
От «двоеверия» к «религиозному синкретизму»: исследования Н. М. Маторина и его коллег в контексте советской науки о религии 1920–1930-х годов

ЕКАТЕРИНА М. КОЛЫЧЕВА

Рекомендация для цитирования:

Колычева Е. М. От «двоеверия» к «религиозному синкретизму»: исследования Н. М. Маторина и его коллег в контексте советской науки о религии 1920–1930-х годов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 44 (1). С. 153–189.

For citations:

Kolycheva, E. M. (2026) "From 'Double-Belief' to 'Religious Syncretism': Research by N. M. Matorin and His Colleagues in the Context of Soviet Religious Studies in the 1920s–1930s", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 44 (1): 153–189.

Поступила в редакцию: 13.05.2025; прошла рецензирование: 7.10.2025; принята в печать: 30.10.2025.

Received: 13.05.2025; Revised: 7.10.2025; Accepted for publication: 30.10.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Колычева Е. М., 2026

© Kolycheva E. M., 2026

Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия), Университет ИТМО (Санкт-Петербург, Россия).

ekolycheva@eu.spb.ru

ORCID: 0009-0000-9685-4577

Аннотация. В статье обсуждаются особенности представлений о крестьянской религиозности в исследованиях советских этнографов 1920–1930-х годов, так или иначе входивших в исследовательские группы под руководством Н. М. Маторина (1898–1936). Научную деятельность Маторина трудно рассматривать вне политической истории советской этнографии, чей статус и задачи пересматривалось на протяжении 1920–1930-х годов. Термины «двоеверие» и «троеверие» используются Маториным в его ранних работах, а «религиозный синкретизм» становится главным предметом изучения в более поздних исследованиях. Традиционные для «мифологической критики» христианства идеи Маторин дополнял «гипермифологизмом» семантико-палеонтологического подхода. Одной из задач, стоявших перед группой, была демонстрация того, как советское государство вытесняет «старый» быт, производя коллективизацию сельского хозяйства, создавая школы и библиотеки, выводя «деревню» на уровень экономического и хозяйственного развития, близкий к «городу». Однако в текстах самого Маторина уделяется очень мало внимания тому, как «новый» быт уничтожает «старый»: его интерес к семантико-палеонтологическому

методу, вероятно, имел целью создание универсальной модели развития культов, которой могли бы напрямую пользоваться антирелигиозные пропагандисты. Очевидно, что в концептуальном отношении идеи и методы, использовавшиеся Маториным и его последователями, были довольно противоречивыми и формировали специфическую этнографическую оптику, определяющуюся идеологическими задачами модернизации и «антирелигиозной борьбы». Вместе с тем эмпирические материалы, собранные участниками группы, позволяют хотя бы отчасти оценить особенности религиозной культуры советской деревни 1920-х — начала 1930-х годов.

Ключевые слова: антирелигиозная пропаганда в СССР, религиозный синкретизм, двоеверие, святые места, Н. М. Маторин

From “Double-Belief” to “Religious Syncretism”: Research by N. M. Matorin and His Colleagues in the Context of Soviet Religious Studies in the 1920s–1930s

Ekaterina M. Kolycheva

European University at Saint Petersburg (Saint Petersburg, Russia);
ITMO University (Saint Petersburg, Russia). ekolycheva@eu.spb.ru
ORCID: 0009-0000-9685-4577

Abstract. *The article discusses the peculiarities of the perception of peasant religiosity in the research of Soviet ethnographers of the 1920s–1930s who were members of the research groups led by N. M. Matorin (1898–1936). It is difficult to consider Matorin’s research activities outside the political history of Soviet ethnography, whose status and tasks were revised throughout the 1920s–1930s. In his early works, Matorin used the terms “double-belief” and “triple-belief”, while in later studies “religious syncretism” became the main subject of study. The traditional ideas of “mythological criticism” of Christianity were supplemented by Matorin’s “hypermythologism” of the semantic-paleontological approach. One of the group’s tasks was to show how the Soviet state was displacing the “old” way of life by collectivising agriculture, establishing schools and libraries, and bringing the “village” to a level of economic and social development close to that of the “city”. However, Matorin’s own texts pay very little attention to how the “new” everyday life destroys the “old” one: his interest in the semantic-paleontological method was probably intended to create a universal model of cult development that could be used directly by anti-religious propagandists. Obviously, conceptually, the ideas and methods of Matorin and his followers were quite contradictory, forming a specific ethnographic “optic” determined by the ideological goals of modernisation and the “anti-religious struggle”. At the same time, the*

empirical material collected by the group's members allows us to assess, at least in part, the peculiarities of the religious culture of the Soviet village in the 1920s and early 1930s.

Keywords: anti-religious propaganda in the USSR, religious syncretism, double-belief, local shrines, Nikolay Matorin

Информация о финансировании: без внешнего финансирования.

Acknowledgement: without external funding.

Введение

В социальных исследованиях религии продолжаются дискуссии о концепции религиозного синкретизма¹. Исследователи признают неоднозначность этого термина, подчеркивая длительную и противоречивую историю его формирования и использования исследователями, религиозными специалистами и политиками². Основная причина «возрождения» концепции религиозного синкретизма — убежденность некоторых антропологов в синкретичной природе самой культуры, где религия смешивается не только с другими религиями, но и с наукой, идеологией и т. д.³ А. Дрогерс подчеркивает, что «отрицательное субъективное определение (религиозного синкретизма. — Е. К.) имеет тенденцию подчеркивать изначальную чистоту, тогда как объективное определение может показать, как религия уже изначально была слиянием элементов других религий»⁴. В конечном счете данная концепция должна способствовать осознанию отсутствия «чистоты», то есть гомогенности, в развитии любой религии. Если учитывать, что подобные мысли были высказаны Л. Приммиано, который предложил термин «вернакулярная религия», направленный на

¹ См.: Shaw, R., Stewart, C. (eds) (2003) *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge; Leopold, A. M., Jensen, S. (eds) (2004) *Syncretism in Religion: A Reader*. London: Routledge.

² По мнению Р. Шау и Ч. Стюарта, «антисинкретизм» имеет место в том числе в националистических, «фундаменталистских» или «нативистских» дискурсах, где особенно распространены разговоры о необходимости сохранения религиозной «чистоты». См.: Shaw, R., Stewart, C. (eds.) *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, pp. 1–25.

³ Droogers, A. (2011) “Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem”, in Droogers, A. (ed.) *Play and Power in Religion: Collected Essays*, pp. 195–214. Berlin: De Gruyter.

⁴ Ibid., p. 202.

нивелирование иерархической дихотомии «официальной» и «народной» религии⁵, нельзя сказать, что новый виток антропологического использования концепции «религиозного синкретизма» оказался жизнеспособным.

Судьба англоязычного термина в целом напоминает историю используемого российскими исследователями и православными священнослужителями понятия «двоеверие». Этот термин подразумевает сохранение «языческой» религиозности под покровом христианства и часто применяется для описания религиозной ситуации «в деревне» — как средневековой, так и советской и даже современной. С. Рок пишет:

Восприятие крестьянства (обычно приравниваемого к «народу») как носителей по сути статичной национальной культуры привело к вере в то, что дохристианскую религию можно реконструировать путем изучения крестьянских верований и культуры, и к одержимости выявлением «языческих пережитков» в крестьянской религиозности⁶.

Сама дефиниция и контексты использования этого термина менялись от случая к случаю, в том числе в дореволюционных исторических и фольклорно-этнографических исследованиях⁷. Неизменной, однако, оставалась механистическая констатация «двоеверной» природы крестьянской религиозной культуры.

В советской науке о религии термин «двоеверие» был также адаптирован. По замечанию С. Рок, «историки, как правило, сосредоточивались на языческих пережитках как на свидетельствах активного сопротивления народа институту церкви и правящим классам, которые помогали навязывать христианство населению»⁸. Определение границ религии в СССР, безусловно, было идеологически предвзятым. По словам С. Люрманн, «обязательная враждебная позиция по отношению к религии,

⁵ Primiano, L. N. (1995) "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife", *Western Folklore* 54 (1): 37–56.

⁶ Rock, S. (2007) *Popular Religion in Russia: "Double Belief" and the Making of an Academic Myth*, p. 88. London, New York: Routledge.

⁷ См.: Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. М.: Индрик, 2004. С. 11.

⁸ Rock, S. *Popular Religion in Russia: "Double Belief" and the Making of an Academic Myth*, p. 95.

безусловно, ограничивала интерпретационные возможности ученых и чиновников»⁹. Однако эта враждебность все же оставляла простор для различных теоретических моделей и эмпирических подходов. Характерной чертой исследования религии в советской науке 1920–1930-х годов было выделение так называемой бытовой или народной религиозности, местом сосредоточения которой признавалась деревня, и, в частности, почитание местных святынь.

Задача настоящей статьи — проанализировать социально-политические, идеологические и собственно исследовательские контексты, определявшие научные дискурсы о религиозной (главным образом — православной) культуре деревни в начале сталинской эпохи. Ниже обсуждаются особенности представлений о крестьянской религиозности в исследованиях советских этнографов 1920–1930-х годов, так или иначе входивших в исследовательские группы под руководством Н. М. Маторина (1898–1936). Как я постараюсь показать далее, акцент на «синкретичной» природе изучаемых явлений ставился этими исследователями не только потому, что они ориентировались на борьбу с религиозными «пережитками» в деревне, но и по причине влияния идей Н. Я. Марра на поздние исследования Маторина. Исследовательскую деятельность Маторина трудно рассматривать вне политической истории советской этнографии, чей статус и задачи пересматривались на протяжении 1920–1930-х годов. В качестве источников, содержащих информацию о биографии Маторина и о работе «группы», в статье используются архивные материалы, опубликованные А. М. Решетовым, М. М. Шахнович и Т. В. Чумаковой¹⁰, а также вышедшие книги, статьи и брошюры самого Маторина и его коллег-этнографов.

⁹ Luehrmann, S. (2015) “Antagonistic Insights: Evolving Soviet Atheist Critiques of Religion and Why They Matter for Anthropology”, *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 59 (2): 99.

¹⁰ См.: Решетов А. М. Николай Михайлович Маторин: (Опыт портрета ученого в контексте времени) // Этнографическое обозрение. 1994. № 3. С. 132–155; Решетов А. М. Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин // Репрессированные этнографы. Вып. 2. / Под ред. Д. Д. Тумаркина. М.: Восточная литература, 2003. С. 147–191; Шахнович М. М. Секция по изучению религий народов СССР при Музее истории религии Академии наук СССР (1934 г.) // Государство, религия, церковь. 2013. № 31 (1). С. 202–219; Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. СПб.: Наука, 2016; Шахнович М. М. Возвращение из небытия: публикации о Н. М. Маторине (1898–1936) и его научной и организационной деятельности // Религиоведение. 2020. № 3. С. 112–119.

Исследовательские «группы» Маторина и советский антирелигиозный проект

Первоначально «Группа Маторина» была создана в 1928 году на базе географического факультета ЛГУ как секция «по изучению истории культов»¹¹, затем, в 1929 году, переместилась в Государственную академию истории материальной культуры (ГАИМК), а в 1930 году — в Институт по изучению народов СССР (ИПИИ; директор — Н. Я. Марр)¹², где группа именовалась по предмету исследования — «бытовому православию». Во время проведения заседаний в Музее истории религии АН СССР (МИР), где обсуждались экспозиционные планы по истории православия, в 1933 году кружок исследователей носил название «группы по изучению религиозного синкретизма», а «с сентября 1934 года группа перешла „под крыло“ Музея истории религии АН СССР (руководитель — В. Г. Богораз. — Е. К.) и стала называться „Секция по изучению религий народов СССР“»¹³. Перемещения «группы» были отчасти связаны с тем внушительным списком должностей, которые менял Маторин в исследовательских учреждениях с конца 1920-х по начало 1930-х годов¹⁴. Деятельность «группы» прекратилась после ареста Маторина в 1935 году.

В «группе» было несколько постоянных участников: заместитель председателя А. И. Васильев, М. Г. Худяков и секретарь А. А. Невский. В рамках работы «группы» был организован неформальный семинар, на котором с докладами выступали этнографы, изучающие «народную религиозность», «синкретические» православные, «сектантские», протестантские, мусульманские, буддистские и иные «культы». В числе выступающих были: А. И. Клибанов, Л. П. Потапов, Н. Н. Волков, Н. А. Кисляков, М. И. Шахнович, А. Я. Дуйсбург, Н. И. Гаген-Торн, Г. В. Ксенофонтова, Н. Ф. Куразов, М. Г. Худяков, Я. Я. Ленсу, Ю. А. и Н. А. Никитины и др. На заседаниях велось обсуждение исследований, проведенных в Ленинградской области, Карелии, Прикамье, Чувашии, Нижегородской обла-

¹¹ Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. С. 63.

¹² Решетов А. М. Николай Михайлович Маторин: (Опыт портрета ученого в контексте времени).

¹³ Шахнович М. М. Секция по изучению религий народов СССР при Музее истории религии Академии наук СССР (1934 г.). С. 203.

¹⁴ См.: Решетов А. М. Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин. С. 137.

сти и проч. Одной из основных задач работы исследователей при ГАИМК было этнографическое исследование «народных верований и культов» и составление «религиозно-бытовых карт» святынь.

Интересы «группы» не ограничивались изучением почитания святых мест, однако последние воспринимались как «очаги культа», как вместилища народно-бытового православия, требующие искоренения в рамках антирелигиозной политики советского государства. Силы недавно обращенных в марксизм исследователей-этнографов 1920–1930-х годов были брошены сперва на изучение крестьянского быта с акцентом на «классовой природе» религиозных культов, а затем — на «устранение отсталости деревни»¹⁵. Борьба с «пережитками» отражалась не только в таких актах антирелигиозной политики государства, как вскрытие мощей и изъятие церковных ценностей¹⁶, но и в искоренении других «суеверий», в том числе почитания различных «сакральных» объектов (деревьев, камней и проч.) среди крестьян, что понималось Маториным как «пережитки» «языческих» культов.

А. Луукканен изображает непоследовательность и изменчивость антирелигиозной политики советского государства, что И. Д. Тэтчер связывает в первую очередь с подчиненностью антирелигиозных задач более масштабным политическим целям¹⁷. Последовавшую за Гражданской войной политику нэпа часто характеризуют как обращенную «лицом к деревне» за ее направленность на стабилизацию отношений с крестьянством, на перевод деревни на уровень экономического и культурного развития, равный городу:

Главная ошибка, которую могла допустить партия, — это использование принуждения в попытках приучить крестьян к коллективному использованию земли. К крестьянам следует относиться с особой заботой и вниманием; пролетарское государство не должно разорвать

¹⁵ См.: *Тан В. Г.* Старый и новый быт. Л.: Госиздат, 1924; *Альмов С. С., Арзютов Д. В.* От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.). СПб.: МАЭ РАН, 2014.

¹⁶ См.: *Кашеваров А. Н.* Православная российская церковь и советское государство (1917–1922). М.: Крутицкое подворье, 2005; *Фриз Г. Л.* «Вся власть приходам»: возрождение православия в 1920-е гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 30 (3–4). С. 86–105; *Smith, S. A.* (2009) “Bones of Contention: Bolsheviks and the Struggle against Relics 1918–1930”, *Past & Present* 1 (34): 155–194.

¹⁷ *Thatcher, I. D.* (2006) “Communism and Religion in Early Bolshevik Russia: A Discussion of Work Published Since 1989”, *European History Quarterly* 36 (4): 586–598.

союз между рабочим классом и бедными и «средними» крестьянами... Главным принципом должно быть то, что все, что отделяет партию от крестьянства, противоречит интересам партии¹⁸.

С приходом к власти Сталина и с началом коллективизации антирелигиозная политика в деревне ужесточилась, а уже после коллективизации исследования, демонстрирующие «отсталость» деревни, в том числе ее «отмирающую» религиозность, перестали быть востребованными¹⁹. В течение коллективизации борьба с «заскорузлым» бытом должна была способствовать искоренению таких же унаследованных из прежних формаций религиозных «бедствий»²⁰. Как пишет С. Льюрманн:

Для ученых и чиновников в социалистических государствах атеизм всегда оставался чем-то большим, чем просто эвристической позицией в отношении возможности или невозможности религиозного опыта. Любой, кто собирал и распространял информацию о религиозных традициях и практиках, должен был представить эту работу как вклад в возможное исчезновение религии²¹.

В числе пропагандистов-антирелигиозников оказались Маторин и участники «группы». Дискредитация религии в докладах и текстах «группы» происходила в русле деконструкции исторических оснований христианства через утверждение его «языческого» происхождения.

В исследованиях по истории ленинградской этнографической школы неоднократно обсуждаются биография и исследовательская карьера Н. М. Маторина²², однако фактически не рассматри-

¹⁸ Luukkanen, A. (1994) *The Party of Unbelief: The Religious Policy of the Bolshevik Party, 1917–1929*, p. 166. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.

¹⁹ См.: Алымов С. С. Неслучайное село: советские этнографы и колхозники на пути «от старого к новому и обратно» // Новое литературное обозрение. 2010. № 101. С. 109–129.

²⁰ См.: Маторин Н. М. К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Л.: Наука, 1934. С. 330–342.

²¹ Luehrmann, S. “Antagonistic Insights: Evolving Soviet Atheist Critiques of Religion and Why They Matter for Anthropology”, p. 98.

²² См.: Слезкин Ю. Советская этнография в нокдауне: 1928–1938 // Этнографическое обозрение. 1993. № 2. С. 113–125; Решетов А. М. Николай Михайлович Маторин: (Опыт портрета ученого в контексте времени); Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святые Северо-Запада

вается рецепция идей и история влияний других дисциплинарных академических традиций и идейных построений на методы, используемые этнографом в своих работах. Имеется в виду не только идеологическая, антирелигиозно-пропагандистская мотивация исследовательской деятельности Маторина, но и влияние отечественных наработок в области изучения славянского язычества и мифологической школы в библеистике, а в особенности «нового учения о языке» Н. Я. Марра и семантико-палеонтологического подхода О. М. Фрейденберг и И. Г. Франк-Каменецкого.

Н. М. Маторин как пропагандист и исследователь деревни

Еще до расцвета активной исследовательской работы, который пришелся на конец 1920-х годов, Н. М. Маторин занимался партийной работой в Гдове (с 1919 года), а затем пропагандистской деятельностью, в том числе касающейся «шефствования» города над деревней. Примерно один год, начиная с 1922 года, Маторин «служил секретарем председателя Петроградского Совета и председателя ИККИ Г. Е. Зиновьева»²³. Однако уже в 1925 году Зиновьев потерпел поражение на XIV съезде партии, вскоре после чего был исключен из Политбюро и ЦК ВКП(б), а Маторина перевели на «низовую работу» в Псков, затем в Казань²⁴. Там он собрал материалы для своей первой исследовательской монографии «Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь: язычество — ислам — православие — сектантство» (1929).

Россия. СПб.: Алетейя, 1998; *Решетов А. М.* Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин; *Чумакова Т.* «Карта религий» для неудавшейся всесоюзной переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 30 (3–4). С. 106–133; *Альмов С. С.* Экспедиция в первобытность: об одной нереализованной мечте советской этнографии // Этнографическое обозрение. 2013. № 4. С. 88–94; *Альмов С. С., Арзютов Д. В.* От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.); *Шахнович М. М., Чумакова Т. В.* Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР; *Соловей Т. Д.* От «буржуазной» этнологии к «марксистской» этнографии: стратегии продвижения марксистской ортодоксии в раннесоветский период // Исторические исследования. Журнал исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. 2018. № 11. С. 160–178; *Шахнович М. М.* Возвращение из небытия: публикации о Н. М. Маторине (1898–1936) и его научной и организационной деятельности.

²³ *Шахнович М. М., Чумакова Т. В.* Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. С. 57.

²⁴ *Решетов А. М.* Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин. С. 135.

До отъезда из Ленинграда Маторин также был секретарем Ленинградского отделения Рабочего общества смычки города с деревней (сокращенно РОС). Это общество было создано в 1923 году, главной его задачей являлось развитие «культ- и хозшефства» города над деревней, то есть «проведение» идейных и хозяйственных новшеств через «городских» рабочих к крестьянам²⁵. Через РОС реализовывалась антирелигиозная кампания в деревне. Ленин в тексте «Странички из дневника» (1923) писал:

Надо систематически усилить работу по организации народных учителей, чтобы сделать их из опоры буржуазного строя, которой они являются до сих пор во всех без исключения капиталистических странах, опорой советского строя, чтобы отвлечь через них крестьянство от союза с буржуазией и привлечь их к союзу с пролетариатом. Кратко отмечаю, что особую роль для этого должны играть систематические поездки в деревню, которые, впрочем, у нас уже проводятся и которые должны быть развиты планомерно²⁶.

Первые руководства по «шефству города над деревней» под авторством Г. Е. Зиновьева, разрабатываемые в рамках РОС, предполагали «умеренное» распространение идей коммунизма в деревне, что касалось и отсутствия активной борьбы с религией, поскольку «деревне еще не до того, потому что деревня не имеет еще материальной основы, она разорена, она нищая» и далее:

Мы не можем еще разрешить вопроса о ценах на хлеб и гвозди, а стараемся непременно догнать и накрыть господ бога. Мы его накроем в свое время, давайте сначала разрешим более живые вопросы. Чтобы вылечить деревню от веры в бога, от веры в домовых, от религиозных предрассудков, чтобы получить настоящую культурную связь города с деревней, научись действовать трезво. Помогни крестьянству там, где у него болит, где он тебя оценит, где поймет тебя вся деревня²⁷.

²⁵ В помощь работнику общества смычки: сборник материалов и инструкций по вопросам шефской работы / Под ред. Н. М. Маторина. Л.: Прибой, 1925.

²⁶ Там же. С. 22.

²⁷ Там же. С. 29–30.

В борьбе с религиозной «отсталостью» крестьянства должно было помочь образование²⁸ и антирелигиозное просвещение, реализуемое главным образом силами Союза безбожников, созданного в 1925 году (ранее — Общество друзей газеты «Безбожник» — выпускалась с 1922 по 1941 год; с 1929 года — Союз воинствующих безбожников). Уже в 1919 году появился журнал «Революция и церковь», выходящий до 1924 года; с 1928 по 1932 год издавался журнал «Деревенский Безбожник», а в 1926 году выходил ежемесячный журнал «Антирелигиозник», редактором которого стал Е. Ярославский. В журнале публиковались статьи, нацеленные на помощь в проведении антирелигиозной пропаганды, в том числе и в деревне. Авторами текстов были как пропагандисты, так и исследователи, собиравшие материалы о религиозной жизни крестьян в первые постреволюционные годы.

Деятельность Союза безбожников на местах заключалась, кроме административно-репрессивных задач (закрытие церквей, изъятие мощей и церковных ценностей и т. д.²⁹), в организации антирелигиозно-пропагандистских мероприятий — как культурных, так и научных. Так, в Псковской области члены Союза безбожников в конце 1920-х годов занимались подготовкой антирелигиозных кружков, выставок, распространением атеистической литературы (в том числе и в школах³⁰) и изданием статей в антирелигиозных журналах и газетах (например, «Псковский набат»). Работа Союза безбожников на местах не всегда была успешной. Как

²⁸ Как пишет В. Смолкин, «цель образования и просвещения состояла в том, чтобы изменить личностное мировоззрение и озарить умы светом научного материализма», однако «в первые десятилетия советской власти идея превращения школы в храм атеизма не была воплощена в жизнь» из-за того, что некоторые учителя отдавали предпочтение обучению грамоте, а другие, кто решался проводить антирелигиозную пропаганду, встречал неодобрение со стороны родителей, «возражающих против изъятия религии из школьного образования» (Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 96–97).

²⁹ Об антирелигиозной кампании на Европейском Севере России см.: *Бардильева Ю. П.* Антирелигиозная пропаганда на Европейском Севере России по материалам журналов «Антирелигиозник» и «Безбожник» (1925–1941 гг.) // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2011. № 3. С. 42–49.

³⁰ В 1934 году в Пскове открылся Детский антирелигиозный университет (ДАУ) при Псковском горрайсовете, появившийся в результате соревнования между несколькими ячейками Союза безбожников. В ДАУ приходили дети старших классов после окончания начальных антирелигиозных кружков (*Проскурина А. В.* «Союз безбожников» на Псковщине: организация и деятельность в конце 1920-х — первой половине 1930-х // Псков. Научно-практический, историко-краеведческий журнал Псковского пед. ин-та. 2002. № 16. С. 204–210).

пишет В. Смолкин, «громкие пропагандистские кампании (Союза безбожников. — *Е. К.*) и раздутые статистические данные о членстве лишь маскировали неэффективность его работы и слабость представительства „на местах“. Возможно, самым важным было то, что по своему содержанию пропаганда Союза безбожников была не столько атеистической, сколько антирелигиозной и даже антиклерикальной»³¹.

Советские исследования деревни начались с работы А. М. Большакова в Горицкой волости³², по результатам которой была издана книга «Деревня» со вступительной рецензией С. Ф. Ольденбурга; с «молодежных»³³ экспедиций и «экскурсий» 1922 года под руководством В. Г. Богораза от Географического института, по результатам которых были опубликованы несколько сборников материалов этнографических поездок. В первом томе сборника «Революция в деревне» были опубликованы материалы этнографической работы студентов Богораза, в том числе А. Дуйсбург и А. Павлова, касающиеся экспедиций на Северо-Западе России (Недашецкая волость Тихвинского уезда Череповецкой губернии, позднее — Будогощенский район Ленинградской области и Марковская волость Белозерского уезда Олонецкой губернии). В дальнейшем этнографические наработки Дуйсбург, опубликованные в 1924 году, станут основой для продолженного в 1932 году исследования, в результате которого появилась статья «Праздник „Барана“ в деревне Б. Будогощь» (1933). Исследовательница писала об этом празднике следующее: «Сомнений нет, что это древний языческий обряд, совершавшийся в этом месте. Сохранение его до 1930 года указывает прежде всего на культурную отсталость местного населения»³⁴.

Задачи этнографического исследования в деревне Богораз в одноименной вступительной статье к сборнику «Старый и новый быт» формулировал следующим образом: «Для новой этнографии, например, русская революция, русская коммунистическая партия, будучи актуальными творцами нового быта, являются такими же объектами этнографического исследования, как и другие

³¹ Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. С. 128.

³² Большаков А. М. Деревня: 1917–1927. М.: Работник просвещения, 1927.

³³ Тан В. Г. Старый и новый быт.

³⁴ Дуйсбург А. Я. Праздник «Барана» в деревне Б. Будогощь // Советская этнография. 1933. № 5–6. С. 89–98.

бытовые факторы»³⁵. И далее: «Революция во всем этом аппарате жизни произвела глубокие и существенные изменения, и изучать старое без нового уже невозможно и нелепо»³⁶. Если Богораз делал акцент на необходимости изучения «старого» быта для лучшего понимания происходящих после революции в деревне изменений, то через десять лет, в 1934 году, Маторин в рамках доклада на конференции в Комакадемии формулировал задачу советской этнографии следующим образом:

Для того чтобы поставить сейчас научно нашу антирелигиозную работу, для того чтобы ускорить самый процесс отмирания религиозных предрассудков в нашей стране, надо решить кровную и нашу важнейшую задачу; организовать силы этнографов, историков, фольклористов как воинствующих безбожников для изучения вопросов истории религии и практической борьбы с религией, противопоставить клерикальной и фашистской концепции марксистско-ленинскую концепцию развития религиозных верований, суметь противопоставить враждебному фронту не просто голое методологизирование, а конкретное знание материалов, конкретное знание тех форм религиозных верований, которые у нас там или сям пережиточно сохраняются³⁷.

С. С. Алымов и Д. В. Арзютов сформулировали, что в 1928–1932 годах «политика „кооптирования“ поддержки ученых, практикуемая в 1920-е годы, заменяется централизованной системой партийно-государственного управления и контроля. Уже в 1929 году в Академии наук проводятся первые „чистки“, впоследствии затронувшие и этнографов»³⁸. Необходимо учитывать, что еще в 1932 году Маторин опубликовал статью «Возможна ли марксистская этнография (этнология)», где сформулировал необходимость слияния «буржуазной» (следовательно, колониальной, расистской, пользующейся буржуазным аналитическим аппаратом, концепциями «этноса», «нации», «культуры» и проч.) этнографии с понимаемой в марк-

³⁵ Тан В. Г. Старый и новый быт. С. 6.

³⁶ Там же.

³⁷ Цит. по: Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. С. 331.

³⁸ Алымов С. С., Арзютов Д. В. От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.). С. 27.

систском ключе исторической наукой³⁹. Выход статьи был связан с дискуссиями о перспективах этнографии как отдельной дисциплины, происходившими, в частности, в 1929 году на Совещании этнографов Москвы и Ленинграда. Главным образом борьбу с этнологией на совещании возглавлял В. Б. Аптекарь — ученик Марра. Однако «конец» этнографии так и не наступил⁴⁰.

В деревне тем временем происходила коллективизация, подразумевавшая «уничтожение замаскировавшихся и затаившихся эксплуататоров»⁴¹ в лице «кулаков», а также «попов» и других «шарлатанов». Проведение коллективизации сопровождалось раскулачиванием, репрессиями в отношении священнослужителей и религиозных активистов, а также масштабным закрытием церквей и расхищением их имущества. В 1931 году Маторин выпускает сборник «Труд и быт в колхозах», «призванный „запечатлеть процесс ломки быта старой деревни, процесс классовой борьбы, в которой рождается колхоз, первые шаги колхозного движения, первый опыт труда на новых началах“. „Новое“ теперь вторгалось в жизнь деревни не в виде вернувшихся с фронта красноармейцев, атеизма и изб-читален, а в виде полного переустройства всей жизни на коллективных началах»⁴². Вместе с тем сам Маторин в своей статье «Живые святые» (1934) по-прежнему приводил примеры смешения «мистики и рационализма» на материале своей этнографической экспедиции в Псковской области, где местный «религиозный психопат» Иван Федотьев, с одной стороны, «считает себя выше священников», верит в чудеса, «только они связаны с его собственной персоной», с другой стороны, «такие явления, как гром, объясняет рационалистически — „от испарения“»⁴³. Представления о «религиозных пережитках» как смеси «рационализма» и «мистицизма» или «старого и нового быта» были популярны в исследованиях советской деревни 1920-х годов, но по-прежнему могли использоваться этнографами начала 1930-х годов. Однако демонстрация такого «смешения» уже шла

³⁹ См.: Маторин Н. М. Возможна ли марксистская этнография (этнология): Тезисы доклада. Всероссийское археолого-этнографическое совещание. Л.: б. и., 1932.

⁴⁰ См.: Альмов С. С., Арзютов Д. В. От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.). С. 73–74.

⁴¹ Слезкин Ю. Советская этнография в нокдауне: 1928–1938. С. 113.

⁴² Альмов С. С. Неслучайное село: советские этнографы и колхозники на пути «от старого к новому и обратно».

⁴³ Маторин Н. М. К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма. С. 339.

вразрез с «государственным заказом» в конце 1930-х годов, когда перед этнографами стояла необходимость демонстрировать «победу социализма» в деревне.

Исследование и преследование «пережитков»

Будучи партийным и академическим функционером, Маторин довольно часто акцентировал прикладную цель своих религиозно-этнографических исследований: «построение антирелигиозной работы на научных основах»⁴⁴. В статье «К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма» (1934) он писал: «Наличие огромных масс крестьянства с отсталым мелким хозяйством в эпоху капиталистических формаций способствует переживанию ряда моментов из общественных отношений и идеологии феодального и даже родового общества»⁴⁵.

Собственный метод исследования «религиозных пережитков» Маторин называл «палеонтологическим» и «сравнительно-мифологическим»⁴⁶, следуя, с одной стороны, методам семантико-палеонтологической школы во главе с Н. Я. Марром, а с другой — сравнительным исследованиям религии и мифологии различными школами западноевропейской и российской науки XIX века. В своей статье, вышедшей в 1934 году в «Антирелигиознике», Маторин следующим образом обозначал методологические основания своих главных исследовательских монографий (главным образом это касается книги «Женское божество в православном культе...», 1931): «*mutatis mutandis*, многое, что относится в моих тезисах к более древним и сравнительно примитивным религиям, применимо и к религиям более позднего образования и более сложным, представляющим предмет изучения соответствующих специалистов»⁴⁷. Однако «марристские» идеи не были реализованы в качестве инструмента для анализа в его ранних работах, написанных на материалах исследований религии в Волжско-Камском и Се-

⁴⁴ Данилин А. Г. Секция этнографии Всесоюзного Географического съезда // Советская этнография. 1933. № 2. С. 114.

⁴⁵ Маторин Н. М. К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма. С. 340.

⁴⁶ Маторин Н. М. Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии. М.: ОГИЗ; Московский рабочий, 1931. С. 12–13.

⁴⁷ Цит. по: Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. С. 315.

верном краях. Вероятнее всего, семантико-палеонтологическим подходом Маторин увлекся после того, как в 1929 году начал работать с Марром в ГАИМК и Комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран (КИПС, позднее — ИПИН). Ранние исследования Маторина, разоблачающие «классовую природу» религии, позиционировались им скорее как методические пособия по борьбе с религией, в отличие от поздних, уже более концептуально насыщенных книг.

Обе ранние исследовательские монографии Маторина — «Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь: язычество — ислам — православие — сектантство» (1929) и «Религия и борьба с нею в Северном крае» (1930) — включают в себя обширный исторический очерк о колонизации данных регионов, в которую были вовлечены христианские миссионеры. Затем следует описание «языческих» верований местного населения, их связь с отсталостью хозяйственно-экономического уклада. Маторин анализировал собранный религиозный материал и в синхронной, и в диахронной перспективе: «Нам необходимо будет ознакомиться с древнейшими народными верованиями края, а затем сравнить их с проявлениями анимизма и магии (то есть того же „язычества“) в исламе и православии»⁴⁸. Исследователь описывал ситуацию, при которой в одном и том же временном промежутке в изучаемых регионах сосуществовали различные религиозные системы, механическое смешение которых привело к возникновению «двоеверия» или «троеверия». Маторин иллюстрировал этот процесс смешения, утверждая, что представления о душе и почитание предков среди поволжских и прикамских «язычников» трансформировались в почитание духов и богов; на христианских святых переносились функции «языческих божеств», а на местах бывших языческих «мольбищ» монахи основывали монастыри, замещая прежние праздники новыми⁴⁹. Маторин указывает на «механическое» свойство «двоеверия», подчеркивая факт притворства крестьян-язычников, которые под давлением христианских миссий были вынуждены внешним образом следовать ритуалам новой религии. Обе книги завершаются методическими рекоменда-

⁴⁸ Маторин Н. М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь: язычество — ислам — православие — сектанство. М.: Акц. изд. общество «Безбожник», 1929. С. 12.

⁴⁹ Там же. С. 13–32; Маторин Н. М. Религия и борьба с нею в Северном крае. Л.: Прибой, 1930. С. 5–10.

ми по антирелигиозной работе: утверждается необходимость составления религиозно-бытовых карт святынь и ознакомления с религиозным календарем; отдельное внимание уделяется методам атеистической пропаганды посредством правильной организации работы школ, клубов, изб-читален, подчеркивается возможность административного вмешательства в исключительных случаях.

И. А. Левинская утверждает, что в советской науке существовало двоякое понимание «синкретизма». С одной стороны, оно использовалось для демонстрации смешения нескольких религиозных вер, и, таким образом, «под синкретизмом авторы понимают процесс формирования любой религии, который представляется им как соединение разнородных элементов»⁵⁰. Такая дефиниция часто исходила из предположения, что некогда существовала «чистая» религия, в дальнейшем запятнанная другими религиозными верованиями⁵¹ (хотя для Маторина это скорее не так). С другой стороны, термин «синкретизм» понимался как «слитность, нерасчлененность, характеризующая первоначальное, неразвитое состояние чего-либо, а в качестве примера приводится первобытное искусство»⁵².

Понятие «религиозного синкретизма» было использовано Маториным в другой книге — «Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии» (1931). Но отдельное внимание этому термину уделяется в «Программе по изучению бытового православия» (1930), где Маторин уже критиковал использование термина «двоеверие», поскольку под ним понимается механическое смешение нескольких вер, а в наблюдаемых исторических фактах имеет место скорее амальгама, наслоение различных религиозных систем, характерных для разных социально-экономических формаций⁵³.

Позднее концептуализацию «религиозного синкретизма» Маторин предложил в статье «К вопросу о методологии изучения ре-

⁵⁰ Левинская И. Синкретизм: термин и феномен // Страницы: Богословие, культура, образование. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1998. № 3 (4). С. 558.

⁵¹ См.: Shaw, R., Stewart, C. (1994) "Introduction: Problematizing Syncretism", in Stewart, C., Shaw, R. *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, pp. 2–6.

⁵² Левинская И. Синкретизм: термин и феномен. С. 558.

⁵³ См.: Шахнович М. М. Антропологические аспекты локальных культов: теоретико-методологические подходы изучения религиозных мест памяти // Человек. 2023. № 34 (5). С. 172–181.

лигиозного синкретизма» (1934). В этом тексте Маторин соглашается с выводами исследования гандарских памятников в Индии, проведенного С. Ф. и Е. Г. Ольденбург, где они сформулировали, что в буддизме, как и в других мировых религиях, основу веры составляют «массовые культы»⁵⁴. Задача Маторина в этой статье — создание классификации «религиозного синкретизма», первым проявлением которого являются «факты переживаний более примитивных культов в более сложных», вторым — «факты, когда элементы более сложных культов внедряются в более примитивный культ», и последнее касается таких явлений, «когда налицо смешение представлений и культовых действий нескольких сложных религий»⁵⁵. Автор делает важное уточнение относительно особенностей использования термина «религиозный синкретизм»:

Трактовка одних религий как «высших», а других как «низших» не может нас ни в коей мере удовлетворить, поскольку она является отражением обветшалых и вредных воззрений, выдающих свою связь с идеологией колониальной экспансии. Нельзя ограничиваться и одним констатированием эмпирических наблюдаемых фактов религиозного синкретизма. Стоит задача вскрытия тех материальных предпосылок в изменении общественных отношений, которые обуславливают различные формы религиозного синкретизма. Ключ к пониманию этих явлений содержится в некоторых чрезвычайно глубоких и руководящих указаниях Маркса и Энгельса. Так, в предисловии к изданию «Капитала» Маркс говорит: «Наряду с бедствиями современной эпохи (то есть капитализма) нас гнетет целый ряд унаследованных бедствий, возникающих вследствие того, что продолжают прозябать стародавние, изжившие себя способы производства и соответствующие им устарелые общественные и политические отношения. Мы страдаем не только от живых, но и от мертвых». Таким образом то, что принято было называть «народными» культурами или «антропологическими» религиями, будучи связано тысячами переходных звеньев с религиями «высшими», или «сложными», есть на самом деле результат переживания «остатков» прежних формаций в более развитых⁵⁶.

⁵⁴ Маторин Н. М. К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма. С. 338.

⁵⁵ Там же. С. 341.

⁵⁶ Там же. С. 339.

Таким образом, еще раз подчеркнем, что изначально Маторин обращался к понятию «двоеверие» как к аналитическому инструменту, однако позднее подверг его критическому переосмыслению и предложил использовать для описания процессов смешения различных религиозных систем термин «религиозный синкретизм». Последний, по его мнению, формируется в ходе смены социально-экономических формаций, в результате чего возникают так называемые пережитки. Маторин заключает свои рассуждения в статье «К вопросу о методологии...» следующей фразой: «Исчезновение религиозного синкретизма будет естественным результатом исчезновения самих предпосылок религиозности масс вообще на основе социалистической реконструкции быта и культурной революции в среде трудящихся различных национальностей, одним из факторов которой является глубокая пропаганда научного атеизма»⁵⁷.

Можно сказать, что исследование «пережитков» Маториным опиралось на двоякое понимание термина: с одной стороны, религиозными «пережитками» назывались практики, верования и ритуалы, не соответствовавшие прогрессистским идеалам социалистического государства из-за заложенных в самом феномене религии классовых отношений угнетения; с другой стороны, «пережитки» концептуализировались как остатки более ранних социально-экономических формаций, где было распространено «язычество», а их изучение давало основание для дискредитации исторических оснований христианства.

В своей книге «Женское божество в православном культе» Маторин использовал статьи французского марксиста П. Лафарга, пытавшегося продемонстрировать архаические социальные и ритуальные корни мифологических и библейских сюжетов, а также работу «Миф о деве Марии» немецкого философа-мониста А. Дрекса, отрицавшего историческое существование Христа. Оба эти автора довольно широко использовались советской атеистической пропагандой 1920-х годов. Маторин, как и Лафарг, был увлечен компаративистикой и не отрицал важности истории религии для понимания современного состояния религиозного синкретизма. В целом Маторин не отказывался от наследия «буржуазных исследователей», но скорее маскировал свой интерес к их идеям. Это заметно по следующему пассажиру, включенному в главу «Православное язычество» книги «Православный культ и производство» (1931):

⁵⁷ Там же. С. 358.

В результате проникновения византийского православия в славяно-финские дебри и болота создался синкретический религиозный комплекс, то, что обычно называют «двоеверием»... Как самая абстрактная идеалистическая философская система всеми корнями своими уходит в анимистическое мировоззрение первобытного общества, так и христианство, что прекрасно подтверждено работами ряда буржуазнейших и подчас христианнейших этнологов, выросло на почве предшествующего религиозного развития и впитало в себя магико-анимистический запас представлений древнего Востока и Греции. Православный молебен, панихида, обедня суть такие же жреческие церемонии, как и те, которые проделывались в течение тысячелетий служителями различных «жреческих» культов⁵⁸.

Далее в той же книге Маторин, пользуясь довольно обширными этнографическими, фольклорными и историческими материалами (но преимущественно «русскими»), описывает ситуацию, когда крестьяне «присваивали» того или иного христианского святого на основании уже сформировавшегося почитания «языческого божества», связанного со специфическими производственными нуждами общины. Если последняя находилась на стадии присваивающего хозяйства, то главными святыми для нее, в случае охоты, были св. Николай Чудотворец, св. Серафим Саровский, в случае с рыболовством — свв. Петр и Павел, с пчеловодством — св. Зосима и св. Савватий, со скотоводством — св. Егорий, св. Власий (здесь артикулируется прямая ассоциация св. Власия со славянским «скотским богом» Велесом), и т. д. «В результате этого обзора, — заключал автор, — очевидно, что религиозно-синкретический комплекс, каким является бытовое православие, вырос на основе материально-хозяйственного процесса, что он отразил в себе потребности различных классовых группировок, даже производств и процессов»⁵⁹.

⁵⁸ Маторин Н. М. Православный культ и производство. М: ОГИЗ; Московский рабочий, 1931. С. 5.

⁵⁹ Там же. С. 36.

«Мифологическая критика» христианства в «Женском божестве...»

В книге «Женское божество в православном культе» Маторин занялся поиском «истоков» православного почитания Параскевы Пятницы и Богородицы — «в глубинах афревразийских культур»⁶⁰. И. Левин отмечает, что в глазах советских историков «христианство отразило те же универсальные мифы о женском божестве и силах природы, которые содержатся в языческих религиозных системах, лишь поставив на их охрану более жесткую организационную структуру... Таким образом, советские историки-марксисты принижали христианство как полную суеверий эксплуататорскую религию»⁶¹. Свою логику, как и сравнительный материал, Маторин заимствовал не только у Лафарга и Дрекса, но и из статьи «Остатки культа богини-матери в настоящее время» (1928) симферопольского санитарного врача И. К. Кондорского. Последний утверждал, что культ богини-матери, распространенный среди славян, был заимствован у персов и скифов и связан с менструальным циклом женщины:

Славянская Араманти не забыта до сих пор. Зовут ее «Временная»⁶² от слова «временные», как в центральной России называют менструации, а чаще — «матушкой-Пятницей» по дню недели, ей посвященному, в который женщины и до сих пор считают недопустимым прясть, шить и стирать белье, в который нельзя начинать и жнитво, эту бабью работу, в который происходили базары, торговые дни, из которых 10 торговых пятниц сохранились до сих пор⁶³.

⁶⁰ Маторин Н. М. Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии. С. 3.

⁶¹ Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. С. 16.

⁶² В действительности «временными» довольно часто называются особо почитаемые пятничные дни в апокрифическом «Сказании о двенадцати пятницах». Стоит думать, что этот эпитет указывает на календарную подвижность этих праздников, каждый год приходящихся на разные числа. Высказывались, впрочем, и другие гипотезы касательно его значения. См.: Амосова С. Н. Восточнославянская «климентовская» редакция «Сказания о 12 пятницах»: структура // Славянский альманах. 2015. № 1–2. С. 236–245.

⁶³ Кондорский И. К. Остатки культа богини-матери в настоящее время. Симферополь: б. и., 1928. С. 5.

Впрочем, использование семантико-палеонтологического подхода позволило Маторину существенно расширить сравнительно-мифологический контекст своего исследования.

В эмпирическом отношении Маторин опирался и на современные ему этнографические и фольклорные материалы, собранные в том числе в Ленинградской области, и на многочисленные мотивы и сюжеты из различных мифологических и религиозных систем: здесь присутствуют и античные божества, и жития раннехристианских святых, и библейские сюжеты, и южнославянский фольклор и проч. Такой диахронный и кросс-культурный анализ указывает на зависимость Маторина от классических работ последователей мифологической школы, сравнительно-исторического метода и антропологического эволюционизма. Сам автор отчасти признавался в этом, утверждая, однако, что компаративные подходы его предшественников нуждаются в развитии: «Мы не можем удовлетвориться голым сравнительным методом; нужно принять во внимание стадиальность в развитии истории религии, связь культовых форм с типом производства и определенным общественным укладом, иногда весьма сложно опосредствованную»⁶⁴.

В начале книги автор приводит этнографический и исторический материал, призванный указать на особое «пережиточное» почитание христианских святых, связанное в первую очередь с культом явленных икон, чьи истоки можно обнаружить в древнем почитании героев, священных деревьев и проч. в «эллинском язычестве»⁶⁵. Затем, используя семантико-палеонтологический метод, Маторин утверждает, что культы Богородицы и Параскевы Пятницы в конечном счете восходят к архаичному почитанию «неба-богини». Но приходит он к такому заключению не сразу, постепенно снимая гипотетические культурные наслоения, образовавшиеся на первоначальном культе «обожествленного неба», от которого, в свою очередь, исходят пучки семантических значений «небо-нижнее», «небо-среднее» и «небо-верхнее». В соответствии с этим делением у людей появляются ассоциации: для неба-среднего — дерево, для верхнего — солнце, луна, звезды, птица, муха, пчела и проч., для нижнего — змея, рыба, со-

⁶⁴ Маторин Н. М. Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии. С. 12.

⁶⁵ Там же. С. 37.

бака, олень, бык, коза, конь и осел⁶⁶. Эти пучки значений, согласно мысли исследователя, разветвлялись по мере развития «тотемического мировоззрения», усложнения производственных отношений и, как следствие, развития языка. В результате Богородица у Маторина оказывается «существом высшего синкретического порядка, к которому, по народным верованиям, надлежит обращаться за помощью в любых, самых различных жизненных ситуациях»⁶⁷.

Современные формы почитания водных источников Маторин связывает с семантическим пучком значений «женщина — вода — змея», соединяя в одну эволюционную цепочку древнее почитание женских богинь, связанных одновременно и с преисподней («небо ниже» — «вода»), и с миром людей, и атрибутируя возникновение ассоциаций женщины со змеей (змея бежит, как и вода, как и шерсть у собаки и оленя — более поздних тотемов) и другими животными этапу возникновения тотемистического мировоззрения. Относительно образа Параскевы Пятницы Маторин пишет следующее:

Это — синтетическое женское божество дохристианского происхождения. Вначале «пятниц» много, как и литовских лаум, как вил и русалок. В сущности, «пятница», «русалка», «берегья» — все это различные названия одного и того же водно-лесного женского демона, тесно связанного с культом змеи-воды. Это — культ эпохи собирательного и охотничьего хозяйства. Следующей ступенью является выделение одной «матушки Пятницы» по преимуществу, этот процесс обусловливается слиянием и укрупнением тотемно-племенных групп. Прядельно-ткацкое домашнее производство снабжает Пятницу на новом этапе веретеном и прялкой, так же как Бертю, Афиону и другие аналогичные женские божества. В христианский период у русских культ Пятницы сливается с культом великой мученицы Параскевы и с культом богородицы. Происходит расщепление некогда единого образа на две части. Этим объясняется сходство ритуала и поверий о Пятнице и богородице у русского населения вплоть до того, что день богородицы «Живоносный источник» празднуется в пятницу пасхальной недели. Слой «христианских» представлений настолько тонок, что он позволяет рассматривать все составные

⁶⁶ Там же. С. 46.

⁶⁷ Решетов А. М. Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин. С. 168.

элементы более древнего культа и определить примерно те стадии, которые он прошел в соответствии с развитием производительных сил, с усложнением общественной жизни⁶⁸.

Маторин заключает свой анализ следующим высказыванием:

Критика может упрекнуть меня в том, что я не рассматривал женский культ поочередно по отдельным конкретным обществам, а строю свое изложение синтетически, используя материал от разных народов и племен. Но дело в следующем. Женский культ уходит своими корнями в такую седую древность, когда этнические деления не только нашего времени, но даже феодального средневековья Европы не могут быть тождественны с родоплеменными образованиями этих отдаленных эпох. Ни славян, ни финнов, ни кельтов, ни германцев не существовало в те времена, когда зародились женские божества матриархальной Афревроазии. Поэтому анализ и должен носить характер палеонтологический и сравнительно мифологический, давая лишь общие вехи основных стадий в развитии культа, применительно к этапам в развитии техники и хозяйства⁶⁹.

Маторина интересовал вопрос о существовании культа женских божеств, поскольку последний казался ему более древним по сравнению с почитанием мужских божеств (в этом отношении Маторин следовал за важной для советских историков-марксистов концепцией матриархата). «Диалектический метод» работы Маторина выражался в гипотезе о древнем слиянии женских и мужских божеств, приобретающих андрогинные черты. Эту идею Маторин отчасти заимствовал из статьи Лафарга «Миф об Адаме и Еве» (1891). Лафарг, в свою очередь, объяснял появление андрогинных божеств эндогамностью первобытных племен: «Эндогамные племена являются двуполыми, так как их членам не приходится для заключения брака искать женщин и мужчин вне своей среды: условия, в которых живут эти дикари, необходимо приводят к половому общению между членами одной и той же группы»⁷⁰. «Вероятно, в то самое время, когда было запрещено половое общение внутри группы, гру-

⁶⁸ Маторин Н. М. Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии. С. 108.

⁶⁹ Там же. С. 134.

⁷⁰ Лафарг П. Религия и капитал. М.: ОГИЗ; Государственное антирелигиозное издательство, 1937. С. 105.

бая фантазия создала образ двуполого существа, чтобы изобразить таким образом оставшиеся эндогамные группы»⁷¹. С другой стороны, Маторин видел значимость изучения «женских» (а в первобытности — андрогинных) культов в борьбе за равноправие женщин: «При отсталости наших женских трудящихся масс религия, а с ней и в ней женские культы прежде всего представляют серьезный тормоз в социалистическом строительстве»⁷². Похожие идеи он высказывал и в других своих работах, например, когда писал о почитании Богоматери среди женщин Волжско-Камского края: «В культе божьей матери поражает его особая истеричность. Это — божество женских страданий, неутешной женской доли. Иконы божьей матери, таинственно-обретенные, по большей части, „являлись“ девицам или вдовам»⁷³.

Сейчас трудно сказать, какими именно мотивами руководствовался Маторин в своей ориентации на семантико-палеонтологический подход Марра (по большей части — на его работу «Иштарь»), который развивался также О. М. Фрейденберг и И. Г. Франк-Каменецким. В статье «Об изучении религиозных верований народов СССР» Маторин писал, что работы Марра «имеют для нас двойное значение: они позволяют по языковым данным проследить вообще процесс генезиса мышления в первобытном обществе и вскрыть путем палеонтологического анализа его пережитки в позднейшем языковом творчестве. С другой стороны, исследования Марра и его школы охватывают широкий круг самых разнообразных народов Афревроазии — басков, бретонцев, народов Кавказа и Поволжья, облегчая нам исследования конкретных форм религии на ее наиболее ранних стадиях в условиях нашего тройного материка»⁷⁴. В начале 1920-х годов Марр назвал свою дисциплину семантической палеонтологией или палеонтологией культуры. «По его замыслу, обе эти науки о древней жизни, историческая семантика и палеонтология, имели дело с пережитками (*remnants*. — Е. К.) — первая с вербальными, вторая с материаль-

⁷¹ Там же. С. 109.

⁷² Маторин Н. М. Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии. С. 6.

⁷³ Маторин Н. М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь: язычество — ислам — православие — сектантство. С. 100.

⁷⁴ Маторин Н. М. Об изучении религиозных верований народов СССР. Переработ. и доп. стенограф. доклад, прочитанный 13 июня 1934 г. на 2-й Всесоюзной конференции научно-исслед. учреждений по антирелигиозной работе // Антирелигиозник. 1934. № 5. С. 30.

ными субстратами»⁷⁵. Впервые статья «Иштарь (От богини матриархальной Афреврозии до героини любви феодальной Европы)» была опубликована Марром в 1927 году. В ней автор пытался продемонстрировать семантическое единство женских божеств вавилонского пантеона (и не только), анализируя их наименования и различные «дериваты» последних, так что в разных языках имя Иштари, как он полагал, может содержать разные частицы речи, указывающие на ее отождествление с «небом», «водой», «рукой» и проч.: «„Все женские проявления вавилонского Пантеона воплощены, в последнем счете, в ней“, Иштари, замечает Иеремияс... Это естественно, раз она носит название „женщина“»⁷⁶. Сборник статей, первоначально готовившийся при содействии Марра, но в итоге вышедший после его смерти, «Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афреврозии», в сущности, переворачивает логическую структуру марровской «Иштари» и движется от конкретных литературных сюжетов об Исольде (все эти тексты являются тождественными друг другу, поскольку происходят от единого семантического комплекса), то есть от «дериватов», различия в сюжетных схемах которых связываются напрямую со сменой социально-экономических укладов, к «яфетическому эпосу», то есть созданным «доисторической общественностью Афреврозии сказаниям о космических стихиях, о солнце-Тристане и воде-Исольде»⁷⁷.

Поздние работы Маторина, таким образом, показывают, в чем он видел «научные основы» антирелигиозной работы. Сочетание мифологической критики христианства и семантической палеонтологии было призвано показать, как «унаследованные от мертвых бедствия» поддерживаются не только «церковью и попами», но и особенностями производства, а также патриархальным укладом крестьянской семьи⁷⁸. Доказав, что чисто «христианский» пласт «религиозных пережитков» настолько тонок,

⁷⁵ Perlina, N. (2002) *Ol'ga Freidenberg's Works and Days*, p. 73. Bloomington, IN: Slavica.

⁷⁶ *Марр Н.Я. Избранные работы. Основные вопросы языкознания.* Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. Т. 3. С. 309.

⁷⁷ *Фрейденберг О.М. Целевая установка коллективной работы над сюжетом Тристана и Исольды // Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афреврозии. Коллективный труд Сектора семантики мифа и фольклора.* Л.: АН СССР, 1932. С. 1.

⁷⁸ *Маторин Н. М. Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии.*

что может быть убран уже на первом этапе «палеонтологических раскопок», и что корни современного «религиозного синкретизма» лежат в глубине доисторических культур, антирелигиозные пропагандисты могут продемонстрировать свои находки крестьянам.

Теоретические увлечения Маторина, однако, разделяли далеко не все участники заседаний «группы». Большинство из них даже не пыталось использовать идеи Марра. Отчасти похожими на построения Маторина были идеи А. Я. Дуйсбург (с 1925 года — сотрудница отдела восточных славян в Этнографическом отделении Русского музея), высказанные в статье «Праздник „Барана“ в деревне Б. Будогощь». В этой работе исследовательница сравнивала материал, собранный в этнографических экспедициях в 1923 (совместно с Л. Б. Панек) и 1932 годах. Как утверждает Дуйсбург, материалы разных лет оказываются фактически идентичными. Учитывая то, что местные жители Будогощи давно занимаются скотоводством, «формы этого скотоводства крайне примитивны — скот гуляет на свободе, часто теряется в лесу. Чтобы сохранить скот, обращаются ко всякой чертовщине, к помощи святых»⁷⁹.

В статье исследуется ежегодное жертвоприношение, совершавшееся в часовне на берегу р. Пчевжи, где, согласно преданию, была чудесным образом обретена икона Успения Божьей Матери⁸⁰. В праздник Успения здесь закалывали нескольких баранов — одного из самой деревни Будогощь, а других — из окрестных деревень. Жертвоприношение заканчивалось ритуальной трапезой. В 1932 году баранов здесь уже не закалывали (в 1930 году рядом с часовней был построен кирпичный завод, и берег был занят постройками и материалами для завода), но праздник по-прежнему справляли.

С праздником связывался этиологический сюжет, записанный в разных версиях:

...прежде на то место, где совершается обряд, приходил бык, его закалывали и клали в котел, но, когда однажды его не закололи, бык обиделся и перестал приходить. В результате напал волк на стадо. По рассказу выходит, что кроме быка приходил и баран, который только

⁷⁹ Цит. по: *Шахнович М. М., Чумакова Т. В.* Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. С. 87.

⁸⁰ *Дуйсбург А. Я.* Праздник «Барана» в деревне Б. Будогощь. С. 90.

недавно перестал приходить. В рукописи В. Н. Перетца (находящейся в Архиве Географического общества) есть указания, что раньше сюда приходил олень и сам отдавался на розговены и успенье, а когда почему-то он не пришел, крестьяне стали резать баранов. По другой версии, «олень сам привел сюда заблудившегося барана, которого хозяин его считал безнадежно пропавшим; тогда хозяин тут же барана зарезал и обещался, а с ним и вся деревня, приносить на „розговины“ каждый год баранов, и с тех пор, как пропадает баран, сейчас идут к часовне на гору и там его находят. Олень же с тех пор бесследно исчез и не является более»⁸¹.

Считалось, что отказ от празднования этого праздника может привести к падежу скота.

Современные исследования антропологов и фольклористов показывают, что «фольклорный сюжет о жертвенном олене, связанный с обрядом коллективного заклятия домашних животных (быков или баранов)»⁸², существовал не только на Русском Севере (у русских, карел и коми): он известен грекам, балканским славянам, армянам, грузинам и абхазам. Еще Ф. Ойнас предположил, что и эта легенда, и связанный с ней ритуал «были... заимствованы финно-уграми у русских, которые, в свою очередь, переняли их у южных славян. Последние унаследовали их от античной традиции»⁸³. Как полагает А. Б. Мороз, непосредственным источником для распространения этого сюжета и связанных с ним ритуалов на Балканах, Кавказе и севере России могло быть житие-мartyрий Афиногена Пидахфойского, жившего в III веке в Малой Армении.

В житии рассказывается, как прирученная святым... олениха... явилась к нему... перед его собственной казнью. Олениха плакала, а Афиноген повелел ей ежегодно приходить в день его смерти и приводить олененка на заклятие, чтобы его последователи могли отпраздновать его память. Так и повелось: она являлась в день памяти святого, преклонив колени у ал-

⁸¹ Там же. С. 89.

⁸² Панченко А.А. «Моральная экономика» жертвоприношения и святотатства в русской крестьянской культуре // *Quaestio Rossica*. 2021. Т. 9. № 4. С. 1246.

⁸³ Там же.

таря, молилась вместе с христианами, а затем уходила, оставив детеныша на заклатие в память о святом⁸⁴.

А. А. Панченко, однако, допускает, что речь идет о сюжете, «чья история не ограничивается христианской эпохой»⁸⁵, и указывает, что по той же модели «заместительной жертвы» построены древнегреческий миф о дочери Агамемнона Ифигении и библейская история о жертвоприношении Авраама⁸⁶. В функциональном отношении, по его мнению, этот сюжет «акцентирует не тему насилия, а представления о нарушенных партнерских „отношениях доверия“ между людьми, животными и нечеловеческими существами»⁸⁷.

Дуйсбург, однако, утверждала, что сведения о таких праздниках «указывают на распространение обряда жертвоприношения оленя, а затем быка и барана в лесной зоне, а следовательно и на связь с охотой и на хозяйственное значение указанных животных»⁸⁸. Ссылаясь на статью Марра «Средства передвижения, орудия самозащиты и производства в доистории», где якобы «разрешался вопрос о значении оленя в хозяйстве доисторических народов», она высказывала предположение, что олень, баран и бык некогда были и объектами охоты, и тотемическими символами группы⁸⁹. Но если при «первобытном коммунизме» жертвоприношения барана совершались в рамках тотемического мировоззрения для «кормления» тотема, то на более поздних стадиях, как полагала Дуйсбург, «животное-божество» превратилось в умиловительную жертву божеству антропоморфному.

В декабре 1932 года Дуйсбург выступала с докладом о празднике в Будогощи на заседании группы в ИПИН. В ходе дискуссии высказывались предположения о связи этого культа «с мифом о Христе, которого изображали первоначально в виде барана»

⁸⁴ Мороз А. Б. Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // *Ethnolinguistica Slavica*: К 90-летию академика Н. И. Толстого. М.: Индрик, 2013. С. 226.

⁸⁵ Панченко А. А. «Моральная экономика» жертвоприношения и святотатства в русской крестьянской культуре. С. 1247.

⁸⁶ Панченко А. А. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агниология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 73–74.

⁸⁷ Панченко А. А. «Моральная экономика» жертвоприношения и святотатства в русской крестьянской культуре. С. 1248.

⁸⁸ Дуйсбург А. Я. Праздник «Барана» в деревне Б. Будогощ. С. 96.

⁸⁹ Там же. С. 90.

и с сюжетом о жертвоприношении Авраама⁹⁰. Казалось бы, эти наблюдения легко было развернуть в семантико-палеонтологическую схему, подобную построениям самого Маторина, но последнего, судя по стенограмме заседания, гораздо больше интересовали «экономические» аспекты праздника.

Заключение

«Группа по изучению религиозного синкретизма» под руководством Н. М. Маторина сформировалась в конце 1920-х годов и существовала до середины 1930-х. Основной задачей этого научного коллектива было исследование религиозных «пережитков» в аграрной культуре, что согласовывалось с общим, идеологически детерминированным трендом на этнографическое изучение «деревни» и сближение ее экономики, социальных отношений и культурного уровня с городскими реалиями. Впрочем, государство вскоре стало решать эти задачи репрессивными методами. Локальные святыни, местные обряды и верования рассматривались как «очаги культа», препятствующие социалистическому строительству и модернизации деревенского быта. Исследовательская оптика Маторина и членов «группы» формировалась под влиянием и социально-политического, и научного контекста 1920–1930-х годов. Существенное влияние на работы Маторина оказала семантико-палеонтологическая школа Н. Я. Марра. Под его влиянием Маторин рассматривал крестьянскую религиозность как «пережитки» более ранних стадий общественного развития. Исследователь также опирался на идеи мифологической школы XIX века, а также на подход А. Н. Веселовского, хотя и критиковал последний за «бесплодную» теорию заимствований.

Термины «двоеверие» и «троеверие» используются Маториным в его ранних работах, а «религиозный синкретизм» становится главным предметом изучения в более поздних исследованиях. Можно предположить, что подобный переход был обусловлен близким сотрудничеством Маторина и Марра. Традиционные для «ми-

⁹⁰ Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. С. 90–92. В часовне на р. Пчевжа Дуйсбург видела не только икону Успения, но и икону жертвоприношения Авраама, на которой был «изображен барашек, в рогах которого нарисована ветка, означающая, что он запутался в кустах» (Дуйсбург А. Я. Праздник «Барана» в деревне Б. Будогощ. С. 97).

фологической критики» христианства идеи Маторин дополнял «гипермифологизмом» семантико-палеонтологического подхода. Он утверждал, что «чистого» христианства никогда не существовало и что оно просто заменило собой восточнославянский политеизм, впитав в себя под другими именами божеств славянского пантеона, а последние, в свою очередь, восходили к доисторическим верованиям «афревразийских культур». «Отсталость» деревни связывалась с отсталостью хозяйственного уклада, и одной из задач, стоявших перед группой, была демонстрация того, как советское государство вытесняет «старый» быт, производя коллективизацию сельского хозяйства, создавая школы и библиотеки, выводя «деревню» на уровень экономического и хозяйственного развития, близкий к «городу». Однако в текстах самого Маторина уделяется очень мало внимания тому, как «новый» быт уничтожает «старый»: его интерес к семантико-палеонтологическому методу, вероятно, имел целью создание универсальной модели развития культов, которой могли бы напрямую пользоваться антирелигиозные пропагандисты.

Очевидно, что в концептуальном отношении идеи и методы, использовавшиеся Маториным и его последователями, были довольно противоречивыми и формировали специфическую этнографическую «оптику», определявшуюся идеологическими задачами модернизации и «антирелигиозной борьбы». Вместе с тем эмпирические материалы, собранные участниками группы, позволяют хотя бы отчасти оценить особенности религиозной культуры советской деревни 1920-х — начала 1930-х годов.

Библиография / References

- Альмов С. С.* Неслучайное село: советские этнографы и колхозники на пути «от старого к новому и обратно» // Новое литературное обозрение. 2010. № 101. С. 109–129.
- Альмов С. С.* Экспедиция в первобытность: об одной нереализованной мечте советской этнографии // Этнографическое обозрение. 2013. № 4. С. 88–94. EDN: RCXBRJ.
- Альмов С. С., Арзютов Д. В.* От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.). СПб.: МАЭ РАН, 2014. EDN: UWUOGR.
- Амосова С. Н.* Восточнославянская «климентовская» редакция «Сказания о 12 пятницах»: структура // Славянский альманах. 2015. № 1–2. С. 236–245. EDN: UBSCAD.

- Бардилева Ю. П.* Антирелигиозная пропаганда на Европейском Севере России по материалам журналов «Антирелигиозник» и «Безбожник» (1925–1941 гг.) // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2011. № 3. С. 42–49. EDN: OCQZZR.
- Большаков А. М.* Деревня: 1917–1927. М.: Работник просвещения, 1927.
- В помощь работнику общества смычки: сборник материалов и инструкций по вопросам шефской работы / под ред. Н. М. Маторина. Л.: Прибой, 1925.
- Данилин А. Г.* Секция этнографии Всесоюзного Географического съезда // Советская этнография. 1933. № 2. С. 113–118.
- Дуйсбург А. Я.* Праздник «Барана» в деревне Б. Будогощь // Советская этнография. 1933. № 5–6. С. 89–98.
- Кашеваров А. Н.* Православная российская церковь и советское государство (1917–1922). М.: Крутицкое подворье, 2005. EDN: XDAYQN.
- Кондорский И. К.* Остатки культа богини-матери в настоящее время. Симферополь: б. и., 1928.
- Лафарг П.* Религия и капитал. М.: ОГИЗ; Государственное антирелигиозное издательство, 1937.
- Левин И.* Двоеверие и народная религия в истории России. М.: Индрик, 2004. EDN: QOVASZ.
- Левинская И.* Синкретизм: термин и феномен // Страницы: Богословие, культура, образование. 1998. № 3 (4). С. 558–567.
- Март Н. Я.* Избранные работы. Основные вопросы языкознания. Т. 3. Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934.
- Маторин Н. М.* Возможна ли марксистская этнография (этнология): тезисы доклада. Всероссийское археолого-этнографическое совещание. Л.: б. и., 1932.
- Маторин Н. М.* Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии. М.: ОГИЗ; Московский рабочий, 1931.
- Маторин Н. М.* К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Л.: Наука, 1934. С. 330–342.
- Маторин Н. М.* Об изучении религиозных верований народов СССР. Переработ. и доп. стенограф. доклад, прочитанный 13 июня 1934 г. на 2-й Всесоюзной конференции научно-исслед. учреждений по антирелигиозной работе // Антирелигиозник. 1934. № 5. С. 123–132.
- Маторин Н. М.* Православный культ и производство. М.: ОГИЗ; Московский рабочий, 1931.
- Маторин Н. М.* Религия и борьба с нею в Северном крае. Л.: Прибой, 1930.
- Маторин Н. М.* Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь: язычество — ислам — православие — сектантство. М.: Акц. изд. общество «Безбожник», 1929.

- Мороз А. Б.* Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // *Ethnolinguistica Slavica: К 90-летию академика Н. И. Толстого.* М.: Индрик, 2013. С. 212–233.
- Панченко А. А.* Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2012. EDN: QWCCWZ.
- Панченко А. А.* Исследования в области народного православия: деревенские святые Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998. EDN: YWOIBI.
- Панченко А. А.* «Моральная экономика» жертвоприношения и святотатства в русской крестьянской культуре // *Quaestio Rossica.* 2021. Т. 9. № 4. С. 1241–1258. DOI: <https://doi.org/10.15826/qr.2021.4.637>; EDN: TVIADG.
- Проскура А. В.* «Союз безбожников» на Псковщине: организация и деятельность в конце 1920-х — первой половине 1930-х // *Псков. Научно-практический, историко-краеведческий журнал Псковского пед. ин-та.* 2002. № 16. С. 204–210.
- Решетов А. М.* Николай Михайлович Маторин: опыт портрета ученого в контексте времени // *Этнографическое обозрение.* 1994. № 3. С. 132–155.
- Решетов А. М.* Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин // *Репрессированные этнографы.* Вып. 2 / под ред. Д. Д. Тумаркина. М.: Восточная литература, 2003. С. 147–191.
- Слезкин Ю.* Советская этнография в нокдауне: 1928–1938 // *Этнографическое обозрение.* 1993. № 2. С. 113–125.
- Смолкин В.* Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. М.: Новое литературное обозрение, 2021.
- Соловей Т. Д.* От «буржуазной» этнологии к «марксистской» этнографии: стратегии продвижения марксистской ортодоксии в раннесоветский период // *Исторические исследования. Журнал исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.* 2018. № 11. С. 160–178. EDN: TVLKEX.
- Тан В. Г.* Старый и новый быт. Л.: Госиздат, 1924.
- Фрейденберг О. М.* Целевая установка коллективной работы над сюжетом Тристана и Исольты // *Тристан и Исольта: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афреврозии. Коллективный труд Сектора семантики мифа и фольклора.* Л.: АН СССР, 1932. С. 1–16.
- Фриз Г. Л.* «Вся власть приходом»: возрождение православия в 1920-е гг. // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2012. № 30 (3–4). С. 86–105. EDN: QZJVET.
- Чумакова Т. В.* «Карта религий» для неудавшейся всесоюзной переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2012. № 30 (3–4). С. 106–133. EDN: QZJVFD.

- Шахнович М.М. Антропологические аспекты локальных культов: теоретико-методологические подходы изучения религиозных мест памяти // Человек. 2023. № 34 (5). С. 172–181. DOI: <https://doi.org/10.31857/S023620070028508-5>; EDN: NJGRIR.
- Шахнович М.М. Возвращение из небытия: публикации о Н. М. Маторине (1898–1936) и его научной и организационной деятельности // Религиоведение. 2020. № 3. С. 112–119. DOI: <https://doi.org/10.22250/2072-8662.2020.3.112-119>; EDN: QZAQRJ.
- Шахнович М.М. Секция по изучению религий народов СССР при Музее истории религии Академии наук СССР (1934 г.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 31 (1). С. 202–219. EDN: QUUVKR.
- Шахнович М.М., Чумакова Т.В. Идеология и наука: Изучение религий в эпоху культурной революции в СССР. СПб.: Наука, 2016. EDN: YGMXZT.
- Alymov, S. S. (2010) “The Non-Accidental Village: Soviet Ethnographers and Collective Farmers on the Path ‘From Old to New and Back Again’”, *New Literary Observer* 101: 109–129. (In Russian)
- Alymov, S. S. (2013) “Expedition to Primitivity: On an Unrealized Dream of Soviet Ethnography”, *Ethnographic Review* 4: 88–94. EDN: RCXBRJ. (In Russian)
- Alymov, S. S., Arzyutov, D. V. (2014) *From the Classics to Marxism: The Conference of Ethnographers of Moscow and Leningrad (April 5–11, 1929)*. St. Petersburg: Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS. EDN: UWUOGR. (In Russian)
- Amosova, S. N. (2015) “The East Slavic ‘Clementine’ Redaction of the ‘Tale of the Twelve Fridays’: Structure”, *Slavic Almanac* 1–2: 236–245. EDN: UBSCAD. (In Russian)
- Bardileva, Y. P. (2011) “Anti-Religious Propaganda in the European North of Russia Based on Materials from the Journals ‘Antireligioznik’ and ‘Bezbozhnik’ (1925–1941)”, *Vestnik of Saint Petersburg University. History* 3: 42–49. EDN: OCQZZR. (In Russian)
- Bolshakov, A. M. (1927) *The Village: 1917–1927*. Moscow: Rabotnik Prosveshcheniya. (In Russian)
- Chumakova, T. V. (2012) “The ‘Map of Religions’ for the Failed All-Union Census of 1937: A Forgotten Page of Soviet Religious Studies”, *Gosudarstvo, religii, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 30 (3–4): 106–133. EDN: QZJVF. (In Russian)
- Danilin, A. G. (1933) “The Ethnography Section of the All-Union Geographical Congress”, *Soviet Ethnography* 2: 113–118. (In Russian)
- Droogers, A. (2011) “Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem”, in A. Droogers (ed.) *Play and Power in Religion: Collected Essays*, pp. 195–214. Berlin: De Gruyter.

- Duysburg, A. Y. (1933) "The 'Ram' Festival in the Village of B. Budogoshch", *Soviet Ethnography* 5–6: 89–98. (In Russian)
- Freeze, G. L. (2012) "All Power to the Parishes': The Revival of Orthodoxy in the 1920s", *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 30 (3–4): 86–105. EDN: QZJVET. (In Russian)
- Freidenberg, O. M. (1932) "The Target Objective of Collective Work on the Tristan and Isolde Theme", in *Tristan and Isolde: From Heroine of Love in Feudal Europe to Goddess of Matriarchal Afreurasia. Collective Work of the Sector for the Semantics of Myth and Folklore*, pp. 1–16. Leningrad: USSR Academy of Sciences. (In Russian)
- Kashevarov, A. N. (2005) *The Orthodox Russian Church and the Soviet State (1917–1922)*. Moscow: Krutitsy Podvorie. EDN: XDAYQN. (In Russian)
- Kondorsky, I. K. (1928) *Remnants of the Cult of the Mother Goddess in the Present Time*. Simferopol. (In Russian)
- Lafargue, P. (1937) *Religion and Capital*. Moscow: OGIZ; State Anti-Religious Publishing House. (In Russian)
- Leopold, A. M., Jensen, S. (eds.) (2004) *Syncretism in Religion: A Reader*. London: Routledge.
- Levin, I. (2004) *Dvoeverie and Popular Religion in the History of Russia*. Moscow: Indrik. EDN: QOVASZ. (In Russian)
- Levinskaya, I. (1998) "Syncretism: Term and Phenomenon", *Pages: Theology, Culture, Education* 3 (4): 558–567. (In Russian)
- Luehrmann, S. (2015) "Antagonistic Insights: Evolving Soviet Atheist Critiques of Religion and Why They Matter for Anthropology", *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 59 (2): 97–113.
- Luukkanen, A. (1994) *The Party of Unbelief: The Religious Policy of the Bolshevik Party, 1917–1929*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Marr, N. Y. (1934) *Selected Works. Fundamental Questions of Linguistics*. Vol. 3. Leningrad: State Socio-Economic Publishing House. (In Russian)
- Matorin, N. M. (ed.) (1925) *To Aid the Worker of the Society for Link-Up: A Collection of Materials and Instructions on Issues of Patronage Work*. Leningrad: Priboi. (In Russian)
- Matorin, N. M. (1929) *Religion Among the Peoples of the Volga-Kama Region Then and Now: Paganism — Islam — Orthodoxy — Sectarianism*. Moscow: "Bezbozhnik" Joint-Stock Publishing Society. (In Russian)
- Matorin, N. M. (1930) *Religion and the Struggle Against It in the Northern Region*. Leningrad: Priboi. (In Russian)
- Matorin, N. M. (1931) *The Female Deity in the Orthodox Cult. Friday-Mother of God. An Essay in Comparative Mythology*. Moscow: OGIZ; Moskovsky Rabochy. (In Russian)

- Matorin, N. M. (1931) *The Orthodox Cult and Production*. Moscow: OGIZ; Moskovsky Rabochy. (In Russian)
- Matorin, N. M. (1932) *Is a Marxist Ethnography (Ethnology) Possible: Theses of a Report. All-Russian Archaeological-Ethnographic Conference*. Leningrad. (In Russian)
- Matorin, N. M. (1934) "On the Study of the Religious Beliefs of the Peoples of the USSR". Revised and supplemented stenographic report delivered on June 13, 1934 at the 2nd All-Union Conference of Research Institutions on Anti-Religious Work", *Antireligioznik* 5: 123–132. (In Russian)
- Matorin, N. M. (1934) "On the Question of the Methodology for Studying Religious Syncretism", in *Sergei Fedorovich Oldenburg. On the 50th Anniversary of Scholarly and Social Activity. 1882–1932*, pp. 330–342. Leningrad: Nauka. (In Russian)
- Moroz, A. B. (2013) "The Legend of the Sacrificial Deer: Geography, Variants, Sources, Parallels", in *Ethnolinguistica Slavica: On the 90th Birthday of Academician N. I. Tolstoy*, pp. 212–233. Moscow: Indrik. (In Russian)
- Panchenko, A. A. (1998) *Studies in the Field of Popular Orthodoxy: Village Shrines of Northwestern Russia*. St. Petersburg: Aleteyya. EDN: YWOIBI. (In Russian)
- Panchenko, A. A. (2012) *Ivan and Yakov — Unusual Saints from a Swampy Area: "Peasant Hagiology" and Religious Practices in Modern Russia*. Moscow: New Literary Observer. EDN: QWCCWZ. (In Russian)
- Panchenko, A. A. (2021). "The Moral Economies of Sacrifice and Sacrilege in Russian Agrarian Culture", *Quaestio Rossica* 9 (4): 1241–1258. DOI: <https://doi.org/10.15826/qr.2021.4.637>; EDN: TVIADG. (In Russian)
- Perlina, N. (2002) *Ol'ga Freidenberg's Works and Days*. Bloomington, IN: Slavica.
- Primiano, L. N. (1995) "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife", *Western Folklore* 54 (1): 37–56.
- Proskurina, A. V. (2002) "The 'Union of the Godless' in the Pskov Region: Organization and Activity in the Late 1920s — First Half of the 1930s", *Pskov. Scientific-Practical, Historical-Local Lore Journal of the Pskov Pedagogical Institute* 16: 204–210. (In Russian)
- Reshetov, A. M. (1994) "Nikolai Mikhailovich Matorin: An Attempt at a Portrait of a Scholar in the Context of His Time", *Ethnographic Review* 3: 132–155. (In Russian)
- Reshetov, A. M. (2003) "The Tragedy of a Personality: Nikolai Mikhailovich Matorin", in D. D. Tumarkin (ed.) *Repressed Ethnographers*, Issue 2, pp. 147–191. Moscow: Vostochnaya Literatura. (In Russian)
- Rock, S. (2007) *Popular Religion in Russia: "Double Belief" and the Making of an Academic Myth*. London, New York: Routledge.
- Shakhnovich, M. M. (2013) "The Section for the Study of Religions of the Peoples of the USSR at the Museum of the History of Religion of the USSR Academy of Sciences (1934)", *Gosudarstvo, religiia, tserkov'v Rossii i za rubezhom* 31 (1): 202–219. EDN: QUUVKR. (In Russian)

- Shakhnovich, M. M. (2020) "Return from Oblivion: Publications about N. M. Matorin (1898–1936) and His Scientific and Organizational Activities", *Religiovedenie* 3: 112–119. DOI: <https://doi.org/10.22250/2072-8662.2020.3.112-119>; EDN: QZAQRJ. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M. (2023) "Anthropological Aspects of Local Cults: Theoretical and Methodological Approaches to Studying Religious Sites of Memory", *Chelovek* 34 (5): 172–181. DOI: <https://doi.org/10.31857/S023620070028508-5>; EDN: NJGRIR. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M., Chumakova, T. V. (2016) *Ideology and Science: The Study of Religion in the Era of the Cultural Revolution in the USSR*. St. Petersburg: Nauka. EDN: YGMXZT. (In Russian)
- Shaw, R., Stewart, C. (eds.) (2003) *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge.
- Slezkin, Y. (1993) "Soviet Ethnography on the Ropes: 1928–1938", *Ethnographic Review* 2: 113–125. (In Russian)
- Smith, S. A. (2009) "Bones of Contention: Bolsheviks and the Struggle against Relics 1918–1930", *Past & Present* 134 (1): 155–194.
- Smolkin, V. A. (2021) *Sacred Space is Never Empty: A History of Soviet Atheism*. Moscow: New Literary Observer. (In Russian)
- Solovey, T. D. (2018) "From 'Bourgeois' Ethnology to 'Marxist' Ethnography: Strategies for Promoting Marxist Orthodoxy in the Early Soviet Period", *Historical Studies. Journal of the Faculty of History, Lomonosov Moscow State University* 11: 160–178. EDN: TVLKEX. (In Russian)
- Tan, V. G. (1924) *Old and New Way of Life*. Leningrad: Gosizdat. (In Russian)
- Thatcher, I. D. (2006) "Communism and Religion in Early Bolshevik Russia: A Discussion of Work Published Since 1989", *European History Quarterly* 36 (4): 586–598. DOI: <https://doi.org/10.1177/0265691406068133>; EDN: JRQQFV.