к данному согласию и вообще к старообрядцам в первой половине XIX в. был неслучаен. С одной стороны, как свидетельствуют дореволюционные авторы, в Российской империи к концу XVIII в. – первой четверти XIX в. наблюдался статистический рост количества уклонившихся в старообрядчество [Васильевский, 1914, 6–8]. Это было вызвано противоречивой политикой самих российских властей по отношению к старообрядцам. При Екатерине II и практически до последнего десятилетия царствования Александра I старообрядцы находились в ситуации неофициальной терпимости, когда они были освобождены от двойного подушного оклада, разрешалось функционирование староверческих религиозных центров и, наконец, запрещалось вмешательство светских чиновников и православного духовенства в религиозные дела старообрядцев. Несмотря на это, старообрядчество в его многообразии так и не стало юридически приемлемой конфессией в государстве. Об этом свидетельствуют рост дискриминационных мер по отношению к старообрядцам,

характерных для последних годов правления Александра I и достигших своего пика в эпоху Николая I. В результате кодификации российского законодательства было окончательно определено, что николаевское правительство раскольнические секты «законным актом не признавало и не признаёт» [Устав, 1847]. Кроме того, важным шагом в усилении административного надзора за старообрядцами стало создание секретных совещательных комитетов по делам о раскольниках в наиболее крупных губернских городах [Кельсивиев, 1861, 177].

Помимо закрытия крупных старообрядческих центров по всей стране, в годы правления Николая I был усилен надзор на локальном приходском уровне за ограничением выборов старообрядцев в общественные должности, юридическим признанием браков между старообрядцами, с целью выявления «потаённых раскольников», официально выдавших себя за православных прихожан. Ещё в 1823 г. приходским священникам запрещалось указывать старообрядцев как бывших в православной церкви на исповеди и причастии [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1510 (1150). ЛЛ. 8 – 9 об.]. Кроме того, как свидетельствуют материалы Казанской Духовной консистории, православным священнослужителям строго запрещалось крестить детей старообрядцев и венчать в православной церкви [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 72. Д. 47. Л. 9 об.].

В результате в неоднозначной ситуации оказались представители рябиновского согласия. Как свидетельствуют следственные показания, до 1820-х гг. (т.е. до первых упоминаний в статистических документах и до возбуждений следственных дел против них) рябиновцы крестились и венчались в православной церкви [Крестьянинов, 2020, 85]. Следовательно, формально по имперскому законодательству они принадлежали к православной церкви и не имели право перехода в иные конфессии [Устав, 1847]. Необходимо отметить, что такая стратегия принятия указанных выше таинств была характерна для представителей беспоповских согласий: поморцев и спасовцев. Однако логика принятия таинств для представителей этих согласий кардинально отличалась. Для представителей поморского согласия крещение и венчание в православной церкви с дальнейшим перекрещиванием предоставляло возможность получения гражданских прав (заключение законного брака, права передачи имущества и наследования, выборы в общественные должности и др.). Однако спасовцами, которые не проводили обряд перекрещивания, таинства крещения и венчания рассматривались как сакраментальные, несмотря на то, что они были приняты «от рук» православных священников.

Возможно, логика принятия рябиновцами таинств в православной церкви была более близка к спасовцам, чем к поморцам. Данный тезис подтверждают показания самих старообрядцев в Казанской духовной консистории о том, что они не перекрещивали собственных детей. Имеются лишь единичные сведения, когда они признавались, что была процедура перекрещивания [ГАРТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 35. Л. 1; Ф. 4. Оп. 72. Д. 28. Л. 2]. Тем самым, можно предположить, что рябиновцы, также как и спасовцы, рассматривали до определённого момента данные таинства как сакраментальные.

При этом основным маркером религиозной идентичности группы было использование в обрядовой практике деревянного креста. Так, губернские чиновники в ответ на запрос от Министерства внутренних дел в 1850 г. отмечали следующую особенность:

«Секту сию так называют в просторечии, потому что последователи этой секты почитают истинным крестом только крест сделанный из рябины, принимая рябину за певг, который де (певг) входил в состав креста, на коем распят был Иисус Христос; а в существе своём эта секта ест тоже, что и беспоповщина, впрочем отличается от сей последней следующими особенностями или мнениями: 1. Последователи Секты рябиновщины носят на себе и при Молитвословиях употребляют крест, сделанный из рябины. 2. На сём кресте не должно быть изображение Спасителя» [ГАРТ. Ф. 5. Оп. 69. Д. 8. Л. 13 об.].

В этом случае стоит согласиться с выводами дореволюционных исследователей русского раскола и сектанства Н.И. Ивановского и С.В. Булгакова о том, что слово «рябиновцы» было не самоназванием, а внешним именованием: «отсюда их прозвали “рябиновцами”, или “рябиновщина”, а сами они себя называют “по кресту”,

т.е. поклоняющиеся кресту Христову и без написания плоти Христовой» [Булгаков, 1913, 1653]. В самих же следственных документах они просто называют себя или «беспоповщина», или «беспоповщина под именем покрещенцов» [Крестьянинов, 2016, 175–176]. Данные показания совпадают и с этнографическими сведениями, представленными А.В. Черных.

Современный исследователь старообрядчества Ю.В. Боровик предположил, что данное согласие, возможно, возникло в результате дискуссий о надписях на кресте между поморцами и федосеевцами [Боровик, 2005, 298]. Однако здесь необходимо отметить, что на рябиновских крестах отсутствуют какие-либо вообще надписи. Хотя, как известно, основной спор между старообрядцами-беспоповцами строился не вокруг необходимости или ненужности надписи, а вокруг того, какое титуло является правильным: «ИИЦ» или «Царь Славы Ис. Хс. Ника» [Смирнов, 1909, 283–294]. Поэтому вряд ли рябиновцы появились в результате подобной полемики между старообрядцами.

Если восстановить определённую религиозную генеалогию рябиновцев, то оказывается, что они были ближе не столько к поморскому согласию, сколько к спасовцам, которые и сами не отличались единообразием. Ещё в конце в XVIII в. А.И. Журавлев отмечал, что «они (спасовцы – А. К.) разделились на три партии за некие маловажности, какие же подробно неизвестно» [Журавлев, 1795, 43]. Кроме того, интересны заметки священника А. Лунина о селе Воскресенском Саратовской губернии:

«Из спасова согласия выделились толки: леваки и покрещенцы. Покрещенцы сначала были православными, потом, уклонившись въ спасово согласие, стали себя крестить. Из покрещенцев одни празднуют воскресный день вместе с православными, другие в среду каждой седмицы, вследствие ошибочного будто бы нынешняго летосчисления церковнаго, восемь летъ прибавивтаго к году рождения Христа Спасителя» [Лунин, 1884, 345].

В данном случае А. Лунин, возможно, подразумевал под покрещенцами движение самокрестов, которые были как среди спасовцев, так и среди поморцев [Агеева, 2013, 44]. Среди многочисленных представителей самокрестов представляет интерес Матвей Андреевич (179 –1868) из Симбирской губернии, который ушёл от федосеевцев «из-за того, те не молились за царя и не признавали брака» [Агеева, 2013, 44], в результате чего в 1838 г. надел самостоятельно на себя крест. Здесь можно заметить определённые параллели с представителями рябиновского согласия. Как они сами писали в письмах к казанским чиновникам в 1843 г.:

«Молимся Всевышнему Создателю о Его Императорском Величестве и За Палату и за всю установленную Власть Законом Божиим и за все Человеки сотворенныя по образу Божию. В Прочем уповаем как соблаговолит о нас Всещедрый Господь и Милостивый Государь и Правительствующий Сенат и прочее начальство» [Крестьянинов, 2016, 176].

Тем самым на основе сведений, разбросанных по разным бюрократическим документам, можно выделить следующие особенности религиозной идентичности рябиновцев: крещение и венчание в православной церкви, использование в обрядовой практике деревянного креста без лика Христа и титула, моление за царя. Именно два последних маркера кардинально отличают их как от представителей поморского, так и спасовских согласий.

Эпоха Николаевского правления кардинально повлияет на структурные изменения в самом старообрядческом согласии, предполагавшем разрыв с православной церковью. Как уже было указано выше, в николаевское время происходит усиление дисциплинарного надзора как за приходскими священниками, так и за приходом – с целью выявления «потаённых раскольников». Тем самым возможности совершения таинства крещения и венчания для рябиновцев (как и для спасовцев) сокращаются. Косвенным подтверждением этих процессов становится то, что в 1830–40-е гг. сами старообрядцы свидетельствовали о крещении ими детей. Кроме того, показательной является дискуссия среди спасовцев о возможностях крещения вне православной церкви, что приведёт если не к расколу, то к конфессионализации отдельных групп спасовцев [Агеева, Робсон, Смилянская, 1997]. Такие же тенден-

ции были и характерны для рябиновцев. Ряд показаний свидетельствует, что первоначально детей могли крестить как повивальные бабки, так и определённые наставники. В дальнейшем именно наставники будут совершать основной обряд, в том числе и освящение брачного союза старообрядцев:

«Первоначально я (Мавра Иванова. – А. К.) и крестьянин Янин Илья Петров дали пред иконою Божия Матери и кипарисным без означения Распятого крестом клятвенное обещание быть один другому верными до конца жизни; потом Спириин читал нам относящуюся к супружеству правило из старопечатной книги» [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 68. Д. 17. Л. 13об.].

Обоснование возможности такого способа заключения брака, как свидетельствуют их письма к Казанской духовной консистории в 1840-х г., они находят в Кормчей книге и Большом Катехизисе:

«А законный брак также исполняем по священному Писанию и по родительскому благословению, как пишет в книге Кормчей на 500м листу во главе 50я изложения древних царей Леона и Константина, сему же подобна в книге Большой Катехизис или беседословии во главе 70й о шестой тайне исполняем всё по святому писанию безовсякого притом священнодействию» [Крестьянинов, 2016, 176].

Представители рябиновского согласия, отказавшись от крещения и венчания в православной церкви, оказывались в маргинальном правовом положении, так как, в соответствии с имперским законодательством, (до 1874 г.) брачные союзы, заключённые вне православной церкви, рассматривались правительством как «любодеяние»: супруги не именовались как «муж» или «жена», а их дети не признавались законнорождёнными. Подобная ситуация могла привести к ограничениям в гражданских правах, в частности, связанных с передачей и наследованием имущества.

Коммуникация старообрядцев с властями способствовала сбору информации об отдельных обрядах рябиновцев, в частности, исповеди и причастии. Необходимо отметить, что их аргументы в пользу возможности исполнения таинств и причастия без участия священнослужителей мало чем отличалось от аргументов представителей иных старообрядческих беспоповских согласий. В письмах указано, что рябиновцы исповедовались друг к другу следующим образом: «исповедания по апостолу как пишит, исповедуите друг другу согрешения своя, и друг за друга молитися Богу и тако исцеляйте <...>». В данном случае рябиновцы говорят о возможности совершения исповеди без участия священнослужителей, ссылаясь, как было характерно для большинства беспоповских согласий, на послание Иакова [5:16]. Это было характерно и для причастия, которое, в отсутствие священства, заменяется на духовное причастие: «приобщения святых таин как пишит Блаженный пророк Давид Жертва Богу дух сокрушён сердце сокрушён и смиренно Бог не уничтожит ублажит» [Крестьянинов, 2016, 176].

Описание погребального обряда также было выполнено местными чиновниками в 1851 г. в связи с запросом от Синода и МВД, желающих выяснить особенности религиозного вероучения рябиновцев:

«Погребение умерших совершаются у них молитвами и поклонами без всякого священнодействия; по их мнению, должно и хоронить умерших потаённо и без всякой церемониальность в местах, никому из посторонних неизвестных. Это мнение основывают они на словах Евангельской приччи о богатом Лазаре, где говорится: бысть умерти нищему и несену быти Ангелы на лоно Авраамие, умер же и богатый и погребена его. И во аде возвед очи свои сый в муках узре Аврама издалеча и Лазаря на лоне его. Из этой приччи они выводят превратное толкование, что погребённый, и особенно с торжественностью, должен быть непременно в аду, тем паче, что и Андрей Юродивый видел, что при погребении некоего богача, торжественно совершаемом ликовали бесы» [ГАРТ. Ф. 5. Оп. 69. Д. 8. Л. 15].

Возможно, закрытость обряда погребения от посторонних глаз связана не столько с бытующими религиозными взглядами, сколько с внеконфессиональными обстоятельствами. Публичность погребального обряда, совершаемого вне православной церкви, могла привлечь ненужное внимание со стороны приходского духовенства или местных чиновников. Тем самым это могло привести к судебному преследованию старообрядцев, которые ранее считались православными.

Заключение

Собираемая чиновниками и священнослужителями информация о рябиновцах в период николаевского правительства относилась к секретным сведениям. Данные материалы стали доступны только в эпоху Александра II, когда они стали привлекаться в качестве исторических источников по истории русского раскола, как, например, в работах профессора Казанской Духовной академии Н. И. Ивановского. В то же время данные сведения позволили чиновникам классифицировать рябиновцев как отдельное «вредное» согласие – наряду с поморским. Основным критерием, по которому их отнесли к «вредным» течениям, была форма заключения брачного союза: «<...> Рябиновская секта может быть признана вредною для общества по разврату, которыми должны сопровождаться браки совершенные по обряду сей секты не священником, а одним благословением родительским» [ГАРТ. Ф. 5. Оп. 69. Д. 8. Л. 15]. Собранные материалы в свою очередь привели к усилению локального надзора над старообрядцами со стороны местного приходского духовенства. Для самих рябиновцев дисциплинарный надзор приведёт к интенсификации религиозной жизни – появлению апологетических писем, разрыву с православной церковью (совершение ритуалов крещения, брака, погребения через собственных наставников).

Список сокращений

ГАРТ – Государственный архив Республики Татарстан

Библиографический список

1. Агеева, Е.А. Самокрещение в старообрядчестве: центры, практика, письменная традиция / Е.А. Агеева // Вестник Томского государственного университета. История. – 2013. – №1 (21). – С. 44–48.
2. Агеева, Е.А. Старообрядцы-спасовцы: Пути народного богословия и формы самосохранения традиционных обществ в России XX столетия / Е.А. Агеева, Р.Р. Робсон, Е.Б. Смилянская // Revue des Études Slaves. – 1997. – 69–1–2. – С. 101–117.
3. Боровик, Ю.В. «В нашей стране таковых разных толков и разных понятий... перенаполнено» (К истории некоторых старообрядческих согласий Урала и Зауралья в начале XX в.: спасовцы, рябиновцы, самокресты) / Ю.В. Боровик // Проблемы истории России. – Екатеринбург, 2005. – Вып. 6. – С. 294–315.
4. Булгаков, С.В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства / С.В. Булгаков. – Киев: тип. Киево-Печерской Успенской лавры, 1913. – 1773 с.
5. Варадинов, Н.В. История министерства внутренних дел / Н.В. Варадинов. – СПб.: Тип. М-ва внутр. Дел, 1863. – Т. 8. – 656 с.
6. Васильевский, М.Н. Государственная система отношений к старообрядческому расколу в царствование императора Николая I / М.Н. Васильевский. – Казань: Центр. тип., 1914. – 254 с.
7. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 1. Оп. 1. Д. 45.
8. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 1. Оп. 2. Д. 35.
9. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 4. Оп. 1. Д. 1510 (1150).
10. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 4. Оп. 68. Д. 17.
11. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 4. Оп. 72. Д. 47.
12. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 4. Оп. 72. Д. 28.
13. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 5. Оп. 69. Д. 8.
14. Журавлев, А.И. Полное историческое известие о древних стригольниках, и новых раскольниках, так называемых, старообрядцах, о их учении, делах и разгласиях / А.И. Журавлев. – СПб.: При Императорской Академии наук, 1795.
15. Ивановский, Н.И. О численности раскольников / Н.И. Ивановский. – Православный собеседник. – 1867. – Ч. 2. – С. 257–302.
16. Ивановский, Н.И. О рябиновщине / Н.И. Ивановский // Православный собеседник. – 1867. – Ч. 2. – С. 43–66.
17. Кельсиев, В.И. Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В. И. Кельсиев. – Лондон: Trübner & Co, 1861. – Вып. 2. – 299 с.
18. Крестьянинов, А.В. «Раскольнические акты» рябиновцев первой половины XIX в. / А.В. Крестьянинов // Традиционная культура. – 2016. – № 4(64). – С. 172–178.
19. Крестьянинов, А.В. Брачно-семейные отношения в рябиновском согласии в первой половине XIX в. / А.В. Крестьянинов // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. – 2020. – С. 75–93.

20. Лунин, А. Очерк села Воскресенского, Вольского уезда / А. Лунин // Саратовские епархиальные ведомости. – 1884. – № 12. – С. 343–350.
21. Мальцев, А.И. Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII – начале XIX в.: проблема взаимоотношений / А.И. Мальцев. – Новосибирск: ИД «СОВА», 2006. – 572 с.
22. Мельников, П.И. Письма о расколе / П.И. Мельников. – СПб.: тип. Н. Греча, 1862. – 95 с.
23. Покровский, Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. / Н.Н. Покровский. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1974. – 394 с.
24. Смирнов, П.С. Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века / П.С. Смирнов. – СПб.: тип. М. Меркушева, 1909. – 364, 168 с.
25. Устав о предупреждении и пресечении преступлений // Свод законов Российской империи. – СПб.: Тип. Второго отд. Собственной Его Императорского Величества канцелярии, 1842. – Т. 14.
26. Фирсов, С.Л. Православное государство и русские старообрядцы-поповцы в эпоху императора Николая I / С.Л. Фирсов // Вестник Санкт-Петербургского университета. Политология. Международные отношения. – 2009. – № 1. – С. 6–15.
27. Черных, А.В. Идентичность и конфессиональные маркеры старообрядцев «согласия по кресту» Нижней Камы по материалам этнографических экспедиций / А.В. Черных, А.В. Вострокнутов // Уральский исторический вестник. – 2020. – № 3 (68). – С. 26–34.
28. Щапов, А.П. Земство и раскол / А.П. Щапова. – СПб.: Д.Е. Кожанчиков, 1862. – Вып. 1. – 161 с.
29. Юхименко, Е.М. Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература / Е.М. Юхименко; – М.: Яз. славян. культуры. – Т. 1. – 2002. – 544 с.
30. Marsden, T. The crisis of religious toleration in Imperial Russia: Bibikov's system for the Old Believers, 1841–1855 / T. Marsden. – Oxford: Oxford univ. press, 2015. – 280 p.
31. Paert, I. «Two or Twenty Million?» The Languages of Official Statistics and Religious Dissent in Imperial Russia / I. Paert // *Ab imperio*. – 2006. – № 3. – P. 75–98.
32. Werth, P. Lived Orthodoxy and Confessional Diversity: The Last Decade on Religion in Modern Russia / P. Werth // *Kritika: explorations in Russian and Eurasian history*. – 2011. – Vol. 12. – No. 4. – P. 849–865.

Текст поступил в редакцию 31.01.2023.

Принят к печати 27.03.2023.

Опубликован 28.09.2023.

¹ Основной вклад в изучении старообрядческих общин был сделан православными священнослужителями, проводившими миссионерскую кампанию среди раскольников. Этим обусловлена специфика указываемых источников, заключающаяся в их полемическом характере. См. полемическую антираскольническую литературу, распространённую в первой половине XIX в. [Варадинов, 1863, 3–10].

² По примерным подсчётам за период николаевского правления было возбуждено 74 следственных дела против представителей разных старообрядческих согласий в Казанской губернии.

References

1. Ageeva E.A. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriiia* [Tomsk State University Journal of History]. 2013, no. 1 (21), pp. 44–48 (in Russian).
2. Ageeva, E.A., R.R. Robson, E.B. Smilianskaia. *Revue des Études Slaves*. 1997, vol. 69, no. 1–2, pp. 104–105 (in Russian).
3. Borovik Iu.V. *Problemy istorii Rossii. Vypusk 6* [Issues of Russian history. Volume 6]. Ekaterinburg, 2005, pp. 294–315 (in Russian).
4. Bulgakov S.V. *Nastol'naya kniga dlya svyashchenno-cerkovno-sluzhitelej. Sbornik svedenij, kasayushchihsia preimushchestvenno prakticheskoy deyatel'no-sti otechestvennogo duhovenstva* [A Handbook for Priests and Clergy. A collection of information concerning mainly the practical activities of the national clergy]. Kiev: Kiev-Pecherskoj Uspenskoj lavry publ., 1913, 1773 p. (In Russian).
5. Chernyh A.V., Vostroknutov A.V. *Ural'skij istoricheskij vestnik* [Ural Historical journal]. 2020, no. 3 (68), pp. 26–34 (in Russian).
6. Firsov S.L. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Politologija. Mezhdunarodnye otnosheniia* [Vestnik of St. Petersburg University. International Relations]. 2009, ser. 6, iss. 1, pp. 6–15 (in Russian).
7. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 1. Inventory 1. File 45 (in Russian).
8. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 1. Inventory 2. File 35 (in Russian).
9. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 1. Inventory 1. File 1510 (1150) (in Russian).

10. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 4. Inventory 68. File 17 (in Russian).
11. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 4. Inventory 72. File 47 (in Russian).
12. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 4. Inventory 72. File 28 (in Russian).
13. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 5. Inventory 69. File 8 (in Russian).
14. Ivanovsky N.I. *Pravoslavny sobesednik* [Orthodox interlocutor]. 1867, part 2, pp. 257–302 (in Russian).
15. Ivanovsky N.I. *Pravoslavny sobesednik* [Orthodox interlocutor]. 1867, part 2, pp. 43–66 (in Russian).
16. Kel'siev V.I. *Sbornik pravitel'stvennykh svedenij o raskol'nikah. Vyp. 2* [Collection of government information on dissenters. Vol. 2]. London: Trübner & C°, 1861, 299 p. (in Russian).
17. Krestyaninov A.V. *Kul'tura slavyan i kul'tura evreev: dialog, skhodstva, razlichiya* [Slavic and Jewish Culture: Dialogue, Similarities, and Differences]. Moscow, 2020, pp. 75–93 (in Russian).
18. Krestyaninov A.V. *Tradicionnaya kul'tura* [Traditional culture]. 2016, no. 4(64), pp. 172–178 (in Russian).
19. Lunin A. *Saratovskie eparhial'nye vedomosti* [Saratov Diocesan Gazette]. 1884, no. 12, pp. 343–350 (in Russian).
20. Mal'cev A. I. *Staroobryadcheskie bespopovskie soglasiya v XVIII – nachale XIX v.: problema vzaimootnoshenij* [Old Believers' bespopovtsy denomination in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries: The Problem of Relationships]. Novosibirsk: Sova, 2006, 572 p. (In Russian).
21. Marsden T. *The crisis of religious toleration in Imperial Russia: Bibikov's system for the Old Believers, 1841–1855*. Oxford univ. press, 2015, 280 p.
22. Mel'nikov P.I. *Pis'ma o raskole* [Letters about schism]. St. Petersburg: N. Grecha publ., 1862, 95 p. (in Russian).
23. Paert I. “Two or Twenty Million?” The Languages of Official Statistics and Religious Dissent in Imperial Russia. *Ab imperio*. 2006, no. 3, pp. 75–98.
24. Pokrovskij N.N. *Antifeodal'nyj protest uralo-sibirskih krest'yan-staroobryadcev v XVIII v.* [Anti-feudal protest of the Uralo-Siberian Old Believers peasants in the 18th century]. Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie, 1974, 394 p. (In Russian).
25. Shchapov A.P. *Zemstvo i raskol. Vyp. 1* [Zemstvo and the Schism. Vol. 1]. St. Petersburg: D.E. Kozhanchikov publ., 1862, 161 p. (in Russian).
26. Smirnov P. S. *Spory i razdeleniya v russkom raskole v pervoj chetverti XVIII veka* [Disputes and Divisions in the Russian Schism in the First Quarter of the Eighteenth Century]. St. Petersburg: M. Merkusheva publ., 1909, 364, 168 p. (In Russian).
27. *Svod zakonov Rossiyskoy imperii* [The Code of Laws of the Russian Empire]. St. Petersburg: Typ. of the Second Dep. of His Imperial Majesty's Own Chancellery, 1842, vol. 14.
28. Varadinov N.V. *Istoriya ministerstva vnutrennih del* [History of the Ministry of Internal Affairs]. St. Petersburg: M-va Vnutr. Del publ., 1863, vol. 8, 656 p. (In Russian).
29. Vasil'evskij M.N. *Gosudarstvennaya sistema otnoshenij k staroobryadcheskomu raskolu v carstvovanie imperatora Nikolaya I* [State system of relations to the Old Believer schism in the reign of Emperor Nicholas I]. Kazan: Centr. Publ., 1914, 254 p. (In Russian).
30. Werth P. Lived Orthodoxy and Confessional Diversity: The Last Decade on Religion in Modern Russia. *Kritika: explorations in Russian and Eurasian history*. 2011, vol. 12, no. 4, pp. 849–865.
31. Yuhimenko E.M. *Vygovskaya staroobryadcheskaya pustyn': duhovnaya zhizn' i literature* [Vygovskaya Old Believer Hermitage: Spiritual Life and Literature]. Moscow: Yaz. slavyan. kul'tury, vol. 1, 2002, 544 p. (In Russian).
32. Zhuravlev A. I. *Polnoe istoricheskoe izvestie o drevnih strigol'nikah, i novyh raskol'nikah, tak nazyvaemykh, staroobryadcah, o ih uchenii, delah i razglasiyah* [Full Historical Account of the Ancient Strigolniks and New Schismatics, the So-Called Old Believers, of Their Doctrine, Deeds, and Disagreements]. St. Petersburg: Pri Imperatorskoj Akademii nauk, 1795 (in Russian).

Submitted for publication: January 31, 2023.

Accepted for publication: March 27, 2023.

Published: September 28, 2023.



Религиоведение. 2023. № 3. С. 97–107.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 3. P. 97–107.



DOI: 10.22250/20728662_2023_3_97

Лобанова Л.С.

*Институт языка, литературы и истории, Федеральный исследовательский центр «Кomi научный центр УрО РАН»
167982, Россия, Республика Коми, г. Сыктывкар, ул. Коммунистическая, 26
sergejluda@mail.ru*



Особенности экспликации ритуала принесения в жертву животных в церковно-приходских летописях Коми края второй половины XIX – начала XX веков

Аннотация. В статье проанализированы фрагменты церковно-приходских летописей, в которых содержатся сведения о религиозной практике принесения в жертву животных. В христианстве указанный ритуал не имеет официального конфессионального статуса и исключается из религиозных обрядов. Анализ публикаций показывает, что и в исследованиях жертвоприношение животных искусственно отделается от религиозной практики и интерпретируется как реликт древнего обряда или системы представлений не только в традиции коми, но у других финно-угорских и славянских народов. Сведения о жертвоприношениях животных выявлены в исторических частях только трёх летописей и одной повременной части, где представлены в тесном переплетении с историей местного прихода, повседневной (хозяйственной) и праздничной жизнью сельской общины. Анализ фрагментов летописей позволяет сделать вывод о том, что принесение в жертву животного является обетом, который, в зависимости от типа – индивидуальный или общественный, – а также ситуации зарождения, условий и времени его развития, на момент фиксации может быть представлен в составе как престольного, часовенного, обетного / заветного праздника, так и молебна почитаемому святому, крестного хода, обхода полей и пастбищ с молебнами, каждый из которых может встречаться отдельно и совмещаться с остальными. В результате исследования жертвоприношение животных признаётся вернакулярной религиозной практикой, сформировавшейся в православной сельской общине коми на основе системы традиционного хозяйства, народного мировоззрения и христианского вероучения, которая была актуальна до 1930-х гг.

Ключевые слова: жертвоприношение животных, вернакулярная религиозная практика, обет, образ святого, церковно-приходские летописи, традиция коми

Lyudmila S. Lobanova

*Institute of Language, Literature and History, Federal Research Center “Komi Scientific Center, UB RAS”
26 Kommunisticheskaya st., Syktvykar, Komi Republic, 167982, Russia
sergejluda@mail.ru*

Features of Explication of Ritual Animal Sacrifices in the Parish Chronicles of the Komi Territory of the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries

Abstract. The article analyzes fragments of parish chronicles, which contain information about the religious practice of animal sacrifices. In Christianity, this ritual has no official confessional status and is excluded from religious rites. Analysis of publications shows that in studies, the sacrifice of animals is artificially separated from religious practice and interpreted as a relic of the ancient rite or system of representations not only in the Komi tradition, but among other Finno-Ugric and Slavic peoples. Information about animal sacrifices is revealed in the historical parts of only three annals and in one modern part, where they are presented in close interweaving with the history of the local parish, the daily (economic) and festive life of the rural community. Analysis of fragments of chronicles allows us to conclude that the sacrifice of an animal is a vow, which, depending on the type – individual or public, as well as situations of origin, conditions and time of its development, at the time of fixation, can be presented as a patronal composition, a chapel, vow/cherished holiday, and a prayer service to the revered saint, procession, traversal of fields and pastures with prayers, each of which can meet separately and combine with the rest. As a result of the study, animal sacrifice is recognized as vernacular religious practice, formed in the Orthodox rural community of Komi on the basis of a system of traditional economy, popular worldview and Christian doctrine, which was relevant until the 1930s.

Key words: animal sacrifice, vernacular religious practice, vow, saint image, parish annals, Komi tradition

История изучения обряда жертвоприношения животных

Сведения об обряде жертвоприношения животных у коми впервые появляются на страницах «Дневных записок» И.И. Лепехина, где отражены результаты экспедиции Императорской Академии наук 1771 г., организованной с целью изучения природных и экономических ресурсов Российской империи и особенностей народов, её населяющих, что стало началом научного, в том числе этнографического, изучения Коми края [Шабаев, Шарапов, 2020, 103]. Описав отдельные моменты увиденного ритуала, автор приходит к выводу, что жертвоприношение является «суверенным обрядом» «пермяков», который имеет дохристианское происхождение, и находит общие ритуальные моменты с обрядами чувашей и мордвы [Лепехин, 1814, 236–237], которые были крещены в XVIII веке, а потому вполне допустимо, что они сохраняли дохристианские верования.

Идеи дохристианского происхождения обряда придерживается и П. Сорокин в очерке «Старинный обряд у зырян», в котором представлены обобщённые сведения о жертвоприношении животных среди зырян, полученные автором из разных источников¹. Автор считает ритуал «иллюстрацией древних верований и обрядов, которые сохранились у этого народа в силу изолированности и труднодоступности, а также высокой степени религиозности» [Сорокин, 1848, 341].

После этого вплоть до начала XX века в документально-художественных сочинениях, описывающих зырян, территорию их проживания, лингвистические, нравственные и этнографические особенности народа, заселяющего северные земли Российской империи, включаются в том числе и сведения о жертвоприношении животных (в основном из рассмотренных выше источников). К.А. Попов принесение в жертву животных считает проявлением излишнего желания зырян угодить Богу [Попов, 1874, 47–48]; А.В. Красов представляет жертвоприношение как «языческое празднество» [Красов, 1897, 129–130]; В. Аврамов относит обычай «закалывать быка или корову» к особенностям храмовых праздников зырян «иных мест» Яренского уезда [Аврамов, 1859, 328]. В книге очерков П.В. Засодимского «Лесное царство», написанной на основе его путешествия по Северу в 1877 году [Терюков, 171], сведения о приношении животных и мяса в часовни в св. Власия и Модеста интерпретируются как «остатки» древнеславянского культа Волоса [Засодимский, 1878, 67–68]. Интерес авторов к обряду жертвоприношения животных чаще всего был обусловлен тем, что не встречался у русских, поэтому рассматривался как иллюстрация древних верований и обрядов зырян.

В начале XX века идея дохристианского происхождения обряда жертвоприношения животных получила дальнейшее развитие. На основе актуальных и разработанных в то время мифологических и религиозных теорий ритуал принесения в жертву животных был рассмотрен исследователями в рамках теории анимизма [Сорокин, 1910, 39–40; 1911, 884] и тотемизма [Сидоров, 1924], что не оставило сомнений в древности обряда.

В исследованиях второй половины XX в. ритуал жертвоприношения представлен как календарный обряд коми, в котором нашло отражение переплетение языческих и православных традиций [Белицер, 1958, 235; Дукарт, 1975, 141; Конаков, 1993, 39, 82–95]. Так, во вступительной части энциклопедии «Мифология коми» христианские образы в мировоззрении коми предлагается рассматривать как «ценный источник для реконструкции языческой мифологии», точно так же, как и обетные жертвоприношения, приуроченные к престольным праздникам и «посвящённые святым, известным как христианские заместители языческих божеств» [Мифология, 1999, 60].

В христианстве ритуал жертвоприношения животных не имеет официального конфессионального статуса и исключается из религиозных обрядов. Священнослужителям на местах ещё в XIX веке настоятельно рекомендовалось бороться с ним как с проявлением язычества, искажением религиозного учения². Данные аргументы могли повлиять на то, что и в исследованиях ритуал принесения в жертву животных искусственно отделялся от религиозной практики и интерпретировался как реликт древнего обряда или системы представлений не только в традиции коми, но у других финно-угорских [Шаповалова, 1973; Конкка, 1988] и славянских наро-

дов [Афанасьев, 1868, 255–256; Зеленин, 1991, 384; Рыбаков 1962, 73–74]. Однако прямо противоположная точка зрения была высказана А.Б. Морозом. Он указал на распространение жертвоприношений животных в иудаизме, привёл наиболее известные библейские сюжеты с жертвоприношениями, среди которых значительное место занимают сведения о жертвоприношениях животных «при освящении христианских храмов и при праздновании больших церковных праздников». Кроме того, актуальность практики принесения в жертву животных в христианской традиции, по мнению исследователя, подтверждается и содержанием средневековых славяно-византийских требников, в которых выделяется «значительное количество молитв на заклятие жертвенного животного и множество указаний, регламентирующих эти заклятия» [Мороз, 2013, 225]. Наше исследование не только дополняет список источников о ритуале принесения в жертву животных в христианской традиции, но и позволяет рассмотреть роль и место обряда в православной сельской общине конца XIX – начала XX веков.

Ритуал жертвоприношения животных в церковно-приходских летописях Коми края второй половины XIX – начала XX вв.

Составление церковно-приходских летописей вменялось в обязанность священнослужителям указами Синода и епархиального начальства 1866–1867 гг., и там же предлагался план их написания [Добренский, 2000]. Летопись должна была состоять «из двух частей – исторической и современной». В первой части предписывалось кратко изложить историю храма и прихода, а в повременной – «излагать самую летопись по годам, месяцам и числам» [О заведении, 1867]. На сегодняшний день в Национальном архиве Республики Коми хранится 11 летописей церковью Коми края, одна часть летописи находится в частной коллекции³. Сведения о жертвоприношениях животных, по указанным выше причинам, появляются на страницах летописей как исключения из правил. Содержатся они в исторических частях трёх летописей и одной повременной части, где представлены в тесном переплетении с историей местного прихода, повседневной (хозяйственной) и праздничной жизнью сельской общины.

Приведём фрагменты из «Приходской летописи Нившерской Воскресенской церкви»⁴:

«В местной церкви из икон особенно считается древнею и даже чудотворною – Свят[ителя] Василия Великого, длиной в 1½ четверти, шириной более 1 четвер[ти] аршина, перенесённая из бывшей здесь часовни. Сему святителю отправляются молебны от местных жителей и приходящих по обещанию из посторонних селений, жертвуя баранов также по обету, данному при случае какой-либо болезни над мелким скотом. Начало этой иконы относится к первой половине XVII столетия» [Летопись Нившерской церкви – 1, 7].

В данном случае сведения о жертвоприношении животных вплетены в контекст повествования о чудотворной иконе, изложение которых рекомендовалось планом составления летописи [О заведении, 1867, 62]⁵. Воскресенская церковь в Нившере была построена в 1855 г. «вместо бывшей здесь часовни во имя св. Василия Великого» [Летопись Нившерской церкви – 1, 5]⁶, и с перенесением древней чудотворной иконы Святителя Василия Великого, которая, по мнению летописца, древнее поселения⁷, в приходе продолжилось почитание святого. На основании приведённого фрагмента можно выделить, в первую очередь, обетный характер обрядовой практики почитания Василия Великого: жители из «посторонних селений» приходят «по обещанию», они, как и местные жители, отправляют святому молебны (святым обычно посвящают благодарственные и просительные) и приносят в жертву баранов «по обету», «данному при случае какой-либо болезни над мелким скотом». Кроме того, повременная запись летописи почти ежегодно начинается с описания празднования дня св. Василия Великого (1 января по ст. ст.). Сообщается, сколько и откуда было прихожан, сколько поступило пожертвований, но, по изложенным выше соображениям, ничего не отмечается по поводу принесения в жертву животных. Предполагаем, что общая сумма пожертвований складывалась и из денег, вырученных от продажи пожертвованных животных и мяса. Среди других пожертвований упоминается, что «получена медная посеребрённая риза с позолоченным венцом

к иконе Св[ятителя] Василия Вел[икого] – жертва Вишерского священника Сократа Попова» [Летопись Нившерской церкви – 1, 54], 1 января 1875 г. «Вишерского прихода деревни Ивановской крестьянин Степан Алексеев Иванов пожертвовал в церковь на ризу штофной материи с цветами в клетках десять аршин» [Летопись Нившерской церкви – 1, 55об.]. Все эти сведения образуют единый круг источников о почитании святого Василия Великого в данной местности и мотивируют различные формы обетных приношений, в число которых попадают и принесения в жертву животных, совершаемые как в благодарность святому за помощь, так и с просьбой о дальнейшем покровительстве.

На основе экспедиционных записей 1990–2018 гг. список аналогичных жертвоприношений, которые были распространённой практикой в данной локальной традиции до 1930-ых гг., может быть продолжен: в дер. Лымва в часовню во имя Параскевы Пятницы на Девятую пятницу от Пасхи жертвовали овец, различные ткани и платки по обету, данному в случае болезни женщин [Лобанова, 2022, 147]; к иконе св. Харлампия, которая была приобретена основателем починка Сывьюдор с целью избавления от нападения хищников на скот, в праздник Харлампия (23 февраля, накануне дня св. Власия) по обету, данному в случае болезни скота, жертвовали овец, головы и другие разделанные части мяса крупного рогатого скота [Лобанова, Рассыхаев, 2017, 47]. Во всех этих случаях имеет место вариант жертвоприношения животных почитаемому святому – патрону этой местности и/или определённой хозяйственной деятельности – принесённой верующим человеком по индивидуальному обету, с целью благодарения за помощь в кризисной ситуации, а также получения и/или продолжения покровительства святого. Значимость указанных святых в народной традиции подтверждается тем, что после закрытия церкви местные жители продолжили проводить домашние богослужения с водосвятием перед иконами Василия Великого, Параскевы Пятницы, Харлампия и ряда др. [Лобанова, Рассыхаев, 2017].

Другой вариант жертвоприношения животных в рассматриваемой летописи представлен в контексте описания крестных ходов, и, по сути, является ответом на следующее положение инструкции о составлении летописей: «Не существует ли местных ходов и особенных общественных молений, кроме обычных, повсюду совершаемых, когда и по какому случаю начались оные» [О заведении, 1867, 62].

«Общественное моление каждогодно бывает в день Св[ятого] Пророка Илии (20 июля), а когда оный бывает в среду или пяток, тогда в предыдущий или последующий Воскресный день. Это моление заведено по случаю истребления скота медведем. Церковный староста пред сим производит по всему приходу особый сбор денег, по числу коров и лошадей, быки изъяты от сего налога. На эти деньги он покупает быка, хотя небольшого, в день моления пред утренней колот его, две части варят, третью дают местному причту, кожа и сало поступают в казну ныне церковную, а до постройки церкви – в часовенную. После литургии, когда сваренное мясо приготовлено на столах, по выходе из церкви причта и народа с иконами на площадь, поётся водосвятный молебен Св[ятому] Пророку Божию Илии, и за тем раздаётся по куску участвовавшим в молении. Начало сего моления должно отнестись к 1700 годам» [Летопись Нившерской церкви – 1, 7 об. –8].

На основе данного фрагмента летописи могут быть выделены следующие составляющие ритуального действия: 1) место проведения: в Воскресенской церкви, до строительства которой ритуал проводился в часовне св. пророка Илии в дер. Тист, входящей в состав Нившеры; 2) время проведения: 20 июля в день святого пророка Илии (по ст. ст.), а при выпадении праздничного дня на среду или пятницу назначается на предыдущее или последующее воскресенье; 3) мотивировка: исполнение коллективного завета, данного «по случаю истребления скота медведем»; 4) жертва: бык, купленный на собранные церковным старостой деньги с каждого двора прихода по числу коров и лошадей; 5) приготовления: перед утренним богослужением быка закалывают, делят на три части, из которых две части варят, а одна часть мяса передаётся местному причту, кожа и сало поступают в церковную казну; 6) церковная служба: после проведения литургии священнослужители вместе с прихожанами выходят из церкви, взяв иконы, проводят «водосвятный молебен

Св. Пророку Божию Илие»; 7) совместная трапеза: разложенное на столах сваренное мясо раздаётся по куску «участвовавшим в молении». Приведённое описание соответствует заветному празднику, в основе которого лежит обет общественного характера, данный «по случаю истребления скота медведем». Сложно сказать, как возникло посвящение святому Илие. Возможны несколько вариантов: либо кризисная ситуация совпала с праздником святому Илие, либо первое было расценено как следствие нарушения запрета, связанного с праздником и почитанием святого, либо основополагающим стал образ святого в народной традиции, который обусловил обращение к последнему за помощью в избавлении от несчастья. Заветное животное, согласно концепции С.Б. Адоньевой, наравне со временем и другими предметами, – «это то, что изъято из практического употребления» и «потока времени», в результате обетного праздника получившее статус священного, а общая трапеза – «это форма взаимной клятвы» [Адоньева, 2020, 32–45]. Обещание ежегодного празднования также составляет часть обета и служит залогом предотвращения его повторения. По описанию летописца, обетное моление святому Илие относится к 1700 г. – ко времени основания поселения, а часовня св. Пророку Божию Илие была построена только через век. При этом летописец никак не связывает эти два события и представляет последнее в рамках христианского вероучения:

«В Тисте св. Пророку Божию Илие и Введению во храм Пресвятыя Богородицы построена крестьянином той деревни Иваном Мироновым Габовым в 1806 году, безо всякого особенного случая, а единственно по благочестивой расположенности к сим праздникам, чтобы по дальности до церкви Вишерской, иметь жителям более удобное место для богомолья» [Летопись Нившерской церкви – 1, 8].

По нашему предположению, эти два события взаимосвязаны, и довольно часто строительство часовни составляет часть обета, что наглядно демонстрирует следующий фрагмент из «Летописи Пезмогской Прокопьевской церкви».

Описывая историю прихода, летописец приводит сведения о часовнях. Одна из них – во имя Стефана, епископа Пермского, – построена была за один день в 1831 году по обету, принесённому по случаю страшного морового поветрия (тогда жители обещались ежегодно 26 апреля ходить крестным ходом). Вторая – в честь священномученика Власия, епископа Севастийского:

«... часовня находится в 1¼ версты от церкви, близ р. Вычегды, построена во имя Святого священномученика Власия, епископа Севастийского, как говорит предание и старожилы, по следующему обстоятельству: в том месте, где находится ныне часовня, около её и далее находился дремучий лес, каковый и ныне есть в расстоянии от часовни ¾ версты, а далее лес более и более в давнее время, когда жители с. Пезмогского ещё не имели удобных пастбищ для своего скота, то и выгоняли скот для покормления в эти места, где теперь находится часовня, и в те места, где теперь так называемые подскотина, не так далеко от часовни, а как в прежние времена много водилось хищных зверей: медведей, волков и росомых, которые сильно уничтожали скот и ранили, потому чтобы избавиться от таких диких и хищных зверей – бичей для домашнего скота, пезмогские жители дали единодушное обещание св. Власию построить и (построили) часовню в тех местах, где раньше пасся скот и теперь, и обещались ежегодно почитать память св. Власия, а 11 сентября ходить в часовню с крестным ходом и там молиться, после совершения в этот день литургии, дабы Господь бог по молитвам своего Угодника св. Власия, защищал и хранил от хищных зверей домашний скот. И действительно теперь дом[ашний] скот бывает невредим от хищных зверей почти ежегодно за редкими исключениями. В 1842 г., когда часовню весной в полноводие снесло и не могли вскоре построить новую, в это лето явилось много хищных зверей, которые сильно уничтожали домашний скот, но когда снова построили часовню, то с тех пор и ныне домашний скот хранится невредимым» [Летопись Пезмогской церкви, 3–3об.].

Исходным пунктом появления обетов святому Власию надо считать народное представление о том, что святой Власий способен сохранять и защищать домашний скот. Возникновение представлений о покровительстве святого Власия над домашними и дикими животными связано с сюжетами жития святого, где описывается, что дикие звери кротко подходили к его пещере, подчинившиеся ему,

они получали благословление и исцеление [Ростовский, https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitijasvjatykh/144], а также нашло отражение в иконографии этого святого.

Попав в кризисную ситуацию и желая прекратить травлю скота хищными животными, община обращается к святому Власию и просит помощи в избавлении от этой напасти. Строительство часовни на покотине, на месте, где необходимо присутствие святого, объясняется мифологическим представлениями коми о духах-хозяевах, в данном случае можно говорить о соотнесённости образа святого и мифологического персонажа по функции покровительства и защиты⁸. Описанный в контексте строительства часовни крестный ход, проводившийся ежегодно 11 сентября, не имеет привязки к церковному календарю⁹ и, возможно, является датой кризисного события, потому что именно в это время обычно активизируются медведи, готовящиеся к зимней спячке, учащаются случаи нападения на скот. И, как мы предполагаем, в этот день был проведён молебен в честь святого с обходом территории¹⁰ и дан обет о строительстве часовни и ежегодном крестном ходе. Проведение в этот день литургии, крестного хода к часовне и моления, в целом, соответствует коллективной обетной практике, а ежегодное повторение его, являясь частью коллективного обета, выступает неперенным условием для недопущения повторения критической ситуации [Кремлева, 2010, 245–252].

Другую структуру имеет крестный ход, проводившийся в пезмогской традиции 4 июля «по тому же обещанию» как и вышеописанный – «дабы Господь бог по молитвам своего Угодника св. Власия защищал и хранил от хищных зверей домашний скот». Крестный ход проводился:

«...в окружности на 12 вёрст, кругом покотины, тотчас после совершения в этот день литургии. В этот день один из прихожан, по усердию и желанию, приводит утром рано быка или корову, которых тотчас убивают, мясо варят в больших котлах, разрезают на маленькие куски (а часть неварёной дают церковному старосте для продажи, который вырученные за говядину деньги кладёт в кошельковую церкви, а также дают небольшую часть неварёной говядины и церковному причту, который делит её между собой), и когда возвратится крестный ход, тогда по отпусту и целованию Св. Креста – священник с причтом выходит из церкви, в сторонку, где наход[ится] говядина, и там поёт величание тому Святому, которому в этот день молились – Власию. После величания священник приходит к говядине, читает над ней молитву, кропит её святой водой, после чего, взяв один кусок варёной говядины, вкушает сам, а затем и все, бывшие в крестном ходе, а после всего этого расходятся домой» [Летопись Пезмогской церкви, Зоб.].

В отличие от предыдущего, данный крестный ход совершался вокруг покотины с принесением в жертву быка или коровы одним из прихожан, что является основным структурным элементом данного ритуального комплекса. Дата 4 июля, возможно, связана с освящением этой часовни, в связи с чем могло быть проведено и первое жертвоприношение, что также соотносится с событиями из жития святого. Среди чудес, которые происходили при жизни святого, описывается случай, когда святой предсказал бедной вдове, у которой волк съел последнего поросенка, что ей всё вернётся [Ростовский, https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitijasvjatykh/144]. Позже игемон Агриколай заключил святого в темницу и подверг испытаниям, добиваясь отречения от Бога, вдова заколола поросёнка и отнесла их Власию, на что святой ответил:

«Женица, таким образом совершай каждый год мою память, тогда ничто из нужного в доме твоём не оскудеет; если же кто другой уподобится тебе и будет совершать мою память, тот получит в изобилии дары Божии и благословение Господа пребудет на нём во всё время его жизни» [Ростовский, https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/144].

Этот эпизод жития святого мог стать основанием для возникновения индивидуальных жертвоприношений животных святому Власию в рамках коллективной обетной практики. В пезмогском варианте ритуала могут быть выделены следующие значимые элементы: 1) в праздничный день, 4 июля, проводится в церкви литургия в честь святого Власия; 2) «в этот день один из прихожан, по усердию и желанию,

приводит утром рано быка или корову, которых тотчас убивает»; 3) мясо делится на три части: одну часть «варят в больших котлах, разрезают на маленькие кусочки»; вторая часть передаётся церковному старосте, впоследствии продаётся, вырученные деньги пополняют церковную казну; и ещё «дают небольшую часть неварёной говядины и церковному причту, который делит её между собой»; 4) после литургии совершается крестный ход к часовне св. Власия и вокруг поскотины в окружности 12 вёрст; 5) после возвращения в церковь богослужение завершается отпущением и целованием креста; 6) около церкви, где находится сваренная говядина, священник исполняет величание и молитву святому Власию, потом читает молитву над приготовленным мясом, окропляет святой водой, «взяв один кусок варёной говядины вкушает сам, а затем и все, бывшие в крестном ходе». Описанная структура праздника в целом соответствует заветному/обетному празднику, отличаясь лишь принесением в жертву животного по индивидуальному обету (при том, что религиозный обряд не теряет своего общественного характера, подчёркивая лишь роль индивидуального в коллективной практике).

Значимость образа святого Власия в Пезмогском приходе подтверждается тем, что в 1835 г. св. Власию был посвящён один из приделов новой каменной Прокопьевской церкви, а в 1898 г. приход был переименован с Прокопьевского на Власиевский [Летопись Пезмогской церкви, Зоб., 22]. В других традициях коми зафиксированы сведения об индивидуальных пожертвованиях мелкого скота и мяса животных в часовни в честь святого Власия и иконе святого в праздничный день, что может рассматриваться как обетная практика, связанная с функцией святого как покровителя домашнего скотоводства. Кроме того, обращение к св. Власию встречается в заговорно-заклинательных текстах, сопровождающих скотоводческие обряды [Lobanova, 2019, 52].

В повременной части летописей сведения о жертвоприношениях встречаются как исключения из правил. В качестве примера такого явления приведём отрывок из «Церковно-приходской летописи Позтыкеросской Троицкой церкви» за 1885 г.:

«В Июле месяце в 8е и 9е числ[а] произошла стачка прихожан относительно моления обычнаго ежегодно. В нынешнее лето позтыкерослянам показалось дорого оплачивать священнику за труд обхождения полей и выгонов – 5 р. и с 1х чисел пошли перемолвки и сходки по сему предмету, “что мол поп дорого берет, буде не будем и молебствовать”. Церковный староста со своими помощниками достиг желаемого результата, – и в 8е Июля произвели шум у церкви – требуя, чтобы поп шёл за рубль или два, а нет и за кварту вина или не свыше четверти, как староста Василей объявлял народу. – Соглашаться было невозможно на их возмутительное требование, а им все-таки хотелось полакомиться коровьим мясом и Кануном по заведённому обычаю...» [Летопись Позтыкеросской церкви, 3].

Несмотря на редко встречающийся в летописи стиль изложения в форме доноса, мы можем выделить следующие значимые моменты: 1) моление проводилось ежегодно в начале июля, 2) оплачивали «священнику за труд обхождения полей и выгонов – 5 р.», в этот раз прихожане требовали, «чтобы поп шёл за рубль или два, а нет и за кварту вина или не свыше четверти», 3) народу «хотелось полакомиться коровьим мясом и Кануном по заведённому обычаю» – это в целом соответствует варианту общественного моления с обходом полей и поскотины, жертвоприношением и приготовлением пива-кануна.

Встречаются упоминания и о жертвоприношениях по случаю строительства храма. В 1915 г., описывая завершение работ по устройству и расширению Пожегодского приходского храма, которое длилось в течение 12 лет, в результате чего в Троицкой церкви был открыт придел в честь Св. Великомученика Пантелеймона, летописец перечисляет источники строительства, среди которых значительное место занимают пожертвования животных: «Во всё время постройки крестьяне жертвовали обильно и усердно, пожертвовано было одного скота до 800 голов крупных и мелких» [Летопись Пожегодской церкви, 22].

Таким образом, анализ фрагментов летописей, которые содержат сведения о принесении в жертву животных, демонстрирует то, что, несмотря на запреты со стороны церковных властей, жертвоприношение животных составляло неотъемлемую

часть религиозной практики православной сельской общины. Проанализированный материал позволяет сделать вывод о том, что принесение в жертву животного является обетом, который, в зависимости от типа – индивидуальный или общественный, – а также ситуации зарождения, условий и времени его развития, на момент фиксации может быть представлен в составе как престольного, часовенного, обетного/заветного праздника, так и молебна почитаемому святому, крестного хода, обхода полей и пастбищ с молебнами, каждый из которых может встречаться отдельно и совмещаться с остальными. Подобно большинству обетных действий, принесение в жертву животного «требовало затраты временных и экономических ресурсов» [Антонов, 2022, 52]. Благодаря пожертвованию животного обеспечивается возможность исполнения коллективного обета – совместной трапезы. В результате исследования принесение в жертву животного признаётся вернакулярной¹¹ религиозной практикой, сформировавшейся в православной сельской общине коми на основе системы традиционного хозяйства, народного мировоззрения и христианского вероучения.

Благодарность

Статья подготовлена в рамках плановой темы НИР (рег. № 121051400044-2).

Acknowledgment

The article has been prepared under assignment of research no. 121051400044-2.

Библиографический список

1. Аврамов, В. Жители Яренского уезда и их хозяйственный быт / В. Аврамов // Вологодские губернские ведомости. Неофициальная часть. – 1859. – № 37. – С. 328.
2. Адоньева, С.Б. Ритуалы бедствия и заветные праздники / С.Б. Адоньева // Ритуалы бедствия: антропологические очерки / Под ред. С. Б. Адоньевой. – СПб.: Пропповский центр, 2020. – С. 7–45.
3. Антонов, Д.И. Вотивные дары на Руси: предметы и практики / Д.И. Антонов // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. – 2022. – № 4. – С. 50–69.
4. Афанасьев, А.Н. Поэтические воззрения славян на природу / А.Н. Афанасьев. – М., 1868. – Т. 2. – С. 255–256.
5. Белицер, В.Н. Очерки по этнографии народов коми: XIX – начало XX в. / В.Н. Белицер – М.: Наука, 1958. – 394 с. (Тр. Ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Т. 45)
6. Вологдин [Засодимский], П. Лесное царство / П. Засодимский // Слово. – СПб., 1878. – С. 67–68.
7. Добренский, С.И. Церковно-приходские летописи Никольского уезда Вологодской губернии второй половины XIX – начала XX века / С.И. Добренский // Никольская старина: Исторические и этнографические очерки / Отв. ред. С.А. Тихомиров. – Вологда, 2000. – С. 356–382.
8. Дукарт, Н.И. Весенне-летние праздники и обряды в северной деревне конца XIX – начала XX в. / Н.И. Дукарт // Вопросы истории Коми АССР (XVII – начало XX в.). – Сыктывкар, 1975. – С. 141–152. (Труды Института языка, литературы и истории; вып. 16).
9. Жеребцов, И.Л. Где ты живёшь: Населённые пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник / И.Л. Жеребцов. – Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 1994. – 272 с.
10. Зеленин, Д.К. Восточнославянская этнография / Д.К. Зеленин, примеч. Т.А. Бернштам. – М.: Наука, 1991. – 511 с.
11. Конаков, Н.Д. От Святков до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды / Н.Д. Конаков. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1993. – 128 с.
12. Конкка, А.П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) / А.П. Конкка // Обряды и верования народов Карелии / Науч. ред. А.П. Конкка, Э.С. Киуру. – Петрозаводск: КФАН СССР, 1988. – С. 77–95.
13. Красов, А. В. Зыряне и св. Стефан, епископ пермский / А.В. Красов. – СПб., 1897. – С. 129–130.
14. Кремлева, И.А. Место обета в мировоззрении и повседневной жизни русского народа / И.А. Кремлева // Святости и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование / Отв. ред. и сост. О. В. Кириченко. – М.: Наука, 2010. – С. 241–284.
15. Лепехин, И.И. Продолжение дневных записок путешествия Ивана Лепехина, академика и медицины доктора, вольного экономического в С[анкт]-П[етербурге] друзей природы испытателей в Берлине гессенгомебургского патриотического обществ члена по разным провинциям Российского государства в 1771 г. / И.И. Лепехин – СПб.: Императорская академия наук, 1814. – Т. 3. – С. 236–237.

16. Летопись Нившерской Воскресенской церкви Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии с 1865 г. по 1876 г. Часть 1 // Частная коллекция И.Л. Жеребцова (г. Сыктывкар).
17. Летопись Нившерской Воскресенской церкви Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии с 1877 г. по 1912 г. Часть 2 // Национальный архив Республики Коми. Ф. 280. Оп. 1. Ед. хр. 1.
18. Летопись Пезмогской Прокопьевской церкви Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии // Национальный архив Республики Коми. Ф. 230. Оп. 1. Ед.хр. 197.
19. Летопись Пожегодской Троицкой церкви Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии // Национальный архив Республики Коми. Ф. 230. Оп. 1. Ед.хр. 199.
20. Летопись Позтыкеросской Троицкой церкви Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии // Национальный архив Республики Коми. Ф. 230. Оп. 1. Ед.хр. 198.
21. Лобанова, Л.С. К вопросу о формировании образа Параскевы Пятницы в локальной традиции нившерских коми / Л.С. Лобанова // Вестник угроведения. – 2022. – Т. 12. – № 1. – С. 141–151.
22. Лобанова, Л.С. Современная традиция почитания православных икон в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми / Л.С. Лобанова, А.Н. Рассыхаев // Традиционная культура. – 2017. – № 1. – С. 38–51.
23. Мифология коми / Под ред. А.-Л. Сикала, В.В. Напольских, М. Хоппал; рук. авт. Н.Д. Коныхов. – М.; Сыктывкар: ДИК, 1999. – 480 с.
24. Мороз, А.Б. Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели / А.Б. Мороз // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого / Отв. ред. С. М. Толстая. – М.: Индрик, 2013. – С. 212–233.
25. Мороз, А.Б. Святые Русского Севера: Народная агиография / А.Б. Мороз. – М.: ОГИ, 2009. – 528 с.
26. О заведении при церквях Оренбургской епархии приходских летописей // Прибавления к Вологодским епархиальным ведомостям. – 1867. – № 2. – С. 60–66.
27. Панченко, А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект / А.А. Панченко. – 2-е изд. – М.: ОГИ, 2004. – 541 с.
28. Панюков, А.В. Праздничные обходы территорий в локальных традициях коми / А.В. Панюков // Этнографическое обозрение. – 2012. – № 1. – С. 72–85.
29. Попов, К.А. Зыряне и зырянский край / К.А. Попов // Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии / Под ред. Н. А. Попова. – М.: Типография С. П. Архипова, 1874. – Т. XIII. – Вып. 2. – С. 47–48.
30. Ростовский, Д. Житие и страдание святого священномученика Власия, епископа Севастийского, и других, пострадавших с ним [Электронный ресурс] // Ростовский Д. Жития святых. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/144 (дата обращения 12.11.2021).
31. Рыбаков, Б.А. Календарь IV века из земли полян / Б.А. Рыбаков // Советская археология. – 1962. – № 4. – С. 73–74.
32. Сидоров, А.С. Следы тотемистических представлений в мировоззрении зырян / А.С. Сидоров // Коми му – Зырянский край. – 1924. – № 1–2. – С. 43–50.
33. Сорокин, П. Старинный обряд у зырян / П. Сорокин // Вологодские губернские ведомости. Неофициальная часть. – 1848. – № 30. – С. 339–341.
34. Сорокин, П.А. Пережитки анимизма у зырян / П.А. Сорокин // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. – 1910. – № 22. – С. 39–47.
35. Сорокин, П.А. Современные зыряне / П.А. Сорокин // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. – 1911. – № 23. – С. 876–885.
36. Терюков, А.И. История этнографического изучения народов коми / А.И. Терюков. – СПб: МАЭ РАН, 2011. – 514 с.
37. Церковно-приходские летописи Европейского Северо-Востока России XIX – начала XX века / Сост. М.В. Хайдуров. – Сыктывкар, 2021. – 128 с.
38. Шабаев, Ю.П. «Долгий путь коми этнографии»: от ретроспективных исследований по этнической истории и традиционной культуре коми к современному этнологическому мониторингу Европейского Северо-Востока России (1940–2000-е гг.) / Ю.П. Шабаев, В.Э. Шарапов // Известия Коми научного центра УрО РАН. Серия «История и филология». – 2020. – № 2. – С. 102–115.
39. Шаповалова, Г.Г. Севернорусская легенда об олене / Г.Г. Шаповалова // Фольклор и этнография Русского Севера / Отв. ред. Б.Н. Путилов, К.В. Чистов. – Л.: Наука, 1973. – С. 209–223.
40. Lobanova, L. Aspects of studying the verbal level of cattle-breeding rituals / L. Lobanova // Folklore: Electronic Journal of Folklore. – Tartu: Estonian Literary Museum. – 2019. – Vol. 76. – P. 57–82.

*Текст поступил в редакцию 02.02.2023.
Принят к печати 03.04.2023.
Опубликован 28.09.2023.*

¹ Предположительно, источником данного очерка послужили сообщения священнослужителей и местной интеллигенции, присланные в редакцию «Вологодских губернских ведомостей» и в Вологодский статистический комитет, к которым имел доступ автор данной публикации по долгу службы.

² Подобные высказывания встречаются в статьях священнослужителей, описывающих жертвоприношения животных среди зырян, карел и северных русских, которые были опубликованы в «Вологодских губернских ведомостях», «Олонецких губернских ведомостях». Об этом также свидетельствует следующий фрагмент рассмотренного выше очерка П. Сорокина: «некоторые из священников, относя этот обряд к остаткам идолопоклонства (о котором Зыряне не имеют ни малейшего понятия), хотели его уничтожить, но встречены были чрезвычайным ропотом от своих прихожан, относивших эту меру к охлаждению в них благочестия» [Сорокин, 1848, 341].

³ Некоторые летописи были опубликованы [Церковно-приходские летописи, 2021].

⁴ Эта летопись состоит из двух частей, каждая из которых представляет собой рукопись форматом 34,3 x 21,4 см, сшитую в книжный блок. Она написана гражданской скорописью XIX – начала XX века. Первая часть – «Приходская летопись Нившерской Воскресенской церкви с 1865 г. по 1876 г.» – находится в частной коллекции И. Л. Жеребцова; вторая часть – «Приходская летопись Нившерской Воскресенской церкви с 1877 г. по 1912 г.» – хранится в Национальном архиве Республики Коми [Ф. 280. Оп. 1. Ед. хр. 1].

⁵ «Приходская летопись Нившерской Воскресенской церкви с 1865 г. по 1876 г.» начинается со статьи «О заведении при церквях Оренбургской епархии приходских летописей» [О заведении летописей, 1867].

⁶ На месте часовни был установлен крест, около которого проводили молебны во время обхода полей.

⁷ Нившера впервые упоминается в 1747 г., однако, по ряду данных предполагается, что в 1720 г. она уже существовала. См. [Жеребцов, 1994, 159].

⁸ Случаи изофункциональности святых Николы, Егория, Власия и Модеста лешему приводятся в монографии А.Б. Мороз [Мороз, 2009, 33].

⁹ В церковном календаре день памяти святого священномученика Власия Севастийского отмечается 11 февраля (по ст. ст.)

¹⁰ Практика обхода полей и пастбищ в коми традиции подробно рассмотрена ст. А.В. Панюкова [Панюков, 2012].

¹¹ Мы придерживаемся определения Л. Приммиано, приведённого в работе А.А. Панченко [Панченко, 2004, 70].

References

1. Adon'yeva S.B. *Ritualy bedstviya: antropologicheskiye ocherki* [Disaster rituals: Anthropological essays]. St. Petersburg: Propp Center Publ., 2020, pp. 7–45 (in Russian).
2. Afanas'yev A.N. *Poeticheskiye vozzreniya slavyan na prirodu* [Poetic views of the Slavs on nature]. Moscow, 1868, vol. 2, pp. 255–256 (in Russian).
3. Antonov D.I. *Vestnik Rossiyskogo Gosudarstvennogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya: Literaturovedeniye. Yazykovedeniye. Kul'turologiya* [Bulletin of the Russian State University of the Humanities. Series: Literary criticism. Linguistics. Cultural studies]. 2022, no. 4, pp. 50–69 (in Russian).
4. Avramov V. *Vologodskiy gubernskiy vedomosti. Neofitsial'naya chast'* [Vologda provincial Gazette. The unofficial part]. 1859, no. 37, pp. 328 (in Russian).
5. Belitser V.N. *Ocherki po etnografii narodov komi: XIX – nachalo XX v.* [Essays on ethnography of the Komi peoples: 19th – early 20th century]. Moscow: Nauka Publ., 1958, 394 p. (In Russian).
6. Dobren'kiy S.I. *Nikol'skaya starina: Istoricheskiye i etnograficheskiye ocherki* [Nikolskaya antiquity: Historical and ethnographic essays]. Ed. S.A. Tikhomirov. Vologda, 2000, pp. 356–382 (in Russian).
7. Dukart N.I. *Trudy Instituta yazyka, literatury i istorii* [Proceedings of the Institute of Language, Literature and History]. Syktyvkar, 1975, no. 16, pp. 141–152 (in Russian).
8. Konakov N.D. *Ot svyatok do sochel'nika: komi traditsionnye kalendarnye obryady* [From Yuletide to Christmas eve: Komi traditional calendar rites]. Syktyvkar, 1993, 128 p. (In Russian).
9. Konkka, A. P. *Obryady i verovaniya narodov Karelii* [Rites and beliefs of the Karelia peoples]. Petrozavodsk: Karelian branch of the Academy of Sciences of the USSR Publ., 1988, pp. 77–95 (in Russian).
10. Krasov A.V. *Zyryane i sv. Stefan, yepiskop permskiy* [Zyryan and St. Stephen, Bishop of Perm]. St. Petersburg, 1897, 222 p. (In Russian).
11. Kremleva I. A. *Svyatyni i svyatost' v zhizni russkogo naroda: etnograficheskoye issledovaniye* [Shrines and holiness in the life of the Russian people: an ethnographic study]. Moscow: Nauka Publ., 2010, pp. 241–284 (in Russian).
12. Lepekhin I.I. *Prodolzheniye dnevnykh zapisok puteshestviya Ivana Lepekhina ... v 1771 g.* [Continuation of the daytime notes of Ivan Lepekhin's journey in 1771]. St. Petersburg, 1814, vol. 3 (in Russian).
13. *Letopis' Nivsherskoy Voskresenской tserkvi Ust'-Syl'skogo uyezda Vologodskoy gubernii s 1865 g. po 1876 g. Chast' I* [Chronicle of the Nivshersky Resurrection Church of the Ust-Sysolsky district of the Vologda province from 1865 to 1876 Part 1]. Private collection of I.L. Zherebtsov (Syktyvkar) (in Russian).
14. Lobanova L. Aspects of studying the verbal level of cattle-breeding rituals. In: *Folklore: Electronic Journal of Folklore*. Tartu: Estonian Literary Museum, vol. 76, 2019, pp. 57–82 (in English).

15. Lobanova L.S. *Vestnik ugrovedenia* [Bulletin of Ugric Studies]. 2022, no. 12 (1), pp. 142–151 (in Russian).
16. Lobanova L.S., Rassyhaev A.N. *Tradicionnaja kul'tura* [Traditional Culture]. 2017, no. 1 (65), pp. 38–51 (in Russian).
17. *Mifologiya komi* [Komi Mythology]. Eds. A.-L. Siikala, V.V. Napol'skikh, M. Hoppal. Head of the authors team N.D. Konakov. Moscow: DiK Publ., 1999, 480 p. (In Russian).
18. Moroz A.B. *Ethnolinguistica Slavica. K 90-letiyu akademika Nikity Il'icha Tolstogo* [Ethnolinguistica Slavica. To the 90th anniversary of Academician Nikita Ilyich Tolstoy]. Moscow: Indrik Publ., 2013, pp. 212–233 (in Russian).
19. Moroz A.B. *Svyatyje Russkogo Severa: Narodnaya agiografiya* [Saints of the Russian North: Folk Hagiography]. Moscow: United Humanitarian Publ., 2009, 528 p. (In Russian).
20. *Natsional'nyy arkhiv Respubliki Komi* [National Archives of the Komi Republic]. Fund 280. Inventory 1. File 1 (in Russian).
21. *Natsional'nyy arkhiv Respubliki Komi* [National Archives of the Komi Republic]. Fund 230. Inventory 1. File 197 (in Russian).
22. *Natsional'nyy arkhiv Respubliki Komi* [National Archives of the Komi Republic]. Fund 230. Inventory 1. File 199 (in Russian).
23. *Natsional'nyy arkhiv Respubliki Komi* [National Archives of the Komi Republic]. Fund 230. Inventory 1. File 198 (in Russian).
24. Panchenko A.A. *Khristovshchina i skopchestvo: Fol'klor i traditsionnaya kul'tura russkikh misticheskikh sekt* [Christendom and cluster: Folklore and traditional culture of Russian mystical sects]. Moscow: United Humanitarian Publ., 2004, 541 p. (In Russian).
25. Panyukov A.V. *Etnograficheskoye obozreniye* [Ethnographic Review]. 2012, no. 1, pp. 72–85 (in Russian).
26. Popov K.A. *Izvestiya Imperatorskogo obshchestva lyubiteley estestvoznaniya, antropologii i etnografii* [News of the Imperial Society of Lovers of Natural History, Anthropology and Ethnography]. Moscow: Printing house S.P. Arkhipov, 1874, vol. XIII, iss. 2, 92 p. (In Russian).
27. *Pribavleniya k Vologodskim yeparkhial'nyim vedomostyam* [Additions to the Vologda Diocesan Vedomosti]. 1867, no. 2, pp. 60–66 (in Russian).
28. Rostovskiy D. *Zhitiya svyatykh* [Lives of Saints]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/144 (accessed on November 12, 2021) (in Russian).
29. Rybakov B.A. *Sovetskaya arkheologiya* [Soviet archaeology]. 1962, no. 4, pp. 73–74 (in Russian).
30. Shabayev Yu.P., Sharapov V.E. *Izvestiya Komi nauchnogo tsentra UrO RAN. Seriya "Istoriya i filologiya"* [Proceedings of the Komi science centre Ural branch Russian Academy of Sciences. History and Philology series]. 2020, no. 2, pp. 102–115 (in Russian).
31. Shapovalova G.G. *Fol'klor i etnografiya Russkogo Severa* [Folklore and ethnography of the Russian North]. Leningrad: Nauka Publ., 1973, pp. 209–223 (in Russian).
32. Sidorov A.S. *Komi mu – Zyryanskiy kray* [Komi mu – Zyryan Territory]. 1924, no. 1–2, pp. 43–50 (in Russian).
33. Sorokin P. *Vologodskiy gubernskiy vedomosti. Neofitsial'naya chast'* [Vologda provincial Gazette. The unofficial part]. 1848, no. 30, pp. 339–341 (in Russian).
34. Sorokin P.A. *Izvestiya Arkhangel'skogo Obshchestva izucheniya Russkogo Severa* [News of the Arkhangelsk Society for the Study of the Russian North]. 1910, no. 22, pp. 39–47 (in Russian).
35. Sorokin P.A. *Izvestiya Arkhangel'skogo obshchestva izucheniya Russkogo Severa* [News of the Arkhangelsk Society for the Study of the Russian North]. 1911, no. 23, pp. 876–885 (in Russian).
36. Teryukov A.I. *Istoriya etnograficheskogo izucheniya narodov komi* [History of ethnographic study of the Komi peoples]. St. Petersburg: Great Museum of Anthropology and Ethnography Publ., 2011, 514 p. (In Russian).
37. *Tserkovno-prikhodskiy letopisi Yevropeyskogo Severo-Vostoka Rossii XIX – nachala XX veka* [Parish chronicles of the European North-East of Russia of the 19th – early 20th centuries]. Comp. M.V. Khaydurov. Syktyvkar, 2021, 128 p. (In Russian).
38. Vologdin [Zasodimskiy] P. *Slovo* [Word]. St. Petersburg, 1878, pp. 67–68 (in Russian).
39. Zelenin D.K. *Vostochnoslavjanskaya etnografiya* [East Slavic ethnography]. Moscow: Nauka Publ., 1991, 511 p. (In Russian).
40. Zhrebtsov I.L. *Gde ty zhivesh': Naselemyye punkty Respubliki Komi. Istoriko-demograficheskiy spravochnik* [Where you live: Settlements of the Komi Republic. Historical and demographic reference book]. Syktyvkar: Komi book Publ. house, 1994, 272 p. (In Russian).

Submitted for publication: February 02, 2023.

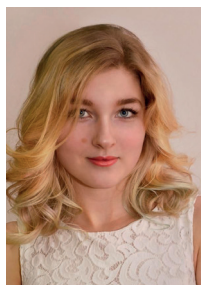
Accepted for publication: April 03, 2023.

Published: September 28, 2023.



Забияко В.А.

*Амурский государственный университет
675027, Россия, г. Благовещенск, ул. Игнатъевское шоссе, 21
zabiyako.vasilisa@gmail.com*



Славянское ведовство в Приамурье в первой половине XX века: история дмитриевской ведьмы

Аннотация. В русской истории ведовство изначально было элементом восточнославянской религии, а после принятия христианства стало частью народной религии. Под влиянием христианства представления о ведовстве стали преимущественно негативными, что, однако, не исключило ведовство и его носителей из религиозной жизни. В советский период истории и вплоть до настоящего времени ведовство остаётся заметным явлением религиозной жизни восточнославянского населения разных регионов. Целью статьи является исследование региональных феноменов ведовства, бытовавших в русской дальневосточной культуре. Статья основана на архивных документах и материалах полевых исследований. Основное содержание статьи составляет повествование о ведьме – жительнице деревни Дмитриевка (Амурская область). Повествование о дмитриевской ведьме надёжно коррелируется с универсальными не только для Центральной России, но и для восточнославянской культуры демонологическими представлениями, фольклорно-мифологическими образами и сюжетами. С другой стороны, повествование наряду со многими другими фактами свидетельствует о сохранении в массовом сознании русского переселенческого населения Дальнего Востока глубинных традиций восточнославянской культуры. Миграции русских за тысячи километров от исторической малой родины, новая природная и культурная среда российско-китайского порубежья не расшатали основ религиозного сознания, которое являлось одной из основ сохранения этнокультурной идентичности.

точнославянского населения разных регионов. Целью статьи является исследование региональных феноменов ведовства, бытовавших в русской дальневосточной культуре. Статья основана на архивных документах и материалах полевых исследований. Основное содержание статьи составляет повествование о ведьме – жительнице деревни Дмитриевка (Амурская область). Повествование о дмитриевской ведьме надёжно коррелируется с универсальными не только для Центральной России, но и для восточнославянской культуры демонологическими представлениями, фольклорно-мифологическими образами и сюжетами. С другой стороны, повествование наряду со многими другими фактами свидетельствует о сохранении в массовом сознании русского переселенческого населения Дальнего Востока глубинных традиций восточнославянской культуры. Миграции русских за тысячи километров от исторической малой родины, новая природная и культурная среда российско-китайского порубежья не расшатали основ религиозного сознания, которое являлось одной из основ сохранения этнокультурной идентичности.

Ключевые слова: православие, ведовство, религиозный синкретизм, Приамурье, восточнославянская культура, этнокультурная идентичность

Vasilisa A. Zabiako

*Amur State University
21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, 675027, Russia
zabiyako.vasilisa@gmail.com*

Slavic Witchcraft in the Amur Region in the First Half of the 20th Century: The History of the Dmitrievka Witch

Abstract. In Russian history, witchcraft was originally an element of the East Slavic religion, and after the adoption of Christianity, it became part of the folk religion. Under the influence of Christianity, ideas about witchcraft became predominantly negative, which, however, did not exclude witchcraft and its bearers from religious life. In the Soviet period of history, witchcraft was a noticeable phenomenon in the religious life of the East Slavic population in different regions. This has remained relevant up to the present time. The article studies the regional phenomena of witchcraft that existed in Russian Far Eastern culture. The article is based on archival documents and field research materials. The main content of the article is the story of a witch – a resident of the village of Dmitrievka (Amur Region). The story about the Dmitrievka witch reliably correlates with demonological ideas, folklore-mythological images and plots that are universal not only for Central Russia, but also for East Slavic culture. On the one hand, it captures the deep rootedness and stability of witchcraft in Russian folk culture. On the other hand, the narrative, along with many other facts, testifies to the preservation of the deep traditions of East Slavic culture in the mass consciousness of the Russian migrant population of the Far East. The migrations of Russians thousands of kilometers away from their historical small homeland, the new natural and cultural environment of the Russian-Chinese border did not shake the foundations of religious consciousness, which was one of the basics for the preservation of ethno-cultural identity.

Key words: Orthodoxy, witchcraft, religious syncretism, Amur region, East Slavic culture, ethnocultural identity

Основные понятия, цели и источники исследования

Уже на раннем этапе истории в религиозной ментальности возникли представления о существовании сверхчеловеческих сил и существ, властвующих над людьми по малодоступным человеческому пониманию сценариям поведения. В научной литературе описанию этого состояния религиозного сознания посвящено огромное количество литературы, основанной как на полевых материалах из разных регионов мира (Сибирь, Океания, Австралия, Африка и т.д.), так и на разных методологиях (теологических, философско-спекулятивных, позитивистских, феноменологических, научно-материалистических, когнитивных и т.д.). Фактически основные направления и концепции антропологии религии сложились именно на почве интерпретаций архаических представлений о сверхобыденных загадочных сущностях и практиках взаимодействия с ними. В этом русле выполнены исследования российских и зарубежных классиков антропологии религии – В.Г. Богораза, В.М. Михайловского, С.М. Широкогорова, Б. Малиновского, Э. Эванса-Притчарда, Л. Леви-Стросса, М. Годелье, С. Гринвуд и многих других.

В этих исследованиях для описания используются понятия религия, магия, мистика, ведовство, колдовство, шаманизм, оккультизм, эзотеризм и ряд смежных по семантике и прагматике терминов, отношения между которыми и строгие смыслы которых не вполне упорядочены. В нашем исследовании мы исходим из того, что магия и мистика являются формами религии, которые имеют своим выражением ведовство, колдовство, шаманизм, оккультизм и иные родственные историко-культурные феномены. Понятия *колдовство*, *эзотеризм*, *оккультизм* в своих значениях и практиках употребления почти не содержат конкретных историко-культурных импликаций, поэтому используются без существенных культурно-исторических ограничений как общие термины для обозначения религиозных универсалий. Так, к оккультизму относятся «различные теории, практики и ритуалы, основанные на предполагаемых или эзотерических знаниях о мире духов и непознанных сил» [Occultism, 1999, 820]. В российской трактовке оккультизм – «мистическое учение, основанное на представлении о существовании особых тайных сил, с которыми может быть установлена связь и взаимодействие. Традиции оккультизма лежат в глубокой древности и связаны с определённой формой знаний, которая была недоступна для непосвященных» [Кузнецов, Миронов, 2008, 720]. Следует всё же уточнить, что этот термин в российском употреблении имеет слабые импликации, отсылающие прежде всего к европейским религиозным феноменам – античным, средневековым, современным. В религиозно-лексической лексике термин оккультизм удачно развит в понятиях *оккультные услуги*, *рынок оккультных услуг*, которые обозначают особый вид религиозной деятельности и особый сегмент сферы религиозных услуг.

Для обозначения славянских, русских религиозных «тайных» знаний и практик широко употребляется понятие *ведовство*. В основных значениях оно мало отличается от указанных выше родственных понятий. В его семантике и прагматике акцентированы когнитивные смыслы *знания*, *ведения*, которые производны от древнерусских слов *вѣдѣти* – *знать*, *вѣдь* – *знание*, уходящих к индоевропейским корням с тем же значением. В этом смысловом поле находятся исходные представления о носителе знания – *ведьме*, *ведуне* [Фасмер, 1996а, 283–285]. Отголосок этой древней традиции высокого когнитивного статуса носителя ведовства сохранялся в русской среде и был отмечен Н.М. Гальковским как часть живой народной религиозности: «Усвоение передаваемых по наследству тайных знаний было не под силу каждому: простак не мог всего понять и усвоить; необходима была известная талантливость, сметка и хорошая память, чтобы не забыть и не перепутать заговоры, способ приговора зелья и проч. Вот почему обыкновенно знахари, будучи людьми заурядными и добрыми, обладают знанием немногих средств, знают один или два, много три заговора. Колдуны же и ведьмы всегда люди умные, кое-что зная и понимая выгоды своего положения, они умеют придать себе обаяние таинственности, поддерживают веру односельчан в свою связь с нечистой силой, при помощи которой колдунам удается найти пропажу и проч.» [Гальковский, 1916, 215].

Ведовство в своей сущности мало отличается от колдовства. В исходных значениях понятия *колдовства* в отличие от *ведовства* заложены, очевидно, акциональные смыслы (смыслы действия) – *заговаривать, вызывать, звать* и т.п. [Фасмер, 1996б, 287–288], которые фиксировали свойственные первичным формам колдовства вербальные магические практики. В зрелых формах ведовства и колдовства их исходная специфика исчезла, что отразилось в фактической синонимии понятий и отсутствии ясно различимых отличий: «...Бесполезно разыскивать резкие границы, отделяющие волхвов от колдунов, также точно, как ведьм от колдуний» [Максимов, 1903, 136]. Т.о., ведовство – вид религиозной деятельности, в основе которой, согласно верованиям, лежат недоступные простым людям «тайные» знания о посюстороннем и потустороннем мирах, а также умения магически использовать эти знания для достижения целей, которые обыденными познаниями и действиями достигнуты быть не могут. Важной характеристикой ведовства является его принадлежность к внеинституциональным формам религии. В русской истории ведовство изначально было частью восточнославянской религии, а после принятия христианства вошло в состав народной религии на положении внецерковного явления. Под влиянием христианства представления о ведовстве развились в направлении усиления негативных характеристик (связь с «нечистой силой», «порча» и т.д.), что, однако, не исключило ведовство и его носителей из религиозной жизни.

В отечественной науке восточнославянское ведовство и колдовство стало предметом систематического изучения с середины XIX в. Результаты изучения изложены в классических трудах М.М. Забылина, С.В. Максимова, Н.М. Гальковского, Е.Н. Елеонской, Д.К. Зеленина, ряда других их современников. В сравнительном аспекте оно было описано с акцентом на Западную Европу Н.В. Сперанским [Сперанский, 1906]. В советский период истории и вплоть до настоящего времени ведовство остаётся заметным явлением религиозной жизни восточнославянского населения разных регионов, его изучению посвящены многочисленные публикации [Толстой, 2003; Карначук Н.В., 1999; Володарский, Кожевников, 2023; др.]. Нередко в российских публикациях о ведовстве в сравнительном ключе затрагиваются ведовство и колдовство в Западной Европе, обычно – в контексте «охоты на ведьм» и сходных процессов. Колдовство, ведовство и ведьмы в зарубежной науке отражены в огромном корпусе литературы; наиболее значимая её часть систематизирована в исследовании Ю.Ф. Игиной [Игина, 2009].

Несмотря на достаточно широкий круг исследований, посвящённых восточнославянскому ведовству, его изучение как в сущностных характеристиках, так и в историко-культурных и региональных формах остаётся актуальной задачей, раскрывающей многообразие ведовства, его связь с этнолокальными культурами. Целью статьи является исследование региональных феноменов ведовства, бытовавших в русской дальневосточной культуре. Статья основана на архивных документах и материалах полевых исследований.

Этнокультурный контекст дальневосточного ведовства

Современная религиозная ситуация на Дальнем Востоке России начала формироваться в середине XIX в. После присоединения края для освоения огромной территории нужны были люди, способные к тяжёлому труду, предприимчивые, готовые к трудным испытаниям. На первый план выходили личные социально-психологические качества, а этнические и религиозные характеристики отходили на второй план. В огромном миграционном потоке, который до начала Первой мировой войны широко растекался по Приамурью и Приморью, помимо казаков, крестьян, рабочих, предпринимателей, чиновников, интеллигенции, большую долю составляли маргинальные слои – ссыльные, бывшие каторжане, отставные солдаты, авантюристы всех мастей, которые являлись носителями специфической психологии и религиозности. Для обеспечения трудовых ресурсов власти поощряли переселение на Дальний Восток старообрядцев и «сектантов» – молокан, духоборов, а также других инославных и иноверных верующих, численность которых была значительна не только в сельской местности, но и в городах. Здесь они ни до 1905 г., ни тем более после опубликования «Указа о началах веротерпимости» не испытывали существенных ограничений. Близость Китая и большая доля (до 10 % и более в начале XX в.)

китайского и тунгусо-маньчжурского населения вносили существенный колорит в религиозную жизнь, придавая ей выраженный фронтальный характер [Народы, 2017; Археология, 2023].

Эта ситуация религиозной свободы складывалась в условиях слабости институтов Русской православной церкви, рост численности и влияния которых отставал от прироста полиэтнического, многоконфессионального и внеконфессионального населения. Институциональные скрепы других традиционных для России конфессий (ислама, католицизма, иудаизма, протестантизма, буддизма) тоже не отличались прочностью и широким охватом.

В этих условиях в дальневосточной среде существовали большие возможности для развития внеинституциональных форм религиозности, основанных на мистицизме, а также для сохранения народных верований и практик, укоренённых в язычестве, в том числе – восточнославянском, русском.

Эти региональные особенности сопрягались с общероссийскими тенденциями изменения религиозной атмосферы в конце XIX – начале XX в. Большая часть русской интеллигенции и творческой богемы увлекалась оккультизмом, теософией, вдохновляясь квазирелигиозными учениями и практиками. Вместе с этим религиозно экзальтированная общественность «пошла в народ» в поисках разных «старцев» и «старниц», ведунов и ведуний.

Сливаясь вместе, обе эти тенденции сдвига массового сознания в оккультизм отражались в общероссийской и региональной прессе. Так, во второй половине 10-х гг. XX в. первые полосы благовещенских газет пестрели объявлениями с мистической подоплёкой: «Феномен XX века. “Девочка-прорицательница м-ль Тэбь, ясновидящая м-ль Тэбь, с завязанными глазами, предсказывает желающим из публики настоящее, прошлое и будущее”» или «Гастроли мировой знаменитости 10-летней девочки м-ль Люции, отгадывательницы чужих мыслей» [Крыжанская, 2010]. Данная ситуация резко меняется с приходом Советской власти. В газетах больше не печатаются объявления о сомнительных прорицательницах и гадалках, их место занимают многочисленные статьи, готовящие советское общество к победе коммунизма.

Несмотря на смену к началу 20-х годов на Дальнем Востоке общественно-политической и идеологической ситуации, коренных изменений в массовой религиозной ментальности не произошло. В городской, и особенно в деревенской среде, продолжали сохраняться традиционные верования и практики русской народной религии – знахарство, гадания и т.д. По-прежнему повсеместно в городах и деревнях жили «бабушки», носительницы традиций. Некоторых из них окружающие относили к «ведьмам».

Дмитриевская ведьма

Память о таких представительницах ведовства предвоенного периода религиозной истории сохраняется в исторической памяти местного населения, в семейных меморатах и других (преимущественно устных) источниках. Одним из носителей такой памяти является Валентина Георгиевна Воронова, 1935 г.р., родственница «ведьмы», родившаяся в деревне Дмитриевка Амурской области. Деревня была основана в 1863 г. русскими переселенцами из Орловской и Воронежской губерний. В конце XIX – начале XX в. здесь не было ни здания церкви, ни часовни. Ближайшая церковь во имя Евангелиста Иоанна Богослова в то время находилась более чем в 10 верстах в селе Ивановка, при Советской власти она была закрыта. В Дмитриевке, где никогда не было ни церкви, ни священника, ведьма была.

«Вот эту бабушку звали Василиса, она была нашей родственницей по отцовской линии. Ну, вот значит, мне было где-то 10–9 лет, я ездила в Дмитриевку (Ивановский район), я там прежде и родилась. Я, значит, к своей бабушке ездила и ходила часто к этой Василисе, у них много детей очень было, наверное, 11 человек. Это было время войны, сорок второй год.

Вот она такая была, что её все боялись, эту бабушку Василису. Я её видела. Ну, где-то года два я туда ездила, и вот я видела её, какая она есть. Во-первых, она была, знаешь, высокая и ну, чуть так, согнувшись, ходила, а все её в деревне боялись. Почему? Потому, что считали, что она ведьма, что она людям делала только плохое. Бывают ведьмы хорошие, как бы они пользуются “белой” магией,

что только добро в ней. А есть, которые делают людям вред, это они пользуются черной магией» [ПМА, 2021].

Здесь и далее предстаёт вполне типичный русский образ ведьмы. Ведьма «в народных представлениях женщина, вступившая в связь с нечистой силой; носительница тайного знания (от «ведать» – знать), с помощью которого могла лечить, узнавать сокрытое от прочих (видеть на расстоянии, точно знать прошлое, предсказывать будущее), привораживать и отвораживать возлюбленных, напускать порчу и различные болезни» [Щепанская, 2005, 90–91]. Такие проявления «ведьмовского» начала присутствуют в рассказах нашей интервьюируемой.

«Она очень мало делала добра. Иногда вот ребенок кричит, кричит. Идут к ней: “Помоги!” , или грыжа, – посмотри ребёнка, или, там, на спинке щетинка, что ребёнок кричит, а она, вот, захочет – полечит. Раз-раз, всё – ребёнок уже здоров, уже не плачет. Или “загрызёт” грыжу эту как-то. А остальное делала всё плохо, но тогда баба Надя говорила, что она, единственное, пожар отвела, – что она умела» [ПМА, 2021];

«Потом, что она еще плохо делала. Вот только у кого корова отелится, она обязательно это молоко заберёт. Ну как, не то, что придёт его у хозяйки отберёт, а ночью, значит, это самое, бегаёт по всей деревне ночью, таскает эти ведра домой. Выдоит корову, утром идёт хозяйка, а она уже выдоена, уже нет молока у коровы. Только она начнёт доить, а там капельки как бы уже крови, что ли. И вот это всё сдаживала» [ПМА, 2021]. Заметим, что выдаивание, «отбирание» молока у коров – типичное восточнославянское обвинение в адрес ведьмы, традиционно оно находит объяснение во вредоносной магии; наша рассказчица прибегает к более прозаическому сюжету ночной кражи.

Не только на скот, но и на других представителей живого мира распространяется власть ведьмы.

«Вот идут рыбачить, рано-рано-рано, прямо на заре. Мои уже это дядьки, братья моего отца. А, вот значит, она увидела там с крыльца, что пошли рыбачить. Она что-то, значит, постояла, побурчала, и, это самое, всё рыбаки ни одну рыбку не поймают. Это она уже всё, что-то вот отвела. Это такое своё плохое сделала, и не одна рыбка на удочку не попадает» [ПМА, 2021].

Силы природы тоже подвластны ведьмам – они могли насыпать на людей грозовые тучи, вихри, град, могли похищать небесные светила... [Кузнецов, Мионов, 2008, 195]. К способностям «повелевания» природой относятся и управление ветром, которое демонстрировала дмитриевская ведьма.

«И вот, что я сама видела, что как она делала. Значит, поднялся такой ветер сильный. Ветер, тучи. И где-то загорелась трава. В сено, наверное, бросили окурки, и вокруг деревни начал подползает пожар. Ой, деревенские бегут все к её дому. Она прямо где-то в середине деревне жила. Ну, может, там было домов двадцать пять, в этой Дмитриевке. Тогда и побежали, и кричат: “Василиса! Василиса!” Она вышла, такая гордая, что к ней обращаются за помощью, и говорит: “Что надо? Что припёрлись?”. А люди руки к ней протягивают, и я здесь среди всех со своей бабушкой стою. Ей говорят: “Помоги, помоги! Иначе сейчас пламя на нашу деревню придет, и мы все сгорим”. Она постояла, покуксилась, потом вышла на середину своего двора, руки протянула вот в ту сторону, где уже пламя подбиралось за деревней. И начала: “Бу-бу-бу”, а что за “Бу-бу-бу”, – мы же не знаем. Не знаем, что она там читала, что она там как она просила. Она же тихо говорила, никто ничего не слышал. А только руками размахивала во все стороны. Что-то вроде “Уйди! Отведи от нашей деревни!” И ты знаешь, что вдруг внезапно ветер прекратил. Не стал дуть в сторону Дмитриевки, повернул в другую сторону на поля. Вот это она спасла. Потом её благодарили, кричали. Она такая гордая повернулась и ушла в дом» [ПМА, 2021].

Все исследователи фиксировали, что к основным способностям ведьмы относится оборотничество. Так, Л.Н. Виноградова и С.М. Толстая отмечают, что ведьма «может принимать вид свиньи, кошки, собаки, коровы, ласки, овцы, косули, зайца, волка и других животных; птицы (сороки, вороны, совы, курицы, аиста, утки); насекомого (мухи, мотылька, бабочки, паука); предмета (колеса, решета,

стога сена, клубка ниток или листьев, палки, ветки, корзины, куста ежевики и т.п.)» [Виноградова, Толстая, 1995, 297–298]. Ведьмы могут принимать облик других людей.

В воспоминаниях нашей рассказчицы в качестве оборотня-животного выступает свинья. К универсальным значениям образа свиньи в мировом фольклоре, помимо некоторых негативных смыслов, относится женская плодовитость и материнство [Cooper, 2002, 166–167]. Возможно, именно поэтому свинья стала персонажем рассказа:

«Много у неё, знаешь, было детей. Жила она со своим сыном Иваном. Мне моя бабушка рассказывала, что она сильно не любила свою невестку Аннушку, и не хотела, чтобы сын Иван женился на ней. И говорит, всяко отваживала её. А как? Вот, говорит, это уже тоже люди наблюдали. Они там бегали на танцы в клуб. Это такое место за деревней, где там-то поют, танцуют, дружат, обнимаются. И она узнала, что Иван ушёл туда (он последний был).

Мне баба Надя говорила, что она могла превращаться. Вот как она могла превращаться? Я хоть и маленькая была, говорила бабушке, что это неправда. А бабушка мне: “Ну как неправда, дочурка, – правда”. Говорит, он (Иван) идёт с Аней домой, провожает её. Бежит сбоку и свинья, такая большая свинья, и лезет, прямо под ноги, чтобы они упали или поранились, ушиблись. И вот она мешала им идти. И он один раз так разозлился, этот Ванька. И что он сделал? Он взял топорик, тогда раньше много было топориков, ветки вырубали. Он взял и пошёл гулять на гулянку, а когда возвращались, она мешала им идти. И он вытащил этот топорик из-под рубахи (топорик небольшой был) и как бросил ей под ноги этой свинье. Она так завизжала дико и, вроде, голосом человеческим, что ей так больно, и убежала. А он проводил эту свою невесту, вернулся домой. А бабка охает и охает на печке (она же возраст была может ей уже лет шестьдесят было). И это, она охает, ахает. Он ей: “Что ты там, мать, заболела?”, она: “Заболела”, – но ничего больше не сказала.

А утром, он, когда вышел завтракать, она там встала всё-таки как-то, что-то там сварила, какую похлёбку, налила ему, стоит. А у неё рука завязана, прямо кровь сочится. И он понял, что это, наверное, она та свинья, что это он её поранил. И говорит: “Что, добежалась? Не будешь превращаться (тогда не говорили “свинья”, говорили “чушка”) в чушку? Не будешь мне мешать, когда я Аню провожаю?”. Она промолчала, а потом говорит: “Всё равно я не дам вам жизни!”. И потом, всё-таки баба мне Надя говорила, она всё-таки её извела. Что-то там – или напоила её травами какими-то отравленными, или что. И она, Аннушка, заболела и умерла» [ПМА, 2021].

Для ведьм в славянской культуре были в немалой степени характерны функции знахарства и прорицания. Они присутствуют в рассказах о дмитриевской ведьме. Образ дмитриевской ведьмы Василисы сопоставим с универсальным для славянской культуры образом ведьм, который был наиболее близок жителям лесных зон. Ведьмы часто представлялись в виде страшных, пугающих старух. По описанию очевидицы мы можем представить себе следующий образ дмитриевской ведьмы: высокая, худая, сгорбленная старушка с «распатланными» седыми волосами по пояс, крючковатым носом и хитрым, недобрый взглядом. По русским представлениям ведьмы должны были обязательно иметь хвост (который, видимо, скрывался под длинной широкой юбкой); отправляясь по своим темным делам, ведьмы могли летать по воздуху на помеле [Пухова, 2009, 340]. Таким образом, можно сделать вывод о том, что образ ведьмы Василисы достаточно хорошо вплетался в традиционный образ славянских ведьм.

Преследование ведьмы в деревне не практиковалось, хотя её побаивались и не любили. Ведьма Василиса достаточно свободно говаривала о передаче своего дара, искала преемницу. Одной из главных избранниц оказалась наша рассказчица, родственница ведьмы по женской линии.

«Ну и вот, моя бабушка меня не сильно к ней пускала. Баба Надя говорила: “Да ты не ходи туда, к бабушке Василисе, она меня уже встречала как-то в лавке. Она мне говорила: “Ой, такая Валюшка у тебя, такая Валюшка! Ты мне пошли её,

она мне понравилась, я ей кое-что передам, своё учение””. Моя бабушка Надя сказала: “Знаешь что, Василиса, не трогай мою Валюшку, не надо её учить плохому. У тебя такая слава в деревне. И, это самое, поэтому не трогай”. И иногда меня не пускала, я же ребёнок, 9 лет, во второй класс перешла. Убегу туда, там много всех, девчонки – мальчишки» [ПМА, 2021]. Наша рассказчица поясняла, что несмотря на родственные связи с ведьмой и некоторый интерес к ней, она не хотела принимать дар не только из страха и позиции бабушки, но и потому, что ходила в советскую школу: «Я же пионерка была!» [ПМА, 2021].

Передача дара была очень важной частью ведьмовской жизни, что, скорее всего, было связано с архаической традицией культа предков, согласно которой дар считался частью души, которая после смерти прежнего носителя должна была перейти к ближайшему родственнику, чаще по женской линии. Ведьма не могла спокойно умереть, пока не передаст свой дар другому. Насколько известно, дмитриевская ведьма передала свой дар одной из внучек, но внучка даром не пользовалась, так как жители деревни пригрозили ей справой.

Традиционно процесс смерти ведьм сопровождался их тяжёлыми страданиями, уходили они долго и мучительно. Считалось, что умереть им не даёт сам чёрт. Чтобы дух ведьмы мог уйти, нередко нужно было разобрать крышу дома, либо проделать в ней отверстие, чтобы дух ведьмы наконец ушел. Такие описания смерти ведьмы можно найти в различных быличках и рассказах, переселенцы на Дальний Восток везли его из разных регионов Российской Империи. К примеру, А.П. Фарафонов, собиравший приамурский фольклор в 1916 г., зафиксировал данный сюжет на хуторе Чесноковском [Забяко, Зиненко, 2021, 34–35].

Если сравнить рассказ о дальневосточной ведьме с быличками о ведьмах, записанных в областях Центральной России, можно проследить явное сходство.

Рассказ о смерти бабки Василисы:

«А потом, когда эта баба Василиса уже старая была, ей уже лет девяносто было, самая дряхлая в деревне, стала она умирать. Сильно, тяжело кричала: “Ванька, Ванька, просверли дырку в потолке!”, а он спрашивает: “Зачем?”, а она ему отвечает: “Я тогда быстрее умру”, – но он не верил. Потом всё-таки взял сверло, залез на чердак и просверлил в потолок дырку. И только дырка была готова, бабка только: “Ух”, – и, вроде вот, последний этот выдох её, как прямо мимо Ваньки и прошёл в эту дырку. И она, значит, выкинулась, умерла» [ПМА, 2021].

Сравним содержание с рассказом о смерти ведьмы, записанный от А.Т. Мягковой 1918 г.р. в с. Шишовка Воронежской области:

«Ведьма не может умереть, пока не сделают отверстие в потолке.

Лет 50 назад на Непочетовке дом стоял, старый дом, заброшенный дом давно, но жила в нём старуха, звали Галей. Никто с ней не разговаривал, никто не ходил, только баба Настя, соседка, изредка захаживала. Жила эта старуха одна, детей у нее не было.

Говаривали, будто ведьма она, ведьмачит. Она по молодости ходила, всё землю в мешочках с кладбища таскала. А как умирал кто, ходила у родных умершего выпрашивала воду, в которой мёртвого-то купали. Бабы говорили, что некому было ведьмачество-то своё передать. Бабе Насте она б его не отдала – та уж старая стала, а большие и некому, никто к ней не ходил, её боялись все.

Стала умирать эта ведьма, начала кричать. Прибежала соседка – баба Настя, что делать – не знает. А ведьма кричит и кричит. Ну, местные и подсказали, что надо батюшку позвать.

А она кричит: “Не надо батюшку!”. Тут знающие это дело говорят: “А вы крышу-то раскройте, она и умрет. Небо ей покажите”.

Ну что ж делать, полезли мужики крышу раскрывать, сами чуть не умерли, дом-то старый, крыша ветхая. Мужик один упал, ногу сломал. Раскрыли, значит, крышу. Говорят, увидела бабка эта небо голубое и умерла сразу. Правду говорят, тяжело они, ведьмочки, умирают, мучаются. Господь их за это и наказывает» [Былички, 2009, 122–123].

Очевидно, близость повествований о смерти ведьм из деревень Дмитриевки и Шишовки обусловлена общностью исходной традиции населения Воронежской

губернии и, шире, Центральной России. Типологически сходные с рассказом о смерти дмитриевской ведьмы сюжеты были распространены также в других локальных вариантах восточнославянской культуры, восходя к её архетипическим образцам.

Заключение

Повествование о дмитриевской ведьме надёжно коррелирует с универсальными не только для Центральной России, но и для восточнославянской культуры демонологическими представлениями, фольклорно-мифологическими образами и сюжетами. С одной стороны, оно фиксирует глубокую укорененность и стабильность ведовства в русской народной культуре. В дальневосточном крае ведовство вне церковных ограничений существовало свободно, а ведьмы органично вписывались в содержание народной религиозности и социальное окружение. С другой стороны, повествование наряду со многими другими фактами свидетельствует о сохранении в массовом сознании русского переселенческого населения Дальнего Востока глубинных традиций восточнославянской культуры. Миграции русских за тысячи километров от исторической малой родины, новая природная и культурная среда российско-китайского порубежья не расшатала основ религиозного сознания, которое являлось одной из основ сохранения этнокультурной идентичности.

Список сокращений

ПМА – полевые материалы автора

Благодарность

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

Acknowledgement

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

Библиографический список

1. Археология и этнография Приамурья / Забияко А.П., Ван Цзюньчжэн, Д.П. Волков [и др.] / Отв. ред. А.П. Забияко. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2023. – 423 с.
2. Былички и бывальщины Воронежского края: Сборник текстов / Сост. и науч. ред. Т. Ф. Пухова. – Воронеж: Научная книга, 2009. – 385 с.
3. Виноградова, Л.Н. Ведьма / Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н.И. Толстого. – М.: Междунар. отношения, 1995. – Т. 1. – С. 297–301.
4. Володарский, М. С. Ведовство и образ ведьмы в культуре средневековой Европы и Руси / М.С. Володарский, С.Б. Кожевников // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». – 2023. – № 1 (45). – С. 89–100.
5. Гальковский, Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси / Н.М. Гальковский. – Харьков: Епархиальная Библиотека, 1916. – Т. 1. – 380 с.
6. Елеонская, Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России: сборник трудов / Е.Н. Елеонская. – М.: Индрик, 1994. – 270 с.
7. Забияко, А.А. «По Забайкалью и Амуру» А.П. Фарафонтова как источник исследования народного православия на территории дальневосточного фронта начала XX века / А.А. Забияко, Я.В. Зиненко // Религиоведение. – 2021. – № 2. – С. 28–43.
8. Забылин, М. Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / М.М. Забылин. – М.: РИПОЛ-классик, 1997. – 539 с.
9. Зеленин, Д.К. Восточнославянская этнография / Д.К. Зеленин. – М.: Наука, 1991. – 511 с.
10. Игина, Ю.В. Ведовство и ведьмы в Англии. Антропология зла / Ю.В. Игина. – СПб: Алетейя, 2009. – 328 с.
11. История религии: в 2 т.: учеб. / Под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Высшая школа, 2002. – Т. 1. – С. 148–153.

12. Карначук, Н.В. Изучение ведовства и пути исторической науки / Н.В. Карначук // Историческая наука на рубеже веков. Материалы всероссийской научной конференции. – Томск, Томский госуниверситет, 1999. – Т.1. – С. 244–252.
13. Крыжанская (Землянская), К.А. Мистика, хиромантия и суеверия в повседневной жизни благовещенцев 10-х гг. XX века / К.А. Крыжанская (Землянская) // Лосевские чтения. – 2010. – С. 42–54.
14. Кузнецов, В.Г. Ведьма / В.Г. Кузнецов, В.В. Миронов // Религиоведение: энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 194–195.
15. Кузнецов, В.Г. Оккультизм / В.Г. Кузнецов, В.В. Миронов // Религиоведение: энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 720–721.
16. Максимов, С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила / С.В. Максимов. – СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903. – 530 с.
17. Народы и религии Приамурья / А.П. Забияко, А.О. Беляков, А.С. Воронина [и др.] / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2017. – 421 с.
18. ПМА. Интервью с В.Г. Вороновой от 11.05.2021 г.
19. Сперанский, Н.В. Ведьмы и ведовство. Очерк по истории церкви и школы в Западной Европе / Н.В. Сперанский. – М.: Типография Н.Н. Кушнерева, 1906. – 201 с.
20. Толстой, Н.И. Очерки славянского язычества / Н.И. Толстой. – М.: Индрик, 2003. – 624 с.
21. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. – М.: Азбука, 1996. – Т. I. – 576 с.
22. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. – М.: Азбука, 1996. – Т. II. – 672 с.
23. Щепанская, Т. Ведьма / Т.Б. Щепанская // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. Иллюстрированная энциклопедия. – СПб.: Искусство, 2005. – С. 96–98.
24. Cooper, J.C. An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols / J.C. Cooper. – N.-Y.: Thames and Hudson, 2002. – 208 p.
25. Greenwood, S. Magic, Witchcraft and the otherworld an Anthropology / S. Greenwood. – Oxford, New York: Oxford International Publishers Ltd., 2000. – 236 p.
26. Occultism // Merriam-Webster's dictionary encyclopedia of world religions. – Springfield: Merriam-Webster, 1999. – P. 820.

Текст поступил в редакцию 05.04.2023.

Принят к печати 06.06.2023.

Опубликован 28.09.2023.

References

1. *Bylichki i byval'shchiny Voronezhskogo kraja: Sbornik tekstov* [Live stories of Voronezh region: A collection of texts]. Comp. and ed. by T. F. Pukhova. Voronezh: Nauchnaya kniga, 2009, 385 p. (In Russian).
2. Cooper J.C. *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*. N.-Y.: Thames and Hudson, 2002, 208 p.
3. Eleonskaya E.N. *Skazka, zagovor i koldovstvo v Rossii: sbornik trudov* [Fairy tale, incantation and witchcraft in Russia: collection of works]. Moscow: Indrik, 1994, 270 p. (In Russian).
4. Fasmer M. *Etimologicheskij slovar' russkogo yazyka* [Etymological dictionary of the Russian language]. M: Azbuka, 1996, vol. I, 576 p. (In Russian).
5. Fasmer M. *Etimologicheskij slovar' russkogo yazyka* [Etymological dictionary of the Russian language]. M: Azbuka, 1996, vol. II, 672 p. (In Russian).
6. Gal'kovskiy N.M. *Bor'ba khristianstva s ostatkami yazychestva v Drevney Rusi. T. I* [The struggle of Christianity against the remnants of paganism in Ancient Russia]. Kharkov: Eparkhial'naya Bibliote-ka, 1916, 380 p. (In Russian).
7. Greenwood S. *Magic, Witchcraft and the otherworld an Anthropology*. Oxford, New York: Oxford International Publishers Ltd., 2000, 236 p.
8. Igina Yu.V. *Vedovstvo i ved'my v Anglii. Antropologiya zla* [Witchcraft and witches in England. Anthropology of Evil]. St. Petersburg: Aletyya, 2009, 328 p. (In Russian).
9. *Interv'yu s V.G. Voronovoy ot 11.05.2021 g.* [Interview with V.G. Voronova, May 11, 2021] (field data coll. by. V.A Zabiyako) (in Russian).
10. *Istoriya religii: v 2 t.: ucheb.* [History of religion: in 2 vols.: students' book]. Ed. by I.N. Yablokov. Moscow: Vysshaya shkola, 2002, vol. 1, pp. 148–153 (in Russian).

11. Karnachuk N.V. *Istoricheskaya nauka na rubezhe vekov. Materialy vseros-siyskoy nauchnoy konferentsii* [Historical Science at the turn of the century. Materials of the All-Russian Science Conference]. Tomsk: Tomskiy gosuniversitet, 1999, vol. 1, pp. 244–252 (in Russian).
12. Kryzhanskaya (Zemlyanskaya) K.A. *Losevskie chteniya* [Losev's Readings]. 2010, pp. 42–54 (in Russian).
13. Kuznetsov V.G., Mironov V.V. *Religiovedenie: entsiklopedicheskiy slovar'* [Study of religion: Encyclopedic dictionary]. Ed. by A.P. Zabyako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. Moscow: Akademicheskii proekt, 2006, pp. 194–195 (in Russian).
14. Kuznetsov V.G., Mironov V.V. *Religiovedenie: entsiklopedicheskiy slovar'* [Study of religion: Encyclopedic dictionary]. Ed. by A.P. Zabyako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. Moscow: Akademicheskii proekt, 2006, pp. 720–721 (in Russian).
15. Maksimov S.V. *Nechistaya, nevedomaya i krestnaya sila* [The Unclean, unknown and cross power]. St. Petersburg: Tovarishestvo R. Golike i A. Vil'borg, 1903, 530 p. (In Russian).
16. Occultism in *Merriam-Webster's dictionary encyclopedia of world religions*. Springfield: Merriam-Webster, 1999, p. 820.
17. Shchepanskaya T. *Muzhiki i baby: Muzhskoe i zhenskoe v russkoy traditsionnoy kul'ture. Illyustrirovannaya entsiklopediya* [Men and women: Male and female in Russian traditional culture]. St. Petersburg: Iskusstvo, 2005, pp. 96–98 (in Russian).
18. Speranskiy N.V. *Ved'my i vedovstvo. Ocherk po istorii tserkvi i shkoly v Zapadnoy Evrope* [Witches and witchcraft. An essay on the history of the Church and school in Western Europe]. Moscow: Tipografiya N.N. Kushnereva, 1906, 201 p. (In Russian).
19. Tolstoy N.I. *Ocherki slavyanskogo yazychestva* [Essays on Slavic paganism]. Moscow: Indrik, 2003, 624 p. (In Russian).
20. Vinogradova L.N., Tolstaya S.M. *Slavyanskije drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar' v 5-ti tomakh* [Slavic Antiquities: an ethnolinguistic dictionary in 5 volumes]. Ed. by N.I. Tolstoy. Moscow: Mezhdunar. otnosheniya, 1995, vol. 1, pp. 297–301 (in Russian).
21. Volodarskiy M.S., Kozhevnikov S.B. *Vestnik MGPU. Seriya "Filosofskie nauki"* [Bulletin of the Moscow State Pedagogical University. The series "Philosophical Sciences"]. 2023, no. 1 (45), pp. 89–100 (in Russian).
22. Zabyako A.A., Zinenko Ya.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2021, no. 2, pp. 28–43 (in Russian).
23. Zabyako A.P., Belyakov A.O., Voronina A.S. et al. *Narody i religii Priamur'ya* [Peoples and religions of the Amur region] Ed. by A.P. Zabyako. Blagoveshchensk: Izd-vo Amurskogo gos. un-ta, 2017, 421 p. (In Russian).
24. Zabyako A.P., Wang Junzheng, D.P. Volkov et al. *Arkheologiya i etnografiya Priamur'ya* [Archeology and ethnography of the Amur region]. Ed. by A.P. Zabyako. Novosibirsk: Izd-vo Instituta arkheologii i etnografii SO RAN, 2023, 423 p. (In Russian).
25. Zabylin M. *Russkiy narod. Ego obychai, obryady, predaniya, sue-veriya i poeziya* [The Russian people: Their customs, rituals, traditions, superstitions and poetry]. Moscow: RIPOL klassik, 1997, 539 p. (In Russian).
26. Zelenin D.K. *Vostochnoslavyanskaya etnografiya* [East Slavic ethnography]. Moscow: Nauka, 1991, 511 p. (In Russian).

Submitted for publication: April 05, 2023.

Accepted for publication: June 06, 2023.

Published: September 28, 2023.



Религиоведение. 2023. № 3. С. 118–128.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 3. P. 118–128.

DOI: 10.22250/20728662_2023_3_118

**Аринин Е.И.¹, Лютаева М.С.²,
Маркова Н.М.³, Петросян Д.И.⁴**

^{1,2,3,4} Владимирский государственный университет
⁴ Владимирский филиал РАНХиГС
^{1,2,3,4} Россия, г. Владимир

¹ earinin@mail.ru; ² liutaeva@yandex.ru; ³ natmarkova@list.ru; ⁴ ilyich87@yandex.ru

Религиозность и медицина: комплаенс между образами медиа и рациональностью

Аннотация. Статья представляет результаты исследования оснований и перспектив достижения комплаенса между религиозностью студенческой молодежи и её отношением к рациональному поддержанию своего здоровья. Авторы анализируют пути синтеза классической философско-теологической «модели Платона», предлагающей различать в нас «разумную», «деятельную» и «увлекающуюся» способности, нуждающиеся в конструктивном и социально приемлемом согласии ради достижения «блага», и антропологической «модели Малиновского», описавшей сосуществование обычно дистанцируемых «магии-религии-науки». Феномен здоровья понимается как состояние физического, интеллектуального и психологического благополучия, выступающего в специфических исторических формах как подлинный идеал «полноты бытия» на всех этапах формирования вида Homo Sapiens, противопоставляясь, как «добро», болезни – страданиям и «злу». Такое разграничение исторически формировалось через становление субкультур «верующих» («религиозных»), «неверующих» («нерелигиозных») и «сомневающихся» («ищущих подлинную веру»), которые могли иметь вернакулярный («народный») характер или приобретать институционально-правовые формы. Авторы считают необходимым переосмыслить ряд сложившихся культурных и социальных стереотипов, сегодня часто тиражируемых массмедиа, сочетая накопленный позитивный опыт и конструктивные аспекты бытия в мире ради сохранения и укрепления физического и душевного здоровья граждан. Опрос студентов показал, что, хотя около половины из них не готовы обращаться к врачу в случае недомогания и предпочитают лечиться сами, уповать на помощь высших сил готово около 5% опрошенных, т.е. не все студенты, назвавшие себя «верующими», готовы отдать своё здоровье в руки божественной силы.

Ключевые слова: студенческая молодежь, комплаенс, религиозность, поддержание здоровья, медицина, наука, магия, религия

**Evgeny I. Arinin¹, Maria S. Lyutaeva²,
Natalia M. Markova³, Dmitry I. Petrosyan⁴**

^{1,2,3,4} Vladimir State University; ⁴ Vladimir Branch of RANEP
^{1,2,3,4} Vladimir, Russia

¹ earinin@mail.ru; ² liutaeva@yandex.ru; ³ natmarkova@list.ru; ⁴ ilyich87@yandex.ru

Religiosity and Medicine: Compliance Between Images of Media and Rationality

Abstract. The article presents the results of a study of the grounds and possibilities for achieving compliance between the religiosity of student youth and their attitude to the rational maintenance of their health. The authors analyze the ways of synthesis of the classical philosophical and theological “Plato’s model”, which proposes to distinguish in us “reasonable”, “active” and “enthusiastic” abilities that need constructive and socially acceptable consent in order to achieve “good”. On the other hand, there is the anthropological “Malinowski’s model”, which described the coexistence of the usually distanced “magic-religion-science”. The phenomenon of health is understood as a state of physical, intellectual and psychological well-being, acting in specific historical forms as a true ideal of “fullness of being” at all stages of the formation of the Homo Sapiens species, contrasting, as “good”, with its alternative, i.e. sickness as suffering and “evil”. Such distinctions and distancing historically formed through



Е.И. Аринин



М.С. Лютаева



Н.М. Маркова



Д.И. Петросян

as a state of physical, intellectual and psychological well-being, acting in specific historical forms as a true ideal of “fullness of being” at all stages of the formation of the Homo Sapiens species, contrasting, as “good”, with its alternative, i.e. sickness as suffering and “evil”. Such distinctions and distancing historically formed through

the formation of subcultures of “believers” (“religious”), “non-believers” (“non-religious”) and “doubters” (“seekers for genuine faith”), which could have a vernacular (“folk”) character or acquire institutional and legal forms. It is necessary to interpret a number of established cultural and social stereotypes that are often replicated by the mass media today, combining the accumulated positive experience and constructive aspects of being in the world for the sake of preserving and strengthening the physical and mental health of our fellow citizens. A survey of students showed that although about half of them are not ready to go to a doctor in case of illness, preferring to be treated themselves, but only about 5% of the respondents are ready to rely on the help of higher powers, i.e. those who call themselves “believers” turn out to be “non-believers” in such practices.

Key words: students, compliance, religiosity, health maintenance, medicine, science, magic, religion

Введение

В конце XIX века целым рядом представителей естественных, гуманитарных и социальных наук, в т.ч. В.С. Соловьёвым в его известной концепции «всеединства», отмечалась необходимость поиска новых ответов на возникающие вызовы современности, среди которых выделялась необходимость выстраивания диалога между активно дистанцировавшимися в тот период религией и наукой. Последний предполагает обретение т.н. «комплаенса», т.е. баланса между религиозностью и рациональностью в отношениях с миром. Термин «комплаенс» только в XX веке эксплицитно вошёл в глобальную письменную культуру, обозначив область «соответствия требованиям», «согласного повиновения» и «отзывчивости» ради достижения оптимального соотношения между личным интересом и определёнными значимыми нормами сообщества (корпорации, социальной группы, конфессии и т.п.), когда личная и искренняя добросовестность становится опорой для этики солидарности, позволяя преодолевать многообразные кризисы и противостояния в разных областях жизни, что, как очевидно, имплицитно всегда присуще человеческой культуре.

Решение обозначенной проблемы стало сегодня юридической нормой для финансово-банковской сферы [Гармаев, Иванов, Маркунцов, 2020, 106–128]. Другие вопросы более 20 лет активно обсуждаются в медицинском сообществе [Ложкина, 2015, 75–81]. Наше исследование обращается к религиозоведческим аспектам данной проблематики, которые начинают привлекать внимание представителей гуманитарных и естественнонаучных направлений, включая медицину [Гальченко, Шерстнева, Лапик, 2021, 15–24]. Настоящая статья фокусируется на перспективах достижения «комплаенса» в вопросах охраны здоровья между нашими согражданами (студентами), которые сами себя относят к категориям «верующих» («религиозных»), «неверующих» («нерелигиозных») и «сомневающих» («ищущих подлинную веру»). Полученные результаты уже были частично представлены общественности [Петросян, Шадрин, 2022, 85–90]. Полностью они будут опубликованы в готовящейся монографии.

Результаты исследования

Студенты сегодня достаточно легко ориентируются в сфере религиозной самоидентификации, при этом высоко оценивая значимость собственного здоровья. Полностью согласен с тем, что его здоровье в полном порядке, почти каждый пятый из числа опрошенных (18,5%). Ещё около половины скорее согласны с этим, чем нет (41,3%). В той или иной мере не согласившиеся с высокой оценкой состояния своего здоровья составили в сумме 31,3% ответивших на вопрос (индекс оценки – плюс 0,19). Заметное влияние на самооценку состояния здоровья оказывает религиозное самоопределение студентов. Среди «верующих» соглашающихся с тем, что их здоровье в полном порядке, заметно больше, чем среди «сомневающих» и «неверующих» (индексы 0,32, 0,20 и 0,07 соответственно).

Стратегия поведения студентов в случае заболевания выстраивается следующим образом: 1) при первых признаках недомогания большинство не спешит сразу обращаться к врачу (индекс – минус 0,11), предпочитая лечиться своими силами (индекс – плюс 0,29), и только в том случае, если самостоятельное лечение не помогает, следует 2) обращение к врачу (плюс 0,59). Отношение к вере в данном случае не оказывает влияния на ответы студентов, при этом респонденты готовы прислушиваться к авторитетным для них предписаниям врачей и не соглашаются с интуитивным подходом к выбору лекарств: «Принимать лекарства нужно строго по

предписанию врача» – индекс плюс 0,62; «Принимать лекарства следует по интуиции и самочувствию» – индекс минус 0,33.

Одновременно студенты высказывают несогласие со всеми утверждениями, отражающими негативное отношение к лекарствам: «Принимать лекарства нужно в минимальном объёме» – минус 0,05; «Полезнее вообще не принимать лекарства» – минус 0,49; «Лекарства – это бизнес, обогащающий врачей и фарминдустрию, лучше лечиться домашними средствами» – минус 0,54. Наконец, с высказыванием такого рода, как «Следует не лечиться, а уповать на помощь Высших сил» согласно явное меньшинство студентов: полностью согласны – 3,1%, скорее согласны – 1,8% (индекс – минус 0,71). Столь же мала и доля студентов, согласных с тем, что болезнь – это наказание за грехи – 2,9% полностью согласных и 6,3% скорее согласных (индекс – минус 0,59). Даже среди «верующих», отвергающих подобное утверждение в 3,5 раза больше, чем согласных с ним (66,5% против 19,5%). «Неверующие» воспринимают такую установку ещё более негативно (минус 0,86 против минус 0,38 от индексов «верующих»), а «сомневающиеся» располагаются посередине (минус 0,54).

Подавляющее большинство студентов, вне зависимости от религиозного самоопределения, соглашались с тем, что «Болезнь – это естественное явление, вызванное вирусами или микроорганизмами»: общий индекс – плюс 0,71, «верующие» – плюс 0,68, «неверующие» – плюс 0,82, «сомневающиеся» – плюс 0,67. При этом «неверующие» всё же более открыто выражают неприятие негативного отношения к лекарственным средствам и к лечению вообще, проявляя в целом наиболее высокий уровень рациональности.

Исторические связи религиоведения и медицины

Сегодня религиозность и рациональность, представленные профессиональными сообществами и глобальной научной сферой социальной жизни, включающей медицину и экологию, принадлежат к дистанцируемым формам знаний о действительности, хотя одним из первых о связи «экологии культуры» и «экологии духа», близких к «экологии природы» и «экологии человека», стал ещё в 80-е годы XX века писать Д.С. Лихачев, подчёркивая, таким образом, значимость творческого развития культурной традиции для воспроизводства духовной преемственности поколений, необходимой для того, чтобы сохранять как культуру, так и природу [Лихачев, 1980, 10].

Эти идеи оказались близки в тот же период митрополиту Смоленскому и Калининградскому Кириллу, ставшему ныне патриархом, который в своём докладе «К экологии духа» (1989) отмечал, что разрушение природы нельзя остановить «без совместных усилий людей разных религий и идеологий», при этом указывая, что новым стало «всё возрастающее желание людей, не являющихся верующими, слышать голос Церкви» [Кирилл, http://krotov.info/libr_min/26_ae/koteol/eco_020.html]. За прошедшие годы эти проблемы многократно рассматривались в широкой перспективе комплексного и междисциплинарного подхода к пониманию гармоничного развития личности, невозможного без поддержания таких важных аспектов бытия человека в мироздании, как сохранение индивидуального здоровья и экологического равновесия в биосфере.

Данная тематика сотни тысяч лет интуитивно запечатлевались в представлениях о гармонии отношений человека и природы, воплощённых в соответствующих практиках, которые в последние 10 000 лет, когда сформировались урбанистические культуры, доминирующие в современном мире, стали фиксироваться в письменности и соответствующих специализированных концепциях «элиты» (экспертов), дистанцирующихся от т.н. «народных суеверий». Мы и сегодня не можем ещё достичь комплаенса экспертов в отношении к т.н. «народной медицине», поскольку, по данным социологов, до 30% наших сограждан могут лечиться «бабушкиными способами», игнорируя порой т.н. «официальный» сектор государственных медицинских услуг [Кандрычын, 2012, 137].

Религиоведение и медицина рассматриваются соавторами данного текста как системы определённых знаний и практик, которые, вслед за одним из классиков современной антропологии Б. Малиновским, можно квалифицировать как сосуществование «магии-религии-науки» (Magic, science and religion, 1925). Такое описание можно представить как особую модель социальной системы и личной иден-

тичности (далее – «модель Малиновского», «мМ»). Важно различать эксплицитное развитие данных терминов (слов, лексем) и их имплицитные концепты, в том числе, конструируемые современной наукой. Так, эксплицитно эти три слова (магия, религия, наука) входят в русский язык в разное время и с особыми коннотациями, начиная с праславянского «наукъ» (наоученье), через евангельское «магъ» (Симонъ магъ, XIII в.) и заканчивая периодом Северной войны, когда в текстах фиксируется лексема «религия» (XVIII в.). С позиций современного философского религиоведения и принципа актуализма можно выявить, в духе «мМ», имплицитное соприсутствие «магии-религии-науки» как трёх измерений человеческого бытия, которые эксплицитно могли различно именоваться в особые исторические эпохи, как, к примеру, новая кириллическая лексема «религия», которая, первоначально (с 1705 г.) обозначая европейские конфессии, постепенно вытеснила ранее использовавшееся слово «вѣра», фиксируемое с X века.

В таком контексте привычный сегодня термин «медицина» восходит к латинскому термину «ars medicina» («лечебное искусство», «искусство исцеления»), встречающемуся в текстах со II в. до н.э. и получившему широкое распространение в сочинениях Цицерона и его современников. Это словосочетание, в свою очередь, стало переводом древнегреческого выражения «ἰατρικὴ τέχνη» («врачебное искусство»), получившего известность благодаря работам Гиппократов и его учеников и маркировавшего профессиональную деятельность врачей и школ, связанных с храмами Асклепия [Карпов, 1936, 44].

Древнегреческое слово «ἰατρός», т.е. «врач», «целитель» (производное от глагола «ιατρέω», т.е. «лечить», «заботиться»), фиксируется уже у Гомера. При этом по мере того, как практика врачевания становится полноценной профессией, конкретизируется и её название – «ιατορία» и «ἰατρικὴ τέχνη», появляются эксперты (врачи), искусные не только в практиках исцеления, но и в риторике – умении убедительно описывать свои мысли и наблюдения [Дворецкий, 1958, 807-808]. В латинском языке сфера врачебной лексики концентрируется вокруг глагола *medico*, имевшего широкий спектр значений, начиная с обозначения ряда практик («смешивать», «приготавливать») и завершая антонимичной парой – «лечить» и «отравлять» [Дворецкий, 1976, 624].

Истоки медицины, современной культуре понимающейся как система научных знаний и практической деятельности, призванных укреплять и сохранять здоровье каждого члена общества, восходят, согласно археологическим данным, к началу формирования самого вида *Homo Sapiens* и его религиозности. В русском языке слово «врачевание» («врачество», «врачество») встречается с XI века, отражая сложившееся тогда понимание физического здоровья в единстве с религиозностью как причастностью к приходам княжеской «вѣры», ставшей тогда частью «Рах Christiana», где с «врачеванием» неразрывно связывалось «исповѣдание и отступление грѣха» [Словарь, 1976, 102–103]. В этом же столетии фиксируются слово «исцѣлени» [Словарь, 1979, 350–351]. С XV века отмечаются слова «лѣкаръ» и «лѣкарство» [Словарь, 1981, 202]. Только с XVII века фиксируется слово «медицина» [Словарь, 1982, 59]. В этом же столетии начинают использоваться слова «аптекари» и «дохтуры» [Словарь, 1981, 202].

В свою очередь, истоки религиоведения, а это слово эксплицитно существует только с начала XX века [1908 год], утвердившись сегодня в российских изданиях как обозначение «науки о религии», иногда могут имплицитно усматривать в идеях Аверроэса (1126–1198) и Акбара (1542–1606) [Шантепи-де-ля Соссей, 1899, 2]. Другие исследователи, как, к примеру, Н. Луман, видят в религии более глубокий антропологический феномен, понимаемый как дистинкцию привычного (знакомаго) и неизвѣстного, при этом собственно «магия» указывает на «близость незнакомаго» (*proximity of the unfamiliar*), выступая «формой обхождения» с неизвестным [Luhmann, 2013, 3–4].

Сегодня требуется определить пути достижения «комплаенса» между сообществами респондентов и экспертов, что позволит преодолевать общественное недоверие к учениям и практикам как некоторых религиозных сообществ, так и ряда медицинских институций, равно необходимых для поддержания здоровья как в ме-

дицинском его понимании, так и философско-религиоведческом, связанном с уважением свободы вероисповедания всех членов «здорового общества». Последние сегодня, в контексте норм действующей Конституции (1993), выступают как представители трёх типов общностей, характеризующих себя в ходе социологических опросов как «верующих», «неверующих» или «ищущих свою веру».

Дистанцирование «верующих» и «неверующих»

Само деление граждан на «верующих», «неверующих» («воинствующих безбожников», «атеистов») и «сомневающихся» активно разрабатывалось около 70 лет в СССР, где социальным идеалом была провозглашена «твёрдая и несомненная» принадлежность к научно-атеистическому «коммунистическому мировоззрению», от которого отличались «верующие», порой характеризующиеся как «стойкие фанатики мракобесия» и т.н. «колеблющиеся» («нестойкие в выборе между верой и атеизмом») [Аринин, 2017, 47–49]. Этим разграничениям предшествовало более 1000 лет нормативной принадлежности к тому, что в текстах именовалось «вѣрой», восходящей к известному летописному преданию об «испытании вѣр» (896). В XVIII веке (1721, Духовный регламент), утвердилось деление сограждан на легально «верующих» как «верных» и «твёрдых в вѣре» последователей нескольких разрешённых в империи вероисповеданий, особенно господствующей «Всероссийской церкви», которым противопоставлялись ряд категорий «неверующих», т.е. тех, кто «испускает воню безбожия» («аестов», «злоучителей» и т.п.), включая «чародеев», которых вплоть до закона 1770 года следовало обнаружить и, обличив, предать огню. В конце этого столетия их стали квалифицировать как «обманщиков» (шарлатанов) [Михайлова, 2002, 178–179].

В ходе нашего анкетирования студенты сами принимали решение по поводу своей принадлежности к категориям «верующий» или «неверующий» и степени уверенности в своей идентичности («верующий», «скорее верующий, чем неверующий», «скорее неверующий, чем верующий», «неверующий» и «ищущий свою веру»). Для эксперта такие самоописания могут выступать как проявления т.н. «вернакулярного» («народного», «живого», «непрофессионального») понимания соотношения «веры» и «неверия» («религии» и «атеизма»), которые отличаются сегодня как от «советского», так и от «вѣроисповедального» периодов его нормативного понимания [Маркова, Лютаева, 2022, 125–137].

В этой связи наш анализ будет наплавлен на прояснение различий в семантике сравнительно нового для русского языка и академической литературы термина «вернакуляр» и его производных, получивших распространение в текстах массовой, медицинских, религиоведческих и философских изданиях только в XXI веке, где так или иначе описывается то, как в различных культурах понимаются норма и патология в отношениях человека и природы, как маркируются причины девиаций и какие предлагаются способы их нормализации, т.е. путей достижения «комплаенса» в обществе. Фактическое отсутствие термина «вернакулярная медицина» в текстах соседствует с единичными публикациями о «вернакулярных теориях болезней» и миллионами текстов о «народной медицине» (3 000 000 в Яндекс). Последний термин, согласно Национальному корпусу русского языка (далее – НКРЯ), встречается почти в 100 текстах этой базы данных начиная с 1851 года, приобретая целый спектр значений от предельно возвышенного упоминания про медика «замѣчательнаго по роду своихъ занятій,..., напавшаго на мысль плодотворную, богатую результатами и разнообразіемъ, а именно на практическое, ревностное изученіе народной медицины» (НКРЯ, Дружинин, 1851), до максимально негативного: «бессвязный набор небылиц и выдумок <...>, унаследованных из <...> средневековой алхимии и астрологии» (НКРЯ, Бразоль, 1887). При этом, если «вернакулярные теории болезней» привлекают внимание прежде всего антропологов и фольклористов, то «народная медицина» интересна не только врачам, но и многим другим согражданам, являясь феноменом, включённым в программу «глобальной стратегии» Всемирной организации здравоохранения (далее – ВОЗ) [Стратегия, 2014, 75]. Так, ещё в 2008 году участниками Конгресса ВОЗ по народной медицине была принята «Пекинская декларация», где отмечалось, что «термин “народная медицина” охватывает широкий спектр видов лечения и практических методов», при этом «знания народной медици-

ны, видов лечения и практики должны уважаться, сохраняться, пропагандироваться, широко распространяться и надлежащим образом основываться на обстоятельствах каждой страны» [Пекинская декларация, <https://ru-mo.ucoz.ru/publ/4-1-0-737>].

**Разграничение «народной знахальщины»
и «благочестивых» докторов**

Анализ материалов НКРЯ показывает, что с XVIII–XIX вв. в русском языке распространяются слова «знахарь» (445 текстов) – начиная с 1782 года (НКРЯ, Пословицы российские), «знахарка» (218 текстов) – начиная с 1839 года (НКРЯ, Г.Ф. Квитка-Основьяненко. Пан Халявский) и «знахарство» (88 текстов) – начиная с 1859 года (НКРЯ, С.В. Максимов. Из книги «Лесная глушь»), разграничивая городских лекарей (врачей) и деревенское «знахарство». Более информативен «Словарь русского языка XI–XVII вв.», показывающий, что эти лексемы фиксируются с 1498 года, включаясь в широкую категорию «знатец», т.е. человек, знающий дорогу, навыки лечения и т.п. [Словарь, 1979, 48–52]. Первый словарь православно-церковной тематики не фиксировал «знахарства», но описывал более привычные для общества той поры образы «волхвов» и «чародеев», также в нём отмечалось, что, согласно Библии, «у Персов волхвы были любомудрые и набожные люди», тогда как после было «сие имя взято в худую сторону и значит чародей, отравника, обаянника...» [Алексѣевъ, 1773, 47, 382].

Именно перечисленные слова входят в русский язык как нормативные обозначения чуждых «церковному братству» деятелей («волхв» с XI, а «чародей» с XV вв.) [Словарь, 1976, 12–13]. Словарь В. Даля фиксирует в статье «знать» лингвистические аспекты «знахальщины», отмечая ряд региональных, т.е. «вернакулярных», синонимов: «Знальщина, ж. об. новг. пск. твер. знатоки; знахари. Знахарь м. знахарка, знахурка, знахарица ж. знатоха, знаха об. знаток, знатель, знайка, сведущий в деле; лекарь самоучка, лекарка; | ворожея, колдун, волхв, заговорщик, шептунья, кто портит и правит людьми» [Толковый словарь, 1863, 618].

В «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона» делалась попытка этнографического описания этих феноменов, отмечалось, что знахари и знахарки вступают как «знающие люди», т.е. «волхвы или ведуны (см.), которые преимущественно занимаются лечением. Они <...>, по народному преданию, не знают с нечистой силой, ходят в страхе Божиим и прибегают к помощи креста и молитвы. Иногда, впрочем, им приписывали способность “наводить” болезни, “напускать”», именно они «более других пользовались уважением народа и, при всеобщем гонении на волхвов, поощрялись даже самими московскими царями, напр. к собиранию трав», при этом вплоть «до конца XVIII в. они были главными лекарями почти всех слоёв русского общества» и «вера в них сохранилась во многих местах и поныне», а «число их значительно превышает число медиков» [Рудаков, 1894, 620–621]. Наряду с этим в уголовное законодательство с XIX в. вводится понятие «незаконное врачевание».

Сочувствие к «знающим людям из народа» и «лекарям самоучкам» сильно снизилось при советской власти, когда уже в первом издании «Большой советской энциклопедии» было отмечено, что знахарством называется «проведение “лечения” лицами, не имеющими научной медицинской подготовки, методами и средствами, не основанными на данных современной науки и рассчитанными на невежество, легкоеверие и суеверие» [Ландис, 1933, 86]. Начинают подчёркивать классовую природу этого феномена, замечая, что население «в силу дороговизны квалифицированной медицинской помощи и её трудной досягаемости обращается за суррогатом её – к знахарям, деятельности которых содействует, с одной стороны, санитарная безграмотность широких слоёв населения, с другой – громадная реклама, к-рая создаётся ей в капиталистических государствах. Дело в том, что наряду с знахарями-одиночками, являющимися и лекарями, и фабрикантами, и продавцами своих снадобий и приборов, 3. культивируется часто солидными предприятиями, которые наводняют рынок своими “спасительными” средствами, излечивающими чуть ли не все болезни; страницы печати заполняются широковещательными объявлениями, подтверждёнными оплаченными свидетельскими показаниями и заключениями крупных врачей. Из приёмов и методов, применяемых современными знахарями и

в капиталистических странах, наиболее распространёнными являются телепатия, магнетизм, костоправство; используются также гипноз, внушение и биохимические методы» [Ландис, 1933, 87–88].

Эти трактовки стали эксплицитной частью советского правового дискурса (УК 1926, глава 8) и вошли в несколько изданий «Медицинской энциклопедии», где утверждается, что знахарством называется «незаконное занятие врачеванием как профессией лицами, не имеющими надлежаще удостоверенного медицинского образования» [Знахарство, <http://www.med-edu.ru/medenc/article/%D0%97%D0%BD%D0%B0%D1%85%D0%B0%D1%80%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE.html>]. В то же время не к «знающим людям», но к медицинским работникам могут применяться уголовные меры в результате «лавинообразного роста» в последние годы заявлений о «ненадлежащем оказании медицинской помощи» [Врачебные ошибки]. В интернете делались попытки, к примеру, как в конце 2021 года, создания специального «списка бабок, шаманов, знахарей по СНГ», при этом предлагалось не упоминать всех «кто был замечен и идентифицирован нами как однозначный шарлатан», т.е. предлагалось собрать «от очевидцев» текущую информацию [Домик, https://vk.com/topic-42523353_48016834]. В интернете распространены и утверждения некоторых представителей православного духовенства, что тех, кто обращается за услугами такого рода «знающих людей» можно охарактеризовать как «клиентов лукавого» [Авдюгин, <https://www.pravmir.ru/dlya-kogo-zakon-ne-pisan/>].

Двойственность отношения общества к «народному врачеванию» включает в себя юридическую ответственность за такие практики, поскольку «народная медицина» иногда может рассматриваться как часть «теневой/серой экономики», когда согражданам «обещают выздоровление с помощью веры, особых энергий, ресурсов природы, психологического настроя, физических упражнений и много другого», используя, возможно, т.н. «эффект плацебо», что «медики считают шарлатанством, а государство – правонарушением» [Крашенинникова, 2015, 99–122].

Следует отметить, что в России различие «народной» и научной медицины началось с XVIII века, когда в 1755 году был учреждён «медицинский» факультет Московского университета и началось эксплицитное противостояние «народному невежеству» со стороны образованных и «благочестивых» докторов, как об этом писал один из основоположников отечественной медицины, М.Я. Мудров, подчёркивавший важность не только знаний, но и «нравственных качеств врачей», которые он возводил к Гиппократу, осуществившему «соединение светов благочестия, разума и натуры» [Мудров, 1949, 172–173].

Гиппократ из рода Асклепиадов, ведущих свою родословную от одного из сыновей бога Асклепия, Полидария, который упоминался в гомеровском эпосе о Троянской войне как искусный врачеватель [Карпов, 1936, 13]. Его открытия создали новую для той эпохи традицию достижения комплаенса между наукой (точным знанием), религией (полисным благочестием, εὐσέβεια) и поисками удачных практик врачевания несколькими конкурирующими школами. Авторитет Гиппократа в области врачебного искусства (ἱητρικὴ τέχνη) отмечался его современниками, а для авторов эллинистического периода (Гален, Цельс) он уже стал легендарным «отцом медицины», «первым врачом» [Гален, https://iphras.ru/hpy_2011.htm]. После него врачебное искусство стало пониматься как особые практики на основе рациональной философской рефлексии, когда «должно, собравши всё сказанное в отдельности, перенести мудрость в медицину, а медицину в мудрость», при этом утверждалось, что «врач-философ равен богу (Ἡτρός φιλόσοφος ἰσόθεος)» [Гиппократ, 1936, 111].

Врачевание как новая практика начинает рассматриваться в контексте принадлежности к определённой традиции сообщества профессионалов, связанных клятвой (ὄρκος) и медицинским законом (νόμος ἱητρικός), за исключением ряда областей, к примеру, любовных отношений (ἄφροδίσια ἔργα) или рассмотрения предельно общих «философских» вопросов [Гиппократ, 1936, 87, 162]. Врач призван концентрироваться на изучении ближайших естественных причин возникновения болезней и способах их лечения. В трактате «О священной болезни» критикуется распространённое в то время представление о «божественности» такого впечатляющего своей необычностью феномена, как эпилепсия, что объясняется как не-

вежеством населения, так и обманом практикующих магов (μάγος), очистителей (καθαίτης) и бродяг-шарлатанов (ἀγύρτης), при этом сам подобный образ мысли, указывающий в качестве причины болезней (т.е. зла) деятельность богов, начинает оцениваться как «нечестие» (ἀσεβής, ἀνόσιος), тогда как благочестивым (εὐσεβής) является думать, что при воздействии на тело «со стороны бога (θεός) оно скорее очистится (καθαίρω) и освятится (ἀγνίζω), чем осквернится (μιαίνω)», поскольку «бог очищает и омывает величайшие и преступнейшие грехи (ἀμάρτημα) и является нам защитой» [Гиппократ, 1936, 497].

Эти идеи были созвучны мыслям современника Гиппократа Платона, который стал описывать новую для того времени модель феномена, именуемого «душой» («ψυχή»), которую мы обозначим как «модель Платона» («МП»). Душа, согласно этой модели, описывается как совокупность трёх сил – «разумной», «деятельной» и «увлекающейся» (λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν), сочетание которых образует 9 типов характеров, включая «четвёртый», характерный для человека, «усердно занимающегося упражнением и врачеванием тела», и «пятый», носитель которого «будет вести жизнь прорицателя или человека, причастного к таинствам» (248 d) [Платон, 1993, 157]. Платон предложил и термин «теология», отделив поэтические сказания о богах, распространённые в народе, от рационального понимания «подлинной божественности», т.е. «религии философов», близкой и школе Гиппократа.

Заключение

В целом представляется очевидной необходимость с позиций философского религиоведения выявить сходство «моделей» Платона и Малиновского, дистанцирующих «рационально-познавательный», «этико-религиозный» и «интуитивно-эмоциональный» аспекты нашего отношения к миру на индивидуальном и коллективном уровнях. Это позволит определить перспективу корректного описания сочетания «народного», «церковного» и «медицинского» опытов, которые ещё далеки от достижения своего подлинного комплаенса, способного представить современное понимание «всеединства» (В.С. Соловьев) как органичного синтеза «МП» и «ММ». Они существенно различаются в субкультурах «верующих», «неверующих» и «ищущих себя» респондентов. Эти субкультуры не являются сегодня официальными институтами, как, к примеру, «Всероссийская церковь» (1721–1918) или «Союз воинствующих безбожников» (1925–1947), но представляют собой вернакулярные формы свободной самоидентификации сограждан, многообразие и самобытность которых защищены действующей Конституцией. Поиск путей синтеза философско-теологической «МП» и антропологической «ММ» требует выхода за рамки сложившихся культурных и социальных стереотипов, при этом без отрицания накопленного позитивного опыта, но с выявлением конструктивных аспектов сочетания наших «разумной», «деятельной» и «увлекающейся» способностей с «наукой-религией-магией» в отношениях к миру ради сохранения и укрепления физического, душевного и социального здоровья наших сограждан.

Библиографический список

1. 1908 год. 19 ноября Лев Толстой вводит в оборот термин «религиоведение» [Электронный ресурс]. – URL: <https://runivers.ru/philosophy/chronograph/452087/> (дата обращения 10.01.2022).
2. Алексѣевъ, П.А. Церковный словарь, или Истолкованіе реченій славенскихъ древнихъ, такожь иноязычныхъ, безъ перевода положенныхъ въ Священномъ Писаніи и другихъ церковныхъ книгахъ / П.А. Алексѣевъ. – М.: Печ. при Имп. Моск. ун-те, 1773.
3. Аринин, Е.И. Верующий / Е.И. Аринин // Энциклопедический словарь социологии религии / Под ред. М.Ю. Смирнова. – СПб: Платоновское философское общество, 2017. – С. 47.
4. Гален. О том, что наилучший врач есть также философ [Электронный ресурс] / Гален. – URL: https://iphras.ru/hpy_2011.htm (дата обращения 15.01.2022).
5. Гальченко, А.В. Сравнительная оценка питания женщин, соблюдающих и не соблюдающих православный Великий пост / А.В. Гальченко, А.А. Шерстнева, И.А. Лапик [и др.] // Экология человека. – 2021. – № 3. – С. 15–24.

6. Гармаев, Ю.П. О формировании антикоррупционного комплаенса в Российской Федерации / Ю.П. Гармаев, Э.А. Иванов, С.А. Маркунцов // Право. Журнал Высшей школы экономики. – 2020. – № 4. – С. 106–128.
7. Гиппократ. Избранные книги / Пер. с греч. В.И. Руднева. – М.: Государственное издание биологической и медицинской литературы, 1936.
8. Дворецкий, И.Х. Древнегреческо-русский словарь / И.Х. Дворецкий. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей. 1958. – Т.1. – 1915 с.
9. Дворецкий, И.Х. Латинско-русский словарь / И.Х. Дворецкий. – М.: Русский язык, 1976. – 1088 с.
10. Домик Сибирского Знахаря [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/topic-42523353_48016834 (дата обращения 15.03.2022).
11. Знахарство [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.med-edu.ru/medenc/article/%D0%97%D0%BD%D0%B0%D1%85%D0%B0%D1%80%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE.html> (дата обращения 20.02.2022).
12. Кандрычын, С. Медицина и знахарство: институциональный конфликт или взаимодействие? / С. Кандрычын // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2012. – №1.
13. Карпов, В.П. Гиппократ и Гиппократов сборник / В.П. Карпов // Гиппократ. Избранные книги / Пер. с греч. В.И. Руднева. – М.: Государственное издание биологической и медицинской литературы. 1936. – С. 9–81.
14. Кирилл Митрополит Смоленский и Калининградский. К экологии духа [Электронный ресурс]. – URL: http://krotov.info/libr_min/26_ac/koteol/eco_020.html (дата обращения 20.02.2022).
15. Крашенинникова, Ю.А. «Неформальное здравоохранение» в современной России и факторы его развития (по материалам пилотного исследования) / Ю.А. Крашенинникова // Мир России. – 2015. – № 4. – С. 99–122.
16. Ландис, М.М. Знахарство / М.М. Ландис // Большая советская энциклопедия. – М.: Государственное словарно-энциклопедическое издательство «Советская энциклопедия», 1933. – Т. 27. – С. 86.
17. Лихачев, Д.С. Экология культуры [Электронный ресурс] / Д.С. Лихачев // Памятники Отечества. – 1980. – № 2. – URL: <https://studfile.net/preview/8993754/> (дата обращения 14.05.2021).
18. Ложкина, Л.И. Комплаенс как актуальная проблема медицинской психологии: теоретико-методологические аспекты [Электронный ресурс] / Л.И. Ложкина // Известия Саратовского университета (Серия Философия. Психология. Педагогика). – 2015. – № 3. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/komplaens-kak-aktualnaya-problema-meditsinskoj-psihologii-teoretiko-metodologicheskie-aspekty/viewer> (дата обращения 14.05.2021).
19. Маркова, Н.М. Народная религия как феномен межкультурной коммуникации: концептуализация понятия «родного» / «вернакулярного» / Н.М. Маркова, М.С., Лютаева // Концепт: философия, религия, культура. – 2022. – Т. 6. – № 1. – С. 125–137.
20. Михайлова, Т.В. Русское законодательство в отношении колдовства: правовая база русских колдовских процессов второй половины XVIII века и ее специфика / Т.В. Михайлова // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: сб. ст. – Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2002. – Вып. 2. – С. 170–193.
21. Мудров, М.Я. Слово о благочестии и нравственных качествах гиппократова врача / М.Я. Мудров // Деятели отечественной медицины. Избранные произведения. – М., 1949. – С. 60–83.
22. Пекинская декларация. 2008 [Электронный ресурс]. – URL: <https://ru-mo.ucoz.ru/publ/4-1-0-737> (дата обращения 18.11.2021).
23. Петросян, Д.И. Религиозность и поддержание здоровья в представлениях современной студенческой молодежи / Д.И. Петросян, О.Н. Шадрин // Социально-политические науки. – 2022. – Т. 12. – № 5. – С. 85–90.
24. Платон. Федр / Платон // Сочинения. – М.: Мысль, 1993. – Т.2. – С. 85–87.
25. Протоиерей Александр Авдюгин. Маги, целители, экстрасенсы – вредят ли они людям? [Электронный ресурс] / Протоиерей Александр Авдюгин. – URL: <https://www.pravmir.ru/dlya-kogo-zakon-ne-pisan/> (дата обращения 15.02.2022).
26. Рудаков, В.Е. Знахари и знахарки / В.Е. Рудаков // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: Том ХIIА (24). Земпер – Имидокислоты. – СПб.: Семеновская Типолиитография (И.А. Ефрона), 1894. – С. 620–621.
27. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 3. – М.: Наука, 1976. – 288 с.
28. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 6. – М.: Наука, 1979.
29. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 8. – М.: Наука, 1981.
30. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 9. – М.: Наука, 1982.
31. Стратегия ВОЗ в области народной медицины, 2014–2023. – Женева, 2014. – 72 с.

32. Толковый словарь живаго великорускаго языка Владимира Даля. – 4 т. – М.: Типография А. Семена, 1863.
33. Шантепи-де-ля Соссей, П.Д. Иллюстрированная история религий. – П.Д. Шантепи-де-ля Соссей. – Т. 1. – М.: Книжное дело, 1899.
34. Luhmann, N. *Theory of Society* / N. Luhmann. – Stanford, California, 2013. – Vol. 2.

Текст поступил в редакцию 12.04.2023.

Принят к печати 19.06.2023.

Опубликован 28.09.2023.

References

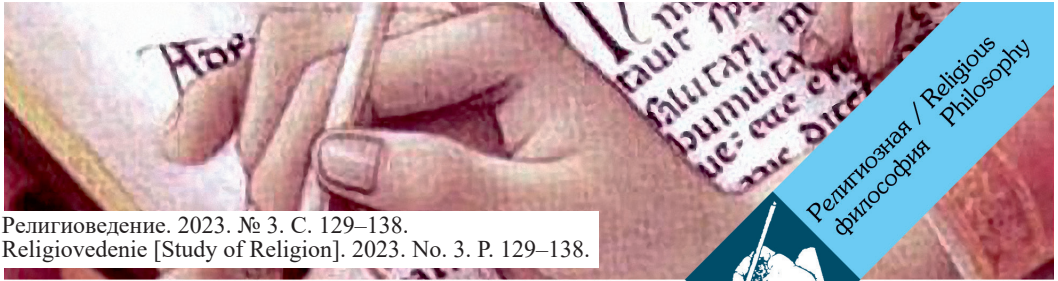
1. 1908 god. 19 noyabrya Lev Tolstoj vvodit v oborot termin "religiovedenie" [November 19, 1908. Leo Tolstoy introduces the term "religious studies"]. Available at: <https://runivers.ru/philosophy/chronograph/452087/> (in Russian).
2. Alekseev P.A. *Cerkovnyj slovar', ili Istolkovanie rechenij slavenskih drevnih, takozh inoyazychnyh, bez perevoda polozhennyh v Svyashchennom Pisanii i drugih cerkovnyh knigah* [The Church dictionary, or the interpretation of the speeches of the Slavonic ancient, so-called foreign languages, without translation of the Sacred Writings and other church books]. Moscow: Pech. pri Imp. Mosk. un-te, 1773 (in Russian).
3. Arinin E.I. *Enciklopedicheskij slovar' sociologii religii* [Encyclopedic Dictionary of the Sociology of Religion]. Ed. M.Yu. Smirnov. St. Petersburg: Platonovskoe filosofskoe obshchestvo, 2017 (in Russian).
4. Chantepi de la Saussaye P.D. *Illyustrirovannaya istoriya religij* [Illustrated History of Religions]. Vol. 1. Moscow: Knizhnoe delo Publ., 1899 (in Russian).
5. *Domik Sibirskogo Znaharya* [The House of the Siberian Medicine Man]. Available at: https://vk.com/topic-42523353_48016834 (in Russian).
6. Dvoreckij I.H. *Drevnegrechesko-russkij slovar'* [Ancient Greek-Russian Dictionary]. Vol. 1. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovarej, 1958 (in Russian).
7. Dvoreckij I.H. *Latinsko-russkij slovar'* [Latin-Russian Dictionary]. Moscow: Russkij yazyk, 1976 (in Russian).
8. Gal'chenko A.V., Sherstneva A.A., Lapik I.A., Kulesh V.I., Suhno E.O., Zarov A.Yu., Revyakina V.A. *Ekologiya cheloveka* [Human ecology]. 2021, no. 3 (in Russian).
9. Galen. *O tom, chto nailuchshij vrach est' takzhe filosof* [The best doctor is also a philosopher]. Available at: https://iphras.ru/hpy_2011.htm (in Russian).
10. Garmayev Yu.P., Ivanov E.A., Markuncov S.A. *Pravo. Zhurnal Vysshej shkoly ekonomiki* [Law. Journal of the Higher School of Economics]. 2020, no. 4 (in Russian).
11. Hippocrates. *Izbrannye knigi* [Selected books]. Transl. by V.I. Rudnev. Moscow: Gosudarstvennoe izdanie biologicheskoy i medicinskoj literatury, 1936 (in Russian).
12. Kandrychyn S. *Sociologiya: teoriya, metody, marketing* [Sociology: Theory, Methods, Marketing]. 2012, no. 1 (in Russian).
13. Karpov V.P. *Gippokrat. Izbrannye knigi* [Hippocrates. Selected books]. Transl. by V.I. Rudnev. Moscow: Gosudarstvennoe izdanie biologicheskoy i medicinskoj literatury, 1936 (in Russian).
14. Kirill, Mitropolit Smolenskij i Kaliningradskij. *K ekologii duha* [To the ecology of the spirit]. Available at: http://krotov.info/libr_min/26_ae/koteol/eco_020.html (in Russian).
15. Krashennnikova Yu.A. *Mir Rossii* [The World of Russia]. 2015, no. 4 (in Russian).
16. Landis M.M. *Bol'shaya sovetskaya enciklopediya* [The Great Soviet Encyclopedia]. Vol. 27. Moscow: Gosudarstvennoe slovarno-enciklopedicheskoe izdatel'stvo "Sovetskaya enciklopediya", 1933 (in Russian).
17. Lihachev D.S. *Pamyatniki Otechestva* [Monuments of the Fatherland]. 1980, no. 2 (in Russian).
18. Lozhkina L.I. *Izvestiya Saratovskogo universiteta (Seriya Filosofiya. Psihologiya. Pedagogika)* [News of Saratov University (Philosophy. Psychology. Pedagogy Series)]. 2015, no. 3 (in Russian).
19. Luhmann N. *Theory of Society*. Volume 2. Stanford, California, 2013.
20. Markova N.M., Lyutaeva M.S. *Koncept: filosofiya, religiya, kul'tura* [Concept: philosophy, religion, culture]. 2022, vol. 6, no. 1 (in Russian).
21. Mihajlova T.V. *Antropologiya. Fol'kloristika. Lingvistika: sb. st.* [Anthropology. Folklore Studies. Linguistics: collection of papers]. St. Petersburg, 2002, pp. 170–193 (in Russian).
22. Mudrov M.Ya. *Deyateli otechestvennoj mediciny. Izbrannye proizvedeniya* [Figures of Russian medicine. Selected works]. Moscow, 1949 (in Russian).
23. Pekinskaya deklaraciya [Beijing Declaration]. 2008. Available at: <https://ru-mo.ucoz.ru/publ/4-1-0-737> (in Russian).
24. Petrosyan D.I., Shadrina O.N. *Social'no-politicheskie nauki* [Socio-political sciences]. 2022, vol. 12, no. 5 (in Russian).
25. Plato. *Sochineniya* [Writings]. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1993 (in Russian).
26. Protoirej Aleksandr Avdyugin. *Magi, celiteli, ekstrasensy – vredyat li oni lyudyam?* [Magicians, healers, psychics — do they harm people?]. Available at: <https://www.pravmir.ru/dlya-kogo-zakon-nepisan/> (in Russian).

27. Rudakov V.E. *Enciklopedicheskij slovar' Brokgauza i Efrona: Tom XIIA (24). Zemper – Imidokisloty* [Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary: Volume XII (24). Semper – Imidoacids]. St. Petersburg: Semenovskaya Tipolitografiya (I.A. Efrona), 1894 (in Russian).
28. *Slovar' russkogo yazyka XI–XVII vv.* [Dictionary of the Russian language of the 11th–17th centuries]. Vol. 3. Moscow: Nauka, 1976 (in Russian).
29. *Slovar' russkogo yazyka XI–XVII vv.* [Dictionary of the Russian language of the 11th–17th centuries]. Vol. 6. Moscow: Nauka, 1979 (in Russian).
30. *Slovar' russkogo yazyka XI–XVII vv.* [Dictionary of the Russian language of the 11th–17th centuries]. Vol. 8. Moscow: Nauka, 1981 (in Russian).
31. *Slovar' russkogo yazyka XI–XVII vv.* [Dictionary of the Russian language of the 11th–17th centuries]. Vol. Moscow: Nauka, 1982 (in Russian).
32. *Strategiya VOZ v oblasti narodnoj mediciny, 2014–2023* [WHO Strategy in the field of traditional medicine]. Geneva, 2014 (in Russian).
33. *Tolkovyj slovar' zhivago velikoruskago yazyka Vladimira Dalja. Chast' pervaya* [Explanatory dictionary of the living Great Russian language by Vladimir Dal. Part one]. Moscow: Tipografiya A. Semena, 1863 (in Russian).
34. *Znaharstvo* [Folk medicine]. Available at: <http://www.med-edu.ru/medenc/article/%D0%97%D0%BD%D0%B0%D1%85%D0%B0%D1%80%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE.html> (in Russian).

Submitted for publication: April 12, 2023.

Accepted for publication: June 19, 2023.

Published: September 28, 2023.



Религиоведение. 2023. № 3. С. 129–138.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 3. P. 129–138.

DOI: 10.22250/20728662_2023_3_129

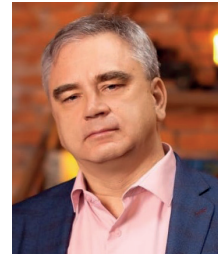
Пишун С.В.¹, Ли Пин²

¹ Дальневосточный федеральный университет; ² Хулуьбуирский университет
¹ 690922, Россия, г. Владивосток, о. Русский, кампус ДВФУ, корп. F, уровень 6, F 602; ² 021008, КНР, г. Хайлар, дорога Чингисхана, 83
¹ pishoons@mail.ru; ² najiali@qq.com

Культ аскетизма и апология монашества как ядро философии христианской истории К.Н. Леонтьева

Аннотация. Авторы статьи обосновывают идею о том, что идеал церковности, монашества и старчества был важнейшим во всей философии К.Н. Леонтьева. Не священство в целом, а именно монашеское духовенство составляет неотъемлемый атрибут православия, в отношении же белого духовенства Леонтьев был настроен скептически. Он выступал с предложением для церкви «соборно-патриаршего устройства», т.е. усиления централизации церковных институтов с одновременным внедрением соборных начал. Вся его философия христианской истории построена на возвышении роли аскетической практики и духовного опыта. Особое значение Леонтьев придавал старчеству, суть которого заключалась в духовном наставничестве со стороны истинно верующих и имеющих жизненный опыт монахов.

Ключевые слова: эстетизм, пессимистическое мировоззрение, аскетика, монашеское духовенство, эгитизм, старчество, христианская семья, церковная организация, соборность



С.В. Пишун



Ли Пин

Sergey V. Pishun¹, Li Ping²

¹ Far Eastern Federal University; ² Hulunbuir University
¹ F 602, level 6, building F, Russky Island, Vladivostok, 690922, Russia
² 83 Genghis Khan Road, Hailar, 021008, China
¹ pishoons@mail.ru; ² najiali@qq.com

The Cult of Asceticism and Apology of Monasticism as the Core of the Philosophy of Christian History of K.N. Leontiev

Abstract. The authors of the article substantiate the idea that the ideal of ecclesiasticism, monasticism and spiritual eldership was the most important in the whole philosophy of K.N. Leontiev. Not the priesthood as a whole, but the monastic clergy forms an integral attribute of Orthodoxy, but Leontiev was skeptical about the white clergy. He made a proposal for the church of the “cathedral-patriarchal structure”, i.e. to strengthen the centralization of church institutions with the simultaneous introduction of cathedral principles. His entire philosophy of Christian history is built on the elevation of the role of ascetic practice and spiritual experience. Leontiev attached particular importance to spiritual eldership, the essence of which was spiritual mentoring on the part of true believers and monks with life experience.

Key words: aestheticism, pessimistic worldview, ascetics, monastic clergy, statism, spiritual eldership, Christian family, church organization, conciliarity

Талантливый философ, получивший от младших современников прозвище «русский Ницше», Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891) известен своим «эстетическим пониманием» всего уклада жизни, включая исторические и социальные процессы. Как отмечал В.В. Розанов, «Леонтьев поклонился силе и красоте жизни, выразительности и мощи исторических линий как новому “богу”» [Розанов, РГА-ЛИ. Ф. 290]. Современные исследователи творческого наследия К.Н. Леонтьева рассматривают его либо как «философа-пророка» [Корольков, 1991, 12–19], «философа-охранителя» и «эстета» одновременно [Ермаков, 2001, 286–288], либо как сочетаю-

щего в себе эстетизм, натурализм и религиозную метафизику [Нижников, Гребешев, 2016, 161] или как «неославянофила», иначе, чем «старшие славянофилы», видевшего место таких явлений, как внешнее принуждение, социальные контрасты [Емельянов, 2014, 145].

Вместе с тем, взгляд на Леонтьева исключительно как на философа и художника-эстета, прославляющего «витальную красоту», был бы слишком узким – в том смысле, что он встраивал описанную мировоззренческую позицию в собственное ощущение присутствия Бога, его религиозное сознание вмещало в себя любовь к жизненным стихиям и естественной красоте и страсть к истинной и строгой воцерковлённости, желанию быть «около церковных стен». В данном контексте Леонтьев стремился сформулировать собственные философские принципы и подходы к пониманию существа религиозной жизни. Он, как и старшие славянофилы (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский), прекрасно осознавал, что вопросы аскетики и «праведной жизни», которые являются важнейшими в православной философии, связаны в первую очередь с опытом монашества. Симпатии Леонтьева всегда склонялись к представителю чёрного, монашествующего духовенства. Он считал, что белое, женатое духовенство всё «заражено» страстью к протесту, который, как он полагал, ведёт в конечном итоге к «протестантству» [Леонтьев, 1912г, 556], которое Леонтьев не просто не считал церковью, а называл отрицанием всякой религиозности. В факте наличия в традиции восточного христианства белого духовенства философ видел общую слабость православной церкви, так как, по его мнению, «женатое духовенство, как бы ни были достойны его отдельные представители, в своей массе является несколько осуетившимся, недостаточно идеально настроенным» [Леонтьев, 1912д, 144].

Впрочем, сам К.Н. Леонтьев вовсе не призывает устранить женатое духовенство из церкви, он считает, что нужно считаться с существующим положением вещей, поэтому духовенству нужно повиноваться, его слушаться и у него учиться. Оно, хотя бывает часто недостаточно образованным и воспитанным, рассуждает философ, тем не менее, имеет важное преимущество, заключающееся в знании Священного Писания и учения церкви, т.е. всего того, чего всегда не хватало нашему обществу [Леонтьев, 1912д, 208]. В этой покорности духовенству как раз проявляется христианское смирение и сильная и глубокая вера. Любовь паствы к церкви должна выражаться, как считает Леонтьев, в возвышении статуса священнослужителей, наделении их определёнными привилегиями [Леонтьев, 1912в, 202].

Но это возможно, полагает философ, только в случае выполнения самим духовенством своих обязанностей, среди которых важнейшей является чуткое отношение к запросам прихожан, не уступать последним в уровне культурного и интеллектуального развития. К.Н. Леонтьев писал, что иерархия православная должна стоять «в уровень века не только по учёности, но и по воспитанию и по всему» [Из писем, 1911]. Но сам философ считал, что, как бы ни были представители белого духовенства достойны, они по причине своей близости к миру и причастности к житейским отношениям, скорее могут вступить в компромисс со своей совестью, чем монашествующие. Поэтому, резюмирует Леонтьев, необходимо желать усиления влияния и власти именно чёрного духовенства, а не стремиться к таким реформаторским проектам, которые превратят православную церковь в некое подобие протестантства во главе с неженатыми архиереями. Такие проекты, по мнению мыслителя, должны встретить самый решительный отпор, он находит их «более опасными, чем всякое скопчество и всякая хлыстовщина» [Леонтьев, 1912б, 394]. Леонтьев делает далеко идущий вывод о том, что в женатых священниках нет особой потребности как для спасения души каждого отдельного верующего, так и для прочности и устойчивости церковной и государственной организации. Что касается государства, полагает Леонтьев, «при слабости белого духовенства и при силе чёрного оно было и будет крепче, кафоличнее, так сказать» [Леонтьев, 1912б, 394]. Из всего этого следует мысль о том, что забота о спасении каждого отдельного верующего, всей церкви и государства требует подчинения белого духовенства чёрному, с полным сосредоточением духовной власти в руках монашествующих.

К.Н. Леонтьев высказал пожелание о необходимости значительно большей централизации православной церкви, хотя он отвергал католическую модель всевла-

ствия папы («папоцезаризм»). Одновременно русский философ отстаивал необходимость внедрения соборных начал, когда писал, что будущее устройство православной церкви «должно отличаться большим соборным духом, наличием соборных начал» [Из писем, 1911]. Нормальный церковный порядок русскому мыслителю виделся в небывалом прежде соборно-патриаршем устройстве. Такая централизованная в своём внутреннем устройстве церковь должна пользоваться свободой и независимостью со стороны государства. Эта независимость будет всем на пользу – и государству, и самой церкви, резюмирует Леонтьев. Будучи сильной и смелой, в лице своего духовенства она может оказать значительные услуги государству в деле его обустройства, может даже спасти его в момент серьёзного кризиса «от каких-нибудь анафемских новых либеральностей» [Леонтьев, Письма, 1896, 449].

Таким образом, для усиления авторитета церкви и укрепления её внутренней организации необходимо, как полагает К.Н. Леонтьев, поддержка роста влияния монашеского клира. При этом монашество есть институт, который существует не только в православии, но и в католицизме. Необходимость и целесообразность этого учреждения следует из общехристианского взгляда на условия земной жизни и загробного блаженства. Земля есть в этой трактовке зло, участь человека на ней сводится к страданию и горести. Человеческая природа греховна, для достижения нравственного совершенства человеку необходимо бороться со своими страстями и порочными влечениями. Монашество, как считает религиозный мыслитель, и есть наилучшее средство такой борьбы. Но при этом монах не имеет каких-то глобальных отличий от духовной практики простого христианина, т.к. и на последнего возложена обязанность самонаблюдения, самоконтроля и нравственного совершенствования. «Аскет» в переводе с греческого означает «борющийся», впрочем, христианин-мирянин тоже должен бороться со страстями и ограничивать себя. Как подчёркивал Леонтьев, всё христианство проникнуто отречением в силу надежды на вечное блаженство: «Христианство далеко от учения земных удобств и земного благоденствия. В основе оно есть безустанное понуждение о Христе» [Леонтьев, 1879а, 28], есть «религия самобичевания» [Леонтьев, 1913, 134].

Следовательно, указывает К.Н. Леонтьев, монах есть по существу своему тот же православный христианин, поставленный только в особо благоприятные условия для осуществления личного спасения, а христианин, живущий в миру, тоже есть аскет, только лишь пользующийся большей свободой и видимым, внешним образом не выделяющийся из ряда других мирских людей. При всём внешнем различии догматические основы веры у них общие, как тождественны их нравственная философия, высший идеал жизни и деятельности. Часто жизнь мирянина бывает ещё более сложной, чем жизнь монаха. Мирские обстоятельства налагают на него большие обязанности и в этих условиях сохранить верность христианскому долгу бывает очень трудно [см.: Леонтьев, 1913, 136]. Бывают и такие случаи, когда, как пишет Леонтьев, человек испытывает страшные мучения и выход из всего этого требует больших жертв и ограничений [Из писем, 1911. № 9]. Кроме того, для обычного мирянина несущественные, с монашеской точки зрения, ограничения могут быть очень тягостными, и поэтому они являются ценными и могут быть поставлены этому мирянину в несомненную заслугу. В указанном контексте какого-то общего критерия быть не может, необходимо в каждом конкретном случае учитывать индивидуальность человека, включая его положение в обществе, состояние его здоровья, психические особенности и т.п. [Леонтьев, 1913, 136].

Таким образом, пишет Леонтьев, «разница между самоограничивающим и понуждающим себя о Христе мирянином и монахом только количественная, а не качественная, существенная. У хорошего монаха те же краски гуще, черты выразительнее, та же сущность, но более освобождённая от всяких мирских украшений и тягостей» [Леонтьев, 1879а, 36–37]. Поэтому монаха не надо представлять себе каким-то исключительным, необыкновенным человеком. Монастыри – не «ад», как считают одни, и не «рай земного спокойствия», как полагают другие. Это есть особый род человеческого общежития со своими специфическими правилами. Для достижения спасения здесь, как отмечает Леонтьев, человек сознательно и добровольно принимает на себя особые подвиги, стеснения и ограничения [Леонтьев, 1913,

452]. Все они не являются необходимостью и не могут быть обязательными для каждого христианина. Монашество нельзя считать христианской заповедью и потому непринятие его не является грехом и не должно наказываться церковью. Но, отмечает русский религиозный философ, в христианском мире встречаются исключительные натуры, «великие и знатные люди, по выражению аввы Доротея, которые не довольствуются исполнением общеобязательных узаконений и предписаний Церкви» [Леонтьев, 1879а, 28]. Они не ограничиваются простым исполнением предписаний, а хотят дать Богу «особые дары», а именно – девство и нестяжание, как главные обеты монашества [см.: Леонтьев, 1879а, 28].

Причины принятия обета монашества, как пишет Леонтьев, бывают разные – сильные религиозные чувства, жажда загробного блаженства, страх вечных мучений, пессимистический взгляд на земную жизнь, трудности семейной жизни и жизни мирянина и др. [Леонтьев, 1879а, 26]. Но, приняв на себя монашеский обет, христианин должен быть на высоте своего призвания, должен считаться с тем, что к нему будут предъявлены строгие требования, несравненно большие, чем к мирянину. К.Н. Леонтьев особо подчёркивал, что подвиг монаха является очень тяжёлым и трудным: «Настоящее монашество – это добровольное хроническое мученичество во славу Божию» [Леонтьев, 1912а, 335], потому что «нудящие себя только восхищают Царство Небесное» [Леонтьев, 1879а, 24].

Леонтьев развивает собственную трактовку философии истории христианства, ставя в центр всей этой историософской конструкции духовный опыт и аскетическую практику. Он напоминает, что монашество появилось в истории христианства не сразу, до IV века до н.э. основным средством доказать свою веру в Христа было мученичество в эпоху гонений на христиан. После провозглашения христианства дозволенной религией мученичество было заменено монашеством, «добровольным, свободным отречением от соблазнов, от роскоши, даже от самых невинных, допущенных законом, – радостей семейной жизни» [Леонтьев, 1879а, 29]. Ближайшим и всегдашним стремлением всякого искреннего и честного монаха является, по словам К.Н. Леонтьева, – «без греха в этот день сохраниться» [Леонтьев, 1879а, 56], идеалом же всей его деятельности – «это приблизительная бесплотность на земле» [Леонтьев, 1913, 137], или «бесстрастие – вот идеал» [Леонтьев, 1913, 137]. С целью достигнуть этой высокой цели монаху придётся отказаться от всех мирских обязанностей и греховных склонностей и все свои силы посвятить созиданию в себе «нового человека». В приоритете у монаха находятся заботы о том, чтобы освободить свой внутренний мир от всякой страсти и греховности. Поэтому он должен быть очень внимателен к себе, обязан контролировать и анализировать все свои мысли и движения воли. Опытный монах, имеющий достаточный опыт духовной борьбы, часто видит такие греховные свойства человеческой души, которые в обычной, повседневной жизни могут просто не фиксироваться или признаваться в качестве «мелочей», не заслуживающих серьёзного внимания. Между тем, полагает Леонтьев, в аскетической практике мелочей быть не может. Русский религиозный философ прямо писал о том, что «согласно законам психологии» именно со слабыми, начальными проявлениями греховных влечений и нужно бороться. Пока они ещё слабы, не укоренились в душе человека, борьба с ними не так трудна и затратна и есть больше вероятности успеха. Предоставленные же своему естественному росту, они, с одной стороны, сами могут превратиться в страсти, а с другой – вызовут появление других греховных страстей и желаний. И тогда, указывает Леонтьев, «борьба станет очень трудной, даже иногда непосильной» [Леонтьев, 1879а, 56–57].

Русский философ указывает, что в процессе подавления греховных влечений и нравственного совершенствования монаха на каждом шагу ждут искушения и даже всякая приобретённая добродетель при определённой невнимательности и духовной беспечности может выродиться в свою противоположность и вызвать «возвращение» греховных свойств нашей природы. Так, стремление к святости может вызвать внутреннюю гордость, а излишнее смирение способно превратиться в лицемерие, или, по крайней мере, подать повод другим людям предполагать этот порок. Собственная слабость может вызвать зависть к своему ближнему, в чём-то более успешному. Тем самым, отмечает Леонтьев, во всём и везде инока ожидает

нравственная борьба. Кроме того, к этим усилиям по внутреннему нравственному совершенствованию нужно прибавить ещё и внешние ограничения и стеснения, причём часто очень значительные. Как отмечает Леонтьев, строгости монастырской жизни бывают столь велики, что «непривычному человеку страшно немного смотреть на эту нескончаемую службу в храмах, на эти бессонные ночи и на полное воздержание от пищи и питья в иные дни» [Леонтьев, 1913, 453].

Подобные черты жизни монаха дают её особый драматизм и даже поэтичность. В процессе этой аскетической практики монах находит себе утешение. Его духовные силы со временем закаляются, вырабатывается особая нравственная выдержка, потребности упрощаются и появляется способность во всём находить утешение, всем быть довольным. В этой связи, как замечает К.Н. Леонтьев, самые незначительные жизненные удобства, самые невинные удовольствия могут его радовать, приводить в восхищение [см.: Леонтьев, 1879б, 532–533].

Но главное утешение монаха духовного свойства, как считает Леонтьев, это радость по поводу победы над внутренними страстями, «сладость покаяния и слёз» и предвкушение блаженства от предвидения будущего спасения. Все эти чувства являются или наградой за подвиг – или поддержкой слабого и колеблющегося. Причём эта награда, подчёркивает русский мыслитель, не от нас, она посылается Совершенным Существом. Он пишет, что в аскетизме «всё приятное и утешительное не от нас, а от Бога; он нас всё принудительное, самоограничивающее» [Леонтьев, 1912а, 335]. В этой постоянной борьбе далеко не каждый может устоять на необходимой высоте, часто бывают отклонения от истинного пути, случаются ошибки, допускаются погрешности. Как ни стараются монахи подавить в себе греховные наклонности, но это не всегда удаётся – и некоторые из иноков просто «капитулируют», будучи побеждёнными в этой борьбе. Недостойные представители монашества были всегда, что не удивительно, учитывая, что они – прежде всего люди со своей изначальной греховной природой. В этом смысле нельзя от всех требовать одинаковой степени нравственного совершенства. По образному высказыванию Леонтьева, «монашество есть какое-то самоваяние по определённом образцу, при помощи Божией и при руководстве наставников» [Леонтьев, 1889]. Люди, ставшие монахами, разные, поэтому результат духовной работы тоже разный, убеждён русский философ. В данном контексте различием индивидуальностей можно объяснить различную степень совершенствования монахов, а греховность человеческой природы способствует возникновению нарушений монашеской жизни.

К.Н. Леонтьев со всей серьёзностью относится к этим нарушениям и anomalies и прямо соглашается с тем, что в настоящее время институт монашества переживает глубокий кризис и не может похвалиться особыми добродетелями и духовными подвигами своих членов. Философ пишет следующее: «Общие взгляды у большинства монахов узки, формы грубы, дух управления и отношения к мирянам слишком уж хозяйственный» [Леонтьев, 1912г, 389–390]. Наличие несовершенных монахов сам Леонтьев признаёт не только неизбежным, но даже необходимым для высших усилий монашества. Он указывает, что без отклонения от идеала, без греховных аномалий в жизни не могли бы в монастырях появиться святые люди, великие подвижники и старцы [Леонтьев, 1912г, 389]. Незначительные по своим последствиям поступки, греховные слабости вполне ожидаемы со стороны несовершенных людей и извинительны для большинства средних монахов. Но в любом случае от всех них требуется верность догматическому учению церкви, признание святости и преданности тому институту, которому они служат. Кроме того, средний уровень монашества не так легко достижим, как обычно считается и при таком своём состоянии оно, как считает Леонтьев, является очень полезным элементом в церкви, оказывая благотворное влияние на общество в целом, потому что «сущность аскетизма не столько в достижении явном, сколько в ежеминутной, часто никому не ведомой борьбе» [Леонтьев, 1879б, 530].

Таким образом, Леонтьев вовсе не отрицает того, что монахи могут быть грубыми и порочными, иногда в истории церкви были случаи, когда монашество падало и вырождалось. Философ считает, что в этих печальных случаях виновата общая слабость человеческой природы. Кроме того, часть вины Леонтьев возлагает

на светское, мирское общество, которое, как он сетует, не направляет в монашеские обители лучших своих представителей [Леонтьев, 1913, 454]. Но при этом аскетический идеал всегда, в самые неблагоприятные времена для монашества, остаётся актуальным, неизменяемым и привлекательным. Он, по Леонтьеву, есть «путеводная звезда» [Леонтьев, 1913, 455], свет, который освещает мрак настоящей жизни и согревает людей в нелёгкие времена их жизни. Впрочем, замечает философ в одном из своих писем В.В. Розанову, если церковь вечна, то вечен и институт монашества, который «до светопреставления, до антихриста устоит» [Розанов, 1903, 639]. Ссылка на первые века христианства в подтверждение мысли о случайности, несущественности монашества по сравнению с христианским учением в целом не может считаться убедительной, потому что то было исключительное время, когда «церковь жила и без правильной церковной службы, без определённой литургии, без окончательно утверждённого учения о таинствах, без ясно разработанного догмата» [Леонтьев, 1879а, 30]. Нельзя же считать, восклицает Леонтьев, монашество явлением позднейшим, ненужным наследием, без которого церковь способна была бы жить правильной, нормальной жизнью.

Таким образом, К.Н. Леонтьев признаёт монашество существенным и необходимым элементом в сложной системе церковных институций. Элемент этот для Леонтьева столь важен, что он признаёт незаконченным религиозное воспитание того человека, который не знает, не изучал монашества, не искал общения с настоящими духовными подвижниками [см.: Леонтьев, 1912г, 310]. В монастырях, считает русский мыслитель, такой человек прежде всего усвоил бы правильный взгляд на земную жизнь и на её отношение к жизни небесной. Здесь либералы-интеллигенты могли бы отучиться от столь широко распространённой веры в «эгалитарный прогресс», от надежд на земное счастье и всеобщее благоденствие. Леонтьев подмечает, что монахи в большинстве своём пессимисты относительно земной жизни [см.: Леонтьев, 1912г, 109], обычно они учат и советуют «прежде всего себе внимать, о своём загробном спасении заботиться, а “всё остальное приложится”» [Леонтьев, 1912г, 383]. Такое учение является противоположностью современному мирозерцанию, и распространение его должно быть поставлено в особую заслугу монашеству. Вообще, считает Леонтьев, при современной антирелигиозной направленности философской мысли и науки в целом монастыри являются хранителями христианской веры, оплотом православной догматики. Они есть, как пишет мыслитель, «лучшие склады преданий и обычаев церковных» [Леонтьев, 1913, 451], «спасительные хранилища христианских преданий» [Леонтьев, 1913, 454].

Но К.Н. Леонтьев видел ценность монашества не только в контексте его «латентного этатизма». Необходимость поддержки интересов монашества становится очевидной и с позиции мирских интересов, если рассмотреть вопрос о его значении для **христианской семьи**. На первый взгляд, идея монашества представляет собой прямую противоположность, даже отрицание идеи семьи (как впоследствии отмечал В.В. Розанов в своих сочинениях «Тёмный лик. Метафизика христианства» и «Люди лунного света»). На самом деле, полагал К.Н. Леонтьев, это далеко не так. Брак, напоминает Леонтьев, основывается на самоотречении и взаимном ограничении супругов. Получается, что брак есть лишь «смягчённое монашество», «иночество вдвоём», или «с детьми учениками» [Леонтьев, 1913, 461]. Если рассматривать семью вне религиозной мистики, то брак станет прозаической и скучной сделкой, которая заключается по взаимному согласию, но может быть по желанию супругов и расторгнута. Леонтьев считает, что только церковный, религией освящённый брак может быть осмысленным и прочным институтом. В религиозном контексте смягчаются горести и несчастья семейной жизни, обыденность окрашивается особой поэзией и получает большую прелесть и привлекательность [см.: Леонтьев, 1912г, 406–408; Леонтьев, 1913, 461–463].

К.Н. Леонтьев считает, что семья нуждается в церкви и религиозной мистике. Он указывает, что «для сохранения основных начал этой мистики, для накопления её объединяющих преданий необходимы монастыри. Их влияние на семейную жизнь, прямое и косвенное, незаменимо ничем – никакой иной педагогикой, никакой своевольно-мягкой моралью» [Леонтьев, 1912г, 409]. Следовательно, полагает

русский религиозный философ, кто заботится о процветании семьи и семейных добродетелях, тот должен высоко ценить монашество как социальный и церковный институт. В монашестве полезны не только высокие образцы аскетизма и святости, но и обычный уклад монашеской жизни, поддерживаемый рядовыми иноками. Хотя высшие примеры «уединённого аскетизма» производят более сильное впечатление на мирян и более для них «поучительны», но аскеты, прежде чем уйти в уединение, проходили общее иноческое проживание в каком-либо монастыре. Как раз здесь, в кругу других монахов, они положили начало тем высоким добродетелям, которые проявляли впоследствии и которые стали так известны в миру. Как замечает Леонтьев, монастырь был для них хорошей подготовительной школой, выработавшей у них соответствующие навыки и привычки [Леонтьев, 1912г, 409]. Кроме того, и во время своего одиночества, жизни в пустыни, аскет всё равно нуждается в монастыре. Во всяком случае, именно в монастырь он приходит, чтобы принять участие в общественном богослужении и святых таинствах, монахи иногда также заботятся о его материальных нуждах и потребностях. В монастыре останавливаются все те, кто ищет совета и указаний у старца-аскета. В этой связи Леонтьев пишет о том, что монастырь есть «необходимое посредствующее звено между уединённой хижинной отшельника и шумной жизнью мирского человека» [Леонтьев, 1879б, 531]. Леонтьев полагает, что пребывание в хорошо обустроенной монастырской обители бывает очень полезным для светских мирских людей. Здесь они могут познакомиться с «позией православного богослужения» и «философией православной догматики», а также увидеть в повседневности, как может реализовать себя христианское учение на практике. Леонтьев считает, что христианские принципы могут действовать очень сильно на человека, если они не просто декларируются, а воплощены в реальной жизни. Как указывает философ, монастырь есть школа, в которой христианским добродетелям и христианской философии вполне могут учиться и взрослые люди [см.: Леонтьев, 1879б, 527].

Леонтьев отмечает, что при подобных посещениях монастырей светскими людьми весьма желательно наличие среди монахов интеллигентных лиц. Интеллигентный монах будет импонировать даже простым людям, не говоря уже о представителях образованного класса. Он самим фактом своего существования будет убеждать других людей, что «монашество есть высокое достояние и святое учреждение», перед которым склоняются и которому подчиняются как люди материально обеспеченные, так и учёные, с высоким уровнем интеллекта. Других же людей, надеется Леонтьев, интеллигентный инок убедит в том, что монашество нельзя назвать пережитком прошлого или порождением невежества, что в своих установках оно рассчитано не только на массу простого народа, а его требования могут быть осуществлены каждым человеком, невзирая ни на какую степень его культурности [см.: Леонтьев, 1879б, 529–530]. Русский философ замечает: «Больше веришь в святость, больше понимаешь героизм аскетический, когда видишь в святом такого же сложного, многострастного человека» [Леонтьев, 1879а, 49]. Что же касается каждого в отдельности монаха, замечает Леонтьев, то интеллигентность в данном случае имеет как положительные, так и отрицательные стороны. Развитый интеллект включает самоанализ и самоконтроль, что весьма желательно для любого инока. Но, с другой стороны, интеллигент приобрёл в миру массу привычек и склонностей, зачастую совсем не известных простому человеку, борьба с которыми представлялась философу весьма трудной и отнимающей много сил [см.: Леонтьев, 1879б, 54].

Таким образом, Леонтьев настаивает, что для укрепления государства и процветания семейных ценностей нужна церковь. Церковь, в свою очередь, нуждается в высшем проявлении своего учения, чем и являлись подвиги аскетов. Последние, собственно, могут существовать лишь при наличии монастырей. Для правильной жизни этих своеобразных коммунистических общин необходимы исполнители самых разнообразных работ, часто невысокого и недуховного характера. Но, как считает Леонтьев, это не должно смущать иноков. Каждый из них, по мнению философа, своей повседневной (даже незначительной) деятельностью служит великой идее и поддерживает великое учреждение – и в этом успокоение и утешение иноков и основание для уважения и признательности к ним со стороны мирян [см.: Леонтьев, 1913, 461].

Монашество, согласно Леонтьеву, завершается институтом старчества. Философ указывает, что «старец у нас есть именно то, что у католиков называется *digesteur de conscience*» [Леонтьев, 1879а, 31], «это лицо, которому поручают себя люди, миряне точно так же, как и монахи, ищущие спасения и сознающие свою немощь» [Леонтьев, 1891, 305]. Старец прямо указывает, что нужно делать в данную минуту при данных условиях. Советы и указания старца бывают столь убедительны, что по одному его слову решаются важные вопросы жизни и деятельности [см.: Леонтьев, 1879б, 528]. Но при этом обязательной силы советы старца не имеют. Открытие ему своих помыслов не является исповедью и не сопровождается разрешительными действиями таинства. Более того, считает Леонтьев, соединение высокого звания старца и трудными и хлопотными обязанностями настоятеля представляется не только неудобным и нежелательным, но даже и невозможным [см.: Леонтьев, 1879а, 39].

Леонтьев особо подчёркивает, что старец не является безгрешным лицом, и в своих советах и наставлениях вполне может ошибаться [там же, 35]. Его душе тоже знакомо столкновение различных побуждений и состояние духовного тупика и нерешительности. Скорбь свою он может поверять духовнику и в исповеди искать утешения и облегчения. Но при этом в общении со своими духовными подопечными старец должен быть спокоен, твёрд и решителен [см.: Леонтьев, 1879б, 545].

Со стороны людей, ищущих совета у старцев, необходимо доверие к личности старца, полное и беспрекословное подчинение его авторитету и указаниям. В Оптиной пустыни, например, при жизни отца Леонида «без совета и благословения старца ничего важного не делалось» [Леонтьев, 1879а, 39]. Отец Климент Зедергольм, идеальный монах в представлении Леонтьева, без благословения старца не смел прогуляться в лесу или прокатиться в тележке, не дерзал даже прочитать лишнюю молитву [см.: Леонтьев, 1879а, 50]. Указания и советы старших не должны вообще подвергаться обсуждению, тем более – критике, а должны приниматься к беспрекословному и точному исполнению. Если старец благословил, пишет Леонтьев, этим всё сказано, пусть даже с нашей обыденной, житейской точки зрения это кажется неверным или странным. Кажущееся худшим, но соответствующее совету старца, должно быть предпочтительно лучшему, но относящемуся к нашему собственному выбору. Этому правила Леонтьев и держался в конце своей собственной жизни. В определённый момент отец Амвросий запретил Леонтьеву писать для журналов и газет, что привело к материальным трудностям последнего, учитывая, что литературная и публицистическая деятельность была основным источником его существования. Но, несмотря на опасность материальных лишений, Леонтьев последовал совету старца, размышляя следующим образом: «старец благословил, будет невыгодно и тяжело зимою, значит – нужно это испытание, обойдётся всё хорошо, тем лучше» [Розанов, 1903, 171].

Психолого-антропологическим объяснением такого абсолютного подчинения и апологии института старчества является, как писал К.Н. Леонтьев, несовершенство человеческой природы и характерные для человека душевные противоречия. Леонтьев иллюстрирует это тем фактом, что в жизни человека случаются моменты, когда он сам не может разобраться в собственном настроении, не знает, что делать и как жить. Исповедь и отпущение грехов никак не успокаивают мятущуюся душу. Человек, как отмечает Леонтьев, по своей натуре эгоист, он часто даже сам перед собою не может открыть истинных побуждений для своих поступков и помыслов. Поэтому ему на свою совесть полагаться нельзя. В таких случаях полезны, даже необходимы бывают указания людей, чуждых житейских волнений, удалившихся от мира, но в то же время духовно опытных и проницательных. Они могут развеять сомнения, успокоить и ободрить человека, вывести его из затруднительного положения [см.: Леонтьев, 1879а, 34–35; Леонтьев, 1879б, 50–51]. К.Н. Леонтьев писал следующее: «К старцам, как к вдохновенным руководителям, обращаются верующие люди в трудных положениях, в скорбях, в часы, когда не знают, что делать, и просят указания, «скажи мне путь» [Леонтьев, 1891].

Таким образом, религиозно-философские взгляды К.Н. Леонтьева вытекают из его пессимистического мирозерцания. Земная жизнь, по мнению русско-го религиозного мыслителя, есть зло, судьба человека в его земном существовании

всегда связана с горестями и страданиями. Как он считает, утешение и ободрение человек может находить в религиозной вере и жизни, основой которой служит (в религиозно-философской концепции Леонтьева) страх, а не любовь. Руководителем религиозной жизни и посредником между верующими и Совершенным Существом может служить только церковь в лице своего духовенства. Интересы церкви требуют большей централизации власти внутри неё самой, сосредоточия её в руках чёрного, монашествующего духовенства. По мнению К.Н. Леонтьева, монашество есть крайнее выражение христианского пессимизма и состоит в добровольном отречении от благ и удобств жизни и принятием на себя определённых ограничений. Монашество рекомендуется церковью, но не вменяется в обязанность и в этом, как считает Леонтьев, его специфика. Высшим воплощением самого монашества является старчество, суть которого состоит в духовном подчинении духовных детей избранному ими руководителю. Для К.Н. Леонтьева феномен старчества должен обязательно сохраниться в русской духовной жизни и задача философии – подвергнуть его глубокому и серьёзному осмыслению.

Библиографический список

1. Емельянов, Б.В. Персонология русской мысли / Б.В. Емельянов. – Нижневартовск: Изд-во Нижневартовского ун-та, 2014. – 391 с.
2. Ермаков, В.А. Диалектика «Охранения» культуры, общества и государства в философии К.Н. Леонтьева / В.А. Ермаков // Историко-философский ежегодник-99. – М.: Наука, 2001. – С. 286–311.
3. Из писем К. Леонтьева // Московские ведомости. – 1911. – № 9.
4. Козырев, А.П. Владимир Соловьёв и Константин Леонтьев: диалог в поисках «Русской звезды» / А.П. Козырев // Начала. – 1992. – № 2. – С. 63–73.
5. Корольков, А.А. Пророчества Константина Леонтьева / А.А. Корольков. – СПб., 1991. – 197 с.
6. Леонтьев, К.Н. Майноские староверы / К.Н. Леонтьев // СПб ведомости. – 1884. – № 260.
7. К. Леонтьев о византийской культуре // Церковный вестник. – 1913. – № 26. – С. 799.
8. Леонтьев, К.Н. Воспоминания об архимандрите Макарии / К.Н. Леонтьев // Гражданин. – 1889. – № 192.
9. Леонтьев, К.Н. Оптинский старец Амвросий / К.Н. Леонтьев // Гражданин. – 1891. – № 305.
10. Леонтьев К.Н. Отец Климент Зедергольм / К.Н. Леонтьев // Русский вестник. – 1879. – № 11.
11. Леонтьев, К.Н. Отец Климент Зедергольм / К.Н. Леонтьев // Русский вестник. – 1879. – № 12.
12. Леонтьев, К.Н. Отшельничество, монастырь и мир / К.Н. Леонтьев // Христианин. – 1913. – № 11. – С. 461–463.
13. Леонтьев, К.Н. Письма к К.А. Губастову / К.Н. Леонтьев // Русское обозрение. – 1896. – № 11. – С. 449.
14. Леонтьев, К.Н. Собрание сочинений / К.Н. Леонтьев. – М.: Типография В.М. Саблина, 1912. – Т. 2. – 438 с.
15. Леонтьев, К.Н. Собрание сочинений / К.Н. Леонтьев. – М.: Типография В.М. Саблина, 1912. – Т. 5. – 468 с.
16. Леонтьев, К.Н. Собрание сочинений / К.Н. Леонтьев. – М.: Типография В.М. Саблина, 1912. – Т. 6. – 359 с.
17. Леонтьев, К.Н. Собрание сочинений / К.Н. Леонтьев. – М.: Типография В.М. Саблина, 1912. – Т. 7. – 567 с.
18. Леонтьев, К.Н. Собрание сочинений / К.Н. Леонтьев. – М.: Типография В.М. Саблина, 1912. – Т. 8. – 357 с.
19. Рецензия на вышедшую книгу К. Леонтьев. Из жизни христиан в Турции. Повести и рассказы. Собр. Соч. Т. 2 и 3. М., 1912 // Церковный вестник. – 1913. – № 9. – С. 282.
20. Маслин, М.А. Разноликость и единство русской философии / М.А. Маслин. – СПб.: изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2017. – С. 216.
21. Нижников, С.А., Гребешев И.В. Генезис и развитие метафизической мысли в России / С.А. Нижников. – М.: Русуниверс, 2016. – 504 с.
22. Розанов, В.В. Из переписки К.Н. Леонтьева / В.В. Розанов // Русский вестник. – 1903. – № 4.
23. Розанов, В.В. Статьи и заметки / В.В. Розанов // Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). Ф. 290. Оп. 1. Е. х. 88.

Текст поступил в редакцию 22.03.2023.

Принят к печати 22.05.2023.

Опубликован 28.09.2023.

References

1. Emelyanov B.V. *Personologiya russkoy mysli* [Personology of Russian thought]. Nizhnevartovsk: Publishing House of Nizhnevartovsk University, 2014, 391 p. (In Russian).
2. Ermakov V.A. *Istoriko-filosofsky ezhegodnik-99* [Historical and philosophical yearbook-99]. Moscow: Nauka, 2001, pp. 286–311 (in Russian).
3. Korolkov A.A. *Prorochestva Konstantina Leontieva* [Prophecies of Konstantin Leontiev]. St. Petersburg, 1991, p. 197 (in Russian).
4. Kozyrev A.P. *Nachala* [Beginnings]. 1992, no. 2, pp. 63–73 (in Russian).
5. Leontiev K.N. *Grazhdanin* [Citizen]. 1889, no. 192 (in Russian).
6. Leontiev K.N. *Grazhdanin* [Citizen]. 1891, no. 305 (in Russian).
7. Leontiev K.N. *Khristianin* [Christian]. 1913, no. 11, pp. 461–463 (in Russian).
8. Leontiev K.N. *Russkoe obozrenie* [Russian Review]. 1896, no. 11, 449 p. (In Russian).
9. Leontiev K.N. *Russky vestnik* [Russian Herald]. 1879, no. 11 (in Russian).
10. Leontiev K.N. *Russky vestnik* [Russian Herald]. 1879, no. 12 (in Russian).
11. Leontiev K.N. *Sobranie sochineniy. Tom 2* [Collected works. Vol. 2]. Moscow: V.M. Sablin Publ., 438 p. (in Russian).
12. Leontiev K.N. *Sobranie sochineniy. Tom 5* [Collected works. Vol. 5]. Moscow: V.M. Sablin Publ., 1912, 468 p. (in Russian).
13. Leontiev K.N. *Sobranie sochineniy. Tom 6* [Collected works. Vol. 6]. Moscow: V.M. Sablin Publ., 1912, 359 p. (in Russian).
14. Leontiev K.N. *Sobranie sochineniy. Tom 7* [Collected works. Vol. 7]. Moscow: V.M. Sablin Publ., 1912, 567 p. (in Russian).
15. Leontiev K.N. *Sobranie sochineniy. Tom 8* [Collected works. Vol. 8]. Moscow: V.M. Sablin Publ., 1912, 357 p. (in Russian).
16. Leontiev K.N. *SPb vedomosti* [St. Petersburg News]. 1884, no. 260 (in Russian).
17. Maslin M.A. *Raznolikost i edinstvo russkoy filosofii* [Diversity and unity of Russian philosophy]. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Academy, 2017, 216 p. (in Russian).
18. *Moskovskie Vedomosti* [Moscow News]. 1911, no. 9 (in Russian).
19. Nizhnikov S.A., Grebeshev I.V. *Genezis i razvitie metafizicheskoy mysli v Rossii* [Genesis and the development of metaphysical thought in Russia]. Moscow: Rusunivers, 2016, 504 p. (in Russian).
20. Rozanov V.V. *Rossiyskiy gosudarstvennyy arkhiv literatury i iskusstva* [Russian State Archive of Literature and Art] (RGALI). Fund 290. Inventory 1. File 88 (in Russian).
21. Rozanov V.V. *Russky vestnik* [Russian Herald]. 1903, no. 4 (in Russian).
22. *Tserkovny vestnik* [Church Bulletin]. 1913, no. 26, p. 799 (in Russian).
23. *Tserkovny vestnik* [Church Bulletin]. 1913, no. 9, 282 p. (in Russian).

Submitted for publication: March 22, 2023.

Accepted for publication: May 22, 2023.

Published: September 28, 2023.



Религиоведение. 2023. № 3. С. 139–149.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 3. P. 139–149.

DOI: 10.22250/20728662_2023_3_139

Мухаметзарипов И.А.¹, Гафиятуллина И.Р.²

^{1,2} Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан

^{1,2} 420111, Россия, г. Казань, ул. Лево-Булачная, 36а

¹ muhametzaripov@mail.ru; ² gafiyatulla13@gmail.com

Нормативно-институциональные предпочтения мусульман Дагестана и Татарстана: брачно-семейные и наследственные отношения

Аннотация. Выполнение верующими религиозных норм определяется множеством внутренних и внешних факторов: особенности личности, воспитание, этническая принадлежность, внешние обстоятельства, влияние группы, общества, государства. Хотя в современной России в целом наблюдается снижение значимости религиозных предписаний в повседневной жизни, в ряде регионов на верующих оказывают влияние местные культурные особенности. Результаты проведённого исследования мусульман Татарстана и Дагестана говорят о том, что монорелигиозная среда с преобладанием сельского населения, существующая на Северном Кавказе, способствует сохранению традиционных патрицентристских моделей поведения среди верующих разных этнических групп, а урбанизированный многоконфессиональный социум в Поволжье формирует более секулярные паттерны. Сообщества верующих в республиках немонолитны: многие женщины стремятся к равноправию с мужчинами, тогда как часть последних старается сохранить те преимущества, которые предоставляет религиозная нормативная система, причём гендерные противоречия сильнее проявляются в Дагестане, чем в Татарстане. Выбор респондентов в пользу соблюдения религиозных норм или отказа от них в определённых ситуациях может объясняться соображениями выгоды: материальная прибыль, повышение статуса, максимизация прав при минимизации обязательств. Среди женщин положительный взгляд на эгалитарные отношения и отрицательное восприятие многожёнства соседствует с представлениями об обязательном брачном даре жениха, тогда как среди мужчин склонность к патриархальному распределению ролей в семье и получению большей доли при наследовании сочетается с отношением к брачному дару как к необязательной норме.



И.А. Мухаметзарипов



И.Р. Гафиятуллина

Ключевые слова: ислам, шариат, религиозные нормы, традиции, мусульмане, Татарстан, Дагестан

Ilshat A. Mukhametzaripov¹, Ilmira R. Gafiyatullina²

^{1,2} Center of Islamic Studies of Tatarstan Academy of Sciences

^{1,2} 36a Levo-Bulatchnaya str., Kazan, 420111, Russia

¹ muhametzaripov@mail.ru; ² gafiyatulla13@gmail.com

Normative and Institutional Preferences of Muslims of Dagestan and Tatarstan: Matrimonial and Inheritance Relations

Abstract. The adherence of believers to religious norms is determined by many internal and external factors: personality traits, upbringing, ethnicity, circumstances of the situation, the influence of the group, society, state. Although in modern Russian society in general there is a decrease in the importance of religious prescriptions in everyday life, in a number of regions believers are influenced by local cultural characteristics. The results of the study of Muslims in Tatarstan and Dagestan suggest that the mono-religious environment with a predominance of the rural population that exists in the North Caucasus contributes to the preservation of traditional patricentric behavior patterns among believers of different ethnic groups, while the urbanized multi-confessional society in the Volga region forms more secular patterns. Communities of believers in the republics are not monolithic: many women strive for equality with men, while a certain part of the latter tries to preserve the advantages that the religious normative system provides, and gender contradictions are more pronounced in Dagestan than in Tatarstan. Respondents' choice in favor of religious norms or rejection of them in certain situations may be determined by potential acquisitions: material gain, raise of the status, maximization of rights and minimizing obligations. Among women, a positive view of egalitarian relationships

and a negative perception of polygamy is combined with the obligation of the marriage gift of the groom as a condition for creating a family, while among men, the propensity for patriarchal distribution of roles in the family and receiving a larger share in inheritance is combined with an attitude towards the marriage gift as an optional norm.

Key words: Islam, Sharia, religious norms, traditions, Muslims, Tatarstan, Dagestan

Введение

Нормативные предпочтения и модели поведения мусульман в условиях секулярного российского государства подвержены существенным трансформациям и могут различаться в зависимости от этнокультурной составляющей и гендерной принадлежности. Для выявления указанных особенностей в августе-ноябре 2022 г. при помощи метода «снежного кома» нами было проведено анкетирование 310 мусульман Татарстана и Дагестана¹. Анкеты распространялись как лично, так и дистанционно, с использованием электронной формы Google, а в качестве респондентов были отобраны практикующие мусульмане, преимущественно в возрасте от 18 до 35 лет. Инструментарий включал два блока вопросов: 1) отношение к религиозным нормам в брачно-семейной и наследственной сферах; 2) выбор религиозных институтов для урегулирования конфликтов. Была выдвинута гипотеза, что в Дагестане мусульмане придерживаются патриархальных традиций и обращаются к традиционным институтам, тогда как взгляды верующих Татарстана варьируются между патриархальными и эгалитарными установками, а традиционные институты востребованы меньше. В представленной статье содержатся итоги анализа первого блока вопросов анкеты, результаты второй части будут изложены в следующей публикации.

1. Социально-экономические и культурные характеристики регионов

Два региона сильно отличаются по соотношению городского и сельского населения, демографическим показателям. По данным Всероссийской переписи населения, в 2020 г. в Дагестане проживало 3 182 054 чел., из них 45,2% в городах, 54,8% в сёлах. В Татарстане население насчитывало 4 004 809 чел., из которых 76,8% – в городах, 23,2% – в сельской местности. Молодёжи в возрасте от 14 до 35 лет в Дагестане больше, чем в Татарстане: 1 118 946 чел. и 1 088 811 чел. соответственно. Если средний возраст населения в Дагестане 32,5 лет, то в Татарстане – 40,3 года. Естественный прирост населения в Дагестане составил 21 335 чел., а в Татарстане данный показатель оказался отрицательным – 6992 чел.

Существенно различаются и некоторые социально-экономические показатели. Так, по уровню месячных доходов в 2021 г. Дагестан находился на 49 месте по России, а 11,6% населения в 2022 г. были безработными. Татарстан же по уровню заработной платы занял 17 место, под категорию безработных подпало только 2,2% работоспособного населения. По итогам переписи 2020 г. квалифицированных кадров больше в Татарстане. Кадров высшей квалификации в республике насчитывается 40 574 чел., лиц с высшим образованием – 833 742, со средним профессиональным – 1 280 182, тогда как в Дагестане кадров высшей квалификации 19 391, лиц с высшим образованием – 339 244, со средним профессиональным – 372 950 чел. Как видим, в Дагестане население моложе, наблюдается его рост, при этом ниже уровень доходов и меньше лиц со средним, высшим и послевузовским образованием, тогда как в Татарстане население стареет, но социально-экономические показатели выше.

В отличие от Татарстана, где татары, исторически относящиеся к мусульманам-суннитам, составляют 52,2% населения, а традиционно исповедующие православие русские – 39,3%, в Дагестане русские составляют лишь 3,2%, а наиболее крупные этнические группы (аварцы, даргинцы, кумыки, лезгины, лакцы, табасаранцы, азербайджанцы, чеченцы) исторически исповедуют ислам. В этом плане Татарстан является поликонфессиональным регионом, тогда как многонациональный Дагестан монорелигиозен.

По опросам 2011–2012 гг. в Татарстане верующими себя назвали около 84% татар-горожан и примерно 91% селян, половина из которых старались соблюдать религиозные предписания, но доля строго выполняющих все предписания ислама

была невелика – 6–8 %. Готовность татар принять человека другой национальности в качестве коллеги, соседа, близкого друга выросла в 1994–2012 гг. с 50–70% до 92%, на 15–16% уменьшилась межэтническая дистанция и более чем в 1,5–2 раза – межрелигиозная. Около 80–90% татар-мусульман считали близкими в культурном плане православных русских. Уровень доверия татар к русским составлял в 2011 г. 90%, высокий уровень доверия был зафиксирован и у практикующих верующих [Мусина, Хайруллина, 2015, 85–87]. Отметим, что около 20-30% браков в Татарстане с начала 1990-х гг. являются межнациональными, преимущественно заключаемыми между татарами и русскими.

По итогам анкетирования мусульман Татарстана в 2014–2016 гг. было выявлено, что для большинства важную роль играет индивидуально-личностная идентичность, а основная масса демонстрирует ориентацию на доминирование светских норм в общественном пространстве. Так, почти 70% опрошенных считали, что женщина должна иметь возможность реализовываться во всех сферах общественной жизни, отрицательный ответ дали только 8%, 40% отнесли к смене религии безразлично. Однозначными сторонниками светского законодательства среди мусульман являлись около 69% и лишь 10% высказались о необходимости максимального регулирования общественной жизни посредством религиозных норм [Мухаметзарипов, 2017, 135–158].

Согласно проведённому нами в 2020–2021 гг. исследованию, значительная часть опрошенных мусульман Татарстана продемонстрировала по ряду вопросов солидарность с христианами и «нерелигиозными» респондентами: неодобрительное отношение к многожёнству, необязательность брачного дара, разделение супругами семейных обязанностей. В то же время для приверженцев ислама оказались важны: исповедание единой веры с будущим супругом, заключение религиозного брака с одновременной регистрацией в органах ЗАГС, прекращение брака по религиозной процедуре, распределение ролей в семье по договорённости с супругом [Мухаметзарипов, Гафиятуллина, 2022, 159–168].

В Дагестане ислам является важным элементом самоидентичности большей части населения, но общество также подвержено изменениям. Как отмечают дагестанские исследователи, существовавшие в дореволюционном Дагестане патриархальные традиции (преимущество мужчин перед женщинами в общественно-политической, брачно-семейной и наследственной сферах; приоритет родовых интересов над личными) не исчезли полностью в период советской модернизации, а в 1990–2010-х гг. вновь широко распространились благодаря активности религиозных деятелей в условиях недостаточной реализации светского права и экономических проблем. В настоящий момент происходят сложные процессы трансформации, в особенности в сфере гендерных отношений, сопровождающиеся конфликтами в обществе, столкновением традиции (сельского коллективизма) и модерна (городского индивидуализма), распространением среди части населения архаических норм в результате искажённого понимания адата и шариата (ранние браки, многожёнство и др.) [Алимова, 2011, 48–52].

Данные опросов городского населения Дагестана 2014 и 2020 гг. показывают, что среди опрошенных преобладают мусульмане (76,5–80,6%), остальные – колеблющиеся (не относящие себя к конкретной религии), неверующие (незначительная часть), представители других религий, хотя только 1/3 опрошенных заявила о соблюдении всех религиозных предписаний и обрядов [Шахбанова, 2021, 232, 235]. В отношении межрелигиозных браков в республике преобладает установка, что переход немусульманина в ислам является важным условием для вступления в брак. Положительное восприятие межличностного контакта респонденты демонстрируют во всех социальных сферах кроме брачно-семейной: межрелигиозный брак допускает 1/3 горожан, но 57,7% горожан и селян отрицательно относятся к подобным бракам. Это соотношение существенно не изменялось в 2014–2020 гг. [Шахбанова, Гимбатова, 2021, 127, 130–131].

Влияние ислама проявляется в вопросах регистрации брака и распределения обязанностей между супругами. В 2011 г. отмечалось, что в Дагестане из исследованного числа фактических брачных отношений 96% лиц состоят в браке по шариату, т.е. они отдают предпочтение религиозному браку без регистрации в органах

ЗАГС [Гаджиалиева, 2011, 41–42]. Изучение восприятия сожительства в 2021 г. показало, что положительно к отношениям без регистрации в ЗАГСе или заключения религиозного брака относится лишь небольшая часть населения (16,8%), в основном колеблющиеся из числа молодых мужчин. Большая часть населения (44,8%) считает мусульманский брак альтернативой государственной регистрации и не рассматривает такую форму отношений как сожительство, а верующие даже оценивают его выше [Загирова, Нурилова, Шихалиева, 2022, 40–41]. По данным 2021 г., 65,9% опрошенных дагестанцев главой семьи считают мужчину (69,3% мужчин, 63,4% женщин; 68,2% верующих, 47,4% неверующих), 16,2% выступают за равноправие в семье (12,6% мужчин, 18,8% женщин; 38,5% колеблющихся, 15,1% верующих, 10,5% неверующих). Лишь 5,3% указали на главенствующую роль женщины в семье (5,6% мужчин, 5,1% женщин; 26,3% неверующих, 38,5% колеблющихся) [Загирова, 2022б, 230–231].

Оживлённые дискуссии в Дагестане ведутся вокруг прав женщин и проблемы многожёнства. Около 76% респондентов согласно опросу 2015 г. отметили нарушения прав женщин, при этом за равенство выступили 40%, отрицают равенство мужчин и женщин 40%, а 20% считают возможным лишь частичное равенство [Сиражудинова, 2015, 56–58]. Согласно мнению респондентов по опросам 2017–2018 гг. на отношение к женщине в Дагестане влияют: религия (37,0%), традиции (36,5%), закон (31,3%) [Сиражудинова, 2021, 63].

Данные анкетирования 2021 г. показывают, что 73,6% опрошенных дагестанских женщин не приемлют лично для себя статус второй жены, причём среди верующих больше (45,1%), чем среди колеблющихся (26,3%) и неверующих (38,5%). При этом 15,4% женщин затруднились при выборе ответа, а активные верующие толерантно отнеслись к многожёнству. Мужчины демонстрируют иные стили семейно-брачного поведения: 14,9% готовы иметь вторую жену, обосновывая это исламом, 8,8% решаться на этот шаг в случае бездетности первой супруги, 9,3% руководствуются чувством любви [Загирова, 2022а, 452–455].

О примерах многожёнства среди своих близких родственников знают 22,5% опрошенных дагестанцев (37,4% женщин и 1,9% мужчин) [Загирова, 2022б, 233]. Сравнительный анализ результатов социологических опросов 2016 и 2021 гг. показывает почти двухкратное увеличение случаев позитивного отношения к многожёнству в Дагестане, хотя большинство жителей всё равно настроены по отношению к данному явлению негативно, так как оно способствует разрушению семьи, является архаизмом и проявлением безнравственности. В особенности к такому мнению склоняются молодые женщины до 29 лет с высшим образованием. К сожалению, по опубликованным Э.М. Загировой количественным данным невозможно установить, как соотносятся доли сторонников и противников многожёнства в общей 100% массе опрошенных, поскольку, по всей видимости, респонденты выбирали несколько вариантов ответов на вопрос «Как Вы относитесь к многожёнству?», поэтому при сложении результатов в процентном выражении за 2016 г. получается 138,8%, за 2021 г. – 158,7% [Загирова, 2021, 204]. Аналогичная проблема с данными в публикации итогов исследования 2021 г., проведённого А.В. Верещагиной и Э.М. Загировой – итоговый процент после сложения ответов составляет 117,1% [Верещагина, Загирова, 2022, 121]. Тем не менее, можно сделать вывод: многожёнство относительно широко представлено в Дагестане в сравнении с российскими регионами за пределами Северного Кавказа и количество одобряющих многожёнство, особенно в среде практикующих верующих, остаётся значительным, несмотря на превалирование негативного отношения среди населения в целом.

2. Вступление в брак и расторжение брака

Для выявления степени важности следования религиозным предписаниям для современных мусульман двух регионов нами задавался вопрос о форме брака и соблюдении религиозной процедуры прекращения брака. Предполагается, что если для опрашиваемых важно вступление в брачный союз и его расторжение согласно религиозным нормам, то можно говорить о большем влиянии религии на поведение респондентов и их ближайшего окружения в сфере брачно-семейных отношений. Если же расторжение союза, оформленного по религиозным правилам, происходит

без соблюдения канонов религии, то можно говорить о соблюдении религиозного обряда как части брачной церемонии, совершаемой в силу традиции под влиянием близких («все так делают») или во избежание осуждения со стороны окружения («перед людьми неудобно»), а предписания религии не имеют глубокого укоренения в сознании брачующихся.

При ответе на вопрос о форме заключения брака практически никто из мусульманок не выбрал брак в форме простого сожительства (табл. 1). Большинство респонденток в обеих республиках предпочитают сочетать религиозный брак с регистрацией семейного союза в органах ЗАГС, однако при этом часть дагестанок выбирала только обряд религиозного брака, тогда как среди жительниц Татарстана такой вариант устроил незначительную группу опрошенных. Примечательно, что некоторые мусульманки Татарстана выбирали регистрацию брака только в органах ЗАГС, представительницами Дагестана же такой вариант не выбирался.

Среди мужчин влияние традиций также заметно. Лишь небольшую часть респондентов-мусульман устраивает вариант простого сожительства, причём этот вариант более приемлем для Татарстана, нежели для Дагестана. В Татарстане же среди верующих значительная часть выбрала вариант с регистрацией брака только в органах ЗАГС. Большинство опрошенных мужчин в обеих республиках стремятся заключать религиозный брак с одновременной государственной регистрацией союза, однако в Дагестане довольно много мужчин выбрало вариант религиозного брака без регистрации. По данному вопросу очевидны противоречия в устремлениях полов. Среди женщин правильным считается государственная регистрация мусульманского брака, тогда как для значительной части мужчин достаточно и религиозного обряда без оформления в органах ЗАГС. Тем не менее, в целом можно говорить о существовании российской традиции, сочетающей религиозную и светскую формы брака, причём она на данный момент чуть сильнее выражена у татарстанских респондентов.

Таблица 1. «Как Вы считаете, в какой форме следует заключать брак?» (%)

Пол	Регион	Простое сожительство	Только религиозный брак	Религиозный брак с регистрацией в органах ЗАГС	Регистрация только в органах ЗАГС
Жен.	Дагестан	0	15	85	0
	Татарстан	1	4	90	5
Муж.	Дагестан	5	34	60	1
	Татарстан	13	9	66	12

Прекращение брака согласно религиозной процедуре считают обязательным практически все дагестанцы (табл. 2). Лишь незначительная часть допускает расторжение брака в ином порядке (через орган ЗАГС или суд, прекращение сожительства). Среди татарстанских мусульман ответы разделились: для большинства важно соблюдение религиозной процедуры, однако значительная часть считает возможным расторжение брака без соблюдения религиозных процедур (мужчины выбирали последний вариант чаще, чем женщины). Как видим, у дагестанских респондентов следование религиозным предписаниям в этом вопросе выражено сильнее, чем у татарстанских, что связано как с особенностями семейного воспитания, так и с влиянием монорелигиозного этнического окружения, осуждающего несоблюдение мусульманских предписаний. Расторжение брака согласно религиозной процедуре в таких условиях важно как для вступления в последующий брак, так и для удовлетворения ожиданий единоверцев, соблюдения норм нравственности, поддержания устоявшегося порядка.

Таблица 2. «В случае прекращения религиозного брака, следует ли его расторгнуть по религиозной процедуре?» (%)

Пол	Регион	Да, религиозная процедура обязательна в любом случае	Нет, достаточно расторгнуть брак в ином порядке (ЗАГС, суд, прекращение сожительства)
Жен.	Дагестан	97	3
	Татарстан	80	20
Муж.	Дагестан	95	5
	Татарстан	63	37

Отношение к многожёнству показало серьёзные региональные различия в традициях и в интерпретации религиозных норм ислама. Например, в Дагестане большинство мусульманок полностью одобрили многожёнство, часть отнеслась к нему нейтрально, и лишь небольшая группа не одобрила данную форму брака. Татарстанские же мусульманки полностью или скорее одобрили многожёнство лишь в 14% анкет, нейтральное отношение выразили 20% ответивших, а большинство не одобрило многожёнство. Среди мужчин Дагестана одобрили полигинию 70%, нейтральное отношение высказали 24% респондентов, не одобрили лишь 6%. Ответы мужчин Татарстана оказались иными: одобрили 28%, нейтральное отношение высказали 34%, не одобрили – 38%. Таким образом, в отношении многожёнства к настоящему моменту можно говорить о расхождении традиций между мусульманами Татарстана и Дагестана: в Поволжье у верующих отношение к подобным бракам скорее отрицательное, тогда как в Дагестане – положительное. Даже если респонденты не рассматривают данную форму брака как подходящую лично для них, относительная распространённость таких семейных союзов в местном социуме формирует более терпимое отношение к многожёнству (табл. 3).

Таблица 3. «Как Вы относитесь к многожёнству?» (%)

Пол	Регион	Полностью одобряю	Скорее одобряю	Нейтрально, это личное дело людей	Скорее не одобряю	Совершенно не одобряю
Жен.	Дагестан	66	0	26	2	6
	Татарстан	6	8	20	22	44
Муж.	Дагестан	67	3	24	1	5
	Татарстан	22	6	34	12	26

Следует учитывать, что респонденты-мусульмане Дагестана и Татарстана отвечали на вопрос об их отношении к многожёнству как к явлению в целом. Выбор вариантов ответов респондентами в таком случае зависит от: 1) наблюдаемых в общественном пространстве практик; 2) влияния окружения и социальных установок; 3) информационного фона вокруг социального явления; 4) индивидуальной интерпретации религиозных норм. Представления о многожёнстве и реалии полигамного брака в конкретном окружении могут различаться. Респонденты, выбирая варианты о положительном или нейтральном отношении к многожёнству, могут делать это либо по причине идеализации полигамных браков, либо из-за отношения к ним как к допустимым формам брака при соблюдении всех религиозных предписаний, или как к модели брака, неприемлемой лично для респондента, но дозволенной религией и потому оцениваемой нейтрально.

По шариату мужчина-мусульманин имеет право вступить в брак с мусульманкой, христианкой или иудейкой, тогда как мусульманка может выйти замуж только за мусульманина. Ответы респондентов продемонстрировали региональные различия. Значительная часть респонденток в Татарстане готова вступить в брак, руководствуясь не вероисповеданием будущего супруга, а его личными качествами. Для дагестанок же абсолютной ценностью оказалось вероисповедание человека. Такие же различия в ответах мужчин: для значительного числа татарстанцев отношение будущей супруги к религии неважно, главное – её добрый нрав. У 89% да-

гестанских респондентов единое вероисповедание играет решающую роль. Небольшая доля респондентов считает возможным выбрать супругу-немусульманку, если она подходит жениху по характеру (табл. 4).

Таблица 4. «Важно ли для Вас, чтобы супруг/а придерживался/ась одной с Вами религии?» (%)

Пол	Регион	Да, это обязательно	Не обязательно одной религии, главное, чтобы был/а верующим/ей	Главное, чтобы человек был хороший, отношение к религии не важно
Жен.	Дагестан	100	0	0
	Татарстан	76	1	23
Муж.	Дагестан	89	5	6
	Татарстан	56	9	35

Вопрос о брачном даре невесте или родителям (т.е. махре и калыме) показал различия как регионального, так и гендерного характера. Ответы мужчин и женщин в Татарстане распределились примерно одинаково: чуть больше половины рассматривают такого рода подарки как доказательство намерений жениха, однако значительная часть считает необходимым учитывать финансовое положение жениха, а некоторые (чаще мужчины) вообще не рассматривают данную брачную норму как актуальную для современного общества (табл. 5).

Таблица 5. «Следует ли жениху при вступлении в брак предоставлять какое-либо имущество/денежные средства невесте или её родителям» (%)

Пол	Регион	Да, в любых случаях, это доказательство намерений жениха	Всё зависит от финансовых возможностей жениха	Не следует, времена изменились
Жен.	Дагестан	61	39	0
	Татарстан	55	33	12
Муж.	Дагестан	38	53	9
	Татарстан	51	27	22

В Дагестане же мусульманки выбирали только два варианта: 1) подарок – это обязанность жениха и доказательство его намерений, 2) предоставление подарка зависит от финансовых возможностей жениха. Интересно, что большинство мужчин выбрало вариант «всё зависит от финансовых возможностей жениха», хотя существенная часть всё равно выступает за сохранение традиции. Как видим, дагестанские мужчины оценивают данную брачную норму по-другому, нежели женщины, поскольку именно от них зависит выполнение данной обязанности, хотя часть женщин готова учесть финансовые затруднения своих будущих избранников. Мы можем говорить об изменении отношения к традиционным нормам, по крайней мере, о стремлении к их изменению. Как правило, больше всего желает изменить традицию та сторона, которая, по её мнению, находится в уязвимом положении. В данном случае такие устремления фиксируются среди мужчин, для которых в текущих социально-экономических условиях региона часть традиций может быть обременительной.

3. Права и обязанности супругов

Следующий вопрос касался распределения прав и обязанностей в семье. Предлагалось выбрать между четырьмя моделями взаимоотношений: 1) эгалитарная, 2) договорная, 3) традиционная: а) «справедливая» патриархальная, б) «несправедливая» патриархальная. «Справедливые» патриархальные отношения были описаны как «муж имеет больше прав и больше обязанностей», а «несправедливые» – «один из супругов имеет меньше прав и больше обязанностей».

Вопрос о распределении прав и обязанностей между супругами показал существенные различия в предпочтениях респондентов в зависимости от пола и ре-

гиона проживания. Например, подавляющее большинство мусульманок Дагестана предпочли равенство прав и обязанностей в семье, тогда как мусульмане республики выбрали традиционную модель – у мужчины должно быть больше прав и больше обязанностей, и лишь малая часть мужчин предпочла равенство прав и обязанностей и распределение обязанностей по договорённости между супругами. Отметим, что среди дагестанок только небольшая группа выбрала традиционную модель или вариант с договорённостями между мужем и женой (табл. 6).

Таблица 6. «Как должны распределяться права и обязанности супругов в семье?» (%)

Пол	Регион	Права и обязанности должны быть равными	Права и обязанности распределяются по договорённости между супругами	У мужа должно быть больше прав и больше обязанностей	У одного из супругов может быть меньше прав и больше обязанностей
Жен.	Дагестан	87	11	1	1
	Татарстан	29	59	12	0
Муж.	Дагестан	9	14	76	1
	Татарстан	32	39	24	5

В Татарстане ответы мужчин и женщин оказались более разнообразными. Традиционную «справедливую» модель выбрала меньшая часть женщин и мужчин, хотя среди мужчин выборов в пользу данного варианта было в два раза больше. Примечательно, что мусульманки Татарстана, в отличие от респонденток Дагестана, в большинстве выбрали формат договорённостей с супругом. Среди респондентов-мужчин приверженцев распределения ролей по договорённости оказалось 39%, сторонников равенства прав и обязанностей – 32%. «Несправедливую» модель отношений выбрала незначительная часть респондентов, причём преимущественно мужчины, а не женщины.

Различия между респондентами двух регионов могут объясняться более свободным отношением к традиционным нормам в мусульманском сообществе Татарстана, допускающем различные варианты. Находясь в урбанизированной среде с преобладанием эгалитарных установок, нуклеарных семей и слабого или отсутствующего контроля со стороны окружающих (старшего поколения, родственников), некоторые татарстанки могут позволить себе добровольно отказаться от части возможностей, предоставляемых светским обществом, и руководствоваться шариатом, но в случае необходимости они сохраняют за собой возможность изменить модель поведения, что в итоге формирует гибкую систему отношений в семье. В Дагестане же гендерные роли распределены более строго, в результате женщины стремятся к выравниванию статусов, что и отражается в ответах. В итоге предпочтения татарстанских мусульман разных полов сближаются, а между мужчинами и женщинами Дагестана заметно разделение на сторонников равноправия и патриархальной традиции.

4. Ситуация выбора: раздел наследства

Ситуация раздела наследства также продемонстрировала региональные и гендерные различия. Респондентам было предложено решить следующую гипотетическую ситуацию: «После смерти родителей брат и сестра делят наследственное имущество. Как, по Вашему мнению, должно быть распределено наследство?», выбрав из четырёх вариантов: 1) «Большую долю должен получить брат»; 2) «Большую долю должен получить тот, кто заботился о родителях»; 3) «Большую долю должна получить сестра»; 4) «Оба должны получить равные доли, вне зависимости от пола».

В Дагестане мусульманки в большинстве выбрали вариант с равным распределением долей вне зависимости от пола, а вариант «большую долю получает тот, кто заботился о родителях» предпочла лишь 1/5 часть мусульманок. Предоставить большую долю брату оказалась готова лишь незначительная доля респонденток. Между тем большинство респондентов-мусульман Дагестана полагают правильным

предоставление большей доли мужчине, чуть более 1/10 предпочли дать большую долю наследнику, заботившемуся о родителях, и менее 1/10 решили распределить наследство в равных долях вне зависимости от пола.

Ответы мусульман в Татарстане более разнообразные: больше половины женщин считают необходимым учесть заботу о родителях, 27% полагают правильным разделить наследство поровну и только 1/5 мусульманок предоставила бы большую долю брату. Мужчины примерно в 1/3 анкет выбрали равное распределение долей, в пользу брата высказалось более 1/3, а 23% посчитали, что большую долю следует предоставить наследнику, присматривавшему за родителями. К последней группе, по всей видимости, следует отнести также небольшую группу тех, кто решил передать большую долю сестре, так как считается, что дочери больше присматривают за родителями, нежели сыновья (табл. 7).

Таблица 7. Представьте ситуацию: после смерти родителей брат и сестра делят наследственное имущество. Как, по Вашему мнению, должно быть распределено наследство? (%)

Пол	Регион	Большую долю должен получить брат	Большую долю должен получить тот, кто заботился о родителях	Большую долю должна получить сестра	Оба должны получить равные доли, вне зависимости от пола
Жен.	Дагестан	1	18	0	81
	Татарстан	20	53	0	27
Муж.	Дагестан	78	13	0	9
	Татарстан	36	23	5	36

Заключение

В Татарстане поликультурная и поликонфессиональная среда, сформировавшаяся в результате долгого соседства двух крупных этнорелигиозных групп (татар-мусульман и русских-православных), а также увеличения в советский период среди представителей указанных этнических групп носителей нерелигиозного, светского мировоззрения, приводит к существенному изменению восприятия норм ислама верующими в сторону взглядов, отражающих отечественные модернизационные процессы XX в. (парный брак, эгалитарная семья, равноправие женщин), что в итоге влияет на формирование сходных предпочтений у мужчин и женщин. В Дагестане поликультурная в этническом плане, но монорелигиозная среда (большая часть населения относит себя к исламу, ислам является важной частью культур проживающих в Дагестане этнических групп) более способствует сохранению традиционного восприятия моделей поведения среди верующих разных этнических групп, однако социально-экономические и политико-правовые изменения (секуляризация, урбанизация, повышение уровня образования, российское правовое поле) могут приводить к существенным расхождениям во взглядах, в особенности между мужчинами и женщинами. Гендерная принадлежность верующих, проживающих в социуме с конкурирующими нормативными порядками (светское законодательство, религиозные нормы, этнические обычаи), обуславливает те или иные предпочтения при выборе моделей поведения, при этом выбор конкретных норм определяется обстоятельствами ситуации, оценкой вероятных последствий, затрат и приобретений.

Одна лишь мусульманская идентичность не может свидетельствовать о том, что нормативная система ислама реализуется во всех сферах жизни и во всех ситуациях. Приверженность патриархальной традиции также не говорит о том, что человек будет соблюдать все её положения при любых обстоятельствах, равно как и приверженность к эгалитарным отношениям не препятствует обращению к нормам традиционного характера в случае выгоды. Под выгодой в данном случае мы понимаем не только получение материальных преимуществ, укрепление социальных связей и повышение статуса, но и максимизацию прав при минимизации обязанностей в случае, если социальная среда и ситуация позволяют. В таком случае становятся понятными ответы респондентов, казалась бы, противоречащие традиционной модели поведения в восприятии сторонних наблюдателей, когда приверженность тра-

диции в одной сфере должна автоматически означать следование ей в других областях. Например, стремление женщин к эгалитарным отношениям с одновременным восприятием брачного дара как обязанности жениха; предпочтение мужчинами патриархальных отношений с отнесением брачного дара к обязанностям, выполнение которых зависит от возможностей жениха (т.е. в целом необязательного).

Библиографический список

1. Алимова, Б.М. Современная дагестанская семья: проблемы и перспективы / Б.М. Алимова // Вестник Института ИАЭ. – 2011. – № 1. – С. 48–52.
2. Верецагина, А.В. Многожёнство в Дагестане в оптике общественного мнения / А.В. Верецагина, Э.М. Загирова // Социологические исследования. – 2022. – № 2. – С. 117–128.
3. Гаджиалиева, Н.Ш. Проблемы регулирования наследственных отношений в Российской Федерации (по материалам Республики Дагестан) / Н.Ш. Гаджиалиева // Юридический вестник Дагестанского государственного университета. – 2011. – № 4. – С. 37–43.
4. Загирова, Э.М. Гендерная оценка института полигамии (на примере Дагестана) / Э.М. Загирова // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». – 2022. – № 1. – Ч. 3. – С. 448–456.
5. Загирова, Э.М. Институт полигамии и гендерная оценка модели брачного поведения / Э.М. Загирова // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки. – 2022. – № 1. – С. 229–233.
6. Загирова, Э.М. Гражданский брак: отношение и оценка (на примере Дагестана) / Э.М. Загирова, А.З. Нурилова, Д.С. Шихалиева // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. – 2022. – № 1. – С. 39–42.
7. Загирова, Э.М. Общественное мнение об институте многожёнства (на примере Дагестана) / Э.М. Загирова // Государственное и муниципальное управление. Учёные записки. – 2021. – № 2. – С. 201–206.
8. Мусина, Р.Н. Особенности этноконфессиональной ситуации в постсоветском Татарстане / Р.Н. Мусина, Н.Г. Хайруллина // Известия высших учебных заведений. Социология. Экономика. Политика. – 2015. – № 4. – С. 85–87.
9. Мухаметзарипов, И.А. Религиозная идентичность мусульман Республики Татарстан (по материалам социологических исследований) / И.А. Мухаметзарипов // Гармонизация межэтнических и межконфессиональных отношений в Республике Татарстан. Сборник научных трудов / Т.А. Титова, В.Е. Козлов, Р.Ф. Патеев. – Казань: Артефакт, 2017. – С. 135–158.
10. Мухаметзарипов, И.А., Гафиятуллина И.Р. Религиозные нормы в современном обществе на примере Татарстана / И.А. Мухаметзарипов // Религиоведение. – 2022. – № 4. – С. 159–168.
11. Сиражудинова, С.В. Гендерная система мусульманского общества: на примере республик Северного Кавказа / С.В. Сиражудинова // Женщина в российском обществе. – 2021. – № 1. – С. 56–67.
12. Сиражудинова, С.В. Гендерные границы и перспективы гендерного диалога на Северном Кавказе / С.В. Сиражудинова // Женщина в российском обществе. – 2015. – № 1. – С. 53–61.
13. Шахбанова, М.М. Религиозный компонент в семейно-брачной сфере: этносоциологическое исследование / М.М. Шахбанова, М.Б. Гимбатова // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия «Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология». – 2021. – № 2 (279). – С. 122–133.
14. Шахбанова, М.М. Религиозность городского населения Дагестана (по результатам социологического опроса) / М.М. Шахбанова // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки. – 2021. – № 2. – С. 231–236.

Текст поступил в редакцию 09.03.2023.

Принят к печати 11.05.2023.

Опубликован 28.09.2023.

¹ В опросе приняло участие 74 жен. и 78 муж. из Дагестана, 80 жен. и 78 муж. из Татарстана, 68% респондентов в возрасте 18–35 лет, 32% – старше 35 лет. Респонденты проживают в населённых пунктах Татарстана (Казань, Набережные Челны, Нижнекамск, Альметьевск, Зеленодольск, Елабуга, Чистополь) и Дагестана (Махачкала, Хасавюрт, Дербент, Буйнакс, Избербаш, Каспийск, Кизляр, Кизилюрт). По национальной принадлежности среди татарстанских респондентов-мусульман большинство составили татары (74%), 20% представители других народов Татарстана, 6% не указали национальную принадлежность; среди дагестанских респондентов 23% составили аварцы, 21% даргинцы, 16% кумыки, 9% лезгины, 5% лакцы, 4% табасаранцы, 3% цахуры, 2% чеченцы, 10% представители других народов Дагестана, 7% не указали национальную принадлежность.

References

1. Alimova B.M. *Vestnik Instituta IAE* [Bulletin of the Institute of IAE]. 2011, no. 1, pp. 48–52 (in Russian).
2. Vereshchagina A.V., Zagirova E.M. *Sociologicheskie issledovaniya* [Sociological research]. 2022, no. 2, pp. 117–128 (in Russian).
3. Gadzhialieva N.S. *Yuridicheskij vestnik Dagestanskogo gosudarstvennogo universiteta* [Legal Bulletin of Dagestan State University]. 2011, no. 4, pp. 37–43 (in Russian).
4. Zagirova E.M. *Vestnik RGGU. Seriya "Filosofiya. Sociologiya. Iskustvovedenie"* [Bulletin of the Russian State University. The series "Philosophy. Sociology. Art criticism"]. 2022, no. 1, part 3, pp. 448–56 (in Russian).
5. Zagirova E.M. *Gosudarstvennoe i municipal'noe upravlenie. Ucheny'e zapiski* [State and municipal administration. Scientific notes]. 2022, no. 1, pp. 229–233 (in Russian).
6. Zagirova E.M., Nurilova A.Z., Shikhalieva D.S. *Gumanitarny'e, social'no-e'konomicheskie i obshhestvenny'e nauki* [Humanities, socio-economic and social sciences]. 2022, no. 1, pp. 39–42 (in Russian).
7. Zagirova E.M. *Gosudarstvennoe i municipal'noe upravlenie. Ucheny'e zapiski* [State and municipal administration. Scientific notes]. 2021, no. 2, pp. 201–206 (in Russian).
8. Musina R.N., Khairullina N.G. *Izvestiya vysshix uchebn'x zavedenij. Sociologiya. E'konomika. Politika* [Izvestia of higher educational institutions. Sociology. Economy. Politics]. 2015, no. 4, pp. 85–87 (in Russian).
9. Mukhametzaripov I.A. *Garmonizaciya mezhe'mnicheskix i mezhekfessional'ny'x otnoshenij v Respublike Tatarstan. Sbornik nauchny'x trudov* [Harmonization of interethnic and interfaith relations in the Republic of Tatarstan. Collection of scientific papers]. Kazan: Artifact, 2017, pp. 135–158 (in Russian).
10. Mukhametzaripov I.A., Gafiyatullina I.R. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2022, no. 4, pp. 159–168 (in Russian).
11. Sirazhudinova S.V. *Zhenshhina v rossijskom obshhestve* [Woman in Russian society]. 2021, no. 1, pp. 56–67 (in Russian).
12. Sirazhudinova S.V. *Zhenshhina v rossijskom obshhestve* [Woman in Russian society]. 2015, no. 1, pp. 53–61 (in Russian).
13. Shakhbanova M.M., Gimbatova M.B. *Vestnik Ady'gejskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya "Regionovedenie: filosofiya, istoriya, sociologiya, yurisprudenciya, politologiya, kul'turologiya"* [Bulletin of the Adygea State University. "Regional Studies: philosophy, history, sociology, jurisprudence, political science, cultural studies"]. 2021, no. 2 (279), pp. 122–133 (in Russian).
14. Shakhbanova M.M. *Gosudarstvennoe i municipal'noe upravlenie. Ucheny'e zapiski* [State and municipal administration. Scientific notes]. 2021, no. 2, pp. 23–236 (in Russian).

Submitted for publication: March 09, 2023.

Accepted for publication: May 11, 2023.

Published: September 28, 2023.



Религиоведение. 2023. № 3. С. 150–159.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 3. P. 150–159.

DOI: 10.22250/20728662_2023_3_150

Головнева Е.В.



*Санкт-Петербургский государственный университет; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
191124, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Смольного, д. 1/3, 9-й подъезд
199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 3
golovneva.elena@gmail.com*

Антирелигиозный фильм в СССР (по материалам кинопериодики конца 1920-х – начала 1930-х гг.)

Аннотация. В статье на основе данных кинопериодики рассматривается малоизученный в научной литературе феномен советского антирелигиозного фильма, получившего оформление и развитие в 1920–1930-е гг., в том числе, в рамках реализации проекта «Киноатлас СССР» (1928–1932), призванного продемонстрировать на экране социалистические преобразования среди этнографических и религиозных групп Союза. Показано, что теоретические и практические поиски в области антирелигиозного кинематографа в СССР были вызваны причинами политического и идеологического характера, происходили в контексте изучения западных аналогов антирелигиозного кино, но имели свою специфику, связанную с самобытностью развития кинотворчества в Советской России. Установлено, что на фоне определённых трудностей создания и демонстрации антирелигиозного кино в первые годы его существования была предложена методика его киноформления в 1920–1930-е гг. Она включала в себя: марксистско-диалектическое учение в качестве теоретического основания кинопроизводства, проведение экспедиционной работы и профессиональное научное консультирование, выработку нового киноязыка, развитие жанра «художественного документализма», дополнение антирелигиозных фильмов производством и показом этнографических, «антиалкогольных» и научно-популярных (научных) картин, расширение нового метода пропаганды – «антирелигиозных кинопередвижек», сопровождаемых дополнительными практиками для усиления эффекта агитационной работы и разъяснения киноязыка (лекция, выставка, диспут, игра и др.). Делается вывод о том, что благодаря теоретическим разработкам в сфере производства и киноформления антирелигиозного материала антирелигиозные фильмы 1920-х – 1930-х гг. сформировались как уникальное и интересное явление в раннесоветской истории и кинематографии.

Ключевые слова: история СССР, кинематограф 1920–1930-х гг., антирелигиозный кинематограф, советская идеология, антирелигиозная пропаганда в СССР

Elena V. Golovneva

*St. Petersburg State University; Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of RAS
entrance 9, 1/3 Smolny str., St. Petersburg, 191124, Russia
3 Universitetskaya emb., St. Petersburg, 199034, Russia
golovneva.elena@gmail.com*

Anti-Religious Film in the USSR (Based on Film Periodicals of the Late 1920s – Early 1930s)

Abstract. The article deals with the unexplored in the academic literature phenomenon of the Soviet anti-religious film which received formalization and development in the 1920s – 1930s within the project “Cinema Atlas of the USSR” (1928–1932), devoted to the socialist transformations among the ethnographic and religious groups of the Union. The author argues that theoretical and practical searches in the field of anti-religious cinema in the USSR were caused by political and ideological reasons. They took place in the context of studying Western analogues of anti-religious cinema, but had their own specifics due to the originality of the development of filmmaking in Soviet Russia. Against the background of certain difficulties in creating and demonstrating anti-religious cinema in the early years of its existence, a film methodology was proposed in the 1920s – 1930s. It included: the Marxist-dialectical teaching as the theoretical basis of film production, conducting expeditionary work and professional scientific consulting, developing a new cinematic language, the development of the genre of “artistic documentary”, the addition of anti-religious films by the production and screening of ethnographic, “anti-alcohol” and popular science films, the expansion of a new method of propaganda – “anti-religious cinema vans”, accompanied by additional features to enhance the effect of propaganda work and clarify the film language (lecture, exhibition, dispute, game, etc.). The author concludes

that, thanks to theoretical developments in the production and film design of anti-religious material, anti-religious films of the 1920s – 1930s became the unique and interesting phenomenon in early Soviet history and cinematography.

Key words: history of the USSR, cinema of the 1920s – 1930s, anti-religious cinematography, Soviet ideology, anti-religious propaganda in the USSR

Важным содержательным этапом в становлении советского кино являлся показ на экране социалистических преобразований, разворачивающихся в различных областях Союза. В «пятилетку культурной революции» (1928–1932) был запущен масштабный проект «Киноатлас СССР» как политико-просветительский документальный киноальманах, рассказывающий отечественному и зарубежному зрителю о социалистическом строительстве в различных регионах многонациональной страны Советов [Головнев, 2020]. Серия фильмов «Киноатласа СССР» призвана была наглядно продемонстрировать воплощение поставленных перед кинематографией задач, ориентированных на то, что советское кино должно стать не только «зрелищным» мероприятием, но и важнейшим фактором научной, технической, учебной и политической пропаганды [Коробков, 1933, 15; Бродянский, 1930].

Значимую роль в реализации проекта «Киноатлас СССР» должен был сыграть и антирелигиозный кинематограф в качестве эффективного средства борьбы с одним из главных «пережитков» буржуазного мира – религией [Аринин, 2017, 10; Головнева, Головнев, 2021]. Производство антирелигиозного кино осуществляли ведущие киностудии страны, а контроль над созданием и распространением антирелигиозных фильмов был возложен на Союз воинствующих безбожников (СВБ) [Устав, 1930]. На рубеже 1920–1930-х гг. центральные, республиканские и областные советы СВБ вели активную издательскую деятельность (издавалось около 40 антирелигиозных журналов и газет [Лучшев, 2016, 181]), а ячейки СВБ для организации специальных «антирелигиозных кинопередвижек» в сельской местности были развернуты во всех регионах Советского Союза. Задача превращения кино «в орудие ПОВСЕДНЕВНО, шаг за шагом, штурмующее цитадели религии» [На штурм, 1930], возлагалась также на ячейки Общества друзей советского кино (ОДСК).

Как отмечал председатель Союза безбожников Е. Ярославский на первом Всесоюзном съезде корреспондентов газеты «Безбожник»: «Мы мало использовали кино. Мы должны специально обратиться к нашим кинематографическим организациям и Главполитпросвету с просьбой создать несколько антирелигиозных фильмов, но создать такие антирелигиозные фильмы, которые бы опять-таки соответствовали бы линии, которую мы в данный момент ведём» [Спутник, 1930]. Этот призыв поддержал организатор кинопроизводства и режиссёр В.Л. Степанов, заявив о том, что «создание антирелигиозной фильма – вопрос сегодняшнего дня, вопрос, не требующий ни минуты отлагательства» [Степанов, 1928, 20]. А известный режиссёр А. Довженко эмоционально определил антирелигиозный кинематограф как необходимое средство борьбы с «кулаком и попиком» [Довженко, 2011, 206]. Директивы Всесоюзного партсовещания по кино в 1928 г. декларировали политическую, культурную и экономическую важность кинофикации деревни в деле борьбы с религиозными предрассудками.

Особая роль в антирелигиозной пропаганде отводилась союзу прессы и кино. Основатель советского киноведения социолог Н.А. Лебедев обратил внимание творческих работников в сфере кино на необходимость использования опыта партийной прессы (при всём различии между газетой и экраном) и призвал учитывать при создании фильмов многие формы её работы [Лебедев, 1974, 201]. В результате кинопериодика и кинопроизводство в 1920–1930-е гг. становятся взаимодополнительными факторами в развитии агитации и пропаганды. В газетных и журнальных статьях рассматриваются значимые методологические проблемы документального и игрового кино, обсуждаются вопросы специфики его существования в широком историческом и эстетическом плане. В этом отношении кинопериодика 1920–1930-х гг. становится важным источником для понимания процессов развития разных жанров советского кинематографа, а её анализ представляет особый интерес для исследования советского антирелигиозного фильма.

Материалы кинопериодики 1920–1930-х гг. свидетельствуют о том, что вопрос о необходимости срочного создания антирелигиозных картин в 1920-х – 1930-х гг. как правило, актуализировался в преддверии религиозных праздников, когда особенно ощущалась нехватка уже имеющихся инструментов пропаганды. Кинотеатрам в дни религиозных праздников предписывалось «перехватить тысячи верующих, направляющихся в церковь», а киносеансы на улицах и площадях должны были «задержать целые толпы молельщиков» [На штурм, 1930]. К проведению антирелигиозных кампаний в дни праздников в кинотеатрах открывали уголок безбожника, украшали помещение антирелигиозными плакатами и лозунгами, а после показа устраивали вечер с массовыми играми и танцами. В организации антирелигиозных показов активно участвовали и лекторы, разъяснявшие аудитории опасность религиозных предрассудков [Там же]. Между кинотеатрами устраивались соцсоревнования на организацию лучшего религиозного киновечера [Кино, 1928].

Различные киностудии Союза включили в свой производственный план выпуск художественных и документальных антирелигиозных картин, и в сегменте советского кинопроизводства в конце 1920-х – начале 1930-х гг., наряду с фильмами, отражающими быт и религиозные верования различных народностей Союза, были созданы фильмы с ярко выраженной антирелигиозной направленностью. Первой советской антирелигиозной картиной был фильм «Чудотворец» (1922, Ленинградкино) режиссёра А.П. Пантелеева. Впоследствии появились фильмы: «Дело с застёжками», «Крест и маузер», «За монастырской стеной», «Овод», «Старец Василий Грязнов», «Хозяин черных скал», «Когда пробуждаются мертвые» и др. Из списка антирелигиозных картин непосредственно в «Киноатлас СССР», по мнению разработчика проекта Н. Коробкова, должны были войти как «культурфильмы» «Алтай-Кизи», «Байкал», «К берегам Тихого океана», «Лесные люди», «Сердце Азии», «Купол ислама», «Олений всадник», «Джим Шуантэ», так и игровые картины «Потомок Чингис-хана», «Игденбу» [Коробков, 1933, 20–21].

Как свидетельствуют данные кинопериодики конца 1920-х-начала 1930-х гг., выпуск антирелигиозных картин с самого начала сопровождался рядом сложностей. Во-первых, при показе фильмов в рамках антирождественских и антипасхальных кампаний не учитывался тот факт, что ряд национальностей не имел представления о Рождестве и Пасхе. Периодически подвергалось критике кадровое и техническое оснащение работы по демонстрации антирелигиозной фильму. В первом случае – национальные окраины и «провинция» нуждались в грамотных антирелигиозных пропагандистах, которые самостоятельно могли читать периодику и прорабатывать безбожную литературу (в том числе естественниках, физиках, преподавателях точных наук). Относительно же технического обеспечения демонстрации фильмов отмечалось, что на местах «обычно берут кусок полотна, кое как подвешивают его и на плохих аппаратах начинают накручивать фильму. Экран пляшет, плохо видно и такие сеансы не достигают своей цели. Нужно серьезнее отнестись к организации сеансов на открытом воздухе, снабдив их хорошими экранами и аппаратурой» [Кино, 1928].

Во-вторых, эффективность антирелигиозных картин подвергалась критике в силу низкого качества последних. Отсутствие предварительной работы на местах, неумелое использование религиозного материала, неверная трактовка вопросов в антирелигиозном кино, как отмечали критики, часто приводила к обратному результату – кино оказывалось на службе религии [Сухаревский, 1930]. Приводилась в пример картина «Отец Сергей», выпущенная в прокат к Рождеству и ставшая неожиданно своеобразной агиткой в пользу сектантства, когда, как писали в прессе, «вся гниль, где-то пропадавшая без вести, вдруг зашевелилась, сбросила с себя вынужденную слячку и валом поплёрла в кинотеатры смотреть свой социальный заказ» [«Отец Сергей», 1928].

В-третьих, советское антирелигиозное кино критиковалось за то, что «проигрывало» западному. Антирелигиозное кино на Западе, как писали в прессе, демонстрировало удивительную «приспособленность к потребностям западной буржуазии» и, соответственно, заинтересованность западных режиссёров в создании антирелигиозных кинолент [Олещук, 1929]. Даже такая маленькая страна, как Бель-

гия, во главе с духовенством работала над по созданию «центра католической филь-мы», которая выпускала школьно-религиозные и политико-просветительские филь-мы [Кино, 1928]. В СССР же, при колоссальном спросе на антирелигиозную филь-му, выпуск таких картин в 1920–1930-х гг. продолжал носить крайне эпизодический и случайный характер. Так, в 1931 г. список рекомендованных антирелигиозных картин насчитывал всего 18 названий, что не позволяло в достаточной мере развернуть широкую работу по обслуживанию коммерческих кинотеатров и рабочих клубов. Союзкино в 1931 г. выпустил только одну новую антирелигиозную картину «Мумия», а Межрабпомфильм – ни одной [Кино, 1931].

Исходя из этого, подчёркивалась необходимость решения задачи по изменению настроения советских кинороботников, создания «ударных антирелигиозных бригад» [Олещук, 1929] и, что особенно важно, – разработки методики создания антирелигиозных фильмов. Задача разработки такого подхода, в частности, была определена теоретиком кино, написавшем более ста сценариев к документальным, художественным и учебным фильмам, – Л.М. Сухаребским. В 1930 г. он прямо заявлял, что выпускаемые антирелигиозные фильмы «не стоят в тесной связи друг с другом и не образуют единого языка, единой стройной системы в общей линии борьбы с религией» [Сухаребский, 1930]. Для решения возникших проблем необходимо было проведение планомерной методической работы, поиск режиссёрами методологии, направленной на разработку эффективной *советской антирелигиозной филь-мы*, обладающей ярким агитационно-пропагандистским эффектом.

Теоретические поиски в области методики создания антирелигиозного кинематографа получили развитие в периодике и безбожной литературе конца 1920-х – начала 1930-х гг. Они содержали в себе не столько сами отзывы на фильмы, сколько инструкцию методического характера, ориентированную на советских режиссёров, работающих в жанре антирелигиозной филь-мы [Беляев, 1930; Шагурин, 1930, 10; Путинцев, 1930, 81]. С одной стороны, эти критические рецензии на филь-мы отражали общую линию антирелигиозной пропаганды, направленную на анализ и нейтрализацию средств и приёмов, которые могут использовать идеологические противники. С другой стороны, обращение к данным материалам позволяет в настоящее время обозначить, как представляется, несколько направлений в развитии антирелигиозного кино 1920–1930-х гг., определивших специфику его функционирования, в том числе, в сравнении с зарубежными антирелигиозными картинами того времени.

Во-первых, поскольку «религия является общественным явлением, требующим совершенно особых методов, особых подходов и форм борьбы с ним» [Шагурин, 1930, 8], в качестве теоретического основания производства антирелигиозных филь-мов был заявлен не антиклерикализм, а марксистско-диалектическое учение, направленное против классовой сущности религии. В этнографии и религиоведении ставились такие задачи, как создание марксистской науки о религии и картографирование различных религиозных групп СССР (создание религиозно-бытовых карт) [Маторин, 1934, 2], в кинематографе – задача их кино-картографирования на основе марксистско-диалектического учения. Основной акцент в фильмах следовало сделать на борьбе со старыми формами быта (традициями, суевериями), разъясняя возможности, смысл и пользу новых форм, призывая к ломке старых устоев и созданию новых: коллективизации, культурным методам обработки земли, замене церковных праздников праздниками труда, замене церковного брака гражданским и т.д. [Кино, 1928].

Во-вторых, можно говорить о том, что среди режиссёров, снимавших антирелигиозные филь-мы, к началу 1930-х гг. сформировались две группы: первая, выполняя идеологический заказ, стремилась лишь разоблачать религию, вторая – в поисках «документальности» стремилась её изучать. Для создания антирелигиозных (как и этнографических) кинокартин второй группы требовались натурные съёмки, проведение экспедиционной работы, привлечение научных консультантов. Разрабатывая проект по кинодокументированию регионов и народов СССР, группа ленинградских работников выдвинула предложение использовать для засъёмки этнографических и религиозных групп – по работам Госплана – научные и исследовательские экспедиции. В течение десятилетия Академия Наук с целью кинофик-

сацией национальных «окраин» Союза отправила более 350 экспедиций, и подобную работу предлагалось продолжить [Знаменский, 1930]. В идеале, по мысли теоретиков кино, снимать антирелигиозную культурфильму должны были сами же научные работники. Отмечалось, что «научные работники должны в обязательном порядке научиться киноискусству; кино должно занять такое же большое место в научно-исследовательских учреждениях, как фотография» [Маторин, 1934].

Процесс взаимодействия между теми, кто занимался исключительно агитпропом, и теми, кто проводил научные исследования, был довольно сложен [Шахнович, Чумакова, 2016, 16–17]. Но в любом случае от кинематографистов требовалось освоить метод непосредственного наблюдения жизни религиозных течений и организаций, развить привычки работать в поле и на местах, вести диалог с научными работниками, взаимодействие с которыми могли дать «особенно ценные результаты и для разработки отдельных насущнейших тем, и для выпрямления общей линии советской научной кинофильмы» [Роом, 1930]. Антирелигиозные картины планировалось создавать, таким образом, в ходе этнографических экспедиций по изучению «религиозного состояния СССР», в которых, помимо прочего, делалась ставка и на развитие сотрудничества с бывшими местными религиозными деятелями. Как говорил литературный критик О. Брик: «Лучшие антирелигиозники – это бывшие попы и монахи, и никто лучше их не знает “тайн” церквей и монастырей» [Брик, 2015, 21].

В-третьих, советское антирелигиозное кино 1920–1930-х гг. не являлось однородным, оно объединяло разных по своей творческой индивидуальности режиссёров, было документальным и художественным. При создании антирелигиозных картин предлагалось выработать некую общую линию – режиссёров призывали пересмотреть принципы немого кинематографа, опиравшегося на беллетристику, а также в известной мере на театр, цирк и балаган [Разлогов, 2011, 14]. С одной стороны, стремление развлечь публику, с другой, отразить в фильме идею классовой борьбы, – привели к востребованности в антирелигиозных фильмах конца 1920-х – начала 1930-х гг. развлекательных и детективных сюжетов, построенных на поиске врагов народа (кулаков в лице священнослужителей). Однако видимые на экране зрителями упрощённые образы «святых» и «попов», достигаемые за счёт контраста (монтажа двух разнонаправленных сцен), комических, театральных эффектов, к примеру, в фильмах «Чудотворец», «Сектанты» [Головнева, Головнев, 2022], «Иуда», сатирических изображений – в картине «Праздник святого Йоргена», использования ускоренных документальных кадров – в сцене шаманства в фильме «Игденбу» [Головнев, Головнева, 2022], фарсовой подачи материала о раскольниках-беспопвах в фильме «Бегствующий остров» и т.д. – часто порождали противоположный эффект – эффект «лживого» антирелигиозного кино.

Исходя из этого, методика создания антирелигиозных фильмов к началу 1930-х г. всё больше стала ориентироваться на исключение по возможности интриговой фабулы и организацию материала по принципу документальной (с игровыми элементами по мере необходимости) хроникально-протокольной фильмы. О роли кинохроники в фильме говорили многие кинодеятели [Болтянский, 1926, 19; Пиотровский, 2011, 186; Петров-Бытов, 1929, 8]. Некоторыми критиками было прямо заявлено, что в показе антирелигиозных фильмов следовало придерживаться *кино-документальности* – *реализма*, «жуткого и потрясающего, поданного с простотой» [Болтянский, 1926]. Как отмечал пропагандист Н. Шагурина: «Нам нужен специально антирелигиозный, художественный, идейно выдержанный фильм, сделанный без вычурности и исканий, но и без упрощенства и примитива... Кадры, построенные на бытовом, «из жизни» материале, принимают стопроцентную убедительность и иллюстрируют слова лектора» [Шагурина, 1934, 8]. Кроме того, хроника хорошо покупали и смотрели за границей, где она могла агитировать за первую рабоче-крестьянскую страну. Как результат, многие антирелигиозные картины стали строиться по принципу особого жанра – «художественной документалистики», или документально-образного кино (Д. Вертов), сочетающего в себе игровое и документальное, хроникальное начала.

В-четвёртых, производство и демонстрация антирелигиозного кино 1920–1930-х гг. в СССР должны были быть дополнены также производством и показом этнографических, «антиалкогольных» и научно-популярных (научных) картин. Эт-

нографические и научные фильмы выполняли, в первую очередь, дидактическую функцию, разъясняя и комментируя деревенскому зрителю непонятные фрагменты из антирелигиозных кинолент [Полтевский, 1930, 4]. Этнографические картины конца 1920 – начала 1930-х гг. («Купол ислама», «Джим Шуантэ», «Иверия», «Малоземельская тундра», «Тумгу», «Страна Нахчо», «Советский Казахстан», «По Средней Азии», «По Туркмении и Бухаре с кино-аппаратом», «Калмыки», «Неведомая земля», «На реке Агане», «На стыке двух миров», «Талыши», «Монголия») изображали быт отдалённых советских областей и помогали наглядно представить «тормозящую роль религии в деле социалистического переустройства быта отсталых национальностей Союза» [Кефала, 1932, 42]. Для показа следовало выбирать фильмы, материал которых был взят из быта данной народности. Например, для кочевников с анимистическими представлениями решительно не подходили фильмы вроде картин «Праздник Св. Йоргена» или «Овод».

Относительно создания «антиалкогольных» лент следует отметить, что антирелигиозная и антиалкогольная кампании в СССР в 1920–1930-е гг. разворачивались параллельно. С одной стороны, здесь присутствовала установка на то, что сами суеверия и религиозные обряды стоят в одном ряду с пьянством и невежеством, и само отправление религиозных обрядов и церковных праздников связано с употреблением алкоголя. С другой стороны, «антирелигиозный кинематограф, особенно соединённый с социалистическим государством», выступал, по выражению Л. Троцкого, «мощным соперником кабаку» [Троцкий, 2011, 102]. Как итог проводимой кампании против пьянства и «мракобесия» в конце 1920-х – начале 1930-х гг. появились такие «антиалкогольные» картины, как «Алкоголь, труд и здоровье», «За ваше здоровье», «Пьянство и его последствия», «Наш старый враг», «Твёрдый характер», демонстрируемые на экране наряду с антирелигиозными фильмами.

На фильмы же научно-популярного характера («Ведьма», «Гроза», «Жизнь моря», «Жизнь и устройство человеческого тела», «Загадка жизни», «Зарождение и развитие человека», «Кого нужно омолаживать?», «Любовь к природе», «Механика головного мозга», «Морока», «Небо и земля», «Омоложение», «Операция д-ра Воронова», «Проблема питания») возлагалась миссия по «десакрализации» природы и подведению научно-объяснительной базы (материалистических принципов естествознания) под многообразие происходивших в мире процессов. В газете «Кино» (1928) говорилось: «Пусть кино-агитаторы Запада пытаются убеждать рабочие массы “художественными” орлеанскими девами и страданиями святых мучеников, – мы же должны противопоставить этим бредням проводимое через кино научное мировоззрение» [Кино, 1928; Антирелигиозная пропаганда, 1925, 19]. Отдельно отмечалась в антирелигиозной пропаганде роль научно-популярных фильмов, которые, используя особые формы, блестяще могут показать «работу ветра, солнца, воды, силы и богатства химические и минеральные, животные и растительные» [Сухаревский, 1930]. В этом ряду, в частности, особо был отмечен фильм «Саламандра» (1928) режиссёра Г. Рошаля, рассказывающий об опытах, проводившихся над саламандрами австрийским биологом-материалистом и дарвинистом, который был «затравлен» за свои взгляды на Западе и нашёл спасение в стране Советов.

Наконец, предлагалось развить новый метод пропаганды – «антирелигиозные кинопередвижки» [Шагурин, 1934], заинтересовывающий массу и доступный по форме (беседа, пояснение, оформление на бытовом материале). Антирелигиозная пропаганда должна была отличаться динамичностью, а фильм необходимо было включить в тот местный и сиюминутный контекст, благодаря которому он стал бы для зрителя более понятным. Н. Шагурин отмечал: «Работники антирелигиозной кинопередвижки не должны быть сухими книжными червями, изображать из себя “мудрецов” и ошарашивать крестьянина потоком мудрёных “измов” – их задача всемерно популяризовать знания, быть не только пропагандистами, но и энтузиастами в борьбе за новую жизнь» [Шагурин, 1934, 18]. Сама демонстрация антирелигиозной картины, особенно для деревенского зрителя, должна была превратиться в спектакль. Фильм следовало сопровождать дополнительными практиками для усиления эффекта агитационной работы и разъяснения киноязыка (кино-лекция, выставка, экскурсия, вечер вопросов и ответов) [Полтевский, 1930, 5].

Поиск верного кинооформления требовал использования также специальных вербальных средств. По словам Г. Болтянского, «умение придать надписи необходимую кинематографическую краткость и выразительность при достаточности сообщаемых сведений, является большим мастерством... В темовых картинах на первый план выступает манера надписей и её стиль» [Болтянский, 1926, 52]. Так, популярным методом сопровождения игровых и документальных антирелигиозных фильмов стало пояснение репликами. В первую очередь приветствовалось использование пословиц (как в самом фильме, так и в речи лектора), «житейской мудрости» – краткого, доступного и проверенного опытом средства воздействия, служащего значимым аргументом в демонстрации антирелигиозной фильма [Олещук, 1929].

Методические разработки для чтения кино-лекций составлялись по аналогии с монтажным сценарием для кинокартины и были оформлены в виде таблиц: кинофрагменты в одной из колонок соответствовали тексту, который должен произносить лектор, и описанию предполагаемой реакции публики. Афиши антирелигиозной фильма строились на монтаже, позволявшим кратко и в то же время ёмко сформулировать сообщение и сформировать у зрителя ценностный образ. К примеру, пропагандист А.Н. Полтевский в 1930 г. предложил использовать для рекламы антирелигиозных фильмов афишу, смонтированную из кадров фильмов «Опиум» (сцена в психиатрической лечебнице (дом умалишённых)), «Сектанты» (сцена свадьбы, сцена с калеками, кадр «Ложе Богородицы», «Христос»), рисунков Дени и Моора в газетах, Ганфа, Черемных, Козлинского в журналах «Лапость», «Прожектор», «Крокодил», «Безбожник у станка» [Полтевский, 1930, 6]. Всё это позволяет реконструировать демонстрацию антирелигиозного фильма как особого кинематографического зрелища, сопровождаемого гидом, который одновременно дополняет его и контролирует восприятие зрителем.

Заключение

Таким образом, в 1920–1930-е гг. в раннесоветском кинематографе происходила активная работа в области разработки методики производства и кинооформления антирелигиозной фильма, в том числе, в рамках предложенного в годы «культурной революции» проекта «Киноатлас СССР» (1928–1932), демонстрировавшего на экране социалистические преобразования среди этнографических и религиозных групп Союза. Теоретические и практические поиски в области антирелигиозного кинематографа, осуществлявшиеся как режиссёрами (Г. Болтянским, А. Терским, А. Довженко, А. Роомом и др.), так и антирелигиозниками-пропагандистами (М. Кефалой, А. Полтевским, Ф. Олещук, Ф. Путинцевым, Л. Сухаревским, Н. Шагуриным И. Элиашевичем), свидетельствуют о достаточно активном развитии визуально-антропологического знания на российской почве. Эти поиски, безусловно, происходили в контексте изучения западных аналогов антирелигиозного кино, но имели свою специфику, свою почву, связанную с самобытностью развития кинотворчества в Советской России.

Как показал проведённый анализ, методика кинооформления антирелигиозного фильма 1920-х – 1930-х гг. включала в себя: марксистско-диалектическое учение в качестве основания кинопроизводства, проведение экспедиционной работы и профессиональное научное консультирование, выработку нового киноязыка, предполагавшего исключение по возможности интриговой фабулы и организацию материала по принципу документальной (с игровыми элементами) хроникально-протокольной фильма, развитие жанра «художественного документализма», дополнение антирелигиозных фильмов производством и показом этнографических, «антиалкогольных» и научно-популярных (научных) картин, расширение нового метода пропаганды – «антирелигиозных кинопередвижек», сопровождаемых дополнительными практиками для усиления эффекта агитационной работы и разъяснения киноязыка (лекция, выставка, диспут, игра и др.).

Благодаря поискам в сфере производства и кинооформления антирелигиозного материала антирелигиозные фильмы 1920-х – 1930-х гг. сформировались как уникальное и интересное явление. Они сочетали в себе «прозаическое» (буквальное отражение нового быта) и «поэтическое» начала (дань кино-авангардному искусству), большевистскую агитку и научно-просветительское знание, развлекательные

(даже – шоковые) эффекты и повествовательность, зрительный образ и словесно-логический материал. Как свидетельствуют источники, при создании антирелигиозных фильмов в СССР кинематографисты больше, чем в других странах, уделяли внимание монтажному искусству, переосмыслявшему хронику прошлого и настоящего на основе нового мировоззрения и новой социальной действительности. В антирелигиозном кино 1920-х – 1930-х гг. больше, чем в каком-либо другом виде раннесоветского кинематографа, присутствовали дополнительные средства его репрезентации и адаптации к уровню аудитории в виде комментариев, лекций, диспутов, выставок (оформленных с помощью пропагандистских плакатов, лозунгов) вплоть до научно-методологических исследований. Антирелигиозное кино в 1920-е – 1930-е гг. было основано на активной вовлечённости зрителя, устанавливало особый тип коммуникации (автор-лектор-зритель) и, вследствие этого, стало предметом бурного методологического обсуждения в печати как одно из самых сильных орудий визуальной пропаганды. Всё это позволяет говорить об антирелигиозном фильме 1920-х – 1930-х гг. как о многослойном визуально-антропологическом источнике, требующем дальнейшего изучения.

Благодарность

Исследование выполнено за счёт гранта РФФИ № 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/>

Библиографический список

1. Антирелигиозная пропаганда. Материалы по организации и методике пропаганды безбожия. – Тула, 1925.
2. Аринин, Е.И. Вторжение религии в советский кинематограф: между «волшебным» и «вечностью» / Е.И. Аринин // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2017. – № 3. – С. 311–321.
3. Беляев, С. Антирелигиозная ли? / С. Беляев // Кино и жизнь. – 1930. – № 3 (Январь, 21). – С. 2.
4. Болтянский, Г.М. Кинохроника и как ее снимать / Г.М. Болтянский. – М.: Кинопечать, 1926. – 75 с.
5. Брик, О.М. Фото и кино / О.М. Брик. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. – 103 с.
6. Бродянский, Б. Национальный вопрос и кинематография / Б. Бродянский // Кино-фронт. – 1930. – Ноябрь, 7. – С. 2.
7. Головнев, И.А. «Киноатлас СССР»: история проекта / И.А. Головнев // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – 2020. – № 38. – С. 12–23.
8. Головнев, И.А. Шаманизм в советском антирелигиозном кинематографе 1920–1930-х гг. (на примере фильма «Игденбу» Амо Бек-Назарова) / И.А. Головнев, Е.В. Головнева // Этнография. – 2022. – № 3 / 17. – С. 197–219.
9. Головнева, Е.В. Антирелигиозный фильм Анатолия Терского «У сектантов» (1930) / Е.В. Головнева, И.А. Головнев // Религиоведение. – 2022. – № 1. – С. 147–156.
10. 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.
11. Довженко, А. В ногу со временем / А. Довженко // История отечественного кино. Хрестоматия / Рук. проекта Л.М. Будяк. – М.: «Канон», 2011. – С. 206–208.
12. Знаменский, Ю. Надо создать «Киноатлас СССР» / Ю. Знаменский // Кино-фронт. – 1930. – № 9. – Март, 16. – С. 2.
13. Кефала, М.Н. Как организовать антирелигиозный кино-вечер / М.Н. Кефала. – М.: Роскино, 1932. – 52 с.
14. Кино на безбожный фронт // Кино. – 1930. – № 18 / 419. – С. 1.
15. Кино на борьбу с религией // Кино. – 1928. – № 52 / 278. – С. 3.
16. Кино против религии // Кино – 1928 – № 44 – С. 3.
17. Коробков, Н. Киноатлас СССР / Н. Коробков // Советское краеведение. – 1933. – № 2. – С. 15–20.

18. Лебедев, Н.А. Внимание: кинематограф! / Н.А. Лебедев – М.: «Искусство», 1974. – 437 с.
19. Лучшев, Е.М. Антирелигиозная пропаганда в СССР: 1917–1941 гг. / Е.М. Лучшев – СПб.: «Инф-техн. агенство Ритм», 2016. – 364 с.
20. Маторин, Н.М. Об изучении религиозных верований народов СССР / Н.М. Маторин // Антирелигиозник. – 1934. – № 5. – С. 28–33.
21. На штурм религии // Кино. – 1930. – № 23 /352. – С. 1.
22. Олещук, Ф. Кино – на антирелигиозном фронте / Ф. Олещук // Кино. – 1929. – № 18–19 (294). – С. 2.
23. «Отец Сергей» к Рождеству // Кино. – 1928. – № 52 (278). – С. 2.
24. Петров-Бытов, П. У нас нет советской кинематографии / П. Петров-Бытов // Жизнь искусства. – 1929. – № 17. – С. 8.
25. Пиотровский, А. Художественные течения в советском кино / А. Пиотровский // История отечественного кино. Хрестоматия / Рук. Проекта Л.М. Будяк. – М.: «Канон», 2011 – С. 178–189.
26. 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.
27. Путинцев, Ф. Кулацкое светопредставление. (Случай помешательства и массового религиозного психоза на почве кулацко-провокационных слухов о «конце света».) / Ф. Путинцев. – М.: Акц. издат. о-во «Безбожник», 1930. – 82 с.
28. Разлогов, К.Э. Мировое кино. История искусства экрана. / К.Э. Разлогов. – М.: Эксмо, 2011. – 688 с.
29. Роом, А. За культурфильму реконструктивного периода. Делаем вызов научным работникам / А. Роом // Кино-фронт. – 1930. – № 5, Июнь. – С. 2.
30. Спутник безбожника по Ленинграду / Сост. И.Я. Элиашевич. – Л.: Прибой, 1930. – 69 с.
31. Степанов, В. Кино и антирелигиозная пропаганда / В. Степанов // Антирелигиозник. – 1928. – № 5. – С. 19–23.
32. Сухаревский, Л. Кино на антирелигиозном фронте / Л. Сухаревский // Кино. – 1930. – № 52 /276. – С. 3.
33. Троцкий, Л. Водка, церковь и кинематограф / Л. Троцкий // История отечественного кино. Хрестоматия. / Рук. проекта Л.М. Будяк. – М.: «Канон», 2011. – С. 100–103.
34. Устав Союза воинствующих безбожников. – М., 1930. – 8 с.
35. Шагурин, Н.Я. Безбожное кино в деревне: Методика и практика антирелигиозной пропаганды через кино / Н.Я. Шагурин. – М.: Теакинопечат, 1930. – 80 с.
36. Шахнович, М.М. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР / М.М. Шахнович, Т.В. Чумакова. – СПб.: Наука, 2016. – 367 с.

Текст поступил в редакцию 12.01.2023.

Принят к печати 13.03.2023.

Опубликован 28.09.2023.

References

1. *Antireligioznaja propaganda. Materialy po organizacii i metodike propagandy bezbozhija* [Anti-religious propaganda. Materials on the organization and methodology of propaganda of atheism]. Tula, 1925 (in Russian).
2. Arinin E.I. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina* [Bulletin of the Leningrad State University. A.S. Pushkin]. 2017, no. 3, pp. 311–321 (in Russian).
3. Beljaev S. *Kino i zhizn'* [Cinema and life], 1930, no.3, p. 2 (in Russian).
4. Boltjanskij G.M. *Kinohronika i kak ee snimat'* [Newsreel and how to shoot it]. Moscow: Kinopechat', 1926, 75 p. (In Russian).
5. Brik O.M. *Foto i kino* [Photo and cinema]. Moscow: Ad Marginem Press, 2015, 103 p. (In Russian).
6. Brodjanskij B. *Kino-front*. November 7, 1930, p. 2 (in Russian).
7. Golovnev I.A. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologija i iskusstvovedenie* [Bulletin of Tomsk State University. Cultural studies and art history]. 2020, no. 38, pp. 12–23 (in Russian).
8. Golovnev I.A., Golovneva E.V. *Jetnografija* [Ethnography]. 2022, no. 3 /17, pp. 197–219 (in Russian).
9. Golovneva E.V., Golovnev I.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2022, no. 1, pp. 147–156 (in Russian).
10. Gur'janov P.S. *Obshhestvo: filosofija, istorija, kul'tura* [Society: philosophy, history and culture]. 2018. no. 8 (52), pp. 131–135 (in Russian).
11. Dovzhenko A. *Istorija otechestvennogo kino. Hrestomatija* [History of national cinema. Reader]. Manual. project L.M. Budjak. Moscow: “Kanon”, 2011, pp. 206–208 (in Russian).
12. Kefala M.N. *Kak organizovat' antireligioznyj kino-vecher* [How to Organize an Anti-Religious Movie Night]. Moscow: Roskino, 1932, 52 p. (In Russian).

13. *Kino* [Cinema]. 1928, no. 52 (278), p. 3 (in Russian).
14. *Kino* [Cinema]. 1928, no. 44, p. 3 (in Russian).
15. *Kino* [Cinema]. 1928, no. 52 (278), p. 2 (in Russian).
16. *Kino* [Cinema]. 1930, no. 18 (419), p. 1 (in Russian).
17. *Kino* [Cinema]. 1930, no. 23 (352), p. 1 (in Russian).
18. Korobkov N. *Sovetskoe kraevedenie* [Soviet local history]. 1933, no. 2, pp. 15–20 (in Russian).
19. Lebedev N.A. *Vnimanie: kinematograf!* [Attention: Cinema!] Moscow: “Iskusstvo”, 1974, 437 p. (In Russian).
20. Luchshev E.M. *Antireligioznaja propaganda v SSSR: 1917–1941 gg.* [Anti-religious propaganda in the USSR: 1917–1941]. St. Petersburg: “Inf-tehn. aginstvo Ritm”, 2016, 364 p. (In Russian).
21. Matorin N.M. *Antireligioznik* [Anti-religious]. 1934, no. 5, pp. 28–33 (in Russian).
22. Oleshchuk F. *Kino* [Cinema]. 1929, no. 18–19 (294), p. 2 (in Russian).
23. Petrov-Bytov P. *Zhizn’ iskusstva* [he Life of Art]. 1929, no. 17, p. 8 (in Russian).
24. Piotrovskij A. *Istorija otechestvennogo kino. Hrestomatija* [History of national cinema. Reader]. Manual. project L.M. Budjak. Moscow: “Kanon”, 2011, pp. 178–189 (in Russian).
25. Poltevsckij A.N. *Antireligioznaja fil’ma* [Anti-religious film]. Moscow: Gos. izd-vo hud. lit-ry, 1930, 32 p. (In Russian).
26. Putincev F. *Kulackoe svetopredstavlenie (Sluchai pomeshatel’stva i massovogo religioznogo psihoza na pochve kulacko-provokacionnyh sluhov o “konce sveta”)* [Kulak light show (Cases of insanity and mass religious psychosis on the basis of provocative kulak rumors about the “end of the world”)]. Moscow: “Bezbozhnik”, 1930, 82 p. (In Russian).
27. Razlogov K.Je. *Mirovoe kino. Istorija iskusstva jekrana* [World cinema. History of screen art]. Moscow: Eksmo, 2011, 688 p. (In Russian).
28. Room A. *Kino-front*. 1930, no. 5, p. 2 (in Russian).
29. *Sputnik bezbozhnika po Leningradu* [Sattelite of an atheist in Leningrad]. Ed. I.Ia. Ėliashevich. Leningrad: Priboj, 1930, 69 p. (In Russian).
30. Stepanov V. *Antireligioznik* [Anti-religious]. 1928, no. 5, pp. 19–23 (in Russian).
31. Suharebskij L. *Kino* [Cinema]. 1930, no. 52 /276, p. 3 (in Russian).
32. Trockij L. *Istorija otechestvennogo kino. Hrestomatija* [History of national cinema. Reader]. Manual. project L.M. Budjak. Moscow: “Kanon”, 2011, pp. 100–103 (in Russian).
33. *Ustav Sojuza voinstvujushhh bezbozhnikov* [Charter of the Union of Militant Atheists]. Moscow, 1930, 8 p. (In Russian).
34. 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).
35. Shakhnovich M.M., Chumakova T.V. *Ideologija i nauka: Izuchenie religii v jepohu kul’turnoj revoljucii v SSSR* [Ideology and Science: The Study of Religion in the Era of the Cultural Revolution in the USSR]. St. Petersburg: Nauka, 2016, 367 p. (In Russian).
36. Znamenskij Ju. *Kino-front*. 1930, no. 9, p. 2 (in Russian).

Submitted for publication: January 12, 2023.

Accepted for publication: March 13, 2023.

Published: September 28, 2023.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Антонова Юлия Евгеньевна – младший научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН; yulya_an@mail.ru

Аринин Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета; eiarinin@mail.ru

Гафиятуллина Ильмира Рашатовна – научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан; gafiyatulla13@gmail.com

Головнева Елена Валентиновна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры культурной антропологии и этнической социологии; Санкт-Петербургский государственный университет; старший научный сотрудник Центра Арктических исследований, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), РАН; golovneva.elena@gmail.com

Забияко Андрей Павлович – доктор философских наук, профессор, зав. Лабораторией археологии и антропологии, главный научный сотрудник Лаборатории фронтальных исследований; Амурский государственный университет; sciencia@yandex.ru

Забияко Василиса Андреевна – сотрудник Лаборатории фронтальных исследований, Амурский государственный университет; zabiako.vasilisa@gmail.com

Карагезян Гоар Леоновна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института литературы им. М. Абеяна НАН РА; gkaragyozyan@gmail.com

Котеров Алексей Николаевич – доктор биологических наук, заведующий лабораторией отдела радиационной эпидемиологии ФГБУ «ГНЦ РФ – Федеральный медицинский биофизический центр им. А.И. Бурназяна ФМБА России»; govovilga@inbox.ru

Крестянинов Артем Валентинович – кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной истории и архивоведения Казанского федерального университета; artkres@mail.ru

Ли Пин – старший преподаватель Департамента русского языка и культуры Института иностранных языков Хулунбуирского университета; najiali@qq.com

Лобанова Людмила Сергеевна – научный сотрудник сектора фольклора Института языка, литературы и истории, Федеральный исследовательский центр «Коми научный центр УрО РАН»; sergejluda@mail.ru

Лощенков Алексей Вячеславович – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; loshchenkov@mail.ru

Лютаева Мария Сергеевна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета; liutaeva@yandex.ru

Лялин Роман Сергеевич – аспирант 2 курса Европейского университета в Санкт-Петербурге; roma.lualin@gmail.com

Маркова Наталья Михайловна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета; natmarkova@list.ru

Матющенко Виктория Сергеевна – кандидат философских наук, заведующий кафедрой философии, истории Отечества и иностранных языков; Амурская государственная медицинская академия; v89246728625@yandex.ru

Мухаметзарипов Ильшат Амирович – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, доцент кафедры антропологии и этнографии Казанского (Приволжского) федерального университета; muhametzaripov@mail.ru

Петросян Дмитрий Ильич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Владимирского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, доцент кафедры социологии Владимирского государственного университета; ilyich87@yandex.ru

Пишун Сергей Викторович – доктор философских наук, профессор Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета; pishoons@mail.ru

Ташак Василий Иванович – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; tvi1960@mail.ru

Урбанасева Ирина Сафроновна – доктор философских наук, главный научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; urbanaeva@imbt.ru

Якушева Розалия Анатольевна – старший преподаватель кафедры гуманитарных, социально-экономических, правовых дисциплин и физического воспитания; Политехнический институт (филиал) ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова» в г. Мирном; rozaliya.yakusheva.84@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

////////////////////////////////////
Aleksei N. Koterov – Doctor of Sciences (Biology), Head of the Laboratory on Radiation Epidemiology Department State Research Center – Burnasyan Federal Medical Biophysical Center of Federal Medical Biological Agency; govovilga@inbox.ru

Alexey V. Loshchenkov – PhD (Philosophy), Research fellow at the Department of Philosophy, Culture and Religious Studies; Institute of Mongolian, Buddhist, and Tibetan Studies of SB RAS; loshchenkov@mail.ru

Andrey P. Zabiyako – DSc (Philosophy), Full Professor, Head of the Department of Religious Studies and History, Head of the Laboratory of Archaeology and Anthropology, Senior research fellow at the Laboratory of Frontier Studies, Amur State University; sciencia@yandex.ru

Artem V. Krestyaninov – PhD (History), Assistant Professor at the Department of Russian History and Archive Studies, Kazan Federal University; artkres@mail.ru

Dmitry I. Petrosyan – PhD (Philosophy), Associate Professor of the Department of Social and Humanitarian Disciplines of the Vladimir Branch of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation, Associate Professor of the Department of Sociology of Vladimir State University; ilyich87@yandex.ru

Elena V. Golovneva – Doctor of Science (Philosophy), Professor at the Department of Cultural Anthropology and Ethnic Sociology, St. Petersburg State University; Senior Researcher at Arctic Research Center, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of RAS; golovneva.elena@gmail.com

Evgeny I. Arinin – Doctor of Science (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies of Vladimir State University; eiarinin@mail.ru

Gohar L. Karagyozyan – PhD (Philology), Senior Researcher at the Institute of Literature n.a. M. Abeghyan of The National Academy of Sciences of Armenia; gkaragyozyan@mail.com

Ilmira R. Gafiyatullina – Research Fellow at The Center of Islamic Studies of Tatarstan Academy of Sciences; gafiyatulla13@gmail.com

Ilshat A. Mukhametzaripov – PhD (History), Leading Researcher at The Center of Islamic Studies of Tatarstan Academy of Sciences; Assistant Professor at the Department of Anthropology and Ethnography of Kazan (Volga Region) Federal University; muhametzaripov@mail.ru

Irina S. Urbanaeva – DSc in Philosophy, Principal research fellow at the Department of Philosophy, Culture and Religious Studies; Institute of Mongolian, Buddhist, and Tibetan Studies of SB RAS; urbanaeva@imbt.ru

Li Ping – Senior Lecturer of the Department of Russian Language and Culture of the Institute of Foreign Languages of Hulunbuir University; najiali@qq.com

Lyudmila S. Lobanova – Research Fellow at the Department of Folklore, Institute of Language, Literature and History, Federal Research Center “Komi Scientific Center, UB RAS”; sergejluda@mail.ru.

Maria S. Lyutaeva – PhD (Philosophy), Senior Lecturer of Department of Philosophy and Religious Studies of Vladimir State University; liutaeva@yandex.ru

Natalia M. Markova – PhD (Philosophy), Docent, Associate Professor of Department of Philosophy and Religious Studies of Vladimir State University; natmarkova@list.ru

Roman S. Lialin – Postgraduate student of European University at St. Petersburg; roma.lualin@gmail.com

Rozalia A. Yakusheva – Senior Lecturer at the Department of the Humanities, Socio-Economic and Legal Disciplines; Mirny Polytechnic Institute (branch) of North-Eastern Federal University n.a. M.K. Ammosov; rozaliya.yakusheva.84@mail.ru

Sergey V. Pishun – Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies of the School of Arts and Humanities of the Far Eastern Federal University; pishoons@mail.ru

Vasilisa A. Zabiyako – Employee of the Laboratory of Frontier Studies, Amur State University; zabiyako.vasilisa@gmail.com

Vasily I. Tashak – PhD (History), Leading Researcher at the Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS; tvi1960@mail.ru

Victoria S. Matyushchenko – PhD (Philosophy), Head of the Department of Philosophy, History of the Fatherland and Foreign Languages; Amur State Medical Academy; v89246728625@yandex.ru

Yuliya E. Antonova – Junior researcher at the Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS; yulya_an@mail.ru

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Уважаемые авторы!

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом 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.vuz <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 сноска – 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 первые пять-шесть 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».

INFORMATION FOR AUTHORS

Articale Submission Guidelines

Dear authors,

The submitted manuscript must be prepared in accordance with the requirements for publication in Russian Scientific Journals and the Scientific Electronic Library (project “Russian Science Citation Index”).

The Editorial Board accepts for consideration articles of no more than 40,000 characters. The standard volume of the article is 20,000 characters. Articles ranging from 20,000 to 40,000 characters accepted for review after prior approval. Articles written by undergraduate and postgraduate students ought to be no more than 20,000 characters.

The language of manuscripts is either **Russian or English**. The article should be written in strict accordance with the norms of the Russian or English languages, in compliance with the rules of spelling, punctuation, grammar and stylistics. Articles containing spelling, punctuation, grammatical and stylistic errors are not accepted for review. The spelling of religious concepts, names of denominations and religious organizations must comply with the general spelling standards adopted in written scientific speech.

The font of the main text is **Times New Roman**, the size is **14 points** (the size of notes is **10 points**), the line spacing is single. To highlight selected terms, foreign words, etc., the use of bold or italics is allowed. If it is necessary to use special fonts (Sanskrit, etc.), an appropriate font base is provided. The only acceptable format of the submitted text files is **RTF**.

Please use the article title as the file’s name; if the title is too long, then the first 5 or 6 words of the title are used (for example: Interreligious Dialogue and Cultural Accommodation.rtf).

We do not tolerate plagiarism therefore all manuscripts undergo **plagiarism checking** using the appropriate checking tools (<https://www.antiplagiat.ru/> и Plagiarisma <http://plagiarisma.net/>).

Articles published previously (in print or electronic form) are not accepted. All articles undergo **double blind peer review**.

The name of the fund or organization, with financial support from which the publication was prepared, is indicated in the section: “**Acknowledgment**”.

Links are made in square brackets. A transliterated bibliographic list in Latin is attached to the text of the article. Notes (explanations, comments of the author, etc.) are drawn up in the form of endnotes numbered in Arabic numerals.

Information about the author must be presented in Russian and English and contain full name, academic degree, academic rank (or position), affiliation (place of employment, full postal address of the organization, postal code), and e-mail. To conform with double blind peer review, this information should be presented in a separate file, not in the article file.

In case of specifying several places of employment, it is necessary to mark (e.g. in bold) the place that will be indicated as the affiliation.

The author’s photo is also attached to the article, which should be a portrait image stylistically close to the documentary photo. The format of the photo is jpg, the resolution is at least 300 dpi.

Obligatory files can be accompanied by **illustrations** (photographs of objects, tables, graphs, etc.). The format of the illustration is jpg, the resolution is at least 300 dpi. Illustrations are numbered in the order of their location in the text of the article. The numbered list of illustrations (with titles) must appear at the end of the article.

Submission to this journal proceeds totally by email: sciencia@yandex.ru.

Detailed rules and the template for preparing the manuscript are provided for your use here: <https://religio.amursu.ru> in the section «**Submission**».

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Уважаемые коллеги!

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость 1 номера журнала – 1500 руб. Комплект годовой подписки на 2023 год – 6000 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2023 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 000000000000000000130 Доходы от оказания платных услуг (подписка на журнал «Религиоведение» на 2023 год)

Вниманию подписчиков!

Уточнить реквизиты можно на сайте журнала

<https://religio.amursu.ru> или по адресу: sadovskaya.lm@amursu.ru

SUBSCRIPTION

Dear colleagues!

You may subscribe to a printed version of “Religiovedenie” journal. Annual subscription fee (including VAT) is \$100 or €70 for 4 numbers. For 2023 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) 0000000000000000130 Fee-based services (subscription to “Religiovedenie” journal, 2023).
Telex: 914683 DVTB RU
SWIFT: VTBRRUM2 BLA

Please attach a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

**Dear subscribers,
you can probe about the bank account details at <https://religio.amursu.ru>
or here: sadovskaya.lm@amursu.ru**

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций
Запись о регистрации СМИ ПИ № ФС77-81344 от 30.06.2021

Сайт журнала: <http://religio.amursu.ru>

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ.
Журнал. 2023. № 3.

Компьютерная вёрстка и перевод – *Е.А. Конталева*.
Технический редактор – *О.Е. Цмыкал, Е.А. Конталева*.
Корректор – *О.Е. Цмыкал*.
Дизайн – *Ю.М. Гофман*
Идея логотипа на обложке – *И.П. Давыдов*

Сдано в набор 01.09.2023. Подписано к печати 20.09.2023.
Дата выхода в свет 28.09.2023.
Формат 70 x 108/8. Цифровая печать. Усл. печ. л. 29,23. Уч.-изд. л. 16,78.
Тираж 500.

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

Издатель: ФГБОУ ВО «Амурский государственный университет»
Адрес: 675027, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21

Отпечатано в типографии «Одеон»
Адрес: 675016, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, ул. Вокзальная, 77



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!

