

ISSN 2686-7249

ВЕСТНИК РГГУ

Серия
«Литературоведение.
Языкознание. Культурология»

Научный журнал

RSUH/RGGU BULLETIN

“Literary Theory.
Linguistics. Cultural Studies”
Series

Academic Journal

Основан в 1996 г.
Founded in 1996

4
2024

VESTNIK RGGU. Seriya "Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kul'turologiya"
RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series
Academic Journal

There are 10 issues of the journal a year.

Founder and Publisher: Russian State University for the Humanities (RSUH)

RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series is included: in the Russian Science Citation Index; in the List of leading scientific journals and other editions for publishing PhD research findings.

Peer-reviewed publications fall within the following research area:

- 5.9.3. Literary theory (Philology)
- 5.9.4. Folkloristics (Philology)
- 5.9.7. Classical philology, Byzantine and modern Greek studies (Philology)
- 5.10.2. Museology, conservation and restoration of historical and cultural objects (Cultural Studies)
- 5.10.2. Museology, conservation and restoration of historical and cultural objects (History)
- 5.10.2. Museology, conservation and restoration of historical and cultural objects (Art Studies)

Goals of the journal. Presentation of the results of the latest researches in the field of philology, linguistics and culturology, which have an unquestionable theoretical and practical value and are promising for the development of research in these fields of knowledge.

Advancement of empirically oriented linguistic research and high-quality studies of Russian, languages of the Russian Federation, and languages of the world within a variety of theoretical frameworks and in comparative, historical and typological perspectives.

Objectives of the journal. Implementation and development of expertise of scientific articles taking into account the dominance of modern interdisciplinary and integrated approaches; presentation of the most significant achievements important for the development of science and capable of being introduced into the educational process as examples of correct scientific work; attraction of new authors, researchers, showing high theoretical culture and undeniable scientific achievements; strengthening the interaction of academic and university science; translation of scientific experience between generations and between institutions.

RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series is registered by Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media. Certificate on registration: PI No. FS77-61883 of 25.05.2015

Changes were made to the record of media registration in connection with the name change, renaming of the founder, clarification of the subject – registration number FS77-74270 of 09.11.2018

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047

e-mail: antonov-dmitriy@list.ru

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»

Научный журнал

Выходит 10 номеров печатной версии журнала в год.

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология» включен: в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

5.9.3. Теория литературы (филологические науки)

5.9.4. Фольклористика (филологические науки)

5.9.7. Классическая, византийская и новогреческая филология (филологические науки)

5.10.2. Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов (культурология)

5.10.2. Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов (исторические науки)

5.10.2. Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов (искусствоведение)

Цель журнала: представление результатов новейших исследований в области литературоведения, языкознания и культурологии, имеющих несомненное теоретическое и практическое значение и перспективных для развития исследований в этих областях знания. Продвижение эмпирически ориентированных исследований по русскому языку, языкам Российской Федерации и языкам мира в рамках разнообразных теоретических подходов и в сопоставительной, исторической и типологической перспективе.

Задачи журнала: осуществление и развитие экспертизы научных статей с учетом господства современных междисциплинарных и комплексных подходов; представление наиболее значимых достижений, важных для развития науки и способных быть внедренными в образовательный процесс как примеры правильной научной работы; привлечение новых авторов, исследователей, показывающих высокую теоретическую культуру и неоспоримые научные достижения; усиление взаимодействия академической и университетской науки; трансляция научного опыта между поколениями и между институтами.

Журнал принимает к публикации оригинальные статьи, комплексные исследования российских и зарубежных авторов, ранее не публиковавшиеся научные доклады.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций, свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-61883 от 25.05.2015 г. В запись о регистрации СМИ внесены изменения в связи с изменением названия, переименованием учредителя, уточнением тематики – регистрационный номер ПИ № ФС77-74270 от 09.11.2018 г.

Адрес редакции: 125047, Россия, Москва, Миусская пл., 6

Электронный адрес: antonov-dmitriy@list.ru

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief

P.P. Shkarenkov, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

Editorial Board

P.M. Arkadiev, Dr. of Sci. (History), professor RAS, Institute of Slavic Studies RAS/ Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*deputy editor*)

Yu.V. Domanskii, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*deputy editor*)

G.I. Zvereva, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*deputy editor*)

T.B. Agranat, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation

O.L. Akhunova, Dr. of Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economics (HSE), Moscow, Russian Federation

D.I. Antonov, Dr. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

O.Yu. Antsyferova, Dr. of Sci. (Philology), professor, Saint Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russian Federation

S.I. Baranova, Dr. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

E.N. Basovskaya, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

Yu.G. Bit-Yunan, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), Moscow, Russian Federation

S.A. Burlak, Dr. of Sci. (Philology), professor RAS, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow, Russian Federation

I.I. Chelysheva, Dr. of Sci. (Philology), professor, Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation

D.J. Clayton, Ph.D., emeritus professor, University of Ottawa, Ottawa, Canada

O.V. Fedorova, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

D.M. Feldman, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

V.Kh. Gilmanov, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation

N.P. Grintser, Dr. of Sci. (Philology), professor RAS, RAS corr. memb., A.M. Gorky Institute of World Literature RAS, Moscow, Russian Federation

N.Yu. Gvozdetskaya, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

A.V. Dybo, Dr. of Sci. (Philology), RAS corr. memb., Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation

- E.Yu. Ivanova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Saint Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russian Federation
- G.I. Kabakova*, Dr. of Sci. (Philology), University of Paris-Sorbonne, Paris, France
- A.A. Kholikov*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation
- O.B. Khristoforova*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- V.I. Kimmelman*, Ph.D., University of Bergen, Bergen, Norway
- A.V. Kostina*, Dr. of Sci. (Cultural Studies), Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Moscow University for the Humanities, Moscow, Russian Federation
- G.E. Kreidlin*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- M.A. Krongauz*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- L.I. Kulikov*, Ph.D., Cand. of Sci. (Philology), Ghent University, Ghent, Belgium
- I.A. Kuptsova*, Dr. of Sci. (Cultural Studies), associate professor, Moscow Pedagogical State University, Moscow, Russian Federation
- A.B. Letuchii*, Dr. of Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation
- M.N. Lipovetskii*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Columbia University, New York, United States of America
- D.M. Magomedova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- L.A. Maltsev*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation
- I.G. Matyushina*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- I.V. Morozova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- V.G. Mostovaya*, Cand. of Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economics (HSE), Moscow, Russian Federation
- S.Yu. Neklyudov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- M.P. Odesskii*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- O.E. Pekelis*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- V.I. Podlesskaya*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- O.I. Polovinkina*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- N.I. Reinhold*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- R.I. Rozina*, Dr. of Sci. (Philology), Vinogradov Russian Language Institute RAS, Moscow, Russian Federation
- E.L. Rudnitskaya*, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Oriental Studies RAS, Moscow, Russian Federation
- I. Rzepnikowska*, Doctor Habilitatus, Nicolaus Copernicus University, Toruń, Poland

- B.L. Shapiro*, Dr. of Sci. (Cultural Studies), Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- S.A. Sharoff*, Ph.D., Candidate of Science (History), University of Leeds, Leeds, United Kingdom
- I.A. Sharonov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- I.O. Shaytanov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- A.V. Sideltsev*, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation
- A.E. Skvortsov*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation
- N.A. Slioussar*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, National Research University Higher School of Economics (HSE), Moscow, Russian Federation
- A.Yu. Sorochan*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Tver State University, Tver, Russian Federation
- A.N. Taganov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Ivanovo State University, Ivanovo, Russian Federation
- Ya.G. Testelets*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH)/Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation
- Yu.I. Tsvetkov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Ivanovo State University, Ivanovo, Russian Federation
- V.I. Tyupa*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- N.G. Vladimirova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation
- V.I. Zabolkina*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- M.V. Zagidullina*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russian Federation
- A.V. Zimmerling*, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation

Executive editor

D.I. Antonov, Dr. of Sci. (History), professor, RSUH

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор

П.П. Шкаренков, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

П.М. Аркадьев, доктор филологических наук, профессор РАН, Институт славяноведения РАН, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

Ю.В. Доманский, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

Г.И. Зверева, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

Т.Б. Агранат, доктор филологических наук, доцент, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация

Д.И. Антонов, доктор исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

О.Ю. Аницферова, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ), Санкт-Петербург, Российская Федерация

О.Л. Ахунова, доктор филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва, Российская Федерация

С.И. Баранова, доктор исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.Н. Басовская, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Ю.Г. Бит-Юнан, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС), Москва, Российская Федерация

С.А. Бурлак, доктор филологических наук, профессор, Институт востоковедения РАН, Москва, Российская Федерация

Н.Г. Владимирова, доктор филологических наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Российская Федерация

Н.Ю. Гвоздецкая, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

В.Х. Гильманов, доктор филологических наук, доцент, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Российская Федерация

Н.П. Гришчер, доктор филологических наук, профессор РАН, член-корреспондент РАН, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация

А.В. Дыбо, доктор филологических наук, член-корреспондент РАН, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация

И. Жетниковская, доктор наук, Университет Николая Коперника, Торунь, Республика Польша

В.И. Заботкина, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

- М.В. Загидуллина*, доктор филологических наук, профессор, Челябинский государственный университет, Челябинск, Российская Федерация
- Е.Ю. Иванова*, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ), Санкт-Петербург, Российская Федерация
- Г.И. Кабакова*, доктор филологических наук, Университет Сорбонна, Париж, Франция
- В.И. Киммельман*, Ph.D., Университет Бергена, Берген, Норвегия
- Д.Д. Клейтон*, Ph.D., Оттавский университет, Оттава, Канада
- А.В. Костина*, доктор культурологии, доктор философских наук, профессор, Московский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Г.Е. Крейдлин*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- М.А. Кронгауз*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- Л.И. Куликов*, кандидат филологических наук, Ph.D., Гентский университет, Гент, Бельгия
- И.А. Кушцова*, доктор культурологии, доцент, Московский педагогический государственный университет (МПГУ), Москва, Российская Федерация
- А.Б. Летучий*, доктор филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва, Российская Федерация
- М.Н. Литовецкий*, доктор филологических наук, Колумбийский университет, Нью-Йорк, Соединенные Штаты Америки
- Д.М. Магомедова*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- Л.А. Мальцев*, доктор филологических наук, доцент, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Российская Федерация
- И.Г. Матюшина*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- И.В. Морозова*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- В.Г. Мостовая*, кандидат филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва, Российская Федерация
- С.Ю. Неклюдов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- М.П. Одесский*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- О.Е. Пекелис*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- В.И. Подлеская*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- О.И. Половинкина*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- Н.И. Рейнгольд*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- Р.И. Розина*, доктор филологических наук, Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН, Москва, Российская Федерация
- Е.Л. Рудницкая*, доктор филологических наук, Институт востоковедения РАН, Москва, Российская Федерация
- А.В. Сидельцев*, доктор филологических наук, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация

- А.Э. Скворцов*, доктор филологических наук, доцент, Казанский (Приволжский) Федеральный университет, Казань, Российская Федерация
- Н.А. Слюсарь*, доктор филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва, Российская Федерация
- А.Ю. Сорочан*, доктор филологических наук, доцент, Тверской государственный университет, Тверь, Российская Федерация
- А.Н. Таганов*, доктор филологических наук, профессор, Ивановский государственный университет, Иваново, Российская Федерация
- Я.Г. Тестелец*, доктор филологических наук, доцент, Институт языкознания РАН, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.И. Тюпа*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- О.В. Федорова*, доктор филологических наук, доцент, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (МГУ), Москва, Российская Федерация
- Д.М. Фельдман*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.А. Холиков*, доктор филологических наук, доцент, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (МГУ), Москва, Российская Федерация
- О.Б. Христофорова*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Ю.Л. Цветков*, доктор филологических наук, профессор, Ивановский государственный университет, Иваново, Российская Федерация
- А.В. Циммерлинг*, доктор филологических наук, Государственный институт русского языка им. А.С. Пушкина, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация
- И.И. Чельшева*, доктор филологических наук, профессор, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация
- И.О. Шайтанов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Б.Л. Шапиро*, доктор культурологии, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- С.А. Шаров*, кандидат филологических наук, Ph.D., Университет Лидса, Лидс, Великобритания
- И.А. Шаронов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск

Д.И. Антонов, доктор исторических наук, профессор (РГГУ)

CONTENTS

Studies in Cultural History

- Igor E. Surikov*
Some features to characterization of Hellenicus of Lesbos' outlook 12
- Olga I. Togoeva*
“The insane is equated with the absent”?
The category of ‘madness’ in medieval law 30

Cultural Anthropology and Studies of Present-day Traditions

- Dmitrii I. Antonov*
Soviet icons. Principles of research and organization of works 55
- Dmitrii Yu. Doronin*
Local traditions of the Soviet icon. Field research methodology 70
- Dmitrii V. Gromov*
Stones-notes on Maximilian Voloshin's grave 92

“The New Art” and Culture of the 20th century

- Kiril M. Korolev*
Representations of folk traditions and religiosity in the modern
popular culture (the case of Feofan the Neuromonk project) 112
- Liudmila B. Sukina*
Children's images as an emotional element of modern monuments
to Russian saints 137
- Kiril V. Posternak*
Tradition or renovationism? Construction of Orthodox churches with
open altars in Russia in the 1990s – 2010s 156
- Veronika A. Belyaeva-Sachuk, Ekaterina Yu. Trushkina*
Visual anthropology of religion. The renovationism
in Buryat Buddhism on the example of film “Baikal” (1928) 170

СОДЕРЖАНИЕ

Культурно-исторические исследования

- Игорь Е. Суриков*
Несколько штрихов к характеристике мировоззрения
Гелланика Лесбосского 12
- Ольга И. Тогоева*
«Безумный приравнивается к отсутствующему»?
Категория «сумасшествие» в средневековом праве 30

Культурная антропология и исследования актуальных традиций

- Дмитрий И. Антонов*
Советские иконы: принципы исследования и организации работ 55
- Дмитрий Ю. Доронин*
Локальные традиции советской иконы:
методика полевых исследований 70
- Дмитрий В. Громов*
Камни-записки на могиле Максимилиана Волошина 92

«Новое искусство» и культура XX в.

- Кирилл М. Королев*
Репрезентации народного и религиозного в современной
массовой культуре (на примере музыкального проекта
«Нейромонах Феофан») 112
- Людмила Б. Сукина*
Детские образы как эмоциональный элемент современных
памятников русским святым 137
- Кирилл В. Постернак*
Возвращение к традиции или обновленчество?
Практика сооружения православных храмов
с открытыми алтарями в России в 1990–2010-е гг. 156
- Вероника А. Беляева-Сачук, Екатерина Ю. Трушкина*
Визуальная антропология религии:
Обновленческое движение в бурятском буддизме
на материале кинодокумента «Байкал» 1928 г. 170

УДК 930(38)

DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-12-29

Несколько штрихов к характеристике мировоззрения Гелланика Лесбосского

Игорь Е. Суриков

*Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия;
Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, isurikov@mail.ru*

Аннотация. Гелланик Лесбосский был одним из виднейших греческих историков V в. до н. э. Его главный вклад в развитие историописания связан с тщательной разработкой им в трудах последнего периода жизни проблем хронологии, которой предшествующие авторы не уделяли достаточного внимания. Что касается мировоззрения Гелланика, в религиозной сфере он отнюдь не был атеистом или скептиком, однако его верования уже сопрягались с определенным рационалистическим критицизмом. Для суждения о политических взглядах историка существуют только весьма скудные и притом в основном косвенные данные. Если исходить из них, его можно назвать скорее противником, чем сторонником радикальной демократии того типа, какая существовала в Афинах в период Пелопоннесской войны, когда Гелланик писал «Аттиду» – трактат по афинской истории. Не исключено даже, что он добровольно или вынужденно покинул родной город Митилену, когда в нем олигархический строй сменился демократическим. Статья рассматривает систему представлений Гелланика Лесбосского на основе сохранившегося корпуса текстов.

Ключевые слова: Гелланик Лесбосский, классическая Греция, историописание, хронология, демократия, олигархия, Афины, мифы, Геродот

Для цитирования: Суриков И.Е. Несколько штрихов к характеристике мировоззрения Гелланика Лесбосского // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 4. С. 12–29. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-12-29

Some features to characterization of Hellanicus of Lesbos' outlook

Igor E. Surikov

*Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia;
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
isurikov@mail.ru*

Abstract. Hellanicus of Lesbos was one of major Greek historians of the 5th century B.C. His main contribution to the development of historical writing is connected with his scrupulous elaboration of chronology issues in works of the last period of his life which was not a subject of sufficient attention for the preceding authors. As to Hellanicus' outlook, in religious sphere he was by no means an atheist or skeptic, but his beliefs were already accompanied by a certain degree of rationalist criticism. For a judgment on his political views, there are only very scanty and, moreover, mostly indirect data. If we proceed from them, the historian may be characterized as an opponent rather than supporter of radical democracy of the type, which existed in Athens during the Peloponnesian War, when Hellanicus was writing his *Atthis*, a treatise on Athenian history. It could even be that he voluntarily or under compulsion left his home town of Mytilene, when an oligarchic regime there was replaced by a democratic one. The article analyzes the system of views of Hellanicus of Lesbos on the basis of the preserved corpus of texts.

Keywords: Hellanicus of Lesbos, Classical Greece, historical writing, chronology, democracy, oligarchy, Athens, myths, Herodotus

For citation: Surikov, I.E. (2023), "Some features to characterization of Hellanicus of Lesbos' outlook", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary studies. Linguistics. Culturology"*, no. 4, pp. 12–29, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-12-29

Прежде всего необходимо сказать несколько слов о значении фигуры Гелланика Лесбосского (годы жизни: 496 – не ранее 406 г. до н. э.), о том, почему его признают одним из трех самых видных древнегреческих историков V в. до н. э. [Суриков 2021а, с. 838], при том что остальные два – это такие гиганты античной исторической мысли, как Геродот и Фукидид. Главный вклад Гелланика в развитие историописания связан с разработкой им хронологических проблем. До него хронология была слабым местом эллинских «слу-жителей Клио».

В свое время было распространено мнение, согласно которому в Греции уже в архаический период существовали исторические

хроники (наподобие римских фаст, анналов), которые вели полисы, храмы и т. п. и в которых содержалась запись событий по годам. Эта точка зрения в полной мере проявилась в этапном труде Вилламовица «Аристотель и Афины»¹; великий немецкий филолог, в частности, полагал, что именно из таких анонимных хроник вырос жанр аттидографии (локальной афинской историографии). Однако этот взгляд чем дальше, тем больше утрачивал сторонников. Уже в 1950-е гг. на Западе он если и встречался, то разве что в популярных работах (например: [Forsdyke 1957, p. 139]), в которых, как известно, устаревшие идеи продолжают транслироваться и после того, как серьезные ученые от них отказались. Дольше чем где-либо он удержался, пожалуй, в российском антиковедении (например: [Фролов 1981, с. 92]).

В чем же причина, так сказать, смены парадигм? Огромную работу по опровержению оказавшегося ошибочным тезиса, опиравшегося на ложную аналогию с реалиями Рима, проделал Феликс Якоби – крупнейший в XX в. исследователь древнегреческого историописания. Особенно важную роль сыграла его монография «Аттида» [Jacoby 1949], в которой со всей возможной доказательностью было продемонстрировано, что этот источник возникновения исторической науки у эллинов приходится считать несуществующим.

У первых представителей самой этой науки мы тоже, как правило, еще не находим записи событий по годам. Это касается и Гекатея Милетского, работавшего в последней четверти VI в. до н. э., и Ферекида Афинского, работавшего во второй четверти V в. до н. э., и даже Геродота Галикарнасского, работавшего в третьей четверти V в. до н. э. Они пользовались так называемой генеалогической хронологией (о которой см. [Prakken 1943]), в основе которой лежал счет времени по поколениям. Даже невооруженным глазом заметно неудобство этой системы, тем более что сама продолжительность поколения разными авторами принималась неодинаковая (от 25 до 40 лет). Соответственно, в трудах древнейших историков почти невозможно найти сколь-нибудь точных датировок. Разумеется, исключения имеются. Так, большой заслугой Геродота является то, что в его сочинении содержится базовый синхронизм древнегреческой истории [Mignigliano 1990, p. 38]. На языке того времени он звучал следующим образом: шестой год после смерти персидского царя Дария I соответствует году архонтства Каллиада в Афинах. Переводя это

¹ *Wilamowitz-Moellendorff U., von. Aristoteles und Athen. Berlin: Weidmann, 1893. 2 Bd.*

в современные научные формулировки, получаем: поход Ксеркса на Грецию и морское сражение при Саламине имели место в 480 г. до н. э. Тем самым устанавливается важнейший факт; далее уже исходя из него вычисляются даты остальных событий Греко-персидских войн, и отнюдь не только их.

Но в целом специалистам прекрасно известно, сколько хронологической путаницы встречается у Геродота² – именно по тому, что он не уделял этой сфере специального внимания. А первым, кто ей подобающее внимание уделил, был как раз Гелланик [Möller 2007]: он разработал систему эпонимной хронологии и начал для уточнения датировок проводить синхронизацию магистратов, служивших эпонимами в различных государствах греческого мира: афинских архонтов, спартанских эфоров. А в качестве «камертона» для такой синхронизации ему служил список верховных жриц аргосского святилища Геры.

По возрасту Гелланик был старше Геродота на 12 лет (Gell. XV. 23), но благодаря тому, что судьбой ему был отмерен очень долгий жизненный путь, он на пару десятилетий пережил младшего собрата по ремеслу (скончавшегося, по всей видимости, около 425 г. до н. э.³). Активными хронологическими изысканиями лесбосский историк стал заниматься достаточно поздно, на последнем этапе своей творческой деятельности. Главный его труд в этой области, «Жрицы Геры, что в Аргосе» (в ссылках античных авторов на него нередко фигурирующий просто как «Жрицы», Ἱέρειαι), был издан вскоре после 423 г. до н. э.⁴ Хронология занимала видное место и в последнем сочинении Гелланика, которым была первая «Аттида» (конец V в. до н. э.) – ею он положил начало аттидографическому жанру как таковому. В частности из «Аттиды» сохранились фрагменты, в которых события датированы именно по афинскому архонту (Антигену, 407/406 г. до н. э., Hellan. FGrHist. 4. F171–172).

Интересно, что и у Геродота в самом конце его сочинения проявляется намерение более скрупулезно относиться к хронологии, перейти к изложению событий по годам. Ранее мы предположили [Суриков 2011, с. 278], что в этом на него мог повлиять молодой

² См. к вопросу: [Струве 1952; Грантовский 1998, с. 189–296; Rhodes 2003].

³ Недавно предпринятая попытка доказать, что Геродот был еще жив и работал в самом конце V в. до н. э. [Irwin 2021], не основывается на сколько-нибудь убедительной аргументации [Суриков 2023, с. 35–42].

⁴ *Jacoby F. Hellanikos // Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa. Hbd. 15: Helikon – Hestia / Hg. von W. Kroll. Stuttgart: Metzler, 1912. Sp. 148.*

Фукидид, в 420-х гг. до н. э. уже приступивший к созданию своего шедевра о Пелопоннесской войне. Но теперь нам представляется, как минимум, не менее вероятным, что здесь имело место и воздействие Гелланика. С последним Геродот, несомненно, был лично знаком. В частности, в одном свидетельстве читаем: «Гелланик с Геродотом жил у Аминты, царя македонян (*παρὰ Ἀμύντα τῷ Μακεδόνων βασιλεῖ*), во времена Еврипида и Софокла» (Suid. s.v. Ἑλλάνικος). Правда, с именем македонского правителя здесь налицо путаница: во времена, когда работали Гелланик и Геродот, в Македонии не было царя по имени Аминта. В действительности визит двух историков в страну на севере Греции имел место, скорее всего, на хронологическом отрезке 463–454 гг. до н. э. [Vasilev 2016], когда на престоле там находился Александр I⁵.

Гелланик и Геродот читали и взаимно использовали исследования друг друга, между ними местами прослеживается перекличка [Суриков 2021a, с. 855–858]. Правда, как мы видели, «Жрицы» – главный хронологический труд Гелланика – увидели свет, когда Геродота уже не было в живых. Но здесь нужно оговорить следующее. Древнегреческие историки классической эпохи работали неспешно. Тот же Геродот создавал свою «Историю» (включая стадию сбора материала), наверное, лет тридцать, примерно столько же – и Фукидид (и притом обоим смерть не позволила довести начатое до конца⁶). И в ходе этой своей работы они, безусловно, знакомили коллег со своими выкладками, достигнутыми предварительными результатами, а также доводили их и до широкой аудитории посредством публичных чтений уже написанных частей (о таких чтениях хорошо известно [Momigliano 1987]).

Обратим внимание на интересное, почти точное совпадение во времени нескольких событий. Около 425 г. до н. э. на афинской Агоре был установлен (в виде большой надписи, несколько фраг-

⁵ Особые отношения Геродота именно с этим македонским царем уже отмечались в литературе [Badian 1994].

⁶ В том, что фукидидовский труд остался незавершенным, сомнений нет: в нем не выполнено обещание автора изложить события Пелопоннесской войны до конца, и не случайно у Фукидида сразу же появилась когорта продолжателей [Nicolai 2006]. Вопрос с трудом Геродота не столь однозначен, и некоторые специалисты утверждают, что он был окончен именно на том месте, на котором автор и планировал его окончить (например: [Venedeker 2021, p. 504]). Но нам кажется вполне убедительной аргументация в пользу того, что «отец истории» предполагал довести изложение хода Греко-персидских войн до Каллиева мира 449 г. до н. э., подведшего итог этого полувекового конфликта [Гаспаров 1997, с. 483–489].

ментов которой было открыто в ходе археологических раскопок – на их основании документ реконструирован [Bradeen 1964]) список архонтов, в котором последовательно перечислялись носители этой эпонимной магистратуры с того момента, когда она стала годичной (в 684 г. до н. э. [Develin 2003, p. 27]). Вряд ли можно сомневаться в том, что этот список служил хронологическим целям. Далее, вскоре после 425 г. до н. э. была опубликована «История» покойного Геродота, к концу которой, как отмечалось выше, стремление к точности хронологии возрастает; пару лет спустя вышли «Жрицы» Гелланика, где эта самая точность хронологии являлась главной задачей. Можно еще отметить, что примерно тогда же Антиох Сиракузский, первый историк греческого Запада, завершил и издал свой трактат «Сицилийские дела», в котором изложение было доведено до 424/423 г. до н. э.⁷ (Diod. XII. 71. 2) и в котором, судя по всему, события (во всяком случае, более близкие по времени к автору) тоже излагались по годам. Наконец, в том же 424/423 г. до н. э. из Афин был изгнан Фукидид, что поставило крест на его военно-политической карьере; он всецело отдался работе над своей «Историей», в которой надеялся превзойти хронологической акрибией всех своих предшественников, даже Гелланика (Thuc. I. 97. 2), – это ему во многом удалось.

Создается впечатление, что в 420-х гг. до н. э. в Греции как бы обострилось «чувство времени», и это ощутили на себе историки самых разных поколений. Возможно, дело в начавшейся Пелопоннесской войне, которая произвела на современников впечатление чего-то невиданного по грандиозности, затмившего все дела минувших дней. Эта мысль, в частности, постоянно проводится тем же Фукидидом: «Война эта стала величайшим потрясением для эллинов и части варваров, и, можно сказать, для большей части человечества... Исторические события далекого прошлого не представляли ничего значительного как в военном отношении, так и в остальном» (Thuc. I. 1. 2–3). «Нынешняя же война... докажет людям, которые судят по самим фактам, что она была событием более важным, чем прежние войны» (Thuc. I. 21. 2). Нарастало ощущение судьбоносности момента, чреватого великим историческим переломом (и этот перелом действительно произошел, именно тогда в эволюции эллинской цивилизации фаза подъема сменилась фазой упадка и кризиса); возникало желание в преддверии этого перелома как можно строже и аккуратнее подвести итоги свершенного.

⁷ Видимо, до Гелойского конгресса, имевшего место в этом году [Vattuone 2007, p. 191].

* * *

Переходя собственно к мировоззрению Гелланика, нельзя не констатировать, что его реконструкция являет собой задачу неимоверно сложную (и поэтому за ее решение, в сущности, пока еще никто всерьез не брался⁸) – прежде всего из-за того, что его литературное наследие сохранилось только в фрагментарном виде. Правда, фрагментов от него дошло немало (более 200). Но бóльшая их часть относится к ранним работам историка, к тому этапу его творческой деятельности, когда он занимался мифографией и писал труды на связанные с ней темы («Фороида», «Девкалиония», «Атлантида»⁹, «Асопида», «Троянские дела»). По ним представляется возможным говорить только о религиозной составляющей взглядов автора.

Итак, каково было отношение Гелланика к религии? Сам факт пересказа им многочисленных мифов о богах и героях демонстрирует, что атеистических позиций он явно не придерживался (иначе, конечно, не стал бы заниматься таким нестоящим, с точки зрения человека неверующего, делом). Впрочем, это и неудивительно. В Греции на протяжении большей части V в. до н. э. атеизм не получил еще сколько-нибудь заметного распространения. Разве что ближе к концу столетия встречаем одного безусловного атеиста – Диагора Мелосского по прозвищу «Безбожник», ἄθεος [Winiarczyk 2016] и нескольких религиозных скептиков (Протагор, Продик, возможно, Демокрит).

Однако верования Гелланика сопрягались уже с определенным рационалистическим критицизмом. Он не может принять «за чистую монету» некоторые детали старинных преданий. Приведем один пример, процитировав, как историк интерпретировал известный миф, согласно которому герои Тесей и Пирифой спустились в подземное царство Аида, чтобы похитить его супругу Персефону (Hellan. FGrHist. 4. F168 = Plut. Thes. 31):

⁸ Самый пространный текст о Гелланике в антиковедческой литературе – глава в монографии Л. Пирсона «Ранние ионийские историки» [Pearson 1975, pp. 152–235], книге довольно давней (впервые издана в 1939 г.). При этом эта глава посвящена исключительно реконструкции содержания трактатов Гелланика.

⁹ Заголовок трактата иногда передается как «Атлантовы дела» или еще как «Атлантиада». Это название связано с именем титана Атланта (в сочинении речь шла прежде всего о его потомстве), к стране, позже придуманной Платоном, отношения не имеет.

А сам он¹⁰, оплачивая Пирифойю за услугу, отправился с ним в Эпир за дочерью Аидонея, царя молоссов, который, дав своей жене имя Ферсефоны¹¹, дочери – Кору¹², а псу – Кербера, приказывал сражаться с ним тем, кто сватался к девушке. Конечно, узнав, что Пирифой с другом пришли не сватами, а похитителями, он схватил их и Пирифоя тотчас погубил, натравив пса, а Тесея запер и стерег.

Перед нами типичный образчик рационализации архаичного мифа с удалением из него чудесного, сверхъестественного. В мифе Тесей и Пирифой, естественно, отправлялись в «настоящий» Аид за «настоящей» Персефой (Корой); Гелланик же превращает владыку мертвых в некую квази-реальную личность правителя эпирских молоссов. Аналогичные примеры найдем и у Гекатея Милетского – автора еще более раннего, чем лесбосский историк. Так, Гекатей считал Герiona – трехтелого великана, которого победил Геракл на дальнем западе, – обычным царем Эпира (интересно, что тоже Эпира), а адского пса Кербера – просто большой ядовитой змеей, обитавшей у мыса Тенар (Hecat. FGrHist. 1. F26, F27).

Еще труднее говорить что-либо ответственно о симпатиях Гелланика в области политики. Вообще говоря, определение политической позиции даже тех историков классического периода, сочинения которых мы имеем в полном виде, представляет немалые проблемы для исследователя. Так, Фукидида одни специалисты считают одним из идеологов демократии в V в. до н. э. [Farrar 1994, pp. 126–191], в то время как другие, напротив, включают его в группу антидемократических «диссидентов» [Ober 1998, pp. 52–121]. Далее, Геродот в известных «конституционных дебатах» (Herod. III. 80–2) вводит свою известную троичную классификацию форм государственного устройства – монархия, олигархия, демократия, – и при этом приводит аргументы в пользу каждой из названных форм, а собственных предпочтений не высказывает.

Что же касается Гелланика, – во всяком случае, ясно, что сведения о его политических взглядах следует искать точно не в мифографических трактатах этого автора и вряд ли в хронологических. Если есть шанс где-то их найти – то, наверное, в «Аттиде». Впрочем, относительно степени политизированности сочинений аттидографического жанра единого мнения в науке тоже нет. Если Ф. Якоби

¹⁰ Тесей. До того Пирифой помог ему похитить из Спарты Елену Прекрасную.

¹¹ Так часто писалось имя Персефоны.

¹² В норме Кора («девушка») – эпиклеза (культовый эпитет) Персефоны, но здесь, как видим, они разъединены.

в вышеупомянутой монографии «Аттида» высказывал твердую убежденность в том, что аттидографы проявляли не скрываемую ими политическую ангажированность и она влияла на содержание их трудов (в плане подбора фактов, их интерпретации и т. п.), то позже занимавшийся той же проблематикой Ф. Хардинг [Harding 1994] решительно отрицал это. Нам представляется, что в данном отношении с разными авторами и дело могло обстоять по-разному. В частности Гелланик, похоже, старался писать историю Афин с демонстративной беспристрастностью, нейтральностью, *sine ira et studio*, – возможно, чтобы поддержать свою репутацию серьезного, ответственного ученого [Суриков 2021б, с. 191].

В свете подобного дефицита релевантной информации приходится произвести максимально тщательный поиск любых данных, прямых и косвенных, имеющих отношение к рассматриваемому кругу вопросов. В частности, выше указывалось, что Гелланик одно время жил при македонском царском дворе. Сей факт должен означать, что у него не было отторжения от монархий и монархов. А это не рекомендует его как убежденного демократа: в рамках афинской демократической идеологии V в. до н. э. монархический способ управления воспринимался как нечто совершенно неприемлемо [Braund 2000, p. 104; Osborne 2003, p. 253].

С галикарнасцем Геродотом, посетившим Македонию одновременно с Геллаником (неизвестно, вместе они туда прибыли или там и познакомились), у лесбосского (митиленского) историка есть ряд как общих, так и отличительных черт. Оба были родом из городов, входивших в Афинскую архэ. Однако перипетии судьбы Геродота, еще в молодости утратившего родину (о причинах см.: [Суриков 2022, с. 92–97]) заставили его много странствовать, к чему он, видимо, и сам был склонен. По наблюдению А. Момильяно, «отец истории» в своей жизни путешествовал больше, чем любой другой античный автор [Momigliano 1990, 51]. В конце концов он отправился на запад, в Великую Грецию, где, скорее всего, и скончался. Гелланик же был скорее домоседом, «кабинетным ученым». Нелучайно в одном источнике (Agathem. I. 1) он противопоставлен Гекатею¹³, тоже завязтому страннику: Гекатей охарактеризован как «муж, много путешествовавший» (ἀνὴρ πολυπλανής), а Гелланик – как «муж многосведущий во многих отношениях» (ἀνὴρ πολυίστωρ).

Приведем еще один факт из биографии нашего героя: он «скончался в Перперене, что напротив Лесбоса» (Suid. s.v. Ἑλλάνικος). Городок Перперена, таким образом, находился не на самом Лесбосе, а в материковой Эолиде [Rubinstein 2004, pp. 1048–1049]. Крайне

¹³ *Jacoby F. Hellanikos. Sp. 106.*

интересно было бы знать, почему историк умер не в Митилене, гражданином которой являлся, а в каком-то другом месте, хотя и не столь уж далеко расположенном от его родного города, – но не будем забывать, что ему было тогда не менее 90 лет. Это не тот возраст, в котором совершают, скажем, познавательные поездки (к тому же, как было отмечено чуть выше, Гелланик и в принципе был к таковым, судя по всему, не очень-то склонен). Приходится сделать вывод, что ему пришлось покинуть родину. Был ли отъезд добровольным или вынужденным, какими причинами он был вызван – об этом мы вряд ли когда-нибудь узнаем. Но, может быть, все-таки имеет смысл напомнить важнейшие события истории митиленского полиса в последней трети V в. до н. э.

Этот крупнейший город Лесбоса был одним из немногих (буквально единичных), занимавших в Афинской архэ привилегированное положение. Тем не менее уже вскоре, после начала Пелопоннесской войны, в 428 г. до н. э., он поднял антиафинское восстание, перейдя на сторону Спарты. Последняя, не располагая тогда еще достаточными морскими силами, не смогла оказать помощь новому союзнику, и Митилена, осажденная войском афинян, в следующем году капитулировала и была подвергнута суровой каре с лишением всех былых привилегий [Fornara 2010]. Ставился даже вопрос, не ликвидировать ли вовсе этот полис (он был предметом так называемых «Митиленских дебатов», о которых существует значительная литература, например: [Debnar 2000; Schmitz 2010; Harris 2013]), но от столь крайней меры решили все-таки воздержаться. В 412 г. до н. э. Митилена вновь восстала, но на сей раз была возвращена под контроль Афин почти немедленно и оставалась лояльной им до 405 г. до н. э., когда она была взята спартанским полководцем Лисандром [Hansen, Spenger, Williams 2004, 1027].

На момент начала первого восстания государственное устройство митиленского полиса было олигархическим (Thuc. III. 39. 6). Поскольку именно правящие олигархи встали во главе мятежников, именно по ним в первую очередь ударило наказание после сдачи, и не приходится сомневаться в том, что олигархия в городе была заменена демократией. Хотя эксплицитно источники об этом факте не сообщают, но он ясен еще и из того, что в 405 г. до н. э. Лисандр вновь учредил в Митилене олигархию (Xen. Hell. II. 2. 5). Стало быть, ею был заменен какой-то иной строй, а таковым мог быть только демократический.

Здесь следует оговорить, что в греческих полисах часто имели место смены форм правления, сопровождавшиеся государственными переворотами (которым неслучайно ведь целиком посвящена одна из книг «Политики» Аристотеля, Arist. Pol. V), всплывками

междоусобной смуты – стасиса (στάσις)¹⁴. Всякий раз при замене одного режима другим сторонники старого уходили в изгнание или насильственно выдворялись победителями. Если именно такая судьба постигла Гелланика, то возможен один из двух вариантов: либо он, будучи противником демократии, удался из Митилены после ее установления в 420-х гг. до н. э., либо он, наоборот, покинул город после ее ликвидации Лисандром и, следовательно, был демократом. Второй вариант, скажем прямо, маловероятен. Даже если историк дожил до 405 г. до н. э., для него это была пора глубочайшей старости, когда трудно пойти на столь серьезную перемену в жизни, как прощание с родиной. Да и дожил-то он вряд ли: в последние свои годы Гелланик писал «Аттиду» и в ней дошел до событий 407/406 г. до н. э. Судя по тому, что именно его рассказ об этих событиях (Hellen. FGrHist. 4. F171–172) запомнился позднейшим авторам, им трактат завершался, и, значит, тут-то Гелланика и постигла кончина (аттидографы всегда доводили изложение до самого последнего момента, до какого только могли).

Кстати, как бы мало историк ни был склонен к далеким поездкам, уж Афины-то он точно должен был посещать, коль скоро писал сочинение об их истории. Должно ли это автоматически означать симпатию Гелланика к афинскому полису с его демократией? Совершенно не обязательно. Писателю из Митилены, столь пострадавшей от афинян, не за что было их любить. Кажется, мы даже имеем фрагмент (правда, не из «Аттиды», а из «Жриц Геры»), в котором отрицается одна из заслуг, которой Афины гордились. Поясним, о чем идет речь.

В Великой греческой колонизации афинский полис принял участие достаточно поздно и не слишком активно – если говорить о государственном уровне. Однако в памяти потомков прочно сохранялся тот факт, что ойкистом одной из самых ранних колоний – Наксоса, первого эллинского города на Сицилии, основанного в 730-х гг. до н. э., – являлся афинянин по имени Феокл (Фукл), хотя сама колонизационная экспедиция была отправлена эвбейской Халкидой. Страбон *expressis verbis* оговаривает происхождение Феокла из Афин (Strab. VI. 267). Фукидид напрямую об этом не пишет, но сам тот факт, что он приводит имя предводителя ионийцев-халкидян не на ионийском (Феокл), а на аттическом (Фукл) диалекте (Thuc. VI. 3. 1), показывает, что он тоже считал этого человека афинянином, а не ионийцем. А вот Гелланик – как бы в пике этой традиции – заявляет: «Феокл из Халкиды (курсив

¹⁴ Наиболее фундаментальным исследованием о феномене стасиса остается [Gehrke 1985].

наш. – *И. С.*) с халкидянами и наксосцами¹⁵ основал город (Наксос. – *И. С.*) на Сицилии» (Hellas. FGrHist. 4. F82).

Известно, что лесбосский историк специально занимался генеалогией афинского знатного рода Филаидов (Hellas. FGrHist. 4. F22), а значит, был к нему дружественно расположен. Близки к Филаидам были, кстати, и мифограф Ферекид Афинский (Phereg. FGrHist. 3. F2), и, что особенно интересно, Геродот (аргументацию см. в [Surikov 2013]), имя которого, как видим, снова и снова приходится упоминать в связи с Геллаником, в самых разнообразных аспектах. А между тем род Филаидов (виднейшими представителями которого в V в. до н. э. были Мильтиад Младший, затем его сын Кимон, затем Фукидид, сын Мелесия) последовательно, на протяжении ряда поколений находился в оппозиции к радикально-демократической группировке в Афинах.

Можно обратить внимание еще и на то, что в «Аттиде» наш историк проявляет нескрываемый интерес к истории такого старинного аристократического института, как Совет Ареопага (Hellas. FGrHist. 4. F38, F169). В классический период, когда этот орган утратил свое бывшее значение, свои важнейшие функции, перенятые в основном епископией и гелиеей, апеллировать к его авторитету любили противники демократии, явные и скрытые. Много и с симпатией рассказывал Гелланик о древних афинских царях – Меланфе, Кодре, Медонте, Нелее¹⁶ (Hellas. FGrHist. 4. F125, F48). Благожелательным было и его отношение к царям Спарты: чтобы подчеркнуть их определяющую роль в становлении лакедемонского государства, он даже не упоминал имя Ликурга (Hellas. FGrHist. 4. F116; этот занятный сюжет мог бы послужить предметом для отдельного исследования).

Одним словом, налицо ряд данных (конечно, по большей части косвенных, так что в любом случае проблема может иметь только гипотетическое решение), побуждающих считать Гелланика Лесбосского скорее противником, чем сторонником демократии. Во всяком случае, крайней демократии (фактически охлократии), какая существовала в Афинах, когда писалась «Аттида»; тогда эта система просто-таки трещала по всем швам, один раз уже рухнула (в 411 г. до н. э.), и ей предстояло еще новое крушение (в 404 г. до н. э.). Есть своя символика в том, чем, судя по всему, завершился

¹⁵ Жителями острова Наксоса в Эгейском море, в честь которого сицилийский Наксос и получил название.

¹⁶ Нелей, сын Кодра, строго говоря, был, согласно легендарной традиции, царем не в Афинах, а в Ионии, переселение греков в которую он возглавил.

трактат: повествованием о двух мероприятиях радикальных демократов, одной из которых было освобождение рабов (Hellas. FGrHist. 4. F171), а другой – чеканка монеты из золотых статуй богини Ники (Hellas. FGrHist. 4. F172). Обе эти акции в глазах нормального грека были более чем сомнительного свойства: первая выглядела смутянской, а вторая – святотатственной.

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00024, <https://rscf.ru/project/23-28-00024/>

Acknowledgements

This work was supported by the Russian Science Foundation, project no. 23-28-00024, <https://rscf.ru/project/23-28-00024/>

Литература

- Гаспаров 1997 – *Гаспаров М.Л.* Избранные труды: В 3 т. Т. 1: О поэтах. М.: Языки славянских культур, 1997. 664 с.
- Грантовский 1998 – *Грантовский Э.А.* Иран и иранцы до Ахеменидов: Основные проблемы. Вопросы хронологии. М.: Восточная литература, 1998. 343 с.
- Струве 1952 – *Струве В.В.* Хронология VI в. до н. э. в труде Геродота // Вестник древней истории. 1952. № 2 (40). С. 60–78.
- Суриков 2011 – *Суриков И.Е.* Очерки об историописании в классической Греции. М.: Языки славянских культур, 2011. 504 с.
- Суриков 2021a – *Суриков И.Е.* К хронологии жизни и творчества историка Гелланика // Вестник древней истории. 2021. Т. 81. № 4. С. 837–862.
- Суриков 2021b – *Суриков И.Е.* Гелланик и Афины // Проблемы истории, филологии, культуры. 2021. № 3 (73). С. 176–196.
- Суриков 2022 – *Суриков И.Е.* Геродот. М.: Академический проект, 2022. 439 с.
- Суриков 2023 – *Суриков И.Е.* Будущее Геродота – настоящее Фукидида – прошлое Ксенофонта (АРХН, НГЕΜΟΝΙΑ и империалистические тенденции в классической Греции глазами трех великих историков) // Античный мир и археология. 2023. Вып. 21. С. 31–51.
- Фролов 1981 – *Фролов Э.Д.* Факел Прометея: Очерки античной общественной мысли. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1981. 160 с.
- Badian 1994 – *Badian E.* Herodotus on Alexander I of Macedon. A study in some subtle silences // Greek Historiography / Ed. by S. Hornblower. Oxford: Oxford University Press, 1994. P. 107–130.

- Boedeker 2021 – *Boedeker D.* End of the *Histories* // The Herodotus encyclopedia. Vol. 2: E–O / Ed. by C. Baron. Hoboken: Wiley Blackwell, 2021. P. 503–505.
- Bradeen 1964 – *Bradeen D.* The fifth-century Archon list // *Hesperia*. 1964. Vol. 32. No. 2. P. 187–208.
- Braund 2000 – *Braund D.* Friends and foes. Monarchs and monarchy in fifth-century Athenian democracy // *Alternatives to Athens. Varieties of political organization and community in Ancient Greece* / Ed. by R. Brock, S. Hodkinson. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 103–118.
- Debнар 2000 – *Debнар P.A.* Diodotus' paradox and the Mytilene debate (Thucydides 3. 37–49) // *Rheinisches Museum für Philologie*. 2000. Bd. 143. Ht. 2. S. 161–178.
- Develin 2003 – *Develin R.* Athenian officials 684–321 B.C. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. XIX, 556 p.
- Farrar 1994 – *Farrar C.* The Origins of democratic thinking. The invention of politics in classical Athens. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. X, 301 p.
- Fornara 2010 – *Fornara C.W.* The aftermath of the Mytilenian revolt // *Historia*. 2010. Bd. 59. Ht. 2. S. 129–142.
- Forsdyke 1957 – *Forsdyke J.* Greece before Homer. Ancient chronology and mythology. N.Y.: Norton, 1957. 176 p.
- Gehrke 1985 – *Gehrke H.-J.* Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. München: Beck, 1985. 449 S.
- Hansen, Spenger, Williams 2004 – *Hansen M.H., Spenger N., Williams H.* Lesbos // *An inventory of archaic and classical poleis. An investigation conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation* / Ed. by M.H. Hansen, T.H. Nielsen. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 1018–1032.
- Harding 1994 – *Harding P.* Androtion and the Atthis. Oxford: Clarendon Press, 1994. 236 p.
- Harris 2013 – *Harris E.M.* How to address the Athenian assembly. Rhetoric and political tactics in the debate about Mytilene (Thuc. 3. 37–50) // *Classical Quarterly*. 2013. Vol. 63. No. 1. P. 94–109.
- Irwin 2021 – *Irwin E.* Date of composition // The Herodotus encyclopedia. Vol. 1: A–D / Ed. by C. Baron. Hoboken: Wiley Blackwell, 2021. P. 409–412.
- Jacoby 1949 – *Jacoby F.* Atthis. The local chronicles of Ancient Athens. Oxford: Clarendon Press, 1949. 431 p.
- Möller 2007 – *Möller A.* The beginnings of chronography. Hellanicus' *Hiereiai* // *The historian's craft in the age of Herodotus* / Ed. by N. Luraghi. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 241–262.
- Momigliano 1987 – *Momigliano A.* The historians of the classical world and their audience. Some suggestions // *Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia*. 1987. Vol. 8. Fasc. 1. P. 59–75.
- Momigliano 1990 – *Momigliano A.* The classical foundations of modern historiography. Berkeley: University of California Press, 1990. XIV, 162 p.
- Nicolai 2006 – *Nicolai R.* 2006: Thucydides continued // *Brill's companion to Thucydides* / Ed. by A. Rengakos, A. Tsakmakis. Leiden: Brill, 2006. P. 693–719.

- Ober 1998 – *Ober J.* Political dissent in democratic Athens. Intellectual critics of popular rule. Princeton: Princeton University Press, 1998. XV, 417 p.
- Osborne 2003 – *Osborne R.* Changing the discourse // Popular tyranny. Sovereignty and its discontents in Ancient Greece / Ed. by K.A. Morgan. Austin: University of Texas Press, 2003. P. 251–272.
- Pearson 1975 – *Pearson L.* Early Ionian historians. Westport: Greenwood Press, 1975. VIII, 240 p.
- Prakken 1943 – *Prakken D.W.* Studies in Greek genealogical chronology. Lancaster: Lancaster Press, 1943. 113 p.
- Rhodes 2003 – *Rhodes P.J.* Herodotean chronology revisited // Herodotus and his world. Essays from a Conference in Memory of George Forrest / Ed. by P. Derow, R. Parker. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 58–72.
- Rubinstein 2004 – *Rubinstein L.* Aiolis and South-Western Mysia // An inventory of archaic and classical *poleis*. An investigation conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation / Ed. by M.H. Hansen, T.H. Nielsen. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 1033–1052.
- Schmitz 2010 – *Schmitz T.* The Mytilene debate in Thucydides // Stimmen der Geschichte: Funktionen von Reden in der antiken Historiographie / Hg. von D. Pausch. Berlin; N.Y.: De Gruyter, 2010. S. 45–65.
- Surikov 2013 – *Surikov I.E.* Herodotus and the Philaids // Ruthenia Classica Aetatis Novae. A collection of works by Russian scholars in Ancient Greek and Roman history / Ed. by A. Mehl, A.V. Makhlayuk, O. Gabelko. Stuttgart: Steiner, 2013. P. 45–70.
- Vasilev 2016 – *Vasilev M.I.* The date of Herodotus' visit to Macedonia // Ancient West and East. 2016. Vol. 15. P. 31–51.
- Vattuone, 2007 – *Vattuone R.* Western Greek historiography // A companion to Greek and Roman historiography. Vol. 1 / Ed. by J. Marincola. Oxford: Blackwell, 2007. P. 189–199.
- Winiarczyk 2016 – *Winiarczyk M.* Diagoras of Melos. A contribution to the history of ancient atheism. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016. XVIII, 224 p.

References

- Badian, E. (1994), “Herodotus on Alexander I of Macedon. A study in some subtle silences” in Hornblower, S., ed., *Greek Historiography*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 107–130.
- Boedeker, D. (2021), “End of the *Histories*”, in Baron, C., ed., *The Herodotus encyclopedia. Vol. 2 (E–O)*, Wiley Blackwell, Hoboken, USA, pp. 503–505.
- Bradeen, D. (1964), “The fifth-century Archon list”, *Hesperia*, vol. 32, no. 2, pp. 187–208.
- Braund, D. (2000), “Friends and foes. Monarchs and monarchy in fifth-century Athenian democracy”, in Brock, R. and Hodkinson, S., eds., *Alternatives to Athens. Varieties of political organization and community in Ancient Greece*, Oxford University Press,

- Oxford, UK, pp. 103–118.
- Debnar, P.A. (2000), “Diodotus’ paradox and the Mytilene debate (Thucydides 3. 37–49)”, *Rheinisches Museum für Philologie*, Bd. 143, Ht. 2, SS. 161–178.
- Develin, R. (2003), *Athenian officials 684–321 B.C.*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, XIX, 556 pp.
- Farrar, C. (1994), *The Origins of democratic thinking. The invention of politics in classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Fornara, C.W. (2010), “The aftermath of the Mytilenian revolt”, *Historia*, Bd. 59, Ht. 2, SS. 129–142.
- Forsdyke, J. (1957), *Greece before Homer. Ancient chronology and mythology*, Norton, New York, USA, 176 pp.
- Frolov, E.D. (1981), *Fakel Prometeiya: Ocherki antichnoi obshchestvenoi mysli* [The torch of Prometheus, Essays on ancient social thought], Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta, Leningrad, USSR.
- Gasparov, M.L. (1997), *Izbrannyye trudy. T. 1: O poetakh* [Selected works, vol. 1: On poets], Yazyki slavyanskikh kul'tur, Moscow, Russia.
- Gehrke, H.-J. (1985), *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, Beck, München, Germany.
- Grantovskii, E.A. (1998), *Iran i irantsy do Akhemenidov: Osnovnye problemy. Voprosy khronologii* [Iran and Iranians before the Achaemenids. Major controversies and chronological issues], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Hansen, M.H., Spenger, N., Williams, H. (2004), “Lesbos”, in Hansen, M.H. and Nielsen, T.H., eds., *An inventory of archaic and classical poleis. An investigation conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 1018–1032.
- Harding, P. (1994), *Androtion and the Atthis*, Clarendon Press, Oxford, UK.
- Harris, E.M. (2013), “How to address the Athenian assembly. Rhetoric and political tactics in the debate about Mytilene (Thuc. 3. 37–50)”, *Classical Quarterly*, vol. 63, no. 1, pp. 94–109.
- Irwin, E. (2021), “Date of composition”, in Baron, C. (ed.), *The Herodotus encyclopedia. Vol. 1 (A–D)*, Wiley Blackwell, Hoboken, USA, pp. 409–412.
- Jacoby, F. (1949), *Atthis. The local chronicles of Ancient Athens*, Clarendon Press, Oxford, UK.
- Möller, A. (2007), “The beginnings of chronography. Hellenicists’ Hierelai”, in Luraghi, N., ed., *The historian’s craft in the age of Herodotus*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 241–262.
- Momigliano, A. (1987), “The historians of the classical world and their audience. Some suggestions”, *Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia*, vol. 8, fasc. 1, pp. 59–75.
- Momigliano, A. (1990), *The classical foundations of modern historiography*, University of California Press, Berkeley, USA.
- Nicolai, R. (2006), “Thucydides continued”, in Rengakos, A. and Tsakmakis, A., eds., *Brill’s companion to Thucydides*, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 693–719.

- Ober, J. (1998), *Political dissent in democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*, Princeton University Press, Princeton, USA.
- Osborne, R. (2003), “Changing the discourse”, in Morgan, K.A., ed., *Popular tyranny. Sovereignty and its discontents in Ancient Greece*, University of Texas Press, Austin, Texas, pp. 251–272.
- Pearson, L. (1975), *Early Ionian historians*, Greenwood Press, Westport, USA.
- Prakken, D.W. (1943), *Studies in Greek genealogical chronology*, Lancaster Press, Lancaster, UK.
- Rhodes, P.J. (2003), “Herodotean chronology revisited”, in Derow, P. and Parker, R., eds., *Herodotus and his world. Essays from a Conference in Memory of George Forrest*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 58–72.
- Rubinstein, L. (2004), “Aiolis and South-Western Mysia”, in Hansen, M.H. and Nielsen, T.H., eds., *An inventory of archaic and classical poleis. An investigation conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 1033–1052.
- Schmitz, T. (2010), “The Mytilene debate in Thucydides”, in Pausch, D., ed., *Stimmen der Geschichte: Funktionen von Reden in der antiken Historiographie*, De Gruyter, Berlin, Germany, New York, USA, SS. 45–65.
- Struve, V.V. (1952), “The chronology of the 6th century B.C. in Herodotus’ work” *Vestnik drevnei istorii*, vol. 40, no. 2, pp. 60–78.
- Surikov, I.E. (2011), *Ocherki ob istoriopisanii v klassicheskoi Gretsii* [Studies on historical writing in Classical Greece], Yazyki slavyanskikh kul’tur, Moscow, Russia.
- Surikov, I.E. (2013), “Herodotus and the Philaids”, in Mehl, A., Makhlayuk, A.V. and Gabelko, O., eds., *Ruthenia Classica Aetatis Novae. A collection of works by Russian scholars in Ancient Greek and Roman history*, Steiner, Stuttgart, Germany, pp. 45–70.
- Surikov, I.E. (2021), “On the chronology of the life and work of the historian Hellanicus”, *Vestnik drevnei istorii*, vol. 81, no. 4, pp. 837–862.
- Surikov, I.E. (2021), “Hellanicus and Athens”, *Problemy istorii, filologii, kul’tury*, vol. 73, no. 3, pp. 176–196.
- Surikov, I.E. (2023), “Herodotus’ past – Thucydides’ present – Xenophon’s future (APXH, ΗΓΕΜΟΝΙΑ and imperialist tendencies in Classical Greece through the eyes of three great historians)”, *Antichnyi mir i arheologia*, no. 21, pp. 31–51.
- Surikov, I.E. (2022), *Gerodot* [Herodotus], Akademicheskii proekt, Moscow, Russia.
- Vasilev, M.I. (2016) “The date of Herodotus’ visit to Macedonia”, *Ancient West and East*, vol. 15, pp. 31–51.
- Vattuone, R. (2007), “Western Greek historiography” in Marincola, J., ed., *A companion to Greek and Roman historiography*, vol. 1, Blackwell, Oxford, UK, pp. 189–199.
- Winiarczyk, M. (2016), *Diagoras of Melos. A contribution to the history of ancient atheism*, De Gruyter, Berlin, Germany, Boston, USA.

Информация об авторе

Игорь Е. Суриков, доктор исторических наук, профессор, Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр., д. 32а;

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; isurikov@mail.ru

Information about the author

Igor E. Surikov, Dr. of Sci. (History), professor, Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 32a, Leninskiy Av., Moscow, Russia, 119334;

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; isurikov@mail.ru

«Безумный приравнивается к отсутствующему»? Категория «сумасшествие» в средневековом праве

Ольга И. Тогоева

*Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия,
togoeva@yandex.ru*

Аннотация. Статья посвящена проблеме описания и интерпретации понятия «сумасшествие» в средневековом праве. На материале юридических источников (канонического права, авторских трактатов правоведов и теологов, судебных приговоров и писем о помиловании) автор статьи прослеживает становление данного понятия на протяжении XII–XV вв., его связь с нормами римского права (прежде всего с «Дигестами» Юстиниана), особенности его применения в церковном, гражданском и уголовном праве. Особое внимание в статье уделено вопросу повседневной жизни душевнобольных людей, их практически полной зависимости от родственников и друзей, на которых главным образом ложилась ответственность за пребывание сумасшедших в социуме, а также роли медицинской экспертизы в определении их статуса. В статье подробно рассматривается терминология, которой оперировали церковные и светские юристы и судьи при описании случаев утраты рассудка преступниками и/или их жертвами. Автор статьи приходит к выводу, что разнообразие терминов, присутствующих в средневековых правовых текстах, свидетельствует, во-первых, о недостаточной разработанности понятия «сумасшествие» в эту эпоху, а во-вторых, о наличии явных заимствований отдельных терминов и развернутых описаний данного недуга из средневековой художественной литературы (в частности, из более ранних рыцарских романов).

Ключевые слова: Средние века, римское право, обычное право, Франция, сумасшествие, письма о помиловании, рыцарские романы, медицинская экспертиза

Для цитирования: Тогоева О.И. «Безумный приравнивается к отсутствующему»? Категория «сумасшествие» в средневековом праве // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 4. С. 30–54. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-30-54

“The insane is equated with the absent”? The category of ‘madness’ in medieval law

Olga I. Togoeva

*Institute of World History, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, togoeva@yandex.ru*

Abstract. The article deals with an issue of describing and interpreting the concept of “madness” in medieval law. Based on the material of legal sources (canon law, author’s treatises of jurists and theologians, court verdicts and letters of pardon), the author of the article traces the formation of the concept during the 12th – 15th centuries, its relation to the norms of Roman law (primarily with the “Digests” of Justinian), the specifics of its practice in ecclesiastical, civil and criminal cases. Special attention is paid to the issue of the daily life of mentally ill people, their almost complete dependence on relatives and friends, who were mainly responsible for the stay of the insane in society, as well as of the role of medical expertise in determining their status. The article considers in detail the terminology used by ecclesiastical and secular lawyers and judges who described the cases of loss of sanity by criminals and/or their victims. The author of the article concludes that the variety of terms present in medieval legal texts indicates, firstly, the lack of elaboration of the concept of “madness” at that time, and secondly, the presence of explicit borrowings of special terms and detailed descriptions of such a disease from medieval fiction (in particular, from earlier romances).

Keywords: Middle Ages, Roman law, common law, France, madness, letters of pardon, romances, medical examination

For citation: Togoeva, O.I. (2024), “‘The insane is equated with the absent’? The category of ‘madness’ in medieval law”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary studies. Linguistics. Culturology”*, no. 4, pp. 30–54, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-30-54

Проблема восприятия безумия людьми прошлого поистине неисчерпаема, и характерна она не только для философии второй половины XX в. с ее вниманием к понятию «Другого»¹. Исследователи подступались к ней достаточно часто, и изучалась она с самых разных позиций и точек зрения: сугубо медицинской [Collée, Qué-
tel 1987; Kutzer 1998; Jacquart 2004], социологической [Becker 1963; Goffman 1963; Rosen 1969], религиозной [Caciola 2003; Flanagan 2005; Chauve-Mahir 2011], политико-институциональной [Foucault

¹ Ильин И.П. Безумие // Постмодернизм: Словарь терминов. М.: Интрада, 2001. С. 22–28.

1961; Fritz 1992; Ильин 1996], иконографической [Heers 1983; Laharie 1991; Jacob 2001] и литературоведческой [Menard 1977; Huot 2003; Legros 2013]. В настоящей статье будет предпринята попытка рассмотреть *правовой* аспект данной проблемы применительно к эпохе Средневековья как на материале теоретических юридических текстов (правовых кодексов, авторских трактатов, сборников обычного права), так и на материале судебной практики, которая дает более или менее целостное представление о восприятии различных душевных недугов простыми обывателями в их повседневной жизни.

* * *

В вопросе об отношении к сумасшедшим европейские, в том числе французские, средневековые теологи, юристы и судьи во многом традиционно опирались на нормы классического римского права, собранные и систематизированные в «Дигестах» Юстиниана (VI в.). Согласно этому своду, утратившие рассудок люди (*furiosi* – от лат. *furor*, бешенство, ярость) являлись недееспособными и не несли ответственности за свои противоправные поступки: как писал Домиций Ульпиан (170–223), «безумный приравнивается к отсутствующему»². Душевнобольные также не могли выступать свидетелями в суде, совершать торговые сделки, распоряжаться собственным имуществом и заключать браки, поскольку, по выражению Секста Помпония (середина II в.), «не имели воли»³. Однако если человек полностью выздоравливал или же если недуг временно отступал, правовая дееспособность возвращалась. Точно так же правомочными объявлялись все действия, совершенные до наступления болезни, например, вступление в брак, как о том свидетельствовал Юлий Павел (первая половина III в.)⁴. Так или иначе, но никаких наказаний в отношении сумасшедших римское право не предусматривало: «Безумный достаточно наказан своим безумием», – отмечал ученик Ульпиана Геррений Модестин (первая половина III в.)⁵.

² “Furiosus absentis loco est” (Ulp. D. 50. 17. 124. 1).

³ “Furiosi vel eius, cui bonis interdictum sit, nulla voluntas est” (Pomp. D. 50. 17. 40).

⁴ “Furor contrahi matrimonium non sinit, quia consensu opus est, sed recte contractum non impedit” (Paul. D. 23. 2. 16. 2).

⁵ “Sufficit furore ipso furiosum puniri” (Mod. D. 48. 9. 9. 2). Подробнее о понятии «сумасшествие» в римском праве см.: *Audibert A. Essai sur l'histoire de l'interdiction et de la curatelle des prodigues en droit romain // Nouvelle revue d'histoire du droit français et étranger. 1890. Т. 14. Р. 521–587.*

Подобное восприятие сумасшествия во многом сохранилось и в средневековой традиции, как церковной, так и светской, пусть даже и с некоторыми противоречиями. Так, например, знаток канонического права, галисийский епископ и юрист Лоренцо Испанец (ок. 1180–1248), рассуждая о внешних проявлениях безумия, писал, что больного человека «мы узнаем по его словам» [Ternon 2018, p. 20]. Веком позже Бартоло да Сассоферрато (1313/1314–1357), прославленный итальянский глоссатор, утверждал ровно обратное: «Сумасшедший – это тот, чья речь кажется мудрой, но чьи поступки таковыми не являются» [Ternon 2018, p. 21]. Любопытно отметить, что оба автора при этом ссылались на «Дигесты», но по-разному трактовали нормы римского права⁶.

Тем не менее в том, что касалось *повседневной* практики, средневековые теологи и юристы придерживались общей точки зрения, признавая полную (или частичную) неправоподобность душевнобольных людей. В частности, из всех религиозных таинств по-настоящему доступным для сумасшедших признавалось лишь одно – крещение. По мнению Фомы Аквинского (1225–1274), даже безумца нельзя было лишать права стать членом христианской общины, хотя он – как, впрочем, и младенец – не понимал самого смысла этого действия. Однако у него имелись крестные, которые могли позаботиться о его судьбе⁷. В то же время сумасшедшему не следовало рассчитывать на причастие, поскольку в данном случае от него требовалось понимание собственных действий, которого он был по причине болезни лишен. Приобщиться к данному таинству он мог лишь в момент просветления рассудка,

⁶ Лоренцо Испанец опирался в данном случае на норму, изложенную у Ульпиана: «Лицам, которые находятся в таком положении (т. е. безумны. – *O. T.*), что не могут управлять своими делами, проконсул должен назначить опекуна» (Ulp. D. 26. 5. 12). Бартоло, со своей стороны, обращался к суждению Модестина относительно человека, завещавшего после смерти выбросить свои останки в море, а не похоронить в земле, согласно «человеческим обычаям»: «Однако прежде следует узнать, не был ли человек, высказавший подобное условие, не в своем уме» (Mod. D. 28. 7. 27).

⁷ «Сумасшедшие и слабоумные лишаются разума внезапно, по какой-то причине, кроющейся в их теле, а не потому, что они, подобно животным, изначально лишены разума... Их следует рассматривать как младенцев, которых крестят в нашу истинную веру» (*Petite Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*. P., 1862. Т. 4. P. 309).

хотя тот же Фома Аквинский настаивал, что это становится возможным только перед смертью⁸.

Как и в римском праве, брак сумасшедшего (или сумасшедшей) не признавался средневековыми авторами действительным, поскольку человек, лишенный разума, не мог дать осознанное согласие на такой союз. Подобный брак, если он бывал заключен, объявлялся недействительным – как и в случае двоеженства, адюльтера, инцеста или слишком близкого родства [Gaudemet 1987, pp. 183–184; Avray 2005, pp. 105–130]. Однако, если свадьба состоялась до того, как один из супругов впал в безумие, союз считался законным. Эта норма впервые, насколько можно судить, была изложена в «Декрете» Грациана – кодифицированном своде канонического права, созданном в первой половине XII в.⁹ Она же являлась основой для решения более частных вопросов брачного права – в частности, о возможности развестись с душевнобольным человеком, как о том свидетельствовала «Книга о правосудии и судопроизводстве», сборник обычного, т. е. местного, права области Гатине (Франция) XIII в.: «Человек выдал свою дочь замуж за сумасшедшего (*desvé*), но не знал об этом. Однако сумасшедший не мог получить <эту женщину в жены>, поскольку не мог дать своего согласия <на брак>. Вот почему отец <невесты> попросил, чтобы брак был аннулирован. Папа <римский> постановляет, чтобы супруги были разведены, если обстоятельства будут найдены истинными. Отметим, что сумасшедший не может жениться, поскольку не может дать согласия <на такой союз> (*ne se pot consentire*)»¹⁰.

Таким образом, светское право, как и право церковное, рассматривало душевнобольных прежде всего с точки зрения ограничения их прав. Однако в данном случае главной проблемой на протяжении всего Средневековья оставались *имущественные* вопросы. Утративший рассудок старший сын в семье автоматически уступал свое место младшему брату. Если же он к моменту начала болезни

⁸ «Те, кто никогда не владел собственным разумом, схожи с новорожденными младенцами. А потому они не могут причащаться... Если же у них наблюдаются просветления рассудка и они выказывают склонность к таинствам, они могут причаститься, но только перед смертью и на том условии, что они не вернут гостию священнику и не надругаются над ней» (Petite Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. Т. 4. Р. 309).

⁹ «Ни сумасшедший, ни сумасшедшая (*dementes*) не могут заключить брак» (*Gratien. Décret // PL, 187, col. 1504*).

¹⁰ Li Livres de Justice et de Plet / Publié pour la première fois d'après le manuscrit unique de la Bibliothèque Nationale par H. Klimrath et J. Rapetti. P., 1850. P. 183.

уже вступал в права наследования, для управления его делами назначался опекун – обычно из близких родственников или друзей¹¹. Тот же человек был обязан следить за состоянием здоровья своего подопечного, помешать ему при случае покончить жизнь самоубийством или нанести вред себе или окружающим. Особенно четко данная норма была изложена Филиппом де Бомануаром, составившим в 1282 г. сборник обычного права области Бовези (Франция): «Те, кто сошел с ума (*est fous*), должны быть связаны (*doivent estre lié*) теми, кто призван их стеречь, и каждый <человек> должен помогать <опекуну> в этом деле, чтобы избежать ущерба, который <сумасшедший> может причинить, поскольку он очень скоро попытается убить себя или других»¹².

Не менее тщательно были прописаны в тех же «Кутюмах Бовези» и требования по составлению последней воли: «Ни помешавшиеся (*forcenés*), ни те, кто является умалишенным с рождения (*fous natureus*), не могут составлять завещания, поскольку лишены разума (*n'ont pas sens*). Но если помешанный или умалишенный составил завещание до того, как его настигла болезнь, этот документ считается действительным»¹³. То же самое касалось всех сделок, в том числе экономических, и участия сумасшедших в судебных тяжбах, где их интересы обязан был представлять опекун – как и для несовершеннолетних, замужних женщин, немых и глухих: «Ни дети малого возраста, ни умалишенные с рождения люди, ни помешанные не могут быть заслушаны в качестве свидетелей. Их показания не имеют силы»¹⁴. Если же такой человек был вынужден выступить в суде в качестве ответчика, ему следовало предоставить адвоката (*defendeur*)¹⁵.

Однако помимо проблем, связанных с *гражданскими* правами душевнобольных, средневековые юристы не менее подробно разрабатывали вопрос об их *уголовной* ответственности. В целом они исходили из того же принципа, что и их римские коллеги, указывая на практически полную недееспособность и, следовательно, неподсудность этой категории населения. Сумасшедших нельзя было пытаться, к ним не применялась смертная казнь и прочие на-

¹¹ «Надзор за сумасшедшим (*forsenez*) доверяется его друзьям, а в особенности опекуну (*curator*), дабы избежать травм, которые он может нанести себе или другим людям» (Li Livres de Justice et de Plet. P. 58–59).

¹² *Beaumanoir Ph., de. Coutumes de Beauvaisis / Ed. par A. Salmon. P., 1900. T. 2. P. 297.*

¹³ *Ibid. P. 195–196.*

¹⁴ *Ibid. P. 35–36.*

¹⁵ *Ibid. T. 1. P. 68.*

сильственные меры наказания. Иначе говоря, светский суд не имел практически никаких прав на сумасшедших, ибо они уже были наказаны по решению, исходящему Свыше – от Бога или от дьявола. Именно так трактовалась данная проблема в каноническом праве: «Что же касается тех, кто не владеет собственным рассудком (*dementes*), они не могут быть призваны к ответу... Они действуют неосознанно, не по своей воле, но движимые неизвестной силой»¹⁶. Тот же подход мы находим и в трудах светских юристов: «Если известно, что человек действовал в состоянии безумия... возможно смягчить его наказание, поскольку он уже достаточно наказан своим сумасшествием (*quar il est assez tormentez de sa desverie*)»¹⁷. Таким образом, на протяжении всего Средневековья душевная болезнь признавалось одним из крайне немногих обстоятельств, либо полностью освобождавшим человека от уголовной ответственности, либо радикально смягчавшим его вину.

И все же в особых случаях, когда безумие перерастало в приступы ярости (*furor*), европейские сборники общего права предлагали держать больного связанным или же помещать его в тюрьму, дабы помешать ему причинить вред себе и окружающим. Именно такую меру предосторожности предлагал рассматривать автор «Старой кутюмы Нормандии», составленной в 1200–1245 гг.: «Если сумасшедший убил или ранил человека под воздействием собственного безумия (*forsenerie*), он должен быть помещен в тюрьму»¹⁸. Тот же принцип отстаивал и Филипп де Бомануар в конце XIII в. в отношении безнадежно больных людей: «Безумный должен быть помещен в тюрьму, откуда он не сможет никогда выйти (*doit estre mis en tele prison qu'il n'en isse jamais*), если его болезнь не пройдет»¹⁹.

Что же касается насильственного связывания сумасшедших, то об этой практике свидетельствовал также Мишель Пентуэн (1349–1421), монах из Сен-Дени, описывавший помешательство Карла VI (1368–1422). Хронист находился рядом с правителем в тот момент, когда того сразил первый приступ безумия (*furor*), что превращало его сообщение в рассказ очевидца. Речь шла о военной экспедиции французского монарха, предпринятой летом 1392 г. в герцогство Бретонское. В начале августа, когда войско достигло города Ле-Ман, король почувствовал себя плохо: его лихорадило,

¹⁶ *Gratien. Décret*, col. 973.

¹⁷ *Li Livres de Justice et de Plet*. P. 73. См. также: «Их нельзя судить так же, как всех прочих, поскольку они не ведают, что творят» (*Beaumanoir Ph., de. Coutumes de Beauvaisis*. Т. 2. P. 297).

¹⁸ *Ancienne coutume de Normandie* [Collée, Quézel 1987, p. 30].

¹⁹ *Beaumanoir Ph., de. Coutumes de Beauvaisis*. Т. 2. P. 297.

у него наблюдалось спутанное сознание (*non sane mentis*), он не мог внятно изъясняться (*verbis fatuis utendo*) и совершал недостойные его особы поступки (*gestus eciam majestatem regiam dedecentes exercuerat*)²⁰. Тем не менее войско продолжило путь, когда вдруг случилось непредвиденное: «Один из солдат, ехавший рядом <с Карлом>, уронил свой меч на землю. Лязг оружия вызвал у короля внезапный приступ бешенства (*cujus fragore rex furore subito commotus est*). В беспамятстве он выхватил из ножен собственный меч и убил этого человека. Он пришпорил коня и примерно в течение часа носился из стороны в сторону с невероятной скоростью, крича: «Они хотят выдать меня моим врагам!» ...Во время этого приступа бешенства (*hoc furore perdurante*) он убил четверых спутников». Часть королевских приближенных в испуге разбежались, другим же удалось схватить его и отвезти обратно в Ле-Ман, где некоторое время Карла VI держали связанным²¹.

Очевидно, что именно с невозможностью для светского суда по-настоящему наказать сумасшедшего, виновного в тяжком преступлении, оказалось связано крайне незначительное количество судебных дел конца XIII–XV вв., рассматривавшихся, в частности, во французских судах и так или иначе затрагивавших данную проблему. Наибольшее же число упоминаний о юридических действиях в отношении душевнобольных содержалось в королевских письмах о помиловании, хотя сумасшествие объявлялось причиной дарованного преступнику прощения только в 1% случаев [Gauvard 1991, p. 436]. Такие письма обычно направлялись в королевскую курию родственниками или близкими друзьями обвиняемого, которые подробно описывали все этапы его болезни и свои меры по пресечению его безумных поступков [Pfaу 2010; Pfaу 2013].

Так было, к примеру, в случае Жана дю Мутье, жителя Парижа, убившего в 1380 г. собственного отца. Его сумасшествие выражалось в том, что «он целыми днями пропадал в лесу, где прогуливался в полном одиночестве, насвистывал птицам (*s'en aloit par bois et par champs sifflant aus oiseaux tout seul*) и по два-три дня оставался голодным, пока добрые люди не приводили его обратно в город». Постепенно заболевание прогрессировало, Жан становился «со-

²⁰ Chronique du Religieux de Saint-Denys, contenant le règne de Charles VI, de 1380 à 1422 / Ed. par M.L. Bellaguet. P., 1839–1852. Т. 2. P. 18. О том же сообщал и бургундский хронист Жан Фруассар: Œuvres complètes de Froissart. Chroniques / Ed. par M. le baron Kervyn de Lettenhove. Osnabruck, 1967. Т. 15. P. 36.

²¹ Chronique du Religieux de Saint-Denys, 2, p. 18. См. подробнее о болезни Карла VI: [Autrand 1986, pp. 290–295; Guenée 2004, pp. 8–11].

вершенно безумным» (*tout fou*), так что требовалось «связывать его и держать в надежном месте». Ему не помогало никакое лечение: отвезенный в Гурне, где находилась могила св. Хильдеверта, прославившегося тем, что он помогал исцелить безумие, молодой человек сбежал от родных, будучи при этом связанным. Его поймали и заковали в железо, от которого он тем не менее смог освободиться, «что не удавалось еще ни одному человеку». В конце концов дю Мунье убил своего отца и вместо того, чтобы горько сожалеть о содеянном, весело смеялся, стоя над его трупом²². Столь подробное описание болезни Жана потребовалось его родным, чтобы спасти его от смертной казни, полагавшейся за отцеубийство.

Впрочем, даже после приведения приговора в исполнение родственники преступника могли попытаться объявить его сумасшедшим. В этих случаях речь шла уже об интересах самой семьи, желавшей вернуть себе конфискованное после казни одного из ее членов имущество.

Так, в 1278 г. Парижский парламент расследовал дело о самоубийстве некоего Филиппа Тестара, смерть которого наступила в результате падения с балкона. Двенадцать свидетелей подтвердили в суде, что упомянутый Филипп покончил с собой по причине безумия (*il sembloit estre hors dou sens*) – болезни, от которой он страдал на протяжении всей жизни и которая со временем только усугублялась. По мнению родственников и знакомых, Тестар всегда «слишком жадно ел и пил и проявлял свое сумасшествие другими способами (*plusors autres signes de forsenerie*), особенно в новолуние». В такие ночи «он расцарапывал себе лицо и выдирал волосы так, что весь был залит кровью». При этом, если довериться показаниям свидетелей, болезнь Филиппа являлась наследственной. Его тетка Изабель по прозвищу Жадина «лишилась ума (*fu hors dou sens*) и

²² Archives nationales de France, série JJ (Registres du Trésor des chartes). JJ 118. No. 18. Любопытно, что неконтролируемый смех иногда являлся способом *выдать себя* за сумасшедшего, дабы облегчить собственную участь. Именно так поступил в 1413 г. прево (т. е. главный королевский судья) Парижа Пьер дез Эссар, которого приговорили к смерти за политическое предательство: «И это правда, что с момента, когда его поместили на волокушу и до самой своей смерти он только и делал, что смеялся (*il ne faisait toujours que rire*), как во времена своего величия, и потому большинство людей сочло его сумасшедшим (*le plus des gens le tenaient pour vrai fou*), поскольку все, кто его видел, оплакивали его столь жалостливо, как никогда не оплакивали смерть ни одного другого человека. А он один смеялся в надежде, что парижане спасут его от смерти» (Journal d'un bourgeois de Paris / Ed. par C. Beaune. P., 1990. P. 60).

провела три года связанной на кровати (*fu liée comme fole*) до самой своей смерти», а его племянница Мари «сошла с ума четыре года назад (*fu hors dou sens*), была связана и отправлена в Сен-Верен для излечения (*menée à Saint Varain forsenée*)».

В результате семье покойного Тестара удалось добиться справедливости. Имущество погибшего было возвращено родственникам, а не передано в королевскую казну, поскольку «было со всей очевидностью доказано, что Филипп умер по причине болезни (*per insaniam*) и что в течение семи лет каждый месяц на новолуние он становился буйным (*in defectu lune furiosus*), что проявлялось самыми разными способами»²³.

Не менее показательной являлась апелляция, поданная наследниками знаменитого Жилия де Лавалья, барона де Ре, казненного в Нанте в 1440 г. по обвинению в детоубийстве и занятиях колдовством²⁴. Огромное состояние покойного было конфисковано и оказалось в руках герцога Бретонского, против которого выступили дочь и зять барона. Именно они составили специальный «Меморандум наследников» (*Mémoires des héritiers*), в котором утверждалось, что Жиль де Ре страдал помутнением рассудка, явившемся причиной всех совершенных им преступлений: «Каждый знает, что он был отъявленным мотом и не владел своими чувствами и разумом (*il était prodigue notoire*), поскольку часто лишался рассудка (*il était souvent altéré de son sens*), уходил рано утром из дома и в одиночестве бродил по улицам. Когда же ему говорили, что он поступает плохо, он отвечал не как нормальный человек, но как сумасшедший и помешанный (*en manière de fou et d'insensé*)»²⁵. Тем не менее, в отличие от семейства Филиппа Тестара, в данном случае истцы своей цели так и не добились.

Впрочем, не только члены семьи сумасшедшего, покончившего жизнь самоубийством или казненного по приговору суда, могли выступать просителями в делах о наследстве. Иногда ими становились ближайшие коллеги покойного. Такое дело упоминалось, в частности, в «Дневнике» Николя де Байя, секретаря

²³ Boutaric E. Actes du Parlement de Paris. P., 1863. Т. 1. P. 198–200. О практике конфискации имущества самоубийц, принятой повсеместно в средневековых европейских судах, см.: *L'Arbre A., de. De la confiscation des biens des suicides // Bulletin de la Commission royale des anciennes lois et ordonnances de Belgique. 1909. Т. 9. P. 329–399.*

²⁴ Подробнее об этом процессе см.: [Тогоева 2022, с. 221–272].

²⁵ *Mémoires des héritiers de Gilles de Rais pour prouver sa prodigalité // Morice H., dom. Mémoires pour servir des preuves à l'histoire ecclésiastique et civile de Bretagne. P., 1744. Col. 1339.*

Парижского парламента по гражданским делам. Под 1409 г. он описывал спор чиновников Парламента с епископом Парижа об имуществе королевского нотариуса мэтра Жана Жиле, который страдал «печалью и помутнением рассудка и в приступе безумия перерезал себе горло (*affictione et fervore dementie et furie se ipsum jugulaverit*)». Коллеги просили «не наказывать покойного, поскольку он уже достаточно наказан своей болезнью (*quia satis furore suo puniebatur*)»²⁶.

Во избежание грозящего наказания сам преступник иногда мог выдать за сумасшедшего не себя, но свою жертву. В этом случае убийство автоматически (или при помощи адвоката) превращалось в самоубийство, и с подозреваемого снимались все обвинения. Именно так произошло в 1365 г., когда Парижский парламент расследовал случай о подозрительной смерти, произошедшей на пожаре: два человека обвинялись в убийстве своего соседа. Защита, однако, сделала упор на душевном нездоровье погибшего, заявляя, что он покончил жизнь самоубийством в приступе безумия (*furor*), спровоцированном разыгравшейся трагедией. Ответчикам удалось получить королевские письма о помиловании, и дело закончилось примирением сторон²⁷.

Вместе с тем реальное насилие над жертвой, доведение ее до сумасшествия и, как следствие, до самоубийства расценивалось французскими судьями как отягчающее вину обстоятельство. В 1356 г. в Парижском парламенте слушалось дело о частном вооруженном конфликте (*guerre privée*): ответчика судили за разбойное нападение на дом и избивание его владельца, который скончался от полученных травм. Отдельным пунктом обвинения значилось «запугивание» вдовы покойного, от чего несчастная женщина стала «сама не своя» и покончила с собой²⁸.

Таким образом, убийство и самоубийство, согласно французским судебным архивам, являлись наиболее часто упоминаемыми правонарушениями, в ходе расследования которых возникал вопрос о возможном безумии ответчика или его жертвы. И все же в самом конце XIV в. – первой половине XV в. появилось – правда, совсем ненадолго – еще одно уголовное преступление, которое могло извинить сумасшествие обвиняемого. Речь шла о первых, только набиравших силу во Франции и других европейских странах ведовских процессах.

²⁶ Journal de Nicolas de Baye / Ed. par A. Tuetey. P., 1885. T. 1. P. 269.

²⁷ Archives nationales de France. Série X (Parlement de Paris), X2 (Parlement criminel), X2a (Registres), X2a 7. Fol. 280B–282A.

²⁸ Ibid. X2a 6. Fol. 309–310A.

Так, в деле Марион ла Друатюрьер, рассмотренном в королевском суде Шатле в Париже в 1390 г., сообщалось о молодой женщине, которой было предъявлено обвинение в доведении до смерти при помощи колдовства ее бывшего возлюбленного и его супруги²⁹. В материалах следствия имелись, в частности, свидетельские показания Марго де ла Барр, которая пыталась выдать свою подругу за сумасшедшую. По ее словам, Марион приходила к ней несколько раз «ужасно печальная, разгневанная и беспокойная (*moult dolante, corrociée et desconfortée*), говоря, что ее дружок снова обручился и что она не сможет жить и выносить любовный жар, коим пылает к нему. Она качалась из стороны в сторону, раздирала на себе платье и вырывала волосы»³⁰. И далее Марго уточняла: «В то воскресенье Марион снова пришла к ней и выглядела как полная сумасшедшая (*sembloit lors comme toute ediate*)»³¹.

Не менее любопытным оказывалось и обвинение, выдвинутое в 1413 г. против некоего Жана Перро. Насколько можно судить по полученному им письму о помиловании, его судили за участие в шабаше и заключение договора с дьяволом. Возможно, что в данном случае речь шла о самом первом во французской практике описании ночных встреч ведьм и колдунов, лишенным тем не менее своих «классических» деталей: «...когда он уже лежал в постели, к нему явилась некая персона, которая показалась ему женщиной (*en lui semblant estre une femme*)... Она заявила ему, что сделает его богатым человеком, а также приказала раздеться догола, что он и сделал по той причине, что она обещала превратить его в первого богача королевства (*le plus riche homme du royaume*)... И он видел, что она бросает на его снятую одежду золото и серебро в таком количестве, что он не смог бы унести, как ему казалось». Спасение Жану пришлось искать в королевской курии, куда он подал прошение о помиловании, и оно было удовлетворено. В отличие от Марион ла Друатюрьер, признанной ведьмой и отправленной на костер, Перро получил официальное прощение, в котором указывалось, что его следует считать полным «идиотом» (*homme ydiot*) и что на самом деле ему являлись вовсе не демоны, но «фантомы» (*fantomes*)³².

Однако идея о ведьме-сумасшедшей, по всей видимости, не прижилась на французской почве: во всем корпусе дошедших до нас писем о помиловании за XIV–XV вв. не находится ни одного доку-

²⁹ Подробнее об этом процессе см.: [Тогоева 2022, с. 152–179].

³⁰ *Registre criminel du Châtelet de Paris du 6 septembre 1389 au 18 mai 1392* / Ed. par H. Duplès-Agier. P., 1861. Т. 1. P. 353.

³¹ *Ibid.* P. 355.

³² Archives nationales de France. JJ 167. No. 287.

мента, согласно которому обвинение в колдовстве было бы снято по этой уважительной причине. Впрочем, иногда – хотя и очень редко – в подобных документах встречались упоминания дьявола применительно к другим составам преступления. Например, в прощении, дарованном некоей Жаннет, супруге Тома Байе, в 1425 г., говорилось: «После того как упомянутая женщина погрузилась в глубокий сон, она, по наущению врага (*par temptacion de l'Ennemi*), внезапно поднялась с кровати, оставив в ней своих мужа и брата. В ее видении ей показалось, что рядом с ней находятся два <чужих> человека. Она взяла камень и ударила им несколько раз по голове супруга, который спал в постели, и нанесла ему множество ран, после чего упала без чувств рядом с мужем. И ей показалось, что те двое, что были рядом с ней, удалились»³³.

Что же касается более позднего времени, то и тогда мысль о том, что та или иная женщина, обвиняемая в колдовстве, может оказаться всего лишь душевнобольной, полностью отрицалась французскими правоведами.

Сама эта идея впервые была высказана в 1505 г. итальянским демонологом Самуэлем из Кассини (ок. 1450–1510). В трактате «Вопрос <существования> ведьм» (*Questio Lamiarum*) он поставил под сомнение реальность шабаша, объявив его «иллюзией», в которую верят «идиоты» и «простодушные» [Мах 1993]. В 1563 г. эта теория получила развитие в работе «Козни демонов» (*De Praestigiis Daemonum*) немецкого демонолога и личного врача Вильгельма V, герцога Клевского, Иоганна Вейера (1515–1588). Он связывал веру в колдовство и ночные полеты на шабаш с душевным состоянием обвиняемых: «Люди, в наибольшей степени подверженные подобным выдумкам, – это те, кто по причине темперамента и конституции легче других поддается внушению или иллюзиям, насылаемым дьяволом. Таковы меланхолики (*melancholiques*)... Но сумасшедший лишен и разума, и воли. Отсюда следует, что человека, который утратил рассудок, нельзя наказывать <в судебном порядке>»³⁴.

Именно концепция И. Вейера вызвала резкую критику его современников и прежде всего знаменитого французского демонолога и юриста Жана Бодена (1529/1530–1596). В своей «Демонии колдунов» 1580 г. он посвятил идеям немецкого коллеги целую главу, в которой, в частности, писал: «Не следует говорить так, как это делает Вейер, что если Сатана использует ведьм как

³³ Ibid. JJ 173. No. 63.

³⁴ *Wier I. Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infames, sorcieres et empoisonneurs. P., 1579. P. 218.*

собственное оружие, ведьмы невиновны... Каждый знает разницу между ведьмами, которые преданы Сатане, как будто они старые шлюхи (*paillards abandonnees*), и женщиной, одержимой демонами, схожей с изнасилованной девственницей (*vierge pudique ravie par force*)»³⁵.

И все же, признавая божественный, вернее сверхъестественный характер сумасшествия (которое мог наслать на человека не только Господь, но и дьявол) и отдавая безумцев, совершивших уголовное преступление, на суд Бога, французские средневековые юристы очень часто описывали безумие как болезнь, т. е. как явление, имеющее вполне естественное происхождение. При этом они различали физические и, условно говоря, психические причины возникновения сумасшествия.

В письмах о помиловании фигурировали, в частности, продолжительные посты, падения с дерева, удары по голове и даже «перенагрев мозга» у печи, от чего тот становился «слабым, изношенным и невежественным» [Gauvard 1991, p. 436]. Душевную болезнь Карла VI современники связывали то с отравлением (пищей или напитками), то с наведенной на французского короля порчей [Guenée 2004, pp. 8–11]. Еще одной вполне реальной причиной утраты рассудка могло стать иное заболевание, перенесенное ранее. Так, в письме о помиловании Жаннет Вуадье 1424 г. сообщалось, что молодая мать умертвила своего новорожденного сына, поскольку страдала «меланхолией» (*melancolie*), т. е., по всей видимости, послеродовой депрессией³⁶. А в 1490–1491 гг. Парижский парламент рассматривал дело о наследстве покойного Жана Бургундского, которого его внук Энгильбер Клевский обвинял в старческом слабоумии, что и привело к составлению неверного завещания. В своем заявлении в парламент истец сообщал: «Покойный был совершенно безумен в своем поведении (*debilité*) и не владел речью. Его можно было заставить верить во что угодно до такой степени, что во время мессы он полагал, что перед ним находится дьявол, а не священник» [Ternon 2018, pp. 34–37].

Что же касается психических причин недуга, то ими мог стать, к примеру, сильный испуг – от пожара или от вооруженного нападения, как отмечалось в материалах упоминавшихся выше двух уголовных дел, рассмотренных в Парижском парламенте³⁷. Помутнение рассудка наступало и вследствие постигшего человека горя от утраты близкого, как это произошло в 1350 г. с Маргарит Гинар,

³⁵ Bodin J. De la démonomanie des sorciers. P., 1580. Fol. 247v.

³⁶ Archives nationales de France. JJ 172. No. 430.

³⁷ См. примеч. 26, 27.

внезапно овдовевшей, а в результате сошедшей с ума (*yssue hors de son sens*) и забившей до смерти одного из своих детей³⁸. Временное помешательство спровоцировала излишняя ревность и состояние опьянения – как, например, в случае Жаннет Майяр, постоянно выходявшей из себя (*souvent ebetee de son ententement et comme furieuse*) из-за разгульного образа жизни своего мужа и в конце концов покончившей жизнь самоубийством³⁹.

Кроме того, авторы прошений о помиловании отмечали в некоторых случаях отсутствие всяких *видимых* причин недуга. Так, в деле Колина Жакара 1415 г. говорилось, что лишь спустя три года с момента предполагаемого помешательства окружающие обратили внимание на странное поведение юноши. Выражалось оно в том, что «он ни с кем не говорил и ничего не ел по несколько дней, делал и рисовал вещи фантастические (*faisoit ou paignoit choses fantastiques*)». Все время Колин проводил в доме своих родителей, где в конце концов его нашли повесившимся⁴⁰.

На слабую разработанность категории «сумасшествие» во французском праве указывала не только путаница в вопросе о его возможных причинах. Еще большее разнообразие наблюдалось в терминологии, которой оперировали средневековые юристы⁴¹. Почти у каждого из них (это касалось и авторов кутюм, и судебных чиновников, и составителей писем о помиловании) имелся собственный термин для определения этого болезненного состояния.

Наиболее популярным, как представляется, оказывался термин *forsenerie*. Важно отметить, что он, очевидно, был заимствован французскими юристами из художественной литературы, поскольку использовался, в частности, в рыцарских романах «Амадас и Идуан» (XII в.) и «Тристан в прозе» (XIII в.) [Menard 1977]. То же самое определение безумия присутствовало у авторов «Кутюм Бовези», «Старой кутюмы Нормандии», «Книги о правосудии и судопроизводстве», а также в судебных регистрах Парижского парламента и в письмах о помиловании. При этом каждый из составителей этих документов, по-видимому, подразумевал какое-то свое, особое «сумасшествие». Во всяком случае, если в сборниках обычного права (а также в письме о помиловании Жана дю Мутье) – как, впрочем, и в рыцарских романах – под *forsené* понимался человек не просто

³⁸ Archives nationales de France. JJ 77. No. 323.

³⁹ Ibid. JJ 173. No. 392.

⁴⁰ Ibid. JJ 168. No. 344.

⁴¹ Вариативность средневековой терминологии в данном случае становилась особенно заметной при сравнении с римским правом, где использовалось одно лишь понятие *furor*. См. выше примеч. 1–4.

безумный, но пребывающий в агрессивном состоянии (совершающий поджоги, убивающий людей и по этой причине обреченный находиться в тюрьме), то, к примеру, в деле Филиппа Тестара речь шла о приступах лунатизма, один из которых привел несчастного к самоубийству.

Достаточно часто в судебных документах встречался и термин «идиот» (*ediot, ydiot*), который присутствовал в «Уголовном регистре Шатле» конца XIV в., как о том свидетельствовало дело Марион ла Друатюрбер, и в письмах о помиловании. Какой конкретный смысл вкладывали в него средневековые юристы, использовавшие его в самых разнообразных ситуациях, сказать практически невозможно: «идиотами», по их мнению, становились и от несчастной любви, и от падения с дерева. Еще сложнее проследить возникновение этого термина, поскольку в эпоху Средневековья «идиотами» именовали и просто неграмотных или недалеких людей, и «святых идиотов» (т. е. юродивых), и людей, умственное развитие которых оставалось на уровне ребенка [Laharie 1991, pp. 82–83]. Какое из этих значений было ближе судебным чиновникам, сказать очень трудно.

Отсутствие устоявшейся правовой терминологии подтверждается и тем фактом, что часто определение сумасшествия передавалось в юридических документах описательно, без использования каких бы то ни было специальных терминов. Обычными как для писем о помиловании, так и для актов Парламента были краткие формулировки «по причине нездоровья» (*per insaniam*), «быть не в себе» (*hors dou sens, hors de son sens*), или – как в случае с королем Карлом VI – «король отсутствует» (*est absent*).

Однако иногда подобные указания становились весьма развернутыми и были призваны, по-видимому, усилить впечатление от постигшего того или иного человека несчастья. Интересно, что и эти описания (и использованные в них топосы), как представляется, были весьма близки к описаниям безумия, известным нам по художественной литературе Средневековья. Термин *fou/fol*, часто используемый в рыцарских романах, не слишком часто встречался в юридических документах, однако описания *поведения* безумцев в этих двух типах источников выглядят порой идентично. Среди них можно выделить по крайней мере два наиболее ярких топоса – так называемую любовь-болезнь и обращение человека в дикое состояние как следствие сильного эмоционального потрясения.

Описание влюбленности как недуга, терзающего человека, брало начало еще в произведениях Овидия (43 г. до н. э. – 17/18 г. н. э.) и получило особое развитие в северофранцузских рыцарских романах начиная уже с XII в. Так, страдала и мучилась от любви

Лавиния, героиня «Энея» (ок. 1160 г.): «Ее покрыла испарина, затем она почувствовала холод, и ее стал бить озноб; она часто теряет сознание и дрожит, рыдает, трясется, ей делается дурно... Она кричит и плачет, хнычет и жалуется»⁴². Ей вторил Утер Пендрагон из «Романа о Бруте» Васа (1155 г.): «Любовь к Иджерне обрушилась на меня, победила меня и покорила; я не могу ни уйти, ни вернуться, ни бодрствовать, ни спать, не могу ни встать, ни лечь, ни пить, ни есть без того, чтобы не обратиться мыслью к Иджерне»⁴³. Такая любовь, по мысли средневековых авторов, не подчинялась разуму и вела к – пусть временному – помешательству: так, мать Лавинии прямо называла свою дочь «сумасшедшей» (*fole Lavinie*).

Идентичный набор признаков сумасшествия присутствовал, в частности, в деле Марион ла Друатюрьер 1390 г.: по словам ее подруги Марго, молодая женщина приходила к ней «ужасно печальной, разгневанной и беспокойной», «качалась из стороны в сторону, раздирала на себе платье и вырывала волосы»⁴⁴.

Несчастливая любовь могла привести человека и в состояние дикости, вызвать желание отрешиться от мира людей и жить в одиночестве. Так, опоздав на встречу с Лодиной, которая отказывалась отныне считать себя его женой, Ивейн впадал в «великое смятение». «Он желал бы убежать и остаться один в таких диких краях, чтобы никто в мире ничего бы о нем не знал, как если бы он очутился в недрах ада». «Он покинул общество баронов, так как боялся, что среди них он сойдет с ума. Он бежал так, что оставил далеко позади палатки и павильоны. Тогда он испытал такое головокружение, что решил, что рассудок его покидает». Путь Ивейна лежал, таким образом, через поля и пашню напрямик в лес, где он и оставался в течение какого-то времени «как несчастный сумасшедший»⁴⁵. В лес также попадали и другие герои рыцарских романов, сошедшие с ума от несчастной любви, – Ланселот, Тристан и Амадас [Laharie 1991, pp. 157–158].

Любопытно, что именно в лесу (*en la forest du Mans*), если довериться сообщению бургундского хрониста Жана Фруассара (1333/1337–1405), французского короля Карла VI настигал первый приступ помешательства⁴⁶. И точно так же, как и героям средневековых романов, ему якобы было свойственно в состоянии безумия раздирать на себе одежду, уничтожая изображения собственного

⁴² [Михайлов 1976, с. 57 (оригинальный текст), с. 330 (перевод)].

⁴³ [Михайлов 1976, с. 39 (оригинальный текст), с. 329 (перевод)].

⁴⁴ См. выше примеч. 29, 30.

⁴⁵ [Laharie 1991, p. 147].

⁴⁶ Œuvres complètes de Froissart. Chroniques. T. 15. P. 37.

герба⁴⁷. Так вели себя и Тристан, который оказывался в обносках бедняка, и Ивейн, который рвал на себе нательную рубаху и брэ, и Ланселот, путешествующий практически голым. Сюда же добавлялись и другие явные признаки помутнения рассудка: отсутствие аппетита (как у Ланселота) или, напротив, обжорство (как у Ивейна), немота (как у Роберта-Дьявола) или беспричинный смех (как у Амадаса) [Laharie 1991, pp. 153–159].

Практические идентичные описания встречались и во французских письмах о помиловании, рассмотренных выше. Так, Жан дю Мутье «прогуливался по лесу и в полях, насвистывая птицам и по два-три дня оставаясь голодным». Колин Жакар «ни с кем не говорил и ничего не ел по несколько дней, делал и рисовал вещи фантастические». Жиль де Ре уходил из своего замка ранним утром и часами бродил в одиночестве по окрестностям. Филипп Тестар «слишком жадно ел и пил». А Робер Ленэ «на протяжении восьми дней и ночей, без еды и питья, бегал совершенно голым по полям (*tout nu parmi les champs*)»⁴⁸.

Подобная близость между литературными произведениями и сугубо юридическими документами, безусловно, заставляет задуматься о том, следует ли рассматривать суждения, которые высказывали судьи, свидетели, родственники и друзья обвиняемых, как медицинские диагнозы или как набор литературных клише. Иными словами, вопрос заключается в том, как юристы и прочие участники того или иного расследования понимали, является ли тот или иной человек сумасшедшим, и какими словами надлежит описывать его состояние.

Теоретически средневековые правоведы предусматривали медицинское освидетельствование душевнобольных людей, которое должно было проводиться профессиональными врачами⁴⁹. Первое упоминание о данной норме содержалось в трактате итальянского профессора права Якопо д'Арена «О гражданском судопроизводстве» (*Super iuri civili*), созданном во второй половине XIII в.: «Опознание <сумасшедшего> должно быть доверено врачам или иным знающим людям, кто в этом разбирается». Еще более четко та же мысль оказалась выражена адвокатом из Бергамо Альбериком

⁴⁷ Chronique du Religieux de Saint-Denys. Т. 2. Р. 18.

⁴⁸ Archives nationales de France. JJ 131. No. 166.

⁴⁹ Вплоть до XIII в. в этой роли могли выступать также цирюльники, знахари и повитухи, позднее, с возникновением медицинских факультетов (прежде всего в Парижском университете), в качестве судебных экспертов чаще всего приглашались уже медики: [Agrimi, Crisciani 1993; Gonthier 1995; Charageat 2012].

да Рошате († 1354) в сочинении «О кодексе» (*Super Codice*): «Выноси <свой приговор>, учитывая мнение врачей, которые знают, является ли <преступник> на самом деле сумасшедшим или помешанным». Примерно в то же время по данному вопросу в трактате «О свидетелях» (*Tractatus testimoniorum*) высказался и Бартоло да Сассоферрато: «Если человек является умалишенным или помешанным по причине длительной болезни, как я уже сказал, следует довериться мнению знающих врачей» [Ternon 2018, pp. 64–66].

Такова была, по всей видимости, итальянская средневековая практика. Однако, если обратиться вновь к французскому материалу, то среди множества дел, в которых в той или иной степени затрагивался вопрос душевной болезни обвиняемых или их жертв, находится всего два упоминания о медицинской экспертизе. Более того, оба эти случая описаны в хрониках, а не в материалах следствия.

О первом из них рассказывал в своей «Хронике Карла VI» уже знакомый нам Мишель Пентуэн⁵⁰. В 1388 г. некий Тома из Апулии был приговорен епископом и университетом Парижа к смерти за свои еретические воззрения, в которых он упорствовал. Но поскольку обвиняемый «был сочтен врачами и хирургами сумасшедшим (*non sani capitis*)», его осудили на пожизненное тюремное заключение – дабы он более не смущал своими речами окружающих.

Второе дело относилось уже к 1493 г. Обвиняемым являлся Жан Ланглуа, священник, виновный в профанации гостии во время мессы в соборе Парижской Богородицы, как о том сообщала хроника Жана Молине⁵¹. Некий знатный горожанин хотел убить Ланглуа на месте, но вмешались прочие прихожане, заявляя, что священник «не в себе» (*estoit hors du sens*). Жана поместили в тюрьму капитула, там его навели два врача (*deux medecins*), а в это время судебные чиновники собирали информацию о репутации подозреваемого, его образе жизни и – вероятно – также о состоянии его здоровья. В конце концов следствие установило, что Ланглуа совершенно здоров, а потому его приговорили к смерти за его еретические высказывания и поступки.

Таким образом, поскольку этими двумя упоминаниями вся французская практика привлечения медиков к освидетельствованию преступников на сегодняшний день исчерпывается, следует признать, что опора в подобных случаях в эпоху Средневековья

⁵⁰ Chronique du Religieux de Saint-Denys. Т. 1. Р. 574–577. Подробнее см.: [Ternon 2016].

⁵¹ Chronique de Jean Molinet / Ed. par J.A. Buchon. P., 1827. Т. 2. Р. 391.

осуществлялась, по всей видимости, прежде всего на слова свидетелей: коллег, родственников, друзей или просто соседей обвиняемых⁵². Таким образом, речь шла скорее не о медицинском диагнозе, но о судебном, правовом решении. И основывалось такое решение в большей степени на готовых литературных клише, которые были хорошо знакомы обывателям. Иными словами, их описание видимых признаков сумасшествия отсылали к оценке репутации того или иного человека, а не к выявленной у него симптоматике. Данное обстоятельство, впрочем, отнюдь не мешало судьям расценивать безумие как правовую категорию – как обстоятельство, смягчающее наказание или полностью его исключающее.

Более того, рассмотренные выше многочисленные судебные дела и письма о помиловании заставляют усомниться в том, что утратившие рассудок люди воспринимались исключительно как «отсутствующие», т. е. в соответствии с нормами римского права. Напротив, они оказывались включены в повседневную жизнь средневекового общества, члены которого постепенно учились понимать, что такое сумасшествие, как следует его описывать и как к нему относиться, дабы не нарушать две главные христианские заповеди, касающиеся сферы правопорядка, – принципы справедливости и милосердия⁵³.

Литература

- Ильин 1996 – *Ильин И.П.* Мишель Фуко – историк безумия, сексуальности и власти // Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996. С. 51–94.
- Михайлов 1976 – *Михайлов А.Д.* Французский рыцарский роман. М.: Наука, 1976. 351 с.
- Тогоева 2021 – *Тогоева О.И.* Визуальные эффекты средневекового правосудия // Диалог со временем. 2021. Вып. 76. С. 276–286.
- Тогоева 2022 – *Тогоева О.И.* «Истинная правда»: Языки средневекового правосудия. М.: АСТ, 2022. 398 с.
- Agrimi, Crisciani 1993 – *Agrimi J., Crisciani C.* Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonction de la *vetula* (XIII^e – XV^e siècles) // *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*. 1993. No. 5. P. 1281–1308.
- Autrاند 1986 – *Autrاند F.* Charles VI: la folie du roi. P.: Fayard, 1986. 647 p.

⁵² О роли ближайшего окружения обвиняемого на судебном процессе см.: [Bongert 1979; David 1994; Mausen 2012].

⁵³ Подробнее о двух принципах средневекового правосудия и их визуальном воплощении см.: [Тогоева 2021].

- Avray 2005 – *Avray D.L. d'*. Medieval marriage. Symbolism and society. Oxford: Oxford University Press, 2005. 334 p.
- Becker 1963 – *Becker H.* Outsiders. Studies in the sociology of deviance. N.Y.: Free press, 1963. 179 p.
- Bongert 1979 – *Bongert Y.* Solidarité familiale et procédure criminelle au Moyen Age: la procédure ordinaire au XIV^e siècle // Mélanges offerts à Jean Dauvillier. Toulouse: Centre d'histoire juridique méridionale, 1979. P. 99–116.
- Caciola 2003 – *Caciola N.* Discerning spirits. Divine and demonic possession in the Middle Ages. L.: Cornell University Press, 2003. 327 p.
- Charageat 2012 – *Charageat M.* Ubi est impotencia non est matrimonium. Des experts aux femmes d'expérience à l'officialité de Saragosse au XV^e siècle // Experts et expertise au Moyen Age: consilium quaeritur a perito. P.: Publications de la Sorbonne, 2012. P. 175–198.
- Chauve-Mahir 2011 – *Chauve-Mahir F.* Une parole au service de l'unité. L'exorcisme des possédés dans l'Église de l'Occident, X^e – XIV^e siècle. Turnhout: Brepols, 2011. 446 p.
- Collée, Quéтел 1987 – *Collée M., Quéтел C.* Histoire des maladies mentales. P.: Presses universitaires de France, 1987. 127 p.
- David 1994 – *David J.* Les solidarités juridiques de voisinage, de l'ancien droit à la codification // Revue d'histoire du droit français et étranger. 1994. T. 72. No. 3. P. 333–366.
- Flanagan 2005 – *Flanagan S.* Heresy, madness and possession in the High Middle Ages // Heresy in transition. Transforming ideas of heresy in medieval and early modern Europe / Ed. by I. Hunter, J.Ch. Laursen, C.J. Nederman. Aldershot: Ashgate, 2005. P. 29–42.
- Foucault 1961 – *Foucault M.* Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. P.: Librairie Plon, 1961. 672 p.
- Fritz 1992 – *Fritz J.-M.* Le discours du fou au Moyen Age. XII^e – XIII^e siècles: étude comparée des discours littéraire, médical, juridique et théologique de la folie. P.: Presses universitaires de France, 1992. 413 p.
- Gaudemet 1987 – *Gaudemet J.* Le mariage en Occident. P.: Cerf, 1987. 520 p.
- Gauvard 1991 – *Gauvard Cl.* "De grace especial". Crime, Etat et société en France à la fin du Moyen Age. P.: Publications de la Sorbonne, 1991. 1025 p.
- Goffman 1963 – *Goffman E.* Stigma. Notes on the management of spoiled identity. New Jersey: Prentice-Hall, 1963. 147 p.
- Gonthier 1995 – *Gonthier N.* Les médecins et la justice au XV^e siècle à travers l'exemple dijonnais // Le Moyen Age. 1995. T. 101. P. 277–295.
- Guenée 2004 – *Guenée B.* La folie de Charles VI, roi Bien-Aimé. P.: Perrin, 2004. 317 p.
- Heers 1983 – *Heers J.* Fêtes des fous et carnivals. P.: Fayard, 1983. 315 p.
- Huot 2003 – *Huot S.* Madness in medieval French literature. Identities found and lost. Oxford: Oxford University Press, 2003. 224 p.
- Jacob 2001 – *Jacob R.* Le faisceau et les grelots: figures du banni et du fou dans l'imaginaire medieval // Droit et cultures. Revue semestrielle d'anthropologie et d'histoire. 2001. T. 41. No. 1. P. 65–98.

- Jacquart 2004 – *Jacquart D.* La réflexion médicale médiévale et l'apport arabe // Nouvelle histoire de la psychiatrie / Ed. par J. Postel, Cl. Quéтел. P.: Dunod, 2004. P. 37–47.
- Kutzer 1998 – *Kutzer M.* Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie. Hürtgenwald: G. Pressler, 1998. 293 S.
- Laharie 1991 – *Laharie M.* La folie au Moyen Age. XI^e – XIII^e siècles. P.: Le Leopard d'Or, 1991. 307 p.
- Legros 2013 – *Legros H.* La folie dans la littérature médiévale: étude des représentations de la folie dans la littérature des XII^e, XIII^e et XIV^e siècles. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013. 550 p.
- Mausen 2012 – *Mausen Y.* La famille suspecte. Liens familiaux et motifs de récusation des témoins à l'époque medieval // Histoires de famille. A la convergence du droit pénal et des liens de parenté / Ed. par L. Otis-Cour. Limoges: Presses universitaires de Limoges, 2012. P. 161–171.
- Max 1993 – *Max F.* Les premières controverses sur la réalité du sabbat dans l'Italie du XVI^e siècle // Le sabbat des sorciers en Europe, XV–XVIII siècles / Textes réunis par N. Jacques-Chaquin, M. Préaud. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1993. P. 55–62.
- Menard 1977 – *Menard Ph.* Les fous dans la société médiévale: le témoignage de la littérature aux XII^e et XIII^e siècles // Romania. 1977. T. 98. P. 432–459.
- Pfau 2010 – *Pfau A.N.* Crimes of passion. Emotion and madness in French remission letters // Madness in Medieval law and custom / Ed. by W.J. Turner. Leiden; Boston: Brill, 2010. P. 97–122.
- Pfau 2013 – *Pfau A.N.* Warfare, trauma, and madness in French remission letters // The Hundred Years War (part 3) / Ed. by L.J.A. Villalon, D.J. Kagay. Leiden; Boston: Brill, 2013. P. 437–456.
- Rosen 1969 – *Rosen G.* Madness and society. Chapters in the historical sociology of mental illness. N.Y.: Harper and Row, 1969. 337 p.
- Ternon 2016 – *Ternon M.* Hérétique ou dément? Autour du procès de Thomas d'Apulie à Paris en 1388 // Criminocorpus. Folie et justice de l'Antiquité à l'époque contemporaine, mis en ligne le 15 février 2016. URL: <http://journals.openedition.org/criminocorpus/3153> (дата обращения 12.12.2023).
- Ternon 2018 – *Ternon M.* Juger les fous au Moyen Age. P.: Presses universitaires de France, 2018. 274 p.

References

- Agrimi, J. et Crisciani, C. (1993), "Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonction de la *vetula* (XIII^e – XV^e siècles)", *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*, t. 5, pp. 1281–1308.
- Autrاند, F. (1986), *Charles VI: la folie du roi*, Fayard, Paris, France.

- Avray, D.L. d'. (2005), *Medieval marriage. Symbolism and society*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Becker, H. (1963), *Outsiders. Studies in the sociology of deviance*, Free press, New York, USA.
- Bongert, Y. (1979), "Solidarité familiale et procédure criminelle au Moyen Age: la procédure ordinaire au XIV^e siècle", *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Centre d'histoire juridique méridionale, Toulouse, France, pp. 99–116.
- Caciola, N. (2003), *Discerning spirits. Divine and demonic possession in the Middle Ages*, Cornell University Press, London, UK.
- Charageat, M. (2012), "Ubi est impotencia non est matrimonium. Des experts aux femmes d'expérience à l'officialité de Saragosse au XV^e siècle", *Experts et expertise au Moyen Age: consilium quaeritur a perito*, Publications de la Sorbonne, Paris, France, pp. 175–198.
- Chauve-Mahir, F. (2011), *Une parole au service de l'unité. L'exorcisme des possédés dans l'Église de l'Occident, X^e – XIV^e siècle*, Brepols, Turnhout, Belgium.
- Collée, M. et Quéétel, C. (1987), *Histoire des maladies mentales*, Presses universitaires de France, Paris, France.
- David, J. (1994), "Les solidarités juridiques de voisinage, de l'ancien droit à la codification", *Revue d'histoire du droit français et étranger*, t. 72, no. 3, pp. 333–366.
- Flanagan, S. (2005), "Heresy, madness and possession in the High Middle Ages", in Hunter, I., Laursen, J.Ch. and Nederman, C.J., ed., *Heresy in transition. Transforming ideas of heresy in medieval and early modern Europe*, Ashgate, Aldershot, UK, pp. 29–42.
- Foucault, M. (1961), *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Librairie Plon, Paris, France.
- Fritz, J.-M. (1992), *Le discours du fou au Moyen Age. XII^e – XIII^e siècles: étude comparée des discours littéraire, médical, juridique et théologique de la folie*, Presses universitaires de France, Paris, France.
- Gaudemet, J. (1987), *Le mariage en Occident*, Cerf, Paris, France.
- Gauvard, Cl. (1991), *"De grace especial". Crime, Etat et société en France à la fin du Moyen Age*, Publications de la Sorbonne, Paris, France.
- Goffman, E. (1963), *Stigma. Notes on the management of spoiled identity*, Prentice-Hall, New Jersey, USA.
- Gonthier, N. (1995), "Les médecins et la justice au XV^e siècle à travers l'exemple dijonnais", *Le Moyen Age*, t. 101, pp. 277–295.
- Guenée, B. (2004), *La folie de Charles VI, roi Bien-Aimé*, Perrin, Paris, France.
- Heers, J. (1983), *Fêtes des fous et carnivals*, Fayard, Paris, France.
- Huot, S. (2003), *Madness in medieval French literature. Identities found and lost*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Ilyin, I.P. (1996), "Michel Foucault – a historian of the madness, sexuality and power", in Ilyin, I.P., *Poststrukturalizm. Dekonstruktivizm. Postmodernizm* [Poststructuralism. Deconstructivism. Postmodernism], Intrada, Moscow, Russia, pp. 51–94.

- Jacob, R. (2001), “Le faisceau et les grelots: figures du banni et du fou dans l’imaginaire médiéval”, *Droit et cultures. Revue semestrielle d’anthropologie et d’histoire*, t. 41, no. 1, pp. 65–98.
- Jacquart, D. (2004), “La réflexion médicale médiévale et l’apport arabe”, in Postel, J. et Quétel, Cl., ed., *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, Dunod, Paris, France, pp. 37–47.
- Kutzer, M. (1998), *Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie*, G. Pressler, Hürtgenwald, Germany.
- Laharie, M. (1991), *La folie au Moyen Age. XI^e – XIII^e siècles*, Le Leopard d’Or, Paris, France.
- Legros, H. (2013), *La folie dans la littérature médiévale: étude des représentations de la folie dans la littérature des XII^e, XIII^e et XIV^e siècles*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, France.
- Mausen, Y. (2012), “La famille suspecte. Liens familiaux et motifs de récusation des témoins à l’époque médiévale”, in Otis-Cour, L., ed., *Histoires de famille. A la convergence du droit pénal et des liens de parenté*, Presses universitaires de Limoges, Limoges, France, pp. 161–171.
- Max, F. (1993), “Les premières controverses sur la réalité du sabbat dans l’Italie du XVI^e siècle”, in Jacques-Chaquin, N. et Préaud, M., ed., *Le sabbat des sorciers en Europe, XV–XVIII siècles*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, France, pp. 55–62.
- Menard, Ph. (1977), “Les fous dans la société médiévale: le témoignage de la littérature aux XII^e et XIII^e siècles”, *Romania*, t. 98, pp. 432–459.
- Mikhailov, A.D. (1976), *Frantsuzskii rytsarskii roman* [French romances], Nauka, Moscow, USSR.
- Pfau, A.N. (2010), “Crimes of passion. Emotion and madness in French remission letters”, in Turner, W.J., ed., *Madness in Medieval law and custom*, Brill, Leiden, Netherlands, Boston, USA, pp. 97–122.
- Pfau, A.N. (2013), “Warfare, trauma, and madness in French remission letters”, in Villalon, L.J.A. and Kagay, D.J., ed., *The Hundred Years War (part 3)*, Brill, Leiden, Netherlands, Boston, USA, pp. 437–456.
- Rosen, G. (1969), *Madness and society. Chapters in the historical sociology of mental illness*, Harper and Row, New York, USA.
- Ternon, M. (2016), “Hérétique ou dément? Autour du procès de Thomas d’Apulie à Paris en 1388”, *Criminocorpus, Folie et justice de l’Antiquité à l’époque contemporaine, mis en ligne le 15 février 2016*, available at: <http://journals.openedition.org/criminocorpus/3153> (Accessed 12 Dec. 2023).
- Ternon, M. (2018), *Juger les fous au Moyen Age*, Presses universitaires de France, Paris, France.
- Togoeva, O.I. (2021), “Visual effects of medieval justice”, *Dialog so vremenem*, iss. 76, pp. 276–286.
- Togoeva, O.I. (2022), *“Istinnaya Pravda”: Yazyki srednevekovogo pravosudiya* [“The veritable truth”. Languages of medieval justice], AST, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Ольга И. Тогоева, доктор исторических наук, Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-кт, д. 32а; togoeva@yandex.ru

Information about the author

Olga I. Togoeva, Dr. of Sci. (History), Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 32a, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119334; togoeva@yandex.ru

Культурная антропология и исследования актуальных традиций

УДК 27-526.62(470)

DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-55-69

Советские иконы:
принципы исследования и организации работ

Дмитрий И. Антонов

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, antonov-dmitriy@list.ru*

Аннотация. Статья посвящена организации работ по исследованию советских икон – религиозных артефактов, массово создававшихся в православных регионах СССР кустарями-надомниками. Явление советской иконы было описано и концептуализировано в серии работ и двух книгах Д.И. Антонова и Д.Ю. Доронина в 2022–2023 гг. Первым российским центром исследования этих артефактов стал УНЦ визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ. В настоящей статье анализируется материальная уникальность советских икон, а также описана последовательность работ, направленных на выявление, изучение и описание этих объектов. План исследований включает определение групп респондентов, поиск мастеров и носителей памяти о мастерах; обнаружение артефактов и выявление локальных традиций; анализ актуальных практик модерирования, запись нарративов и видеофиксацию процесса работы мастера; реставрацию, фотофиксацию, каталогизацию артефактов. Практические рекомендации могут применяться при организации разного типа региональных исследований: от профессиональных экспедиций до школьных, студенческих, волонтерских проектов. Статья рекомендуется в качестве практического руководства для краеведов, историков, музейных работников и работников образовательных учреждений в разных регионах России, а также в других странах постсоветского круга, где в эпоху СССР поддерживались православные традиции.

Ключевые слова: советские иконы, фолежные иконы, иконы-киотки, локальные традиции, принципы исследования, методические рекомендации

Для цитирования: Антонов Д.И. Советские иконы: принципы исследования и организации работ // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 4. С. 55–69. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-55-69

© Антонов Д.И., 2024

Soviet icons. Principles of research and organization of works

Dmitrii I. Antonov

*Russian State University for the Humanities,
Moscow Russia, antonov-dmitriy@list.ru*

Abstract. The article deals with the organization of work on the study of Soviet icons – religious artifacts that were massively created by homeworkers in Orthodox regions during the Soviet era. The phenomenon of the Soviet icon was described and conceptualized in a series of works and two books by D.I. Antonov and D.Yu. Doronin in 2022–2023. The first center for the study of these artifacts has become the Center for Visual Studies of the Medieval and Modern Culture of the Russian State University for the Humanities. The presented article analyzes the material uniqueness of Soviet icons and describes the sequence of works aimed at identifying and studying and characterizing those objects. The study plan includes identifying groups of respondents, searching for masters and the memory keepers of the masters; artifact discovery and detection of local traditions; analyzing relevant moderating practices, recording narratives and the video fixation of the master’s work process; restoration, photographic fixation, and the artifact cataloging. The practical recommendations can be applied in organizing various types of regional research: from professional expeditions to the school, student, and volunteer projects. The article is recommended as a practical guide for local historians, museum workers and employees of educational institutions in different regions of Russia, as well as in other countries of the post-Soviet circle, where Orthodox traditions were maintained during the Soviet era.

Keywords: Soviet icons, foil icons, small icon-cases, local traditions, principles of research, methodological recommendations

For citation: Antonov, D.I. (2024), “Soviet icons. Principles of research and organization of works”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 55–69, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-55-69

*Советские иконы:
концептуализация явления*

Советские иконы – самый массовый религиозный артефакт, создававшийся в эпоху СССР. На протяжении всех десятилетий советской власти в разных регионах страны работали мастера-образовники (термин, использовавшийся в Нижегородской области),

изготавливавшие иконы для семьи, родственников, односельчан либо на продажу, с ориентацией на широкие круги покупателей. Во второй половине XX в. возникли разные типы мастеров и разные принципы организации ремесла. Появилось множество локальных традиций, для которых было характерно использование определенных типов декора, материалов, стилистических решений. В оформлении некоторых икон отразились элементы, характерные для традиционного искусства (народных костюмов, украшений) российских регионов [Доронин, Завьялова 2023].

Советские мастера невольно продолжили ремесленные и визуальные традиции, родившиеся в Средневековье и расцветшие в XIX в. Их творения – прямые наследники храмовых и домашних *гибридных икон*. Такие артефакты представляли собой комплексный объект, в котором изображение занимало центральное положение, но далеко не всегда оставалось видимым: это синкретическое единство визуального образа и многочисленных предметов, дополняющих его и формирующих «расширенное тело» иконы. Практика украшения моленных образов металлами, тканями, драгоценностями и проч. распространилась и на Востоке, и на Западе с первых веков легализованного христианства. В принципах изготовления, функционирования и восприятия таких артефактов (называемых также *mixed-media objects*) скрывается важнейшая информация о культурных стратегиях, религиозных практиках, социальных взаимодействиях и материальных реалиях эпохи. В России вплоть до начала XX в. привесы, приклады, пелены, убрусы, ризы, оклады, киоты и прочие элементы превращали религиозный образ в сложный гибридный объект, все части которого воспринимали и описывали в их единстве.

Советские мастера сохранили многовековую традицию изготовления гибридных моленных объектов. Изображение (как правило, печатное) играло здесь вспомогательную роль – его называли *картинкой*, вместо него могли использовать другой артефакт: крест, фигурку ангела (дореволюционную рождественскую игрушку) и т. п. Словом *икона* обозначали комплексный объект, состоящий из киота, декора (боковин, уголков, цветов, ягод, ризы и проч.) и «картинки». Благодаря тому, что эти гибридные иконы изготавливали из советских материалов, с помощью советских инструментов (в том числе бытовых предметов, приспособленных для создания декора), они оказались «слепком», отразившим материальные особенности эпохи, «информационным контейнером», хранящим множество сведений об обиходе и практиках советского села.

Тем интереснее, что до недавнего времени эти уникальные артефакты не привлекали внимание специалистов – историков, рели-

гиоведов, культурных антропологов или искусствоведов. Им было посвящено всего две этнографические статьи, авторы которых провели хорошую полевую работу, но не увидели историческую и социокультурную специфику этого материала, описав его просто как вид деревенского ремесла, «упростившего» традиции XIX столетия [Стомаченко 2003; Горюшкина 2021].

Морфологически советские иконы оказывались дочерними по отношению к фольгным (фольговым) иконам-«киоткам» (моленным образам, помещенным в деревянный киот), которые распространились в Российской империи в XIX в. и были крайне популярны на рубеже XIX–XX вв. Принцип, положенный в основу икон-киотов XIX в., – имитация: домашний моленный образ украшали так, что он походил на богатую храмовую икону в металлическом окладе. Более того, многие дореволюционные иконы (прежде всего Торжокско-Осташковской традиции) копировали элементы церковного интерьера: колонны с каннелюрами, напольные храмовые свечи в высоких металлических подсвечниках, занавеси и т. п.¹ Киот таких икон был своеобразной «нишей» или «гнездом» (пользуясь терминологией Барбары Баерт [Baert 2018]) – в его форме (деревянный ящик со стеклом, часто с открывающийся крышкой-дверцей) был заложен материальный *аффорданс*, приглашение к действию (термин, введенный Джеймсом Дж. Гибсоном) [Gibson 1979; см. также: Keane 2014]. Киот провоцировал владельцев иконы наполнять ее различными символически значимыми объектами. Владельцы икон самостоятельно интегрировали в них церковные/ритуальные предметы, чаще всего – венок невесты, цветы с ее наряда и венчальные свечи. В результате домашняя икона-киотка формировалась как сложный гибридный объект и на этапе создания, и на этапе пользования (как это веками происходило с храмовыми иконами). Те же практики оказались связаны и с советскими иконами, которые их хозяева нередко дополняли различными символически значимыми предметами.

В советские десятилетия процесс изготовления икон предполагал взаимодействие разных акторов. Необходимо было достать доски и сделать киот; достать моленный образок (их нелегальным тиражированием занимались провинциальные фотографы, гастро-

¹ Подробно это (а также исторические контексты и семиотические идеологии, связанные с советскими иконами, современные практики взаимодействия с ними и т. п.) будет рассмотрено в статьях тематического выпуска журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом», посвященного советским иконам и материальной религии эпохи СССР (запланирован к публикации в конце 2024 г.).

лировавшие по стране или работавшие в фотоателье; распространением фотографических иконок занимались люди в поездах, часто игравшие роль глухонемых), добыть материалы (в этом часто помогали работники заводов, выносившие с предприятий фольгу); создать икону; в некоторых случаях – доставить ее потенциальным покупателям. Это предполагало налаживание теневого социального сетей, которые позволяли изготавливать и распространять религиозные артефакты.

На постсоветском пространстве роли советских икон и связанные с ними практики начали быстро меняться. В последние десятилетия вокруг икон выстраиваются новые нарративы и новые социальные взаимодействия. И хотя эти артефакты продолжают играть важные роли в локальной, культурной памяти села, религиозного сообщества и семьи, в большинстве регионов в 2010-е гг. начался процесс массового уничтожения икон – их ритуализированно утилизируют при храмах и монастырях, либо же они погибают от естественных причин в церковных сараях и чердаках, в заброшенных домах, у природных святынь [Антонов 2022а; Антонов, Тюнина 2022]. Создатели икон умирают, не передавая никому свои навыки; уходят из жизни носители культурной памяти о ремесле, мастерах, артефактах.

Общероссийский проект исследования, описания, реставрации и экспонирования советских икон с 2021 г. проводится в РГГУ в УЦН визуальных исследований Средневековья и Нового времени [Антонов 2022б]. На сегодняшний день проведено более 30 экспедиций в 15 российских регионах – от Красноярского края до республики Карелия, от Архангельской до Воронежской областей. Исследованы и описаны десятки локальных традиций советских икон Нижегородской, Липецкой и Воронежской областей. Отреставрировано более 200 икон, собрано для исследования около 400. Выставки советских икон прошли в Москве, Санкт-Петербурге, Талдоме, Переславле-Залесском; в 2024–2025 гг. экспозиции откроются в Нижнем Новгороде, Твери, Воронеже и Кирилло-Белозерском музее-заповеднике. Исследованию советских икон, мастеров, исторических, социальных, материальных и культурных контекстов, связанных с этим явлением, посвящены статьи и две книги². В работу по исследованию советских икон включается все больше региональных партнеров в областях. Следующая часть статьи представит практические рекомендации по организации и проведению этой научной деятельности.

² Ключевые публикации: [Антонов, Доронин 2022а; Антонов, Доронин 2022б; Антонов, Доронин 2023а; Антонов, Тюнина 2022; Доронин 2022; Доронин 2024].

*Исследование советских икон:
этапы и принципы организации работ*

Изучение советских икон предполагает сбор различной информации и комплексный анализ данных. Здесь равно важны и сами артефакты (иконы, инструменты, материалы), и нарративы, связанные с ними, и информация о современном бытовании икон и о связанных с ними практиках.

Организация региональных исследовательских работ предполагает несколько ключевых этапов.

1. Работа с местными сообществами и анализ социальной биографии артефактов:

- разработка структуры поля: определение групп респондентов;
- анализ и возможная корректировка опубликованного гайда интервью (см. ниже) по советским иконам;
- установление контактов и сбор аудио- и видеointервью у представителей выявленных групп;
- сбор информации о мастерах, работавших в регионе, об их биографии и особенностях работы, типологизация мастеров;
- сбор информации об особенностях промысла и распространения икон в советские годы;
- сбор информации о бытовании икон в местных сельских и городских сообществах в советские десятилетия;
- сбор информации о судьбе икон в постсоветские годы и об актуальных практиках модерирования иконами.

2. Анализ художественных/технологических особенностей икон и выявление локальных традиций:

- выявление мест хранения икон;
- фотофиксации артефактов в местах их хранения;
- анализ стилистических, технологических и материальных особенностей артефактов;
- выявление характерных особенностей локальных традиций;
- определение артефактов, созданных одним мастером (кругом мастеров);
- работа с локальным сообществом и поиск информации о мастерах, создававших иконы выявленных типов;
- тематические интервью с мастерами: опрос о технологиях и особенностях работы, материалов, инструментов;
- проведение видеозаписей, фиксирующих практики работы мастера.

3. Создание архивов / сводной базы данных:

- систематизация собранных материалов и создание аудио-, видео- и фотоархивов;

- создание списка респондентов (по выделенным группам);
- проведение полных расшифровок или создание тематических оглавлений собранных интервью;
- создание базы расшифровок (тематических оглавлений).

4. *Организация коллекции, проведение реставрационных работ, создание каталога:*

- работа с местным сообществом, получение в дар отдельных икон, репрезентативных в плане локальных традиций;
- организация места хранения и реставрации артефактов;
- систематизация полученных икон по традициям/мастерам;
- фотофиксация иконы до реставрации;
- анализ способа крепления стекла и вскрытие киота;
- анализ материалов, технологий и скрытых деталей, фотофиксация элементов;
- прочищение киота, закрепление отвалившихся элементов, очистка и возвращение/фиксация стекла;
- присвоение инвентарного номера, наклейка ярлычка на заднюю сторону киота;
- фотофиксация иконы в отреставрированном состоянии (аверс/реверс, с инвентарным номером);
- создание каталога с фотографическим образом и описанием каждой единицы.

Первый этап работ основывается на теоретических и практических наработках, созданных сотрудниками нашего Центра в 2022–2024 гг. Для работы с респондентами необходимо использовать гайд, составленный для сбора информации о советских иконах и мастерах – его можно адаптировать и расширять, исходя из локальных особенностей, однако общие проблемные блоки и ключевые кластеры вопросов, приведенные в опроснике, необходимы для комплексного изучения проблематики. Гайд опубликован в «Вестнике РГГУ» за 2023 год и находится в открытом электронном доступе по соответствующему запросу³. Для подготовки экспедиций и анализа собираемой информации следует опираться на материалы, опубликованные в наших статьях и книгах (см. примеч. 2).

На *втором этапе* необходимо учитывать специфику и этику работы с местными сообществами, учитывая, что проект связан со сбором не только информации но и артефактов, получать которые возможно лишь с одобрения их владельцев/модераторов (в зависимости от места хранения – священников, настоятелей монастыря, краеведов, хозяев иконы и их наследников и др.). О том, как готовить

³ [Антонов, Доронин 20236]. См. статью: URL: https://elibrary.ru/download/elibrary_54882629_25289895.pdf (дата обращения 10.02.2024).

и проводить экспедиционное исследование, работать с модераторами, типологизировать мастеров речь идет в отдельной статье, публикуемой в этом выпуске журнала [Доронин 2024б]. Информацию о типах орнаментов и принципах выделения локальных традиций можно получить в книге 2023 г. [Антонов, Доронин 2023а].

Создание документального/этнографического фильма о процессе изготовления иконы предполагает фиксацию всех этапов работы мастера, сопровождаемых его/ее устными комментариями. Желательно использование аутентичных, сохранившихся материалов и инструментов; в случае, если их нет, возможно использование аналогов, при соответствующих объяснениях мастера. Запись следует начинать с записи рассказа о биографии мастера; о начале, развитии и завершении его работы в качестве образовника; о месте, где проходила работа; об использовавшихся инструментах, материалах и их происхождении; о заказчиках «киоток» и людях, так или иначе участвовавших в промысле; о названиях орнаментов, инструментов, материалов; о количестве и о типах изготавливавшихся икон. Эту часть желательно записывать предварительно. На основе полученных сведений при съемке процесса создания иконы мы советуем задавать мастеру точечные вопросы, которые, с одной стороны, будут дополнять общие сведения, а с другой – прояснять особенности действий, совершаемых образовником. Пример фильма, демонстрирующего последовательно все этапы создания иконы, опубликован нами в YouTube и доступен для просмотра и анализа⁴. Это краткая версия, созданная с помощью монтажа, – она показывает ключевые моменты и комментарии мастера. Полная запись процесса занимает более часа и демонстрируется в рамках показов этнографического кино.

Третий этап работ стандартен для любых этнографических / антропологических проектов. *Четвертый этап* предполагает создание каталога – вариант его организации мы приводим в заключении этой статьи. Каталог призван фиксировать ключевые данные о собранных артефактах:

- присвоенный инвентарный номер;
- фотографии иконы (аверс и реверс);
- название (иконография);
- размеры артефакта;
- место, где икона была обнаружена и получена в качестве пожертвования;

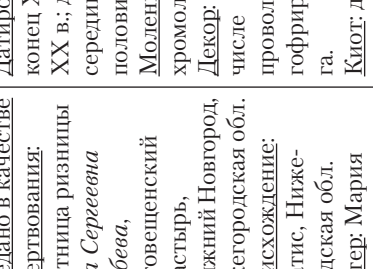
⁴ Как создается советская икона // YouTube-канал «Советские иконы». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Zp41ablGjK8> (дата обращения 10.02.2024).

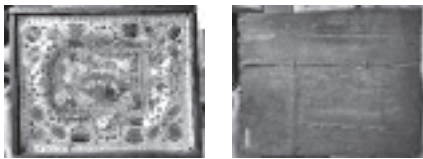
- имя и статус дарителя;
- место, где икона была сделана (если это известно);
- ФИО мастера (если известно);
- название традиции, к которой принадлежит икона (если ее возможно установить);
- датировка ключевых элементов иконы;
- краткое описание материалов;
- описание техник;
- примечания (ФИО реставратора, специфические особенности, гипотезы и пр.).

В настоящее время в Центре визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ разрабатывается общероссийский интерактивный атлас советской иконы, который станет общедоступной площадкой для исследования локальных традиций, каталогизации артефактов и сбора информации о мастерах. Публикуемые методические рекомендации предоставляют базу для региональной работы и являются основой для реализуемого проекта, который сможет объединить материалы, собираемые на местах.

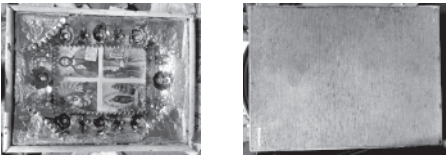
При организации работ по исследованию советских икон мы рекомендуем связываться со специалистами из Центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ (imagomedievalis@gmail.com) для консультаций и координации деятельности.

Образец каталога с описанием экспонатов

1. Ивл. номер	2. Фото (аверс, реверс)	3. Иконография	4. Размеры (ВхШхГ)	5. Происхождение, традиция, мастер	6. Датировка, материалы, техники	7. Примечания
Ниж-Новгор-005		Богоматерь Скоропослушница	565×465×90	<p><u>Передано в качестве пожертвования:</u> работница ризницы <i>Нина Сергеевна Голубева</i>, Благовещенский монастырь, г. Нижний Новгород, Нижегородская обл.</p> <p><u>Происхождение:</u> с. Сатис, Нижегородская обл.</p> <p>Мастер: Мария Герасимова Корнева / Анна Антипова.</p> <p><u>Традиция:</u> ташино-понетаевская.</p>	<p><u>Датировка:</u> образ: конец XIX – начало XX в.; декор: середина – вторая половина XX в.</p> <p><u>Моленный образ:</u> хромолитография.</p> <p><u>Декор:</u> фольга, в том числе золотистая, проволока, картон, гофрированная бумага.</p> <p>Киот: дерево, стекло.</p> <p><u>Техники:</u> плоская печать, бумагопластика, тиснение фольги штемпельной основой, прорезной орнамент по фольге, проклейка, аппликация, крепление на гвозди.</p>	Реставрация: Софья Кривцова

Лип- Данков-029		Богоматерь Неопалимая купина	365×295×50	<p><u>Передано в качестве пожертвования:</u> Тихвинский храм г. Данков, Данковский р-н, Липецкая обл., июль 2023 г.</p> <p><u>Происхождение:</u> неизвестно.</p> <p><u>Мастер:</u> неизвестен (тог же, что Лип/Данков-027).</p> <p><u>Традиция:</u> неизвестна.</p>	<p><u>Датировка:</u> образ, убор: середина – вторая половина XX в.</p> <p><u>Моленные образы:</u> раскрашенная фотография, выполненная с хромолитографии.</p> <p><u>Декор:</u> цветная фольга, красный и жёлтый цапон-лак.</p> <p><u>Клост:</u> дерево, стекло.</p> <p><u>Техники:</u> плоская печать, прокраска, бумагопластика, венко-плетение пробивной орнамент кружочками по фольге, проклейка, аппликация, крепление на гвозди.</p> <p>Фольга наклеена на бумажную основу.</p>	<u>Реставрация:</u> Виктория Успенская
--------------------	---	------------------------------------	------------	---	---	--

Окончание приложения

1. Инв. номер Ниж- Выкса-014	2. Фото (аверс, реверс) 	3. Иконо- графия Четырех- частная икона: Богоматерь Почаевская, Христос Вседер- житель, Чудесное явление Божьей Матери на горе Почаевской, Преподобный Иов Почаевский	4. Размеры (ВхШхГ) 435×405×70	5. Происхождение, традиция, мастер <u>Передано в качестве пожертвования:</u> Знаменский храм, г. Ардагов, Ардаговский р-н., Нижегородская обл. <u>Происхождение:</u> Выксунский Иверский женский монастырь, г. Выкса, Нижегородская область. <u>Мастер:</u> неизвестен <u>Традиция:</u> навашинская.	6. Датировка, материалы, техники <u>Датировка:</u> образ, декор: середина – вторая половина XX в. <u>Моленный образ:</u> фотоколлаж из 4 фотографий, выполненных с хромолитографий на одном листе фотобумаги. <u>Декор:</u> фольга, в том числе цветная. <u>Кит:</u> дерево, стекло, белый лак. <u>Техники:</u> плоская печать, прокраска; аппликация, бумаго-пластика, тиснение фольги шгемпельной основой.	7. Приме- чания Реставрация: Софья Кирсанова
------------------------------------	---	---	-------------------------------------	---	--	--

Литература

- Антонов 2022a – Антонов Д.И. Колодцы и печи: Ритуализированная утилизация освященных предметов в постсоветской православной традиции // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 2. С. 30–43.
- Антонов 2022б – Антонов Д.И. Советские иконы как исследовательский проект // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 9. С. 155–165.
- Антонов, Доронин 2022a – Антонов Д.И., Доронин Д.Ю. Иконы советской эпохи: лики традиции. М.: Индрик, 2022. 184 с.
- Антонов, Доронин 2022б – Антонов Д.И., Доронин Д.Ю. Советская икона: От рождения до «похорон» // Живая старина. 2022. № 1. С. 29–33.
- Антонов, Доронин 2023a – Антонов Д.И., Доронин Д.Ю. Советские иконы: история и этнография Нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023. 264 с.
- Антонов, Доронин 2023б – Антонов Д.И., Доронин Д.Ю. Советские иконы: тематический опросник для исследования локальных традиций // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 9. Ч. 2. С. 162–171.
- Антонов, Тюнина 2022 – Антонов Д.И., Тюнина С.М. Постсоветская судьба «советских икон» // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4. С. 94–109.
- Горюшкина 2021 – Горюшкина Л.П. Украшение икон: люди и традиции (по материалам Тамбовской экспедиции 2018–2020 гг.) // Деревенские святыни: Сб. статей, интервью и документов / Публ. подгот. Е.В. Воронцова, А.Н. Алленов, В.С. Елагина, Е.А. Коршикова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 59–66.
- Доронин 2022 – Доронин Д.Ю. Советская икона нижегородского юго-запада: генезис и локальные традиции // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4. С. 70–93.
- Доронин 2024 – Доронин Д.Ю. Массовая крестьянская икона в России: история критики и семиотические идеологии // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 2. С. 35–60.
- Доронин 2024б – Доронин Д.Ю. Локальные традиции советской иконы: методика полевых исследований // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 4. С. 70–91.
- Доронин, Завьялова 2023 – Доронин Д.Ю., Завьялова А.И. Цветы Липовки: ардамовская фолежная икона советского времени // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 2. С. 32–55.
- Стомаченко 2003 – Стомаченко К.В. Народный обычай фолежного обряжения икон: по полевым наблюдениям в Воронежской и Липецкой областях // Традиции и современность. 2003. № 2. С. 98–102.
- Baert 2018 – Baert B. Art and mysticism as horticulture. Late Medieval enclosed gardens of the Low Countries in an interdisciplinary perspective // Art and mysticism.

Interfaces in the Medieval and Modern periods / Ed. by H. Appleton, L. Nelstrop. N.Y.: Routledge. P. 104–127.

Gibson 1979 – *Gibson J.* The ecological approach to visual perception. Boston: Houghton Mifflin, 1979. 332 p.

Keane 2014 – *Keane W.* Rotting bodies. The clash of stances toward materiality and its ethical affordances // *Current Anthropology*. 2014. Vol. 55. No. S10. P. 312–321.

References

Antonov, D.I. (2022), “Wells and furnaces. Ritualized disposal in post-Soviet Orthodox tradition”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 2, pp. 30–43.

Antonov, D.I. (2022), “Soviet icons as a research project”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 9, pp. 155–164.

Antonov, D.I. and Doronin, D.Yu. (2022), *Ikony sovetskoi epokhi: liki traditsii* [Icons of the Soviet era. Faces of tradition], Indrik, Moscow, Russia.

Antonov, D.I. and Doronin, D.Yu. (2022), “Soviet icon. From birth to ‘funeral’”, *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 29–33.

Antonov, D.I. and Doronin, D.Yu. (2023), *Sovetskie ikony: istoriya i etnografiya Nizhegorodskoj tradicii* [Soviet Icons: History and Ethnography of the Nizhny Novgorod Tradition], Indrik, Moscow, Russia.

Antonov, D.I. and Doronin, D.Yu. (2023), “Soviet icons. A thematic questionnaire for collecting data on local traditions”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 9, part 2, pp. 162–171.

Antonov, D.I. and Tyunina, S.M. (2022), “The post-Soviet fate of Soviet icons”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 94–109.

Baert, B. (2018) “Art and mysticism as horticulture. Late Medieval enclosed gardens of the Low Countries in an interdisciplinary perspective”, in Appleton, H. and Nelstrop, L., eds., *Art and mysticism. Interfaces in the Medieval and Modern periods*, Routledge, New York, USA, pp. 104–127.

Doronin, D.Yu. (2022), “Soviet icon of the Nizhny Novgorod Southwest. Genesis and local traditions”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 3, pp. 70–93.

Doronin, D.Yu. (2024) “The mass peasant Icon in Russia. The history of criticism and semiotic ideologies”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 2, pp. 35–60.

Doronin, D.Yu. (2024b) “Local traditions of the Soviet Icon: field research methodology”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. ...

Doronin, D.Yu. and Zav’yalova, A.I. (2023), “Flowers from the village of Lipovka. Soviet foil icons of the Ardatov region”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory.*

Linguistics. Cultural Studies” Series, no. 2, pp. 32–55.

Gibson, J. (1979), *The ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin, Boston, USA.

Goryushkina, L.P. (2021), “Icon decoration. People and traditions (based on the materials of the Tambov Expedition 2018–2020)”, in Vorontsova, E.V., Allenov, A.N., Elagina, V.S. and Korshikova, E.A., eds., *Derevenskie svyatyni: sbornik statei, interv’yu i dokumentov* [Village shrines. Collected articles, interviews and documents], PSTGU, Moscow, Russia, pp. 59–66.

Keane, W. (2014), “Rotting bodies. The clash of stances toward materiality and its ethical affordances”, *Current Anthropology*, vol. 55, no. S10, pp. 312–321.

Stomachenko, K.V. (2003), “The folk tradition of the foil decoration of icons. According to field observations in the Voronezh and Lipetsk regions”, *Traditsii i sovremennost’*, no. 2, pp. 98–102.

Информация об авторе

Дмитрий И. Антонов, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; antonov-dmitriy@list.ru

Information about the authors

Dmitrii I. Antonov, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; antonov-dmitriy@list.ru

УДК 27-526.62(470)

DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-70-91

Локальные традиции советской иконы: методика полевых исследований

Дмитрий Ю. Доронин

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, demetra2@mail.ru*

Аннотация. С 2021 г. Учебно-научный центр визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ осуществляет исследование до сих пор еще малоизученного феномена – советских фолежных икон. Это моленные образы разного типа (чаще всего фотографические или хромолитографические), помещенные под стекло в самодельный ящик-киот и разнообразно украшенные фольговым и бумажным декором. В советские десятилетия в эпоху нелегального существования иконного промысла в разных районах и «кустах» деревень сложились свои художественные манеры и традиции создания икон-киоток с разными технологиями, орнаментами и видами декора. Одна из главных задач, стоящих перед исследователями советской иконы, заключается в выявлении и описании этих локальных традиций, характерных для них стилистических и материальных особенностей. Данная статья представляет собой описание методик, связанных с организацией полевых исследований локальных традиций советской иконы. Статья дополняет разработанный нами ранее тематический гайд-опросник и методическую статью Д.И. Антонова о принципах и общей программе работ по исследованию советских икон в разных регионах. Порядок изложения методических рекомендаций в данной статье соответствует порядку и задачам организации экспедиционных работ. Последовательно рассматриваются следующие этапы и направления полевых исследований советских икон: а) планирование исследовательской экспедиции; б) специфика работы с местными сообществами; в) специфика полевой работы с локальными традициями; г) исследовательская этика полевой работы с советскими иконами.

Ключевые слова: советские иконы, фолежные иконы, иконы-киотки, локальные традиции, методические рекомендации

Для цитирования: Доронин Д.Ю. Локальные традиции советской иконы: методика полевых исследований // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 4. С. 70–91. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-70-91

© Доронин Д.Ю., 2024

Local traditions of the Soviet icon. Field research methodology

Dmitrii Yu. Doronin

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
demetra2@mail.ru*

Abstract. Since 2021 The Educational and Scientific Center for Visual Studies of the Middle Ages and Modern Times of the Russian State University for the Humanities carries out research on a still little-studied phenomenon – Soviet foiezhnyy (foil) icons. These are prayer images of various types (most often photographic or chromolithographic), placed under glass in a homemade kiot (icon case) and variously decorated with foil and paper decor. In the Soviet decades, during the era of the illegal existence of icon craft, different areas and “handicraftsmen” of villages developed their own artistic manners and traditions of creating icons in kiots with different technologies, ornaments and types of decor. One of the main tasks for researchers of the Soviet icon is to identify and describe these local traditions, their characteristic stylistic and material features. The article is intended as methodological guidelines for the organization of field research in local traditions of the Soviet icon. It article complements the previously developed thematic guide questionnaire and D.I. Antonov’s methodological article on the principles and general program of work on the study of Soviet icons in different regions. The order of presenting methodological recommendations in the article is consistent with the course and tasks of organizing expeditionary work. The following stages and directions of field research of Soviet icons are consistently considered: a) planning a research expedition; b) the specifics of fieldwork with local communities; c) the specifics of fieldwork with local traditions; d) the research ethics of fieldwork with Soviet icons.

Keywords: Soviet icons, foil icons, icons in image cases, local traditions, methodological recommendations

For citation: Doronin, D.Yu. (2024), “Local traditions of the Soviet icon. Field research methodology”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 70–91, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-70-91

С 2021 г. Учебно-научный центр визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ осуществляет исследование до сих пор еще малоизученного феномена – советских фолезных икон. Это моленные образы разного типа (чаще всего фотографические или хромолиитографические), помещенные под

стекло в самодельный ящичек-киот и разнообразно украшенные фольговым и бумажным декором. Такие иконы-киотки в массе своей изготовлялись нелегальными кустарями-надомниками в конце 1920 – начале 1990-х гг., чаще всего в сельской местности. В разные годы для убранства иконы мастера выбирали различные, доступные им материалы – липовое лыко, старинную и современную фольгу, оберточную и гофрированную бумагу, ткани, воск, парафин, проволоку, обои, картон, елочную мишуру, пластмассовые цветы и пр. В советские десятилетия эти кустарные иконы играли важную роль в религиозной культуре и, шире, в повседневной жизни села. Они оказались важным связующим звеном между угасшими дореволюционными и возрожденными в постсоветской России церковными ремеслами. Вокруг них выстраивалось множество социальных, экономических и религиозных практик¹.

В эпоху СССР существовало нескольких значимых регионов промысла советской иконы, прежде всего в центре и на юге европейской части страны. Менее крупные, но не менее самобытные локальные традиции сложились в Приуралье, Сибири, Казахстане и пр. Одним из важных центров, в котором этот промысел развивался на протяжении десятилетий, порождая многообразие местных традиций, была Нижегородская (Горьковская) область. Именно здесь в 2021 г. началось системное исследование советских икон, поэтому прежде всего опыт работы с нижегородскими артефактами мы использовали в качестве модельного при написании данной статьи.

Основная цель этой публикации – дать методические рекомендации к организации полевых исследований локальных традиций советских икон. Эта статья дополняет разработанный нами ранее тематический опросник-гайд [Антонов, Доронин 2023б] и издаваемую в этом же номере «Вестника РГГУ» методическую статью Д.И. Антонова о принципах и общей программе работ по исследованию советских икон в разных регионах [Антонов 2024].

Порядок изложения методических рекомендаций в данной статье соответствует порядку и задачам организации полевых исследований. Мы рассмотрим: 1) планирование экспедиций; 2) специфику полевой работы с местными сообществами; 3) специфику работы с локальными традициями; 4) исследовательскую этику полевой работы с советскими иконами.

¹ Подробнее об этом см.: [Антонов 2022б; Антонов, Доронин 2022а; Антонов, Доронин 2022б; Антонов, Доронин 2023а; Антонов, Доронин 2023в; Доронин 2022; Доронин 2023б; Доронин 2024].

1. Планирование исследовательской экспедиции

Важнейшими шагами в планировании экспедиции являются:

- А. Выбор района экспедиционных исследований.
- Б. Сбор предварительных сведений по фолежным иконам в районе экспедиционных исследований (работа с фото-, видеоматериалами, информацией от коллег).
- В. Составление краткого календарного плана и подробной подневной росписи экспедиционного маршрута.
- Г. Планирование и подбор ресурсов экспедиции.

Дадим более подробные рекомендации по каждому из этих пунктов.

А. Выбор района экспедиционных исследований. К настоящему времени локальные традиции советской иконы изучены неравномерно: в ряде регионов нашей страны и сопредельных государств (Белоруссии, Украины, стран Балтии, Центральной Азии, Кавказа, Закавказья, Балкан и пр.) многие локальные традиции фолежных икон до сих пор не выявлены или описаны фрагментарно. Центр визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ (г. Москва) разрабатывает общероссийский атлас советской иконы, в котором систематизируются данные по локальным традициям, мастерам-образовникам и конкретным артефактам этого иконного промысла. В ближайшее время наш атлас станет интерактивным и общедоступным для заполнения региональными материалами. Поэтому при выборе района полевых исследований региональным коллективам предпочтительно связаться с проектной группой нашего Центра. Помимо прочего, это даст возможность получить методические рекомендации, а при необходимости – обучающий семинар по организации и проведению исследований.

При выборе района исследования следует руководствоваться следующими принципами:

- а) в вашем распоряжении имеются данные о наличии в этом районе фолежных икон или/и их промысла в советскую (или постсоветскую) эпоху;
- б) в районе до сих пор не проводились системные исследования по данной теме;
- в) район является контактным/переходным между несколькими описанными локальными традициями (это важно в связи с тем, что ядро локальной традиции всегда изучено лучше, чем ее границы и переходные типы, зоны взаимовлияний соседних традиций).

Отметим, что важными для исследования на сегодняшний момент являются локальные традиции советской иконы, возни-

кавшие у переселенческого населения, а также в национальных анклавах, расположенных в иноэтничном окружении (в Поволжье, Приуралье, Сибири и других регионах).

Б. Сбор предварительных сведений по фолезным иконам в районе экспедиционных исследований. Планировать экспедиции «вслепую», то есть пытаться выявить новые локальные традиции советской иконы без минимальных предварительных сведений мы не рекомендуем – экспедиция рискует оказаться без- или малорезультативной.

До открытия разрабатываемого нами интерактивного атласа необходимые сведения можно получить: а) от людей (родственников, друзей, коллег, студентов, соседей, проживавших или бывающих в интересуемом районе); б) из архивов фольклорных и этнографических экспедиций, которые хранятся в региональных научных и образовательных центрах; в) из фото- и видеоматериалов православных порталов, СМИ, сайтов, приходских и паломнических групп различных храмов в социальных сетях; г) из интернет-ресурсов, выстроенных по типу реестров или баз данных региональных святынь (прежде всего почитаемых родников, часовен, монастырей и храмов) – к примеру, обратившись к созданному в 2008 г. сайту «Святой источник» (<https://svyato.info/>), к сайту «Фотосправочник Русские Церкви», который заполняется с 2003 г. (<https://russian-church.ru/>), к разделу «Категория: Часовни России» в Википедии и т. п.; д) из фотографий родников, часовен, храмов и пр., выкладываемые пользователями на Яндекс-картах и Гугл-картах.

Используя эти источники, можно собрать предварительные данные о наличии советских икон в общедоступных местах, связанных с религиозной традицией: в монастырях, храмах, часовнях, кладбищах, у природных святынь (родников, валунов и т. п.), а также в пространстве частных домов. При проведении экспедиции необходимо работать со всеми этими локусами, анализируя, помимо прочего, каналы распространения и механизмы циркуляции икон в современных локальных сообществах.

Предварительно изучая материалы интернет-источников и обнаруживая советские иконы в разных локусах, мы советуем создавать на компьютере папку по каждому объекту, присвоив ей имя по названию объекта, села и/или района, например, «Источник-Цыгановка-Дивеевский-р.». Сюда следует скачать и сохранить все соответствующие фотографии/скриншоты. Таким способом вы можете получить фото- и видеоматериалы, отснятые несколько месяцев или лет назад, а иногда фотографии, снятые в разные годы. В последнем случае, даже не посетив конкретный объект (часовню,

родник и пр.), вы осуществите предварительный мониторинг того, как изменялся его облик, топография и наполнение его пространства советскими иконами. Если собираемые предварительные данные позволяют выстроить временную линию изменения почтового объекта, мы рекомендуем сделать это в отдельном файле. Каждую фотографию/скриншот, вставляемые в документ, необходимо снабдить подписью с указанием даты съемки и электронной ссылкой на источник. Вы получите документ, отражающий хронологические трансформации пространства культового объекта, – в дальнейшем этот файл можно будет использовать при посещении локуса, в том числе расспрашивая респондентов о судьбе артефактов, хранившихся там ранее.

В. Составление краткого календарного плана и подробной подневной росписи экспедиционного маршрута. Собрав данные по интересующему вас району, можно приступить к составлению календарного плана и маршрута вашей экспедиции. Сюда желательно заносить следующие данные:

- а) названия и координаты объектов, предварительно намеченных для обследования;
- б) скриншоты участков карт;
- в) наиболее важные фотографии внешнего вида и интерьера объекта с советскими иконами;
- г) ФИО и телефоны потенциальных респондентов в селах/деревнях.

Очень важный фактор в планировании экспедиционного маршрута – это *предварительные знакомства*, договоренности и телефонные звонки с потенциальными респондентами (проводниками, местными экспертами, модераторами традиций и пр.). Опыт показывает, что подобные договоренности лучше осуществлять в два-три этапа: сначала, за несколько месяцев до начала экспедиции, обговаривается возможность будущего приезда; за 2–3 недели до начала экспедиции уточняются предварительные сроки встречи; наконец, выстраивается итоговая договоренность. Помимо прочего, это позволяет собеседникам собрать/вспомнить информацию о том, что будет обсуждаться в ходе бесед, и собрать материалы (иконы и другие изучаемые артефакты).

Как показывает наш экспедиционный опыт, за один рабочий день при наличии экспедиционного транспорта в среднем удается обследовать не более 3–4 объектов, содержащих иконы, – с опросом респондентов, фото- и видеофиксацией. Полевые исследования лучше проводить в летнее время, учитывая, что многие объекты находятся в труднодоступных местах (у родников, рек) и в малоосвещенных помещениях, где трудно работать после за-

хода солнца. При составлении календарного плана и маршрута экспедиции крайне желательно договориться с проводником из местных жителей, чтобы он/она проехали с вами и показали место хранения икон. Во-первых, это сэкономит время (найти многие объекты по карте или по устным указаниям оказывается непросто); во-вторых, позволит записать нарративы о местных иконах и мастерах, комментарии о способе хранения и утилизации икон. Рассматривая с вами иконы и отвечая на ваши вопросы, собеседники могут вспоминать, кто делал декор того или другого типа, откуда происходят некоторые киотки и кто может рассказать об их создателях.

Может случиться так, что в локусе, где хранились советские иконы, в день посещения их не окажется. Обычно это происходит потому, что иконы были ритуально утилизированы кем-то из местных жителей, присматривающих за сельской святыней, или церковным работником (из-за того, что в определенный момент икон стало слишком много; из-за их обветшания; из-за позиции нового священника и т. п.)². Такая ситуация не является экспедиционной неудачей, а всего лишь переключает регистр исследований: в этом случае необходимо работать с «модераторами» местных святынь и другими местными жителями (подробнее об этом см. ниже).

Краткий календарный план и экспедиционный маршрут хорошо иметь и в электронном, и в распечатанном виде: в бумажной копии, общаясь с респондентами, удобно делать уточняющие пометки, связанные с запланированными локусами (новые сведения, информация о способах проезда, координаты возможных респондентов и пр.) – эти сведения затем нужно переносить в дневник экспедиции.

Г. Планирование и подбор ресурсов экспедиции. Обязательный шаг в организации полевых исследований – подбор оборудования и оснащение экспедиции. Здесь необходимо учитывать:

- а) способ передвижения экспедиционной группы (поезд, личный автомобиль, локальные автобусные маршруты, такси, аренда машины, проезд на транспорте проводников и пр.) – нередко это зависит от характера местности, и для посещения удаленных локусов предпочтительно использовать мощный внедорожник, желательно с местным водителем;
- б) средства навигации – крайне рекомендуется предварительное скачивание офлайн-карт, учитывая, что не во всех регионах может быть хорошая мобильная сеть;

² См. об этом [Антонов 2022а; Антонов, Доронин 2023г; Антонов, Тюнина 2022].

- в) организация места проживания или разных мест ночевок экспедиционной группы (аренда квартир или гостиниц, договоренности о проживании с местными жителями);
- г) оснащение каждого участника исследовательской группы записывающей техникой (диктофоны, фотоаппараты; желательно иметь пауэрбанки), а также наличие как минимум одной видеокамеры, ноутбука и выносного диска для ежедневного копирования полевых материалов.

Подбор участников полевых исследований должен соответствовать следующим принципам:

- а) количество участников экспедиции может быть разным, но работать следует в рабочих группах по два-три человека: местные жители, как правило, с опаской относятся к чужакам, интересующимся иконами, и большая группа незнакомцев может затруднить сбор материала. По той же причине опросы про артефакты желательно вести группам, состоящим не только из мужчин, – это может насторожить или испугать;
- б) все участники экспедиции должны быть обучены базовой методике сбора материала (поиск респондентов, налаживание контактов с ними, навыки интервьюирования, ведения беседы, умелое использование опросника и необходимое его модерирование в свободном или полуструктурированном интервью);
- в) все участники должны пройти подготовку и обладать базовыми знаниями о предмете исследования: советских иконах, локальных традициях, возможных типах мастеров-образовников; нарративах и фольклорных/речевых жанрах, связанных с иконами;
- г) все участники экспедиции должны владеть полевой этикой антропологических исследований; это требование особенно важно, учитывая специфику предмета исследований;
- д) состав экспедиционной группы должен быть утвержден в соответствии с транспортными возможностями и функциональным распределением обязанностей в экспедиции: старшие участники осуществляют организацию выезда, разрабатывают календарный план и роспись маршрутов, ведут переговоры с ключевыми респондентами; участники с меньшим опытом ведут полевой дневник, осуществляют регулярную фото-видеосъемку, участвуют в сборе предварительных сведений по полевым иконам в районе экспедиционных исследований.

2. Специфика полевой работы с местными сообществами

Для исследования социального контекста бытования советских икон необходима, прежде всего, разработка структуры поля, выделение актуальных групп респондентов. При работе с информантами нужно собирать сведения и о современных модераторах практик, связанных с советскими иконами, и о социальных аспектах (ремесленных, ритуальных) локальной традиции, которые существовали в прошлом. Результатом должно стать изучение акторной сети промысла в советскую эпоху, а также особенности ритуального использования икон – и в прошлом, и в настоящем.

Формируя структуру поля, мы работаем с настоящим: здесь важны наши современники – местные жители, которые могут быть помощниками, партнерами, информантами в исследованиях. Это краеведы, модераторы сельских святынь, местные религиозные лидеры, активисты из приходской среды, работники местных учреждений образования, культуры, родственники мастеров-образовников, знавшие их люди или сами мастера и пр.

Особо важными для полевых исследований оказывается группа респондентов, которую мы называем модераторами сельских святынь. Эти местные жители реализуют различные «практики порядка» на сельских святынях (например, прибираются в часовнях, ритуально утилизируют накопившееся здесь артефакты); они же могут определять отношение к советским иконам (складировать, сортировать их или сжигать). По активности действий и выражаемых позиций этих модераторов можно разделить на активных и пассивных.

Социальную структуру локальной традиции и ее промысла можно изучать методом глубинного или полуструктурированного интервью – часто через мемораты (воспоминания) местных жителей. От собеседников можно получить не только разные данные, но и нарративы разных типов. Яркие воспоминания, суждения, запреты, предписания и проч. могут быть включены в фильмы о мастерах и локальных традициях, поэтому при опросе разных типов респондентов рекомендуется делать видео.

Рассказы владельцев советских икон будут насыщены семейными меморатами: воспоминаниями о приобретении или изготовлении иконы, о взаимодействиях с мастером-образовником; о семейных ритуальных практиках с советскими иконами (благословение жениха и невесты, обход дома с иконой) и т. п.

Рассказы еще живущих мастеров будут насыщены материальными и технологическими подробностями, рассказами об органи-

зации промысла и его акторах, об отношениях с властями, о трансформациях промысла в позднюю советскую эпоху и постсоветские десятилетия. Эти рассказы необходимо полностью фиксировать на видеокамеру и в идеале снимать отдельный фильм, фиксирующий практики работы мастера над иконой. О принципах записи такого фильма см. [Антонов 2024].

Рассказы родственников или знакомых уже умерших мастеров (мастериц) часто включают в себя мифологизированные нарративы – о передаче и получении ремесла от провидиц, монахинь и т. п., об особой набожности, благодати или юродствовании мастеров; о «тайном богатстве» образовников и др.

Мастера советской иконы по-разному адаптировали и трансформировали ремесленный опыт и религиозные практики своих предшественников. Исследуя их биографии, профессиональное становление и личный ремесленный путь, мы задаемся следующими вопросами: а) каков «религиозный статус» мастеров-образовников фолешных икон-киоток советского времени? можно ли их считать, например, ритуальными или религиозными специалистами? б) ремесло образовника – это «благочестивое служение» или способ заработка? в) кто и почему становился образовником в сельском сообществе советской эпохи? г) каковы были их отношения с церковью? д) каковы были их отношения с советской властью?

Собирая полевой материал, становится ясно, что образовники/образовницы – очень разные люди, как по своей истории прихода в промысел, так и, например, по своей вовлеченности в религиозную тематику. На нижегородском материале было выделено три поколенческих группы мастеров: старшее (1930–1950-е гг.), среднее (1960–1980-е гг.) и младшее (1990–2010-е гг.).

Проанализировав нарративы, связанные с 24 образовниками нижегородского юго-запада (17 женщин и 7 мужчин), о которых нам удалось собрать сведения, мы выделили четыре основных типа мастеров.

1. *Бывшие монахини (монахини в миру)*: старшее, чаще всего первое поколение образовниц, которые приносили промысел из монастыря в село, например, монахиня Агафья Калёнова в с. Шилокша городского округа Кулебаки и неизвестная монахиня, обучившая образовниц в сс. Кременки и Рузаново Дивеевского района.

2. *«Наследники благочестия»*: самая большая группа; среднее и младшее поколение мастеров, учившихся у монахинь, – например, Прасковья Диянова в пгт. Гремячево городского округа Кулебаки, Анна Фролова в с. Елизарьево Дивеевского района, Надежда Моденова и Вера Вискова в с. Шилокша городского округа Кулебаки, Раиса Серова в с. Липовка Ардатовского района.

3. «*Люди заработка*»: среднее поколение мастеров, обратившихся к промыслу в большей степени из-за необходимости заработка, например, Анастасия Морозова в с. Кремёнки Дивеевского района, Александра Булатова в с. Страхово Пуза (Суворово) Дивеевского р-на, Мария Корнева и Анна Антипова в р. п. Сатис городского округа Первомайск.

4. «*Экспериментаторы*»: младшее поколение мастеров, обратившихся к промыслу в большей степени по причине интереса, хобби, например, Иван Шифанов из с. Суворово Дивеевского района.

Подробнее с рассказами о мастерах, о фольклоризации биографических нарративов можно ознакомиться в других наших публикациях [Доронин 2023а; Доронин, Завьялова 2023; Доронин, Эль-Факи 2023].

Вопросы, которые необходимо задавать местным жителям, чтобы узнать о мастерах, работавших в регионе, об их биографии и особенностях работы, собраны нами в недавно изданном тематическом опроснике [Антонов, Доронин 2023б]. С помощью этого гайда необходимо спрашивать и о других участниках локальной традиции и промысла советской иконы: а) об изготовителях фотографий икон (фотографы городских фотоателье и «гастролирующие» фотографы); б) о распространителях этих раскрашенных фотографий и готовых икон (глухонемые, «цыгане», «баптисты», сами мастера-образовники или их родственники); в) о теневых поставщиках фольги, бумаги или досок для киотов (несуны на молокозаводах, продавцы сельпо); г) о потребителях, заказчиках советских икон.

Отдельно необходимо спрашивать о бытовании икон в местных сельских и городских сообществах в советские и постсоветские десятилетия (ритуальные практики, локусы, семейные истории, связанные с советскими иконами).

Помимо сбора воспоминаний, важное направление работы с местным сообществом связано с изучением и спасением погибающих артефактов: в первую очередь, советских икон, разрушающихся в пространстве сельских святынь (оставленных на земле, под деревьями, у источника и т. п.) или приговоренных к утилизации в церковной печи. С помощью местных жителей, с разрешения модераторов местных святынь (священников, церковных старост и др.) необходимо осуществить следующие задачи:

- а) провести подробную фотофиксацию икон в локусе их обнаружения (например, в ритуальном пространстве природниковой или кладбищенской часовни, на монастырских столах для евлогий, в церковном складском помещении и т. д.);

- б) по возможности договориться о получении в дар отдельных икон, отличающихся разным типом декора, узора, материалов, техники нанесения орнамента – то есть представляющих разные локальные традиции;
- в) выявить особенности локальных традиций советской иконы и индивидуальных стилей разных мастеров (см. об этом в следующем разделе статьи).

3. Специфика полевой работы с локальными традициями

В советские десятилетия в эпоху нелегального существования промысла в разных районах и «кустах» деревень сложились свои художественные манеры и традиции создания икон-киоток с разными технологиями, орнаментами и видами декора. Все эти традиции локализованы географически и могут быть картографированы как зоны распространения с ключевыми центрами (села мастеров) и связанными с ними населенными пунктами, в которых проживали поставщики материалов и заказчики икон.

Одна из главных задач, стоящих перед исследователями советской иконы, заключается в выявлении и описании этих локальных традиций, характерных для них стилистических и материальных особенностей. После типологизации этих особенностей их можно использовать в качестве определительных, опорных при отнесении той или иной иконы к определенной локальной традиции и к авторской манере конкретного мастера.

Локальная традиция советской иконы рождалась, как правило, в результате работы успешного образовника (или работавших вместе мастеров), который создавал сотни икон, оказывал влияние на других мастеров и зачастую передавал принципы работы и инструменты ученику. Эти локальные традиции имеют узнаваемые вторяющиеся черты.

Большинство мастеров-образовников всю свою жизнь или большую ее часть были связаны с определенной сельской округой, жителей которой они снабжали своей продукцией. Многие из них начинали заниматься иконным промыслом в молодом возрасте, и за время жизни у них складывалась определенная художественно-ремесленная манера, которую они могли передать родственникам или близким людям из своего сельского круга. Таким образом, уже при втором, третьем поколении мастеров в селе (или кусте ближних сел и деревень) возникала локальная традиция, в которой советские иконы создавали с помощью общих или типологически

схожих приемов. Однако локальные традиции советской иконы оказались короткоживущими – они прервались с исчезновением СССР.

При наработке опыта выявлять локальные традиции советской иконы и различать «руку», стиль разных мастеров можно уже в полевых условиях. Однако для более точного атрибутирования, разделения и картографирования традиций необходимо несколько экспедиционных выездов в регион, а также обязательное камеральное изучение икон.

Локальные традиции могут различаться по:

- а) используемым материалам (может, например, преобладать лыко, фольга разного типа и цвета и пр.);
- б) технологиям нанесения орнамента на фольгу;
- в) типичным, повторяющимся мотивам орнамента (яблочки, цветочки определенных типов, виноградная лоза, «ёлочки», многолучевые звезды, коннелюры и т. д.);
- г) форме и соотношению составных элементов фольгового оклада (прежде всего его боковин и уголков);
- д) типовым элементам декора (бумажные или фольговые цветы определенных типов, бутоны, восковые «грозди ягодок», фолежные голубки, декоративные свечки и пр.);
- е) доминированию тех или иных элементов декора (убранные преимущественно или только фольгой преимущественно/или только цветами; с активным использованием гофрированной бумаги, лыка, сухоцветов т. д.);
- ж) типам используемых красителей (масляная краска, лаки, краситель из зубного порошка, отсутствие прокраски и т. п.);
- з) типам киотов (принципы крепления досок, наличие или отсутствие штапика и др.).

Анализируя техники советских мастеров, мы можем выделить четыре основных техники нанесения орнамента на фолежные боковины и уголки: а) чеканка фигурными чеканами и молотком; б) прорисовывание орнамента стилем (как правило карандашом или авторучкой); в) отпечатывание орнамента путем наложения и вдавливания фольги на штемпельную основу с рельефным рисунком; г) создание прорезного орнамента с помощью молотка и пробойника. При изготовлении оклада эти техники могли совмещаться.

Чаще всего при оформлении советской иконы из фольги изготавливали четыре *боковины (бока)*, окаймляющие моленный образ в центре – две продольные и две поперечные. Боковины дополняли четырьмя треугольными или ромбовидными (квадратными) *уголками*. Часто из фольги изготавливали также цветы, декоративные

элементы (к примеру, небольшие подсвечники и свечи), а также ризы, частично закрывавшие образ святого. Листы фольги загибали, чтобы они приобретали полукруглую выпуклую форму, – это делали, к примеру, с помощью накладывания фольговой ленты на толстую скалку. И уголки, и боковины, как правило, украшали геометрическим или растительным орнаментом, а отдельные элементы орнамента (цветы или листья) иногда раскрашивали красками. Молочная фольга хорошо подходила для чеканки, пробивного орнамента, работы стилем и создания более сложных орнаментов, чем просто методом отпечатывания. Тонкую фольгу закрепляли на валиках из бумаги – как правило, газеты или школьных изданий (атласов, тетрадей).

Разнообразие декора сильно зависело от местности и от мастера. Некоторые оклады изготавливали редкими и уникальными способами. Однако наиболее распространенные элементы декора советской иконы продолжили традиции, сложившиеся уже в конце XIX в. Помимо боковин и уголков фольгового оклада, к ним можно отнести:

- составные цветы (от мелких до крупных, около 10 см в диаметре) из лыка или гофрированной бумаги, напоминающие розы, маки, астры и проч., как правило, со вставной сердцевинкой – либо из шариков фольги или воска/парафина, либо бахромчатой, из лыка или бумаги другого цвета;
- плоские цветочки, вырезанные из плотной цветной бумаги или фольги;
- ягодки и грозди ягодок из воска или парафина, застывшего шариками на ножках из проволоки (сами ножки часто обматывали бумагой; иногда ягоды закрепляли на тонких пружинках, так, что они дрожали при несении иконы).

Довольно распространенным на нижегородском юго-западе приемом было использование манной крупы для придания бумажным цветам «махровости», подобия инея на листьях.

Элементы декора на иконах могли менять свою изначальную семантику и прагматику: например, свадебные украшения или ритуальные предметы (свечи, крестики) помещались внутрь киота и становились частью советской иконы, превращая ее в комплексную святыню, семейную реликвию. Грозди парафиновых «ягодок» на советских иконах происходят от викторианской моды на венки из флёрдоранжа, цветков и бутонов померанцевого дерева. Вероятнее всего, в декор икон они попали из свадебных венков невесты – в некоторых регионах их помещали в киот иконы, которой благословляли девушку (хотя подобные ягодки встречаются и в металлических и деревянных окладах храмовых

икон XIX в.). Искусственные венки с «гроздьями ягодок» нам встречались на фотографиях из семейных фотоальбомов в Воронежской области и среди русского переселенческого населения Стерлитамакского района Республики Башкортостан. Некоторые мастера в советские годы продолжали изготавливать убор иконы в виде венка, переплетенных единой проволокой цветов и ягод. Однако среди наших нижегородских респондентов никто уже не мог вспомнить, что такие гроздья – имитация бутонов флёрдоранжа. Для мастеров и хозяев советских икон это были просто «ягодки» или «цветочки».

Многие образovníки ценили выше всего фольгу золотистого или желтого цветов, которая могла имитировать позолоченный оклад. На молочных заводах из нее штамповали крышечки для сливок и топленого молока. Однако достать ее было сложнее, и большинство иконных окладов делали из фольги обычного серебристого цвета – она напоминала серебряные ризы дореволюционных икон. Для этого подходили любые ленты с молокозавода, поскольку они были окрашены в зеленый, синий, красный и другие цвета только с одной стороны, с другой же всегда оставались серебристыми. На юго-западе Нижегородской области цветную сторону фольги использовали гораздо реже, чем в более восточных районах: например, у мастеров Кулебакского района цветная фольга применялась только для изготовления мелких элементов декора иконы – в первую очередь цветочков. Многие мастера более восточных районов (например, Дивеевского, Первомайского, Шатковского), наоборот, любили использовать прокрашенную сторону фольги: из нее изготавливали все элементы убора, делая его однотонным или разноцветным. В этом, вероятно, сказались этнокультурная (мордовская) специфика этих районов, влияние ярких, разноцветных национальных нарядов мордовского населения.

Выделение «локальных традиций», «пошибов», «провинциальных школ», определение их несомненных, маркерных признаков было непростым делом даже в случае писанных икон. Так, академик Н.П. Кондаков в своем «Современном положении русской народной иконописи», программной книге Комитета попечительства о русской иконописи, заметил следующее: «Конечно, эти признаки (местного стиля – палехского, холуйского и мстёрского) для постороннего взгляда совершенно неуловимы, да и не заслуживают того, чтобы их изучению посвятить столько времени, сколько бы они потребовали»³.

³ Кондаков Н.П. Современное положение русской народной иконописи. СПб.: Тип. Скороходова, 1901. С. 12.

Определение локальных традиций советской иконы – тоже непростое занятие. На первый взгляд многие из них кажутся похожими или одинаковыми: фольга, киот, цветочки вокруг моленного образа. Однако анализ икон-киотов разных мастеров ясно показывает принципиальные различия их манер – декоративно-прикладных, художественных, ремесленных. Некоторые иконы не имеют ни фольги, ни чеканки, ни венчика, единственное их украшение – деревянная рама вокруг моленного образа, вставленная внутрь киота и окрашенная бронзовой краской под золото (с 2000-х гг. вместо бронзовой краски мастер стал обклеивать раму блестящей, под золото, клейкой синтетической лентой). Другие – к примеру, на севере Нижегородской области – просто обклеивали по периметру фольгой, даже не создавая киотов. У этих решений тоже есть аналоги в разных типах дореволюционных окладов (в конце XIX – начале XX в. были распространены оклады с боковинами и уголками; с цветами; с простой прямоугольной рамкой вокруг иконы и т. п. – оригинально переосмысленные реплики этих решений в советское время распространились в разных регионах).

На нижегородском юго-западе выделяется своеобразная традиция, которая может быть определена как «монастырская». Монахини (возможно, иногда монахи), жившие в миру или в редких действующих монастырях, изготавливали замысловато украшенные иконы с орнаментом особенно тонкой работы. Маленькие составные цветы с искусно выполненными пестиками и тычинками, с напылением, имитирующим иней, сочетались здесь с высушенными полевыми цветами, кусочками засушенного мха, раскрашенными перышками и т. п. Эта традиция наследовала монастырским декоративным ремеслам, широко распространенным в христианских обителях – как в дореволюционной России, так и в других христианских странах.

Еще одна традиция связана с использованием крашеной под янтарь эпоксидной смолы, лаковых покрытий, граненого цветного стекла, железной стружки, резаной и витой медной проволоки – мелкие ее обрезки сплошным ковром приклеивали на покрытую лаком доску вокруг образа, так, что у иконы появлялся широкий и яркий металлический «оклад». Узоры из более толстой скрученной проволоки фиксировали на киоте по бокам. Киота у таких икон, как правило, нет. Эту традицию можно определить как тюремную – она сложилась в среде заключенных, когда в колониях стало возможным изготовление икон (вероятно, в середине – конце 1980-х гг.).

На нижегородском юго-западе, где в советские годы активно развивались вернакулярные религиозные практики благодаря ме-

стам почитания Серафима Саровского мы описали семь локальных традиций фолежной иконы-киотки советского времени, которые заметно отличаются друг от друга. В соответствии с ключевыми центрами промысла в каждой из этих традиций, они были названы нами следующим образом: Вачская традиция, Навашинская традиция, Кулебакско-Гремячевская традиция, Ардатовская традиция, Дивеевская традиция, Арзамасская традиция, Ташино-Понетаевская традиция. Ознакомиться с признаками и принципами выделения и описания этих локальных традиций можно в наших публикациях [Антонов, Доронин 2023а; Доронин 2022; Доронин 2023б; Доронин, Завьялова 2023].

На севере Нижегородской области, напротив, советских икон изготовляли мало. На этих территориях было – и до сих пор остается – сильное влияние старообрядческой культуры. Для живущих здесь старообрядцев были значимы иконы медного литья или подстаринного письма, – до революции они заказывали их в Мстёре или Холуе. Многие разновидности расхожих икон, в том числе подфолежки и фолежные киотки, местные старообрядцы принципиально не использовали. Некоторые иконы, зафиксированные нами здесь в 2020–2022 гг., были только лаконично обклеены советской фольгой. Встречались также неглубокие киотки маленького размера.

Яркие локальные традиции советских икон существовали в Воронежской, Липецкой, Тамбовской, Брянской и других южных областях. Описанию некоторых посвящены статьи наших коллег [Горюшкина 2021; Стомаченко 2003]; собранные нами материалы по этим областям будут изданы отдельными книгами в ближайшие годы.

4. Исследовательская этика полевой работы с советскими иконами

Исследовательская этика полевой работы с советскими иконами включает общие рекомендации и жесткие ограничения.

В качестве рекомендаций можно указать следующее:

- а) работа, связанная с местными советскими иконами, желательно должна происходить с ведома и одобрения местного священника, во избежание конфликтных ситуаций;
- б) посещение местных святынь (родников, часовен и пр.) должно происходить в идеале с разрешения их модераторов, а еще лучше – в сопровождении этих модераторов или с кем-то из местных жителей;

- в) любые действия в доме местных жителей (перемещение из комнаты в комнату, фотографирование красного угла и т. п.) нужно комментировать, объясняя свое намерение и спрашивая разрешения хозяев;
- г) при записи интервью или беседы на диктофон необходимо получить устное разрешение респондентов. Желание сделать запись можно объяснить мягко: «для науки, не для журналистского репортажа», «для архива», «чтобы сохранить память», не пугая респондента официальными формулировками: «даете ли вы разрешение на проведение аудиозаписи и фиксации разговора» и т. п. – подобный дискурс в большинстве случаев разрушает ход беседы, приводит к отказу и завершению коммуникации, особенно если интервью идет с сельским жителем, непривычным к подобным вещам. Если до или в ходе интервью возникает идея включить записанные материалы в фильм, об этом в вежливой и мягкой форме нужно сообщить собеседнику, вновь стараясь не напугать его/ее резкими формулировками. Если материалы предполагается использовать не в научных целях, а более широко – в популярных изданиях, фильмах и проч. – необходимо будет получение письменного разрешения;
- д) в случае, если собеседник высказывает желание, ему/ей следует прислать журнал со статьёй, фильм и другой научный продукт, в котором использованы полученные сведения.

К обязательным предписаниям и жестким запретам относится, например, следующее:

- а) нельзя самостоятельно перемещать, выносить или забирать советские иконы и другие артефакты из часовен, храмов, природно-культурных объектов; подобное возможно только по благословлению местного священника, при разрешении местных модераторов. Получение икон нужно сопровождать подписанием официального документа (заранее подготовленной дарственной или рукописной расписки о передаче необходимых для научного собрания ритуальных предметов в качестве пожертвования). Хотя иконы на родниках, часовнях могут разрушаться по причине неблагоприятных погодных воздействий, только местные модераторы святынь вправе решать их дальнейшую судьбу и возможность их изъятия для сохранения в научных коллекциях;
- б) нельзя нарушать принятые в местных сообществах благочестивые предписания и ритуальные правила поведения в храмах, на сельских святынях и почитаемых природно-культурных объектах (курить, приходить в излишне откры-

той одежде, громко разговаривать и смеяться, обсуждать местных жителей, иконы и проч.) – подобные действия, сделанные по невниманию, могут привести к конфликтной ситуации и испортить работу не только приехавшей, но и будущим исследовательским группам;

- г) нельзя без разрешения хозяев трогать, брать в руки, снимать для фотографирования иконы и другие домашние реликвии.

Мы надеемся, что методические рекомендации, высказанные в этой статье, помогут эффективно проводить экспедиционные исследования. Тем не менее при организации работ по изучению советских икон мы советуем связываться со специалистами из Центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ (imagomedievalis@gmail.com) для консультаций и общей координации деятельности.

Литература

- Антонов 2022а – Антонов Д.И. Колодцы и печи: Ритуализированная утилизация освященных предметов в постсоветской православной традиции // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 2. С. 30–43.
- Антонов 2022б – Антонов Д.И. Советские иконы как исследовательский проект // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 9. С. 155–165.
- Антонов 2024 – Антонов Д.И. Советские иконы: принципы исследования и организации работ // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 4. С. 55–69.
- Антонов, Доронин 2022а – Антонов Д.И., Доронин Д.Ю. Иконы советской эпохи: лики традиции. М.: Индрик, 2022. 184 с.
- Антонов, Доронин 2022б – Антонов Д.И., Доронин Д.Ю. Советская икона: От рождения до «похорон» // Живая старина. 2022. № 1. С. 29–33.
- Антонов, Доронин 2023а – Антонов Д.И., Доронин Д.Ю. Советские иконы: история и этнография Нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023. 264 с.
- Антонов, Доронин 2023б – Антонов Д.И., Доронин Д.Ю. Советские иконы: тематический опросник для исследования локальных традиций // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 9. Ч. 2. С. 162–171.
- Антонов, Доронин 2023в – Антонов Д.И., Доронин Д.Ю. Советские иконы и деревенские святыни // Шаги/Steps. 2023. Т. 9. № 1. С. 320–333.
- Антонов, Доронин 2023г – Антонов Д.И., Доронин Д.Ю. Образ в фольговом окладе: о сохранении кустарных икон советского времени // Нижегородская старина. 2023. № 1 (75). С. 122–127.

- Антонов, Тюнина 2022 – Антонов Д.И., Тюнина С.М. Постсоветская судьба «советских икон» // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4. С. 94–109.
- Горюшкина 2021 – Горюшкина Л.П. Украшение икон: люди и традиции (по материалам Тамбовской экспедиции 2018–2020 гг.) // Деревенские святыни: Сб. статей, интервью и документов / Публ. подгот. Е.В. Воронцова, А.Н. Алленов, В.С. Елагина, Е.А. Коршикова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 59–66.
- Доронин 2022 – Доронин Д.Ю. Советская икона нижегородского юго-запада: генезис и локальные традиции // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4. С. 70–93.
- Доронин 2023а – Доронин Д.Ю. Шилокша – село образовников: между монастырем и трактом // Живая старина. 2023. № 1. С. 35–40.
- Доронин 2023б – Доронин Д.Ю. Фолежная икона нижегородского юго-запада: происхождение локальной традиции // Домодедовская белокаменная сторона: Альманах: Материалы Круглого стола «Исключенное искусство. Феномен фольгового убранства иконы», апрель 2023 г. М.: Историко-художественный музей Домодедово, 2023. С. 98–104.
- Доронин 2024 – Доронин Д.Ю. Массовая крестьянская икона в России: история критики и семиотические идеологии // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 2. С. 35–60.
- Доронин, Завьялова 2023 – Доронин Д.Ю., Завьялова А.И. Цветы Липовки: ардатовская фолежная икона советского времени // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 2. С. 32–55.
- Доронин, Эль-Факи 2023 – Доронин Д.Ю., Эль-Факи М.Х. Шилокшанские образовницы: биография промысла // Живая старина. 2023. № 1. С. 41–46.
- Стомаченко 2003 – Стомаченко К.В. Народный обычай фолежного обряжения икон: по полевым наблюдениям в Воронежской и Липецкой областях // Традиции и современность: научный православный журнал. 2003. № 2. С. 98–102.

References

- Antonov, D.I. (2022), “Wells and furnaces. Ritualized disposal in post-Soviet Orthodox tradition”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 2, pp. 30–43.
- Antonov, D.I. (2022), “Soviet icons as a research project”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 9, pp. 155–164.
- Antonov, D.I. (2024), Soviet icons. Principles of research and organization of works, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp.
- Antonov, D.I. and Doronin, D.Yu. (2022), *Ikony sovetskoi epokhi: liki traditsii* [Icons of the Soviet era. Faces of tradition], Indrik, Moscow, Russia.
- Antonov, D.I. and Doronin, D.Yu. (2022), “Soviet icon. From birth to ‘funeral’”, *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 29–33.

- Antonov, D.I. and Doronin, D.Yu. (2023), *Sovetskie ikony: istoriya i etnografiya Nizhegorodskoi traditsii* [Soviet icons. History and ethnography of the Nizhny Novgorod tradition], Indrik, Moscow, Russia.
- Antonov, D.I. and Doronin, D.Yu. (2023), “Soviet icons. A thematic questionnaire for collecting data on local traditions”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 9, part 2, pp. 162–171.
- Antonov, D.I. and Doronin, D.Yu. (2023). “Soviet icons and village shrines”, *Shagi/Steps*, vol. 9, no. 1, pp. 320–333.
- Antonov, D.I. and Doronin, D.Yu. (2023). “An icon in a foil frame. About the preservation of artisanal icons of the Soviet era”, *Nizhegorodskaya starina*, vol. 75, no. 1, pp. 122–127.
- Antonov, D.I. and Tyunina, S.M. (2022), “The post-Soviet fate of Soviet icons”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 94–109.
- Doronin, D.Yu. (2022), “Soviet icon of the Nizhny Novgorod Southwest. Genesis and local traditions”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 3, pp. 70–93.
- Doronin, D.Yu. (2023), “Shiloksha – a village of icon makers. Between the monastery and the highway”, *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 35–40.
- Doronin, D.Yu. (2023), “Foil icon of the Nizhny Novgorod Southwest. The origin of a local tradition”, in *Domodedovskaya belokamennaya storona: Al'manakh: Materialy Kruglogo stola “Isklyuchennoe iskusstvo. Fenomen fol'govogo ubranstva ikony”, aprel' 2023 g.* [Domodedovo white stone country. An almanac. Proceedings of the Round table “Excluded art. The phenomenon of foil decoration of the icon”, April 2023], Domodedovo Historical and Art Museum, Domodedovo, Russia, pp. 98–104.
- Doronin, D.Yu. (2024) “The mass peasant icon in Russia. The history of criticism and semiotic ideologies”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 2, pp. 35–60.
- Doronin D.Yu. and El'-Faki, M.Kh. (2023), “Icon craftswomen from Shiloksha. Biography of the craft”, *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 41–46.
- Doronin, D.Yu. and Zav'yalova, A.I. (2023), “Flowers from the village of Lipovka. Soviet foil icons of the Ardatov region”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 2, pp. 32–55.
- Goryushkina, L.P. (2021), “Icon decoration. People and traditions (based on the materials of the Tambov expedition 2018–2020)”, in Vorontsova, E.V., Allenov, A.N., Elagina, V.S. and Korshikova, E.A., eds., *Derevenskie svyatyini: sbornik. statei, interv'yu i dokumentov* [Village shrines. Collected articles, interviews and documents], Pravoslavnyi Svyato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet, Moscow, Russia, pp. 59–66.
- Stomachenko, K.V. (2003), “The folk tradition of the foil decoration of icons. According to field observations in the Voronezh and Lipetsk regions”, *Traditsii i sovremennost'*, no. 2, pp. 98–102.

Информация об авторе

Дмитрий Ю. Доронин, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; demetra2@mail.ru

Information about the authors

Dmitrii Yu. Doronin, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; demetra2@mail.ru

Камни-записки
на могиле Максимилиана Волошина

Дмитрий В. Громов

*Институт этнологии и антропологии
имени Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Россия,
gromovdv@mail.ru*

Аннотация. В статье рассматривается народный «культ», возникший на могиле поэта Максимилиана Волошина (Крым, поселок Коктебель). Посетители могилы, восходящие на гору Кучук-Енишар, приносят с собой камни, на которых пишут послания поэту. В этих посланиях Волошин выступает как податель благ, к нему обращаются с просьбами о здоровье, создании и благополучии семьи, материальном достатке, карьерных успехах и т. д. В статье приведен количественный анализ письменных обращений к Волошину. Для сравнения приводятся материалы похожего «культа» около одной из башен Новодевичьего монастыря в Москве. Два этих случая имеют схожие структуры обращений к мифологизированному сакральному адресату. Они различаются только в частности; эти частности обусловлены особенностями адресата, места и времени обращения. Структура просьб в целом отражает структуру ценностей граждан России, выявляемую социологическими опросами; так, на первом месте оказываются категории здоровья, семейных ценностей, благосостояния и безопасности близких. Могила Волошина и башня Новодевичьего монастыря – туристические достопримечательности, подавляющее большинство посетителей приходит к ним не для того, чтобы обратиться за помощью (например, чудесным исцелением), а просто в рамках досуга. При «почитании» Волошина на первом месте оказывается не решение актуальных для человека проблем, а игровая деятельность, во многом мотивированная эстетичностью происходящего.

Ключевые слова: спонтанная обрядность, коммеморация, Максимилиан Волошин, Новодевичий монастырь

Для цитирования: Громов Д.В. Камни-записки на могиле Максимилиана Волошина // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 4. С. 92–111. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-92-111

Stones-notes on Maximilian Voloshin's grave

Dmitrii V. Gromov

*N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology,
Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, gromovdv@mail.ru*

Abstract. The author examines the vernacular “cult” that arose at the poet Maximilian Voloshin's grave (Crimea, Koktebel village). Visitors to the grave, ascending the Kuchuk-Yenishar mountain, bring stones on which they write messages to the poet. In these messages, Voloshin acts as a giver of benefits, he is approached with requests for health, creation and well-being of a family, material prosperity, career success, etc. The article provides a quantitative analysis of written appeals to Voloshin. For comparison, the author presents materials of a similar “cult” that exists near one of the Novodevichy Convent towers in Moscow. Those two cases have similar structures of appeals to the mythologized sacred addressee. They differ only in particulars; that are determined by the characteristics of the addressee, place and time of address. The requests generally reflect the values of Russian citizens, revealed by sociological surveys; thus, the categories of health, family values, well-being and safety of loved ones come first. Voloshin's grave and the tower of the Novodevichy Convent are tourist attractions. The vast majority of visitors come to them not to seek help (for example, miraculous healing), but simply as part of leisure. When “honouring” Voloshin, the first place is not the solution of current human issues, but gaming activity, largely motivated by the aesthetics of what is happening.

Keywords: spontaneous ritual, commemoration, Maximilian Voloshin, Novodevichy Convent

For citation: Gromov, D.V. (2024), “Stones-notes on Maximilian Voloshin's grave”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 92–111, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-92-111

В последние десятилетия в России и на постсоветском пространстве наблюдается рост спонтанной обрядности в публичных пространствах. В данной статье будет рассмотрен частный случай такой обрядности – «культ», связанный с могилой поэта Максимилиана Александровича Волошина (1877–1932) на горе Кучук-Енишар близ поселка Коктебель в Крыму. Посетители могилы оставляют на ней камни с надписями, в которых обращаются к Волошину с разнообразными просьбами.

Составив этнографическое описание данного обрядового действия, мы постараемся понять, чего посетители могилы просят у Максимилиана Волошина, и почему они просят именно это.

* * *

Ранее предлагалось, изучая спонтанную обрядность в городском пространстве, выделять три группы городских объектов, к которым эта обрядность привязана: во-первых, это места, обслуживающие смену социального статуса (например, свадебные достопримечательности); во-вторых, места исполнения желаний; в-третьих, мемориалы на местах гибели и захоронениях [Громов 2013а]. Возложение камней на могилу Волошина относится сразу ко второму и третьему типам: с одной стороны, это, безусловно, коммеморативная практика – почитание умершего выдающегося поэта; с другой – действие направлено на исполнение желаний – к поэту обращаются с просьбами. Нас не должно смущать то, что рассматриваемая нами могила находится не в городе, типологически ее можно встроить в ряд городских объектов уже хотя бы потому, что ее посетители – большей частью горожане, отдыхающие на популярном курорте или путешествующие по Крыму. Записки и граффити на могилах выдающихся людей встречаются и в городах. Например, в Санкт-Петербурге подобные практики сложились на могилах местночтимого святого М.К. Татомира (Никольское кладбище)¹, генеральши А.А. Вершининой (Новодевичье кладбище)², на нескольких захоронениях Смоленского кладбища (наиболее известна часовня на могиле святой Ксении Петербургской [Топоров 1995, с. 369–376; Филичева 2006]). В Москве – на склепах Введенского кладбища (больше всего – на усыпальнице семейства Эрлангеров) [Мороз 2021], на могиле юродивого И.Я. Корейши (Черкизовское кладбище) [Мороз 2014, с. 10], как минимум на трех могилах Ваганьковского кладбища и т. д. [Бессонов 2012, с. 173–175].

В большинстве перечисленных случаев адресатами письменных обращений являются христианские святые [Антонов 2023; Майзульс, Зотов, Антонов 2022; Мороз 2013, с. 83–89; Рыйгас 2013]. «В огромном количестве случаев мы имеем дело либо с непрославленными святыми <...>, либо с прославленными достаточно недавно, когда народное почитание уже сложилось» [Бессонов 2012, с. 172]. Нельзя не признать, что «некоторое типологическое

¹ Шкаровский М.В. Блаженный Матвей Татомир и его почитание в Петербурге // Санкт-Петербургская духовная академия. 19.05.2015. URL: <https://spbda.ru/publications/shkarovskiy-m-v-blajennyu-matvey-tatomir-i-ego-pochitanie-v-peterburge/> (дата обращения 01.02.2024).

² Летенкова Е. «И блажен, кто не соблазнится обо мне...» // Фонтанка. ру. 18.06.2007. URL: <https://www.fontanka.ru/2007/06/18/030> (дата обращения 02.01.2024).

сходство у такой практики есть <...> с написанием записок за упокой или за здравие во время православного богослужения» [Мороз 2013, с. 83], а также с вотивными приношениями [Антонов 2023, с. 20]. Однако иногда объектами культа становятся довольно неожиданные персонажи. Так, на Ваганьковском кладбище в Москве пользуется почитанием старинная могила, в которой якобы похоронена известная бандитка Сонька Золотая ручка; за удачей к ней приходят преступники, она пользуется почитанием у цыган, однако большинство посетителей, оставляющих записки и граффити, – это обычные добропорядочные граждане. С просьбами могут обращаться даже не к людям; так, в Санкт-Петербурге вниманием прохожих долгое время была окружена скульптура песика Гаврюши во дворе дома № 3 по улице Малой Садовой; летом 2008 г. при реставрации грифонов на Банковском мосту обнаружилось, что в них вложено большое количество монет и записок с просьбами³.

И.А. Бессоновым проводилась параллель между современными православными практиками подачи записок святым и иудаистской традицией; так, существует обычай оставлять записки на могилах цадиков (духовных лидеров хасидских общин), всемирно известна практика оставления записок в иерусалимской Стене Плача [Бессонов 2012]. Однако при типологическом сходстве вряд ли можно говорить о заимствовании, скорее о параллельном существовании простых в исполнении ритуальных форм.

Насколько давно появились местные практики обращения с записками к святым и выдающимся людям? И.А. Разумова приводит устный рассказ о том, что в Петрозаводске на месте нынешней площади Кирова до 1920 года существовала часовня, посвященная похороненному здесь старцу Фаддею Блаженному, и «эта часовня стала центром поклонения. Была очень популярна у гимназистов. Считали, что помогает при сдаче экзаменов. В различные щели этой часовни запикивали записки с заветными желаниями. Также считали, что он помогает влюбленным» [Разумова 2003, с. 551]. Однако нужно учитывать, что источником этой информации стало сообщение девушки 1979 или 1980 года рождения; петрозаводский историк, к которому я обратился за консультацией, сказал, что такая часовня действительно существовала, но о каких-либо записках он не знает. Известно о довольно раннем появлении записок в Санкт-Петербурге. Так, М.В. Шкаровский пишет, что записки на могиле Матвея Татомира оставляли еще в 1917 г., «на надгробие

³ Грифонов разрушили монеты и записки // ВОтпуск.ру. 13.08.2008. URL: <http://www.votpusk.ru/news.asp?msg=221629> (дата обращения 01.02.2024).

блаженного клали записки с разнообразными просьбами: об исцелении от различных недугов, удачной сдаче экзаменов, получении места службы и др.»⁴. О.Н. Филичева оценивает появление записок к Ксении Петербургской 1910–1930 гг. [Филичева 2006], сохранились сведения об их существовании в блокадную зиму 1941 года [Рыйгас 2013, с. 143–144]. Однако надо признать, что перечисленные сообщения отрывочны, и об устойчивой традиции обращаться к кому-либо умершему посредством записок или граффити можно говорить уже в постсоветское время. В последние десятилетия наблюдается всплеск интереса к спонтанной обрядности (возможно, уже идущий на спад). Практики написания записок и граффити – частный случай этого интереса, своеобразной моды на ритуальные действия.

В моей коллекции есть записки и фотографии граффити примерно с двух десятков таких мест. Однако эти подборки обычно содержат небольшое количество текстов – от одного до двух-трех десятков; такие подборки непригодны для количественного анализа. Подборок, в которых больше ста текстов, немного; в частности, далее в качестве сравнительного материала будут использованы граффити и записки от Напрудной башни Новодевичьего монастыря в Москве.

В практиках обращения «профанного адресанта» к «сакральному адресату» (по определению А.Б. Мороза [Мороз 2013]) мы сосредоточимся на изучении «адресантов», то есть тех, кто пишет свои записки – в данном случае, на камнях. Письменные обращения к святым ранее уже использовались как материал для изучения адресантов – тех, кто эти обращения отсылает [Кормина, Штырков 2008; Бессонов 2012, с. 175–177].

* * *

Прекрасно помню день, когда летом 1974 г. мы с родителями впервые поднялись к могиле Максимилиана Волошина, располагающейся на горе над Коктебельской бухтой; тем летом я только еще готовился пойти в первый класс. Родители, как и полагается, принесли с собой камень, взятый с пляжа. Помню с тех пор, что надо было нести именно гладкий, обкатанный морем камень с пляжа, а вот про то, что на нем нужно что-то писать, не говорили. На могильной плите уже лежали камни, некоторые из них содержали надписи; мне запомнилось, что были написаны названия городов, из которых приехали отдыхающие. В следующий раз я оказался на могиле в 1988 г., будучи студентом и почитателем творчества

⁴ Шкаровский М.В. Указ. соч.

Волошина. В тот раз камней с надписями не запомнилось. Третий мой визит пришелся на лето 2020 г., когда я и обнаружил здесь уже сформировавшуюся традицию записок-камней. Их было много. На ил. 1 видно, что камнями-голышами усыпано все пространство вокруг могильной плиты; это камни, которые принесли многие поколения посетителей (где-то здесь лежит и камушек, принесенный нашей семьей в далеком 1974 г.).



Ил. 1. Могила М.А. Волошина и его жены М.С. Волошиной на фоне Коктебельской бухты и горного массива Кара-Даг. Июль 2020 г. Фото Д.В. Громова

Традиции возложения камней положил начало сам поэт. Согласно рассказу вдовы Волошина Марии Степановны Заболоцкой, в последний день рождения Волошина, 28 мая 1932 г., к нему в гости пришел Александр Грин. В качестве подарка он дал подобранный тут же, на пляже, обкатанный камешек со своей подписью. Волошину понравился этот подарок, и он попросил и впредь ему такие подарки дарить. Сейчас камень, подаренный Грином, лежит в одной из витрин музея, экскурсоводы рассказывают о нем. Таким образом, музей Волошина является главным транслятором традиции возложения камней; те, кто оказываются на экскурсии в Доме поэта, практически получают инструкцию о том, что нужно делать и как. Надо добавить, что музейные экскурсоводы были трансляторами традиции не всегда; музей был открыт только в 1984 г., а камни на гору Волошина, как уже говорилось, мы, как и многие отдыхающие, носили еще за десять лет до этого.

Конечно, экскурсоводы не регламентируют характер надписей, которые могут сделать посетители; что написать – они выбирают сами. И тут, видимо, подключается общее знание – приехавшие из разных городов отдыхающие уже осведомлены о том, что и как надо делать, потому что они уже видели многочисленные объекты подобного типа у себя на родине. Срабатывает и пример: увидев на могиле и вокруг нее многочисленные камни с надписями, посетители оставляют надписи в таком же стиле.

Рассмотрим, что же они пишут; для анализа мной было сфотографировано 186 камней (собственно, все, которые еще сохранили читаемые надписи).

1. Самую большую группу составляют пожелания здоровья – 33% (ил. 2а, 2б). Большой частью это общие пожелания здоровья (29%), значительно реже встречаются просьбы о конкретном излечении болезней (3%). Примеры надписей: «Здоровья»; «Здоровья всем!»; «Костылевы хотим быть счастливыми и здоровыми»; «Я полностью исцелена от порчи и сглаза, зла, зависти от слова / Я счастлива богата красива и здорова»; «Пусть у меня пройдет дисплазия и я буду здорова. <Рисунок – сердечко> У меня появится красивая фигура, здоровая осанка и попа как орех. <Смайл> Спасибо. <На ребре камня:> Счастье».

2. Второе место занимают блага любовные и матримониальные – 24%. Это романтическое знакомство и создание семьи – 8%; поддержание отношений, брака, семьи (сюда же вносились просьбы о разрешении семейных ссор) – 12%. Слово «любовь» без конкретизации упоминалось на 3% камней-записок. Примеры: «17.08.19 Саша + Женя <сердце>»; «Встретить красавицу нудистку и жениться»; «Хочу приехать сюда с Кириллом»; «Хочу настоящую семью <сердце>»; «Папа любимый приезжай к нам»; «мам с папай не ругались».

3. Просящие материальных благ и карьерных успехов составили 17,5%. Это успехи в работе – 2,5%; решение жилищных проблем – 3%; успехи в учебе – 3%; успех в путешествии – 1,5%; решение финансовых проблем – 7,5%. Примеры: «Заработать много денег, для осуществления <нрзб>»; «Стать бриллиантом в Amway!»; «Загадываю чудесную квартиру в Москве в пределах садового кольца <нрзб>»; «Хочу учиться хорошо»; «R хочу чтобы R была самое лутшое гимнасткое <три сердечка и один зеленый смайлик>»; «Мой <нрзб> доход 100.000 р.»; «В понедельник мне на карту 5000 от <нрзб>».

4. В отдельную группу были выделены общие пожелания, не укладывающиеся в приведенные выше классификационные группы (24,5%). Большую часть (23%) составляют надписи, фиксиру-

ющиеся на удовлетворении потребностей – требующие счастья (11%), благополучия (2%), успеха (5%), исполнения желаний (2%); иногда они сводятся к короткому высказыванию: «Пусть всё будет хорошо» (3%). Незначительное количество (1,5%) составляют пожелания усовершенствовать некие личные качества – веру, душевные силы, жизненную мудрость. Очень часто высказывания этой группы коротки, сводятся к отдельным словам и выражениям; короткие надписи ожидаемы, если учесть, что на маленьких камнях писать неудобно.

5. «Туристические» надписи включают в себя конкретные имена, адреса туристов, пожелания вернуться. Например: «Здесь был Геньч!» Надпись «Кобеляки 20.07.12» обозначает город в Полтавской области, из которого приехал отдыхающий.

6. Небольшую группу (2%) составляют мемориальные формулы, посвященные поэту. Например: «Царствие небесное».

7. Несколько человек вместо надписей оставили рисунки (7,5%).

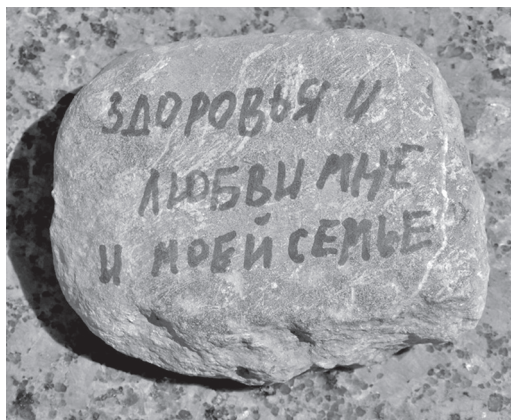
Довольно часто (11%) надписи разных классификационных групп включают изображение сердца; возможно, некоторые камни подобраны как имеющие форму сердца (ил. 2в).

Оговорюсь, что одна надпись может относиться сразу к двум или даже нескольким категориям (например: «Хочу, чтобы моя семья была здорова, и еще хочу новый телефон»). Поэтому сумма процентов по группам не составляет 100%.

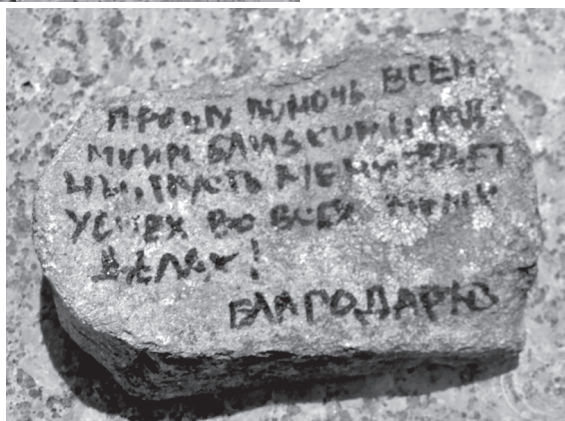
Обращает на себя внимание то, что почти никто не проявил интереса к Волошину как поэту. Посетители обращаются к нему как к подателю благ; так могли бы обращаться к местнотимому святому (примеры приводились в начале статьи). Одна из женщин, просящих о создании семьи, начинает обращение к поэту по-простому: «Дорогой максим...» О том, что Волошин – поэт, упоминается только в одной записи: «Ура виликому поэту Лада».

Возможно, обращение к Волошину в решении семейных проблем связано с тем, что поэт был хорошим семьянином, посетителям это известно не только из рассказов экскурсоводов – сам за себя говорит тот факт, что рядом с поэтом похоронена и его вдова.

Иногда по записям видно, что человек приезжает на могилу не в первый раз. Так, некий посетитель поблагодарил поэта за уже оказанную помощь и наметил новые направления сотрудничества: «Уважаемый Волошин благодарю тебя за все что ты сделал для меня, это огромная честь для меня вернуться сюда! Помогите мне обрести мою полноценную энергию помогите мне твердо встать на ноги, помогите моим близким, здоровья и благополучия».



а)



б)



в)

*Ил. 2. Несколько камней с надписями,
 посвященными М.А. Волошину
 Фото Д.В. Громова*

* * *

Именно эта классификационная схема для анализа камней-записок выбрана здесь неслучайно. Она уже использовалась при анализе граффити и записок, оставленных на Напрудной башне Новодевичьего монастыря в Москве; это место не менее известно как Софьиная башня. Исследование было проведено совместно с А.Б. Ипполитовой в 2010 г. [Громов, Ипполитова 2011]. Софьиная башня – место спонтанного «культа», возникшего в первой половине 2000-х гг. Внутри монастыря располагалось помещение, в котором после стрелецкого бунта Петром Первым была заключена царица Софья Алексеевна. В настоящее время сложилось представление о Софье как святой подательнице благ, ее фольклорный образ мало отличается от образа исторической царицы и сформировался на основе нескольких прототипов [Громов 2013b]. На стенах башни писали обращения к Софье, здесь же оставляли записки. Так происходило с начала 2000-х до середины 2010-х гг., когда башня была отреставрирована. С тех пор она так и окружена забором; возможно, не только из-за продолжающейся реставрации монастыря, но и в надежде, что традиция обращений к Софье будет забыта.

Чтобы разобраться, чем различаются или, наоборот, не различаются структуры обращений к Волошину и Софье, я свел обращения к ним в единую таблицу (табл. 1).

Таблица показывает, что структуры просьб сходны между собой. Можно сказать, что они имеют единую структуру, если вывести за рамки некоторые различия, обусловленные спецификой двух адресатов просьб, двух объектов «поклонения». Далее мы обсудим, чем же обусловлено сходство структур, а пока рассмотрим различия.

1. К сожалению, по объективным причинам нам не удалось хотя бы примерно оценить, кто оставляет камни на могиле Волошина. Но у Софьиной башни это большей частью женщины, и сама Софья воспринимается как подательница «женских» благ. Из-за этого в столбцах таблицы возникают некоторые несовпадения. Просителей Софьи почти в два раза больше волнуют любовные и матримониальные блага (п. 2 – 24 и 42%). Если о поддержании брака просители заботятся в равной степени (п. 2.2), то о романтических знакомствах и создании семьи (о замужестве) значительно больше просят Софью (2.1 – 8 и 25%). Не просят Волошина о примирении с любимым человеком (п. 2.4), о забывании любимого человека (п. 2.3) и, конечно же, не рассчитывают на него в вопросах о деторождении (п. 3.1, 3.2). Зато у Волошина немного выше показатель в графе «упоминания “любви” без конкретизации» – видимо, речь идет о любви в широком понимании.

Таблица 1

Структура обращений, оставленных на могиле Максимилиана Волошина и на Напрудной башне

	Максимилиан Волошин, n = 186		Софья Напрудной башни, n = 423	
	ед.	%	ед.	%
<i>1. Блага, связанные со здоровьем</i>	62	33	121	28
1.1. Пожелание здоровья, в том числе:	62	33	112	26
– общие пожелания здоровья	54	29	91	21
– просьбы об излечении	6	3	21	5
1.2. Защита от недоброжелателей, от опасностей	2	1	9	2
<i>2. Блага любовные и матримонидальные</i>	45	24	177	42
2.1. Романтическое знакомство и создание семьи	15	8	104	25
2.2. Поддержание отношений, брака, семьи	23	12	56	13
2.3. Примирение с любимым человеком	–	–	13	3
2.4. Забывание прежде любимого человека	–	–	4	1
2.5. Упоминание «любви» без конкретизации	7	3	–	–
<i>3. Блага, связанные с деторождением</i>	3	1,5	47	11
3.1. Просьба о рождении ребенка как части успешного жизненного сценария	–	–	17	4
3.2. Просьба о зачатии и рождении ребенка как проблема женского здоровья	–	–	30	7

4. Материальные блага и карьерные успехи	33	17,5	128	30
4.1. Успехи в работе	5	2,5	23	6
4.2. Устройство на новую работу	–	–	21	5
4.3. Решение жилищных проблем	6	3	24	6
4.4. Успехи в учебе	6	3	32	8
4.5. Поездка (успех в путешествии)	3	1,5	5	1
4.6. Решение финансовых вопросов	14	7,5	17	4
5. Общие пожелания	47	24,5	120	28
5.1. Фиксация на удовлетворении потребностей, в том числе:	44	23	107	26
– счастье	20	11	67	16
– благополучие	4	2	13	3
– успех	10	5	9	2
– исполнение желаний	4	2	2	0,5
– утверждение «Пусть всё будет хорошо»	6	3	16	4
5.2. Фиксация на собственных качествах, в том числе:	3	1,5	32	7
– вера	1	0,5	3	1
– душевные силы	1	0,5	13	3
– терпение	–	–	5	1
– смирение	–	–	1	0,2
– прочее	1	0,5	10	2
6. Конкретные имена, адреса туристов, пожелания вернуться	32	17	–	–
7. Мемориальные формулы	4	2	–	–
8. Рисунки	14	7,5	–	–

2. Посетители могилы Волошина и Софьиной башни находятся в разных жизненных ситуациях. Первые отдыхают на курорте, вторые – живут в городе и преимущественно работают. Это отражается в показателях п. 4 «Материальные блага и карьерные успехи»: отдыхающие озабочены этой темой почти в два раза меньше, чем жители города Москвы (17,5 и 30%). Они значительно меньше думают (или совсем не думают) об успехах в работе (п. 4.1), устройстве на новую работу (п. 4.2), решении жилищных проблем (п. 4.3), успехах в учебе (п. 4.4). Правда, посетители могилы Волошина больше озабочены решением финансовых вопросов (п. 4.6 – 7,5 и 4%) – видимо, на отдыхе вопросы экономии денег не менее актуальны, чем дома. Видимо, различие ситуаций отпуска и повседневного труда обуславливает и различия по п. 5.2 «Общие пожелания / Фиксация на собственных качествах» (1,5 и 7%) – работающие сосредоточены на себе, на необходимости решения повседневных задач.

3. Спецификой места и времени обусловлены различия в п. 6 и 7. У туристов, оказавшихся в дальней поездке, активизируется стереотипное поведение, заставляющее их оставлять знаки своего посещения («Здесь был N»), а горожанину, вышедшему на воскресную прогулку с подружкой, это делать нелепо (п. 6 – 17 и 0%). При посещении могилы активизируется и стереотип поминовения (п. 7 – 2 и 0%).

Разобравшись с различиями двух случаев, попытаемся ответить на более важный вопрос: в чем и почему они сходны.

1. Может быть, это покажется парадоксальным, но среди людей, оставлявших послания и на могиле Волошина, и у Софьиной башни, очень мало людей, которые пришли сюда именно за исполнением желаний. Это места прогулок, и люди здесь именно за тем, чтобы прогуляться, провести время; посещение места исполнения желаний для них – всего лишь аттракцион, маленькое приключение в ходе прогулки. Софьиная башня находится на берегу пруда, окруженного парком. Те, кто идут в парк, обязательно проходят мимо башни. Осенью 2011 года я наблюдал за посетителями Софьиной башни и взял у них пятьдесят интервью [Громов 2013b]. Могу свидетельствовать, что большинство посетителей представляли собой парочки или небольшие компании, которые вышли на прогулку; среди них, как правило, был местный завсегдатай, который ранее уже посещал парк и охотно показывал остальным здешнюю достопримечательность – башню, которая исполняет желания. Пожалуй, только в двух случаях из пятидесяти я беседовал именно с верующими людьми, которые пришли к Софьиной башне за «исполнением желаний». К сожалению, около могилы Волошина не удалось провести опроса – в реальном времени посетители на гору взбираются

редко, и представительный массив интервью пришлось бы набирать очень долго. Но мне кажется, что ситуация здесь такая же – люди приходят не оттого, что у них есть какие-то проблемы, которые они хотели бы решить на чудотворной могиле. Они просто отдыхающие, курортники, которые проводят отпуск в Коктебеле и между лежаниями на пляже решили уделить время «культурному отдыху» – посетить местную достопримечательность. Как уже говорилось выше, в надписях почти никак не отражено то, что Волошин – это великий поэт; это говорит о том, что реальных почитателей его таланта среди забравшихся на Кучук-Енишар очень мало. И Софьиная башня, и могила Волошина – туристические достопримечательности, подавляющее большинство посетителей приходит к ним не для того, чтобы обратиться за помощью, а просто в рамках досуга. На это, кстати, указывает пункт 1.1 табл. 1: подавляющее большинство тех, кто просит о здоровье, ограничиваются общим пожеланием здоровья (21 и 29%), а не излечением конкретных болезней (3 и 5%).

В этой связи хотелось бы соотнести материал с идеей «кризисной сети», ранее высказанной Т.Б. Щепанской и часто упоминаемой в русскоязычной литературе о спонтанной обрядности. Согласно этой идее, многочисленные культовые места – храмы, часовни, «народные святыни» (почитаемые источники, камни и т. д.) выступают ячейками некой «сети», связанной «с разного рода нарушениями, кризисами, несчастьями» [Щепанская 1995, с. 110], призванной оказывать помощь в кризисных ситуациях (обеспечивать исполнение желаний). Несомненно, предложенный Щепанской концепт адекватно описывает суть происходящего. Но его явно недостаточно для всестороннего понимания современных «почитаемых» мест. В двух рассматриваемых случаях на первом месте все-таки не разрешение кризисных ситуаций, а досуговое поведение – посещение аттракционов, возникших, в одном случае, для культурного отдыха курортников, в другом – для прогулок отдыхающих горожан. На первом месте здесь оказывается не решение актуальных для человека проблем, а игровая деятельность, во многом мотивированная эстетичностью происходящего.

Другое дело, что, оказавшись перед сакральным объектом (в данном случае – могилой почитаемого человека), посетитель все равно формулирует обращения к нему, и в этих обращениях высказывает действительно волнующие его заботы. Место, хоть и в туристическом формате, все равно продолжает оставаться частью «кризисной сети». И причина активности этой «сети» – в актуальности просьб посетителей.

2. Рассмотрим гипотезу, согласно которой структура просьб, которые посетители могилы Волошина высказывают в своих записках,

отражает систему ценностей, присущих обществу. Мне кажется, в первом приближении мнения группы посетителей могилы можно экстраполировать на общество в целом. Основные пожелания, выраженные в графах табл. 1, сводятся к следующему. Во-первых, это блага, связанные со здоровьем (п. 1 – 33 и 28%); во-вторых, отражения семейных ценностей, выражающихся в любовных и matrimониальных благах (п. 2 – 24 и 42%), в деторождении (п. 3 – 1,5 и 11%); в-третьих, материальные блага и карьерные успехи (п. 4 – 17,5 и 30%). Специфика ответов заставляет выделить еще и раздел «Общие пожелания» (п. – 24,5 и 28%); здесь собраны мало конкретизированные высказывания людей, которые не подпадают под перечисленные выше категории; вынесем эти ответы за скобки, хотя не исключено, что оставившие, например, пожелание счастья и имели в виду именно счастье здоровья, семейной жизни, достатка.

А вот какие категории ценностей выявляет исследование ВЦИОМ в 2017 г.⁵ На вопрос: «Насколько для Вас важны следующие стороны Вашей жизни?» россияне дали следующие наиболее частые ответы: состояние собственного здоровья и здоровья членов семьи – индекс 99 (максимум – 100); отношения в семье – 98; личная безопасность и безопасность членов семьи – 96. Иначе говоря, в топ ответов вошли как раз ценности, которые отражают здоровье, семейные ценности, безопасность свою и близких людей. В целом направленность на благополучие присутствует и в последующих пунктах рейтинга.

Что касается ценностей, связанных с материальным благосостоянием и карьерным ростом (табл. 1, п. 4), они располагаются так: материальное положение свое и семьи – 90; возможности достижения поставленных целей – 89; экономическая и политическая обстановка в стране в целом – 83; творческая самореализация (на работе и вне работы) – 46; социальный статус, положение в обществе – 39; продвижение по карьерной лестнице, возможность занять высокую должность – 0. По этому распределению создается впечатление, что и профессиональные успехи воспринимаются в первую очередь как способ обеспечения благосостояния и безопасности себя и семьи, а потом уже как форма творческой самореализации и престижности. Показательно, что предпоследнее место в рейтинге занимает ценность «участие в общественной и политической жизни» – 8; россияне не стремятся к активизму, выбирая в

⁵ ВЦИОМ. Новости: Жизненные приоритеты россиян: семья, деньги или творчество? (wciom.ru) // ВЦИОМ. 7.06.2017. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/zhiznennye-prioritety-rossiyan-semya-dengi-ili-tvorchestvo> (дата обращения 01.02.2024).

качестве основных ценностей благосостояние – свое и ближайшего круга.

То же исследование ВЦИОМ показывает, что такая тенденция существовала на протяжении как минимум десятилетия. Сохранилась она и в последующие годы⁶.

* * *

На основе сказанного сделаем следующие выводы.

1. Рассмотрев структуру запросов посетителей могилы Волошина (Крым) и Софьиной башни (Москва), выраженных в их записках, мы видим, что структуры этих запросов в общих чертах сходны. Можно сказать, что они имеют единую структуру, если вывести за рамки некоторые различия, обусловленные, во-первых, спецификой двух адресатов просьб, двух мифологизированных объектов «поклонения»; во-вторых, спецификой мест, где происходит «поклонение». Например, Софья воспринимается как подательница женских благ; соответственно, к ней больше обращаются по темам семьи, брака, деторождения. Расположение одного объекта в курортном месте, а другого в мегаполисе приводит, в первом случае, к появлению «туристических» надписей, а во втором – к просьбам о карьерных успехах.

2. Структура просьб в целом отражает структуру ценностей граждан России, выявляемую социологическими опросами. Так, на первом месте оказываются категории здоровья, семейных ценностей, благосостояния и безопасности близких.

3. И Софьиная башня, и могила Волошина – так называемые туристические достопримечательности, подавляющее большинство посетителей приходит к ним не для того, чтобы обратиться за помощью (например, чудесным исцелением), а просто в рамках досуга. Соответственно, обращения и к Волошину, и к Софье являются отражением не экстремальных потребностей людей, жаждущих помощи, а «обыденного сознания, которое преимущественно находится в рамках событийной повседневности, связанной с удовлетворением базовых и социальных потребностей» [Рыйгас 2013, с. 150]. Можно сказать, что посетитель могилы Волошина, наносящий на камне надпись, – это не выразитель актуальных для него потребностей, а скорее респондент, отвечающий на вопросы интервьюера о ценностях.

⁶ Федоров В. Ценности современного российского общества // ВЦИОМ. 20.07.2022. https://wciom.ru/fileadmin/user_upload/presentations/2022/2022-07-20_Cennosti_sovremennogo_rossii_skogo_obshchestva_Fedorov.pdf (дата обращения 02.01.2024).

4. При «почитании» и Волошина, и Софьи на первом месте оказывается не решение актуальных для человека проблем, а игровая деятельность, во многом мотивированная эстетичностью происходящего. В этом контексте, конечно, важен образ самого Максимилиана Волошина – великого поэта и хорошего человека, ставшего «гением места» для Коктебельской бухты.

Очевидны дальнейшие направления исследования. Во-первых, это сравнение двух рассмотренных здесь массивов обращений с другими подобными массивами (материалы есть в нашем распоряжении), проверка их на сходство и различия; уточнение единой структуры таких обращений, выяснение причин ее вариативности. Во-вторых, выявление других массивов информации, так же (и, возможно, в соответствии с такой же структурой) отражающих системы общественных ценностей; например, заговоров, вотивных обращений и т. д.

Благодарности

Работа выполнена в рамках проекта «Неоязычество в Российской Федерации» Программы научных исследований этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление российской идентичности, 2023–2025 гг.

Автор благодарит за консультации сотрудников музея-заповедника «Киммерия М.А. Волошина» (в особенности С.В. Клепс), а также организаторов семинара «Антропология религии: люди, реликвии, практики на постсоветском пространстве» УНЦ визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ Д.И. Антонова и Д.Ю. Доронина за плодотворное обсуждение темы.

Acknowledgments

The work was carried out within the framework of the project “Neopaganism in the Russian Federation” of the Program of scientific research on the ethnocultural diversity of Russian society and aimed at strengthening Russian identity, 2023–2025.

The author thanks the staff of the museum-reserve “Cimmeria M.A. Voloshin” (S.V. Kleps) and the organizers of the seminar “Anthropology of Religion: People, Relics, Practices in the Post-Soviet Space” of the Center for Visual Studies of the Middle Ages and Modern Culture of the RSUH, D.I. Antonov and D.Yu. Doronin.

Литература

- Антонов 2023 – Антонов Д.И. Вотивные дары в современной России: религиозная практика в динамике ее развития // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 2. С. 10–31.
- Бессонов 2012 – Бессонов И.А. Записки Богу и святым в русской и еврейской традиции // «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2012. С. 165–178.
- Громов 2013а – Громов Д.В. Обрядность в городском ландшафте – объекты и практики // Традиционная культура. 2013. № 3. С. 71–82.
- Громов 2013б – Громов Д.В. Святая Софья Новодевичьего монастыря: кто она и откуда? // Фольклор XXI века: Герои нашего времени. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2013. С. 61–71.
- Громов, Исполитова 2011 – Громов Д.В., Исполитова А.Б. Карта человеческих желаний, или Записки у стен московского монастыря // Традиционная культура. 2011. № 3. С. 76–87.
- Кормина, Штырков 2008 – Кормина Ж., Штырков С. Письма верующих как реклама: «всенародная приемная» св. Ксении Петербургской // Антропологический форум. 2008. № 9. С. 154–184.
- Майзульс, Зотов, Антонов 2022 – Майзульс М.Р., Зотов С.О., Антонов Д.И. Восковые ноги и железные глаза: вотивные практики от Средневековья до наших дней. М.: Слово/Slovo, 2022. 368 с.
- Мороз 2021 – Мороз А.Б. Почитаемые склепы на Введенском кладбище в Москве: «Черный Спаситель» – история культа // Этнографическое обозрение. 2021. № 1. С. 163–178.
- Мороз 2014 – Мороз А.Б. Почитание могилы Ивана Яковлевича Корейши в Москве // Живая старина. 2014. № 1. С. 9–12.
- Мороз 2013 – Мороз А.Б. Сакральный адресат – профанный адресант: Записки святым как средство исполнения желаний // Традиционная культура. 2013. № 3. С. 83–89.
- Разумова 2003 – Разумова И.А. Несказочная проза провинциального города // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 544–559.
- Рыйгас 2013 – Рыйгас Е.В. Письма святым: этика и поэтика сакральной коммуникации // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве / Сост. А. Архипова* (Минюст России внес А. Архипову в список иностранных агентов). М.: РГГУ, 2013. С. 143–151.
- Топоров 1995 – Топоров В.Н. Петербургские тексты и петербургские мифы (заметки из серии) // Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М.: Прогресс – Культура, 1995. С. 368–399.
- Филичева 2006 – Филичева О.Н. Записки для Ксении Блаженной: позиция церковнослужителей и народный обычай // Сны Богородицы: Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корминой, С.А. Штыркова, А.А. Панченко. СПб., 2006. С. 171–183.

Щепанская 1995 – *Щепанская Т.Б.* Кризисная сеть (традиция духовного освоения пространства) // *Русский Север: К проблеме локальных групп.* СПб., 1995. С. 110–177.

References

- Antonov, D.I. (2023), “Votive gifts in present-day Russia. Religious practice in the dynamics of its development”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 2, pp. 10–31.
- Bessonov, I.A. (2012) “Notes to God and saints in the Russian and Jewish traditions”, in Belova, O.V., ed., “*Staroe*” i “*novoe*” v *slavyanskoi i evreiskoi kul’turnoi traditsii* [“Old” and “new” in the Slavic and Jewish cultural tradition], Moscow, Russia, pp. 165–178.
- Filicheva, O.N. (2006), “Notes for Blessed Xenia. The position of clergy and folk custom”, Kormina, Zh.V., Shtyrkov, S.A. and Panchenko, A.A., eds., *Sny Bogoroditsy: Issledovaniya po antropologii religii* [Dreams of the Virgin. Studies in the anthropology of religion], Saint Petersburg, Russia, pp. 171–183.
- Gromov, D.V. (2013), “Ritual in the urban landscape – objects and practices”, *Traditsionnaya kul’tura*, no. 3, pp. 71–82.
- Gromov, D.V. (2013), “Saint Sophia of the Novodevichy Monastery. Who is she and where is she from?”, in *Fol’klor XXI veka: Gerои nashego vremeni* [Folklore of the 21st century. Heroes of our time], Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol’klora, Moscow, Russia, pp. 61–71.
- Gromov, D.V. and Ippolitova, A.B. (2011), “The map of human desires, or Notes at the Moscow monastery walls”, *Traditsionnaya kul’tura*, no. 3, pp. 76–87.
- Kormina, Zh. and Shtyrkov, S. (2008), “Letters of believers as an advertisement. The ‘national reception desk’ of St. Xenia of St. Petersburg”, *Antropologicheskii forum*, no. 9, pp. 154–184.
- Maizul’s, M.R., Zotov, S.O. and Antonov, D.I. (2022), *Voskovyye nogi i zheleznye glaza: votivnyye praktiki ot Srednevekov’ya do nashikh dnei* [Wax legs and iron eyes. Votive practices from the Middle Ages to the present day], Slovo/Slovo, Moscow, Russia.
- Moroz, A.B. (2021), “Revered crypts at the Vvedensky cemetery in Moscow: ‘Black Savior’ – the history of the cult”, *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 1, pp. 163–178.
- Moroz, A.B. (2014), “Veneration of the grave of Ivan Yakovlevich Koreysha in Moscow”, *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 9–12.
- Moroz, A.B. (2013), “The sacred addressee is a profane addressee. Notes to saints as a means of fulfilling desires”, *Traditsionnaya kul’tura*, no. 3, pp. 83–89.
- Razumova, I.A. (2003), “Non-fairy tale prose of a provincial town”, in *Sovremennyyi gorodskoi fol’klor* [Modern urban folklore], Moscow, Russia, pp. 544–559.
- Ryigas, E.V. (2013), “Letters to the saints. Ethics and poetics of sacred communication”, in Arkhipova*, A., ed., *Mifologicheskiye modeli i ritual’noye povedeniye v sovetskom*

- i postsovetskom prostranstve* [Mythological models and ritual behavior in the Soviet and post-Soviet space], RGGU, Moscow, Russia, pp. 143–151.
- Shchepanskaya, T.B. (1995), “Crisis network (tradition of spiritual development of space)”, in *Russkii Sever: K probleme lokal'nykh grupp* [Russian North. On the issue of local groups], Saint Petersburg, Russia, pp. 110–177.
- Toporov, V.N. (1995), “Petersburg texts and Petersburg myths (Notes from the series)”, in Toporov, V.N., *Mif. Ritual. Simvol. Obraz: Issledovaniya v oblasti mifopoeticheskogo* [Myth. Ritual. Symbol. Image. Research in the field of mythopoetic], Progress – Culture, Moscow, Russia, pp. 368–399.

Информация об авторе

Дмитрий В. Громов, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр., д. 32а; gromovdv@mail.ru

Information about the author

Dmitrii V. Gromov, Dr. of Sci. (History), N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 32a, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119334; gromovdv@mail.ru

«Новое искусство» и культура XX века

УДК 291.11

DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-112-136

Репрезентации народного и религиозного в современной массовой культуре (на примере музыкального проекта «Нейромонах Феофан»)

Кирилл М. Королев

*Историко-культурный центр «Патрия» («Отчизна»),
Санкт-Петербург, Россия, cyril.korolev@gmail.com*

Аннотация. В современной России отчетливо наблюдаются признаки десекуляризации социального воображения, в том числе в жанрах и практиках массовой культуры, причем эта десекуляризация сопровождается одновременной актуализацией «народности» – как характеристики творчества и как инструмента национальной (само)идентификации. Нередко это новое обращение к религии и «народности», во всем многообразии их форм, обуславливается для культурных предпринимателей, насколько можно судить по образцам их творчества, вовсе не собственным «прозрением», а стремлением предьявить публике некие примеры своего соответствия очевидному общественному запросу на обретение «духовности». На конкретном примере из области популярной музыки предпринимается попытка понять, что скрывается за фасадом «возвращения к традиции» и постмодернистских игр с религиозностью в современной массовой культуре, насколько правомерно рассуждать о «ретротопизации» (по З. Бауману) общественных умонастроений и овеществлении через сцену рефлексирующей ностальгии (С. Бойм) по условному «золотому веку» отечественной истории как ориентиру повседневной жизни, или здесь корректнее говорить о сценических воплощениях такого явления, как контрурбанизация (она же «новая сельскость»), когда доиндустриальный – «традиционный» – образ жизни воображается как форма досуга современного горожанина.

Ключевые слова: массовая культура, народность, традиция, поп-музыка, религиозность, неоязычество, новая сельскость

Для цитирования: Королев К.М. Репрезентации народного и религиозного в современной массовой культуре (на примере музыкального проекта «Нейромонах Феофан») // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 4. С. 112–136. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-112-136

© Королев К.М., 2024

Representations of folk traditions and religiosity in the modern popular culture (the case of Feofan the Neuromonk project)

Kiril M. Korolev

*The Patria Center for History and Culture,
Saint-Petersburg, Russia, cyril.korolev@gmail.com*

Abstract. Nowadays in Russia, there are clearly visible signs of desecularization of the social imagination, also in the genres and practices of popular culture and yet that desecularization is accompanied by the simultaneous actualization of “nationality” – as a characteristic of creative work and as an instrument of national (self-)identification. Often such a new appeal to religion and “nationality”, in all the diversity of forms, for cultural entrepreneurs is determined, as far as can be judged by the examples of their creative work, not at all by their own “insight”, but by the desire to present to the public some examples of their compliance with the obvious public demand for acquiring “spirituality”. Using a specific example from the field of popular music, an attempt is made to understand what is hidden behind the façade of a “return to tradition” and postmodern games with religiosity in modern mass culture, how legitimate it is to talk about the “retrotoping” (Z. Bauman) of public attitudes and the reification through the scene of a reflective nostalgia (S. Boym) for the conventional “golden age” of Russian history as a guideline for everyday life, or is it more correct to talk here about the scenic incarnations of such a phenomenon as counter-urbanization (the same as “new rurality”), when the pre-industrial – “traditional” – way of life is imagined as form of leisure for a modern city dweller.

Keywords: popular culture, nationality, tradition, pop music, religiosity, neo-paganism, new rurality

For citation: Korolev, K.M. (2024), “Representations of folk traditions and religiosity in the modern popular culture (the case of Feofan the Neuromonk project)”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 112–136, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-112-136

С падением цензурных и идеологических барьеров в культурном пространстве позднего СССР началось стремительное усвоение/присвоение западной массовой культуры во всем многообразии ее жанров, от литературы до музыки и кинематографа. Конечно, многие западные культурные веяния ощущались в Советском Союзе задолго до распада страны и полного краха социалистической идеологии – можно вспомнить рок-музыку и моду, если

ограничиваться наиболее наглядными примерами¹, – но именно с конца 1980-х гг. мы вправе говорить о полноценной апроприации западного культурного канона (подробнее см. [Королев 2019]). Впрочем, так продолжалось сравнительно недолго – около десятилетия, после чего в обществе наметился некий духовный разворот. Материальные выражения этого разворота в обилии обнаруживаются в отечественной публицистике и художественной литературе, а также в издательской политике приблизительно с середины 1990-х гг.; как в свое время рассказывал один издатель, «публике ВДРУГ стало интересно читать про своих» [Королев 2019, с. 11]. Из этого тренда чуть позднее выросло – совместными усилиями издателей, авторов и читателей – такое жанровое направление массовой культуры, как славянское фэнтези, а общественные умонастроения в целом приобрели охранительный, если угодно, характер: обезличенные западные ценности масс-культы – об их безличности принято говорить со времен Т. Адорно и М. Хоркхаймера – начали противопоставляться «исконным». Под этими исконными подразумевались не советские ценности – медиальная тоска по Советскому Союзу вошла в моду позже [Абрамов 2018], как и споры в социальных сетях о советской повседневности, – а некие условные «русские» ценности, и важнейшей среди них имплицитно признавалось православие, как «своя», «правая» вера: эти годы отмечены постепенным увеличением притока прежде секулярного населения в тогда еще немногочисленные храмы².

Разумеется, почва для этой десекуляризации, как и в случае с постепенным проникновением западной массовой культуры, была уже подготовлена: по справедливому замечанию исследователей [Кормина, Штырков 2015], «религиозное возрождение» в России началось задолго до 1990-х гг. Уже с конца 1960-х гг. «духовное» в рамках государственной политики – после хрущевской антирелигиозной кампании – стало сопоставляться культурному наследию [Мельникова 2023, с. 184–192], благодаря чему церковное и православное в следующем десятилетии сделалось относительно

¹ О рок-культуре в СССР см., в частности: *Запесоцкий А.С., Бурлака А.П.* В ритме эпохи: Очерки истории музыки «рок». СПб.: СПбГУ, 1994; *Бурлака А.П.* Рок-энциклопедия: Популярная музыка в Ленинграде. СПб.: Амфора, 2005. О моде см. [Левина 2008; Захарова 2007].

² Насколько осознанным был этот приток и насколько правомерно вообще говорить о подлинном «религиозном возрождении» в современной России, – тема для отдельного исследования; ниже будут высказаны некоторые соображения по этому поводу. О численности, возрастном и социальном составе верующих в 1980-х и 1990-х гг. см. [Каарийнен, Фурман 2000].

легитимным. Кроме того, ближе к 1980-м гг. стали получать ограниченное распространение отдельные квазирелигиозные практики псевдо-восточного и неоязыческого толка и набравшего популярность движения New Age – во всяком случае, в крупных городах и среди образованной публики [Менцель 2013; Панченко 2018]. В совокупности все эти факторы немало способствовали дальнейшей, уже более явной десекуляризации социального воображения.

Очень важно отметить следующее обстоятельство: на мой взгляд, сама десекуляризация в России – и, быть может, не только здесь – стала возможной под влиянием массовой культуры, которая предложила и внедрила новые модели благочестия – точнее говоря, светского благочестия: «зайти в храм и поставить свечку» по какому-либо поводу сделалось правилом хорошего тона, не связанным с верой, так как это действие предполагается рамками некоей ретропической конвенции³ и обращением к условной национальной, «народной» традиции, понимаемой в духе еще советской политики сбережения культурного наследия (об этом см., например, [Гюнтер 2000; Болтунова, Егорова 2022, с. 206–220; Olson 2004, pp. 35–68]). Именно массовая культура как общий багаж современных социальных стереотипов и конвенциональных значений в конкретном обществе одновременно нивелирует старые локальные – если угодно, сословные – модели религиозности, превращает их в маргинальные, – и создает новые, всем понятные и для всех доступные, формирует новый кодекс пристойного поведения (в этом смысле можно вспомнить понятие религии как общественного порядка и долга у Цицерона; см. [Штырков 2021, с. 30–33]).

При всем разнообразии жанров массовой культуры эта десекуляризация не могла их не затронуть. Причем нередко новое обращение к религии и «народности», во всем многообразии их форм, обуславливается для культурных предпринимателей, насколько можно судить по образцам их творчества, вовсе не собственным «прозрением», а стремлением предьявить публике некие примеры своего соответствия очевидному общественному запросу на обретение «духовности» (в отсутствие, о чем говорилось выше, стержневой

³ Согласно определению З. Баумана [Bauman 2017], предложившего этот термин, ретротопия представляет собой сознательное стремление конструировать прошлое, идеализируемое утопически: в этом прошлом выделяются «позитивные стороны, признанные историей или, наоборот, по какой-либо причине несправедливо ею отринутые, а то и позабытые по небрежности», благодаря чему возникают соответствующие «ретропические» референты.

идеологии после краха советской системы⁴; наиболее показательными здесь видятся случаи «духовного просветления» рокеров и относительная популярность неоязыческих воззрений, едва ли массово рефлекслируемых, среди условно-секулярного в целом населения⁵).

Это очень обширная тема, и в данной статье речь пойдет всего об одном культурном жанре – популярной музыке: игры в религиозность и народность в современной массовой культуре будут рассмотрены на конкретном примере исполнителя, который скрывается за творческим псевдонимом Нейромонах Феофан (то же название носит и группа, в которой он солирует).

Для нынешней отечественной поп-сцены, во многом склонной к футуристическому, если можно так выразиться, эпатажу в костюмах и декорациях [Костюк и др. 2021]⁶, эта фигура выглядит нетипичной. Концертный тур, приуроченный к выходу в 2015 г. первого альбома группы, сопровождался рецензиями, в которых критика обращала внимание прежде всего не на музыку (в стиле драм-н-бэйс), а на внешний облик исполнителя и нарочитую стилизацию «под старину» в конферансе: «Эффект от музыки и образа... и впрямь сногшибательный: в зале самозабвенно рубились под драм школьники и студенты, обутые в лапти, с накладными бородами, подпоясанные кушаками и лентами, барышни в сарафанах, с нарумяненными щеками и ожерельями из баранок...⁷ Со стилизацией у Феофана все недурно: рубище, онучи и оборы... с характерным «оканьем» густым голосом...»⁸. Как представ-

⁴ Примечательна в этом отношении общественная полемика, развернувшаяся в ходе текущего обсуждения «Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей»; об этом см., например, статью А. Мельникова «Традиционные ценности отделили от религии. «Основы госполитики» как моральный кодекс строителя консерватизма» (НГ-религия, 01.02.2022. URL: https://www.ng.ru/facts/2022-02-01/9_10_523_cennosti.html, дата обращения 10.12.2023).

⁵ О новых религиозных движениях в России см., например: *Астахова Л.С., Бигнова М.Р., Брилев Д.В.* Новые религиозные движения: Учеб. пособие. Уфа: Изд-во БГПУ, 2018.

⁶ Также см. недавний сборник «Новая критика. Контексты и смыслы российской поп-музыки» (М.: Арт Гид, 2020).

⁷ Выходу первого альбома группы предшествовала массивная рекламная кампания в социальной сети «ВКонтакте», популяризовавшая сценический облик исполнителя и обращение к «традиции».

⁸ *Базоева В.* Играли драм, случайно вызвали сатану // Портал «Звуки.ру». URL: <https://www.zvuki.ru/R/P/72085/> (дата обращения 12.12.2023).

ляется, во многом именно под влиянием таких внешних эффектов о Феофане заговорили как об исполнителе, который экспериментирует с народными (sic!) – в усвоенном современной культурой советском понимании народного музыкального искусства [Olson 2004, р. 106–138] – мотивами, совмещая их с танцевальной электронной музыкой. Более того, в нем стали усматривать представителя постсоветской этноэстрады⁹ и даже сравнивать с такими аранжировщиками отечественного фольклора, как ансамбль Д.В. Покровского, коллективы наподобие «Садко», «Отава Ё» и др.¹⁰ Однако, как будет показано ниже, это сравнение вряд ли было правомерным¹¹.

Сам исполнитель рассказывает, что, когда его впервые пригласили на радио, он счел необходимым «пойти в каком-то костюме; тогда и набросал карандашом на листочке черный балахон с широкими рукавами и большим капюшоном, отдал эскиз женщине, которая занималась пошивом. То, что получилось, производило

⁹ О русской этноэстраде см., в частности, [Olson 2004].

¹⁰ См.: *Маслаков С.* Древнерусский драм как наш ответ постмодернизму: Корреспонденты «Вечерки» зело поплясали и попели на концерте «Нейромонаха Феофана» // Вечерка. 24.04.2017. URL: <https://old.vechorka.ru/article/drevnerusskiy-dram-kak-nash-otvet-postmodernizmu/> (дата обращения 12.12.2023); *Федотова М.* «Отава Ё» – наше русское всё // Нижегородские новости. 01.03.2019. URL: <https://nnews.nnov.ru/posts/50646> (дата обращения 12.12.2023). Любопытную в этом отношении подборку лучшей «русской народной эзотерической музыки» всех времен (Russian folk esoteric music of all times) предлагает интернет-портал Rateyourmusic (<https://rateyourmusic.com/charts/esoteric/ep/all-time/g:russian-folk-music/>): в первой десятке его рейтинга сразу три альбома группы «Нейромонах Феофан», которые соседствуют с альбомами народных хоров, дудочников, гуслей и пр.

¹¹ По замечанию публициста Е.К. Холмогорова, в 2017 г. планировалось провести фестиваль русской этномызыки, на который хотели пригласить и Феофана, но тот отказался – под предлогом, что у него не русская этномызыка (ТГ-канал «Холмогоров», ноябрь 2022 г.). Да и музыкальная критика постепенно начала трактовать творчество Феофана как псевдофолк. Правда, для части публики Феофан по-прежнему остается образцом реконструктора старины: «Кто не знает, эти ребята работают в очень интересном уклоне, совмещают современный Drum'n'Bass с древнерусскими (! – К. К.) песнопениями» (отзыв 2017 г., Липецк. URL: https://otzovik.com/reviews/koncert_neyromonaha_feofana_russia_lipeck/https://otzovik.com/reviews/koncert_neyromonaha_feofana_russia_lipeck/ [дата обращения 12.12.2023]).

сильное впечатление»¹²; с тех самых пор Феофан неизменно предстает на публике в псевдо-рубище с условно-славянским орнаментом – в балахоне, скрывающем лицо, в косоворотке, якобы крестьянских портах и лаптях. При желании в таком сценическом облике можно усмотреть не только отсылки к условной «народности», но также влияние современного кинематографа (наиболее очевидные примеры – назгулы из «Властелина колец» и дementоры из киносаги о Гарри Поттере¹³) и готики во всем ее масс-культурном разнообразии; впрочем, обсуждение семантики капюшона и ее манифестаций в массовой культуре способно увести очень далеко от темы статьи, поэтому будет логичным просто отметить этот сценический облик как характерную черту современной отечественной квазитрадиционной «повестки».

Ту же условную традиционность призвана подчеркивать и квазифольклорная быличка о «песнеслове, гудце да вятшем драмодее»¹⁴, придуманное Феофаном легендарное повествование об истории возникновения группы. Содержание былички о «драмодее» в кратком пересказе сводится к следующему: одинокий Феофан бродил по лесам с балалайкой, распевая песни и пританцовывая; однажды он встретил медведя, который сразу пустился в пляс под

¹² Цит. по: *Петухова Е.* Лапти и кириллица: как группа «Нейромонах Феофан» сформировала тренд на все русское? // Интернет-издание «Собака СПб.», 09.12.2016. URL: <https://www.sobaka.ru/fashion/heroes/52240> (дата обращения 12.12.2023).

¹³ Ср.: «В случае с монахом первичен, конечно, образ. В то время <когда начинался проект> все как раз обсуждали “Властелина колец” и другие подобные произведения, я читал очень много фэнтези, и у меня было изображение мага-монаха из какой-то книги, напечатанное со скрина на цветном принтере. Это был довольно мрачный образ, который я трансформировал в этом музыкальном проекте» (интервью Нейромонаха Феофана «Нашему радио», март 2021 г., запись передачи на видеохостинге YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=saU6tqzedwQ> [дата обращения 12.12.2023]).

¹⁴ Лексика этого определения, кстати, наводит на мысль о знакомстве исполнителя с популярными в современной культуре обращениями к «старинному» словоупотреблению (среди неоязычников и других отечественных энтузиастов «старины» довольно часто можно встретить произвольные реконструкции «исконно славянских» словоформ наподобие «песнеслова») и показывает, что он сознательно искал для себя «затейливую» и «древнюю» словесную характеристику (скорее, вместо церковнославянского «вятший» языковый узус подсказывает здесь прилагательное «знатный» – «знатный умелец» и т. п.).

его музыку, а чуть позже к паре присоединился диджей по имени Никодим. Втроем они решили пойти в люди и радовать окружающих доброй русской народной (! – К. К.) песней. В этом «древнерусском стендапе», как выразился один интервьюер¹⁵, история создания группы предельно фольклоризируется и приобретает символическое измерение – отшельник Феофан приручает главного «русского» зверя, вместе с которым идет в народ.

Подобные «вылазки в фольклор» исполнитель предпринимает по сей день: в частности, очередная квази-быличка стала аннотацией к мини-альбому «Тропа» 2019 г. (орфография первоисточника сохранена): «В один день случилось так, что Феофан собрал свои пожитки да и ушел из избы в лес густой. Долго Никодим да медведь силились отыскать драмодеев, но тщетны были их попытки... А Феофан тем временем блуждал по тропам заросшим да размышлял: “Той ли тропой я иду?”, “Верен ли мой путь?” В поисках ответов бродил Феофан денно и ночью, слушал, что ему поют птицы, что ему нашептывают листья, о чем бормочет лес, впитывал всю мощь природы да Драма Древнерусского. И случился день, когда открылись Феофану ответы, уселся он средь пней корявых да елей величавых да принялся песнопения слагать. И сегодня вернулся к нам Феофан с чудесными новинками да представил их люду честному!».

Для фольклориста эти тексты познавательны как пример творческой рецепции «классического» фольклорного нарратива, знакомого по школьной программе и по различным медиапродуктам современной массовой культуры, которая содержит пеструю мозаику множества источников. Очевидно, что в стилизациях Феофана (далеко не идеальных по исполнению, однако притязующих на «народность» и «подлинность») используются такие маркировочные схемы, как лексическая инверсия, частый признак «исконно славянского говора» в масс-культурных представлениях «народной» речи [Королев 2019, с. 258–266], и «старинные» речевые обороты, успевшие превратиться в клише – наподобие «люда честного», – отягощенные вдобавок отсылками к пейзажному патриотизму [Штырков 2016]; все вместе призвано поддержать и выпятить «традиционную» составляющую в фигуре Нейромонаха.

¹⁵ Интервью Нейромонаха Феофана видеоканалу «ВДудь», 2017 г. (далее – Интервью 2017), запись передачи на видеохостинге YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Bnl4IrEdL24> (дата обращения 12.12.2023).

Что касается самого творчества исполнителя и его группы, отталкиваться здесь нужно от песенных текстов и от визуального ряда видеоклипов, но не от музыки как таковой – поскольку с музыкальной точки зрения большинство композиций группы обладает вполне современным звучанием и ритмикой и за редкими исключениями (примером тут может служить заключительная часть композиции «Хочу в пляс» из альбома «Велики силы добра» 2016 г., где использован переход с замедлением и последующим убыстрением темпа в стилистике плясовой «Барыня») не содержит даже каких-либо отсылок к старинной – народной, при всей условности этого определения – мелодике.

Балалайка, на которой играет солист, задает ритм каждой песни начальными аккордами, а затем вступают синтезаторы и драм-машина¹⁶. Поскольку в нынешнем коллективном знании балалайка, наряду с гуслиями и гармонью, воспринимается как символ народного творчества, то не исключено, что именно это обстоятельство побудило Феофана дополнить свой сценический образ данным инструментом. «Жесткая» ритмика драм-н-бэйса, привлекательная для молодежной аудитории, никоим образом не ассоциируется с прошлым, зато побуждает слушателей двигаться, и из этого нехитрого приема вырастает, собственно, «древнерусский драм» (определение Феофана) как музыкальное направление.

Тексты песен группы рисуют, цитируя Феофана, «простое бытие без лишних страданий». Причем в дебютном альбоме это «простое бытие» имело конкретную локализацию (как жилось в «светлой Руси»), но в дальнейшем конкретика постепенно подменяется узнаваемой для автора и слушателей символикой русского пейзажного патриотизма без прямой локализации; кроме того, погружение в прошлое происходит за счет лексических, условно-«древнерусских» конструкций и разнообразных, не менее условных квазифольклорных формул («ой да», «родимые» – неизменное обращение исполнителя к слушателям, «да спляшемте» и пр.). Отмечу, что эти формулы, лексические конструкции и сама условно-фольклорная топка поэзии Феофана проистекают, как

¹⁶ В интервью (Интервью 2017) исполнитель заявил, что балалайка не может считаться народным музыкальным инструментом, что такой статус она получила только в XIX в. (по его словам, «где-то после отмены крепостного права»), когда в социуме активно изобреталось все народное. Оставим это утверждение на совести Феофана; об истории балалайки см. [Имханицкий 2008], а также: *Пересада А.И.* Балалайка: популярный очерк. М.: Музыка, 1990.

видится, из представления исполнителя о русском фольклоре, опосредованного массовой культурой, в первую очередь позднесоветским «сказочным» кинематографом, где подобные клише встречались регулярно, в том числе в музыкальных номерах, а также позднесоветскими/постсоветскими репрезентациями «народного», от различных фольклорных хоров и ансамблей¹⁷.

Ср. следующие тексты:

Ах вы, сильны добры молодцы,
Ах вы, милы красны девицы,
Ах ты, матушка Русь светлая,
Я добра вам всем желаю...
Улыбайся люд, будь счастлива, Русь,
Снизойдет благодать на ваши души пусть¹⁸.

Кружим хороводы,
Дружим крепко, славно!
Любим мать-природу,
Драм, так и подавно!¹⁹

Ой, думу думную в голове кручу,
Ой, да не дополна, не до сургучу!
Ой, коли тягостно мысль стелится,
Ой, прытко знамо нужно шевелиться!²⁰

¹⁷ Что касается влияния фольклорной метрики на тексты, то, по признанию самого Феофана в интервью [Интервью 2017], он всегда начинает сочинять новую песню с мелодии, под которую затем подбирает слова – на одну мелодию хорошо ложится «былинный» размер, на другую частушечный, и т. д. О позднесоветской «народности» см. [Королев 2019, с. 101–156].

¹⁸ Песня «Будь счастлива, Русь», альбом «В душе драм, в сердце светлая Русь» (2015), цит. по: Песни Нейромонаха Феофана на портале MySongs. URL: <https://www.mysongs.pro/n/neiromonah-feofan/neiromonah-feofan-bud-schastлива-rus.html> (дата обращения 12.12.2023).

¹⁹ Песня «Изба ходит ходуном», альбом «Велики силы добра» (2016), цит. по: Песни Нейромонаха Феофана на портале MySongs. URL: https://www.mysongs.pro/n/neiromonah-feofan/neiromonah_feofan_izba_hodit_hodunom.html (дата обращения 12.12.2023).

²⁰ Песня «Дрова», альбом «Плясать. Петь» (2017), цит. по: Песни Нейромонаха Феофана на портале MySongs. URL: <https://www.mysongs.pro/n/neiromonah-feofan/neiromonah-feofan-drova.html> (дата обращения 12.12.2023).

В чистом звоне ручья слышится голос,
 В тени березы ветвей видится образ.
 Доброго молодца взгляд чувствует всюду,
 Бьется сердечко быстрей, хочется чуда!²¹

В целом тексты песен Феофана воссоздают/конструируют для слушателей условное пространство «незамутненной» старины, простой и здоровой деревенской жизни «на старый лад», и в этом отношении «древнерусский драм» разительно отличается от язвительной «Древнерусской тоски» – другого, более раннего (1996) и прецедентного в этом отношении явления на отечественной музыкальной сцене²². Если исходить из текстов, современность с ее проблемами для Феофана словно не существует; его внимание обращено к изобретаемой, в какой-то степени реконструируемой, но преимущественно моделируемой из стереотипов коллективного знания былой – «богатырской» – идеальной повседневности, когда сил достаточно, чтобы ловко раздвинуть горы и повернуть вспять реки, но необходимости творить все это нет, и лишь «хочется в пляс» и «притоптать поле»²³.

Еще более показательной с точки зрения квазитрадиции представляется видеोगрафия группы, прежде всего клип 2015 г. на песню «Притоптать». Беззаботные селяне и селянки в условно-славянских национальных нарядах – сарафаны, косоворотки, лапти – на фоне патриотических деревенских пейзажей (широкие поля, косогоры над рекой и пр.) задорно пляшут под музыку Феофана, всем своим обликом демонстрируя притягательность сельской жизни. Но при

²¹ Песня «Красна девица», альбом «Ивушка» (2019), цит. по: Песни Нейромонаха Феофана на портале MySongs. URL: <https://www.mysongs.pro/p/neiromonah-feofan/neiromonah-feofan-krasna-devica.html> (дата обращения 12.12.2023).

²² Название этой песни сделалось своего рода культурным мемом со значением «общий упадок, разрушение традиционного уклада жизни»; социальную критику, заложенную в этой метафоре, разделяют, если судить по интервью, многие представители российской рок-сцены из «поколения дворников и сторожей» (см., в частности, электронную книгу журналиста Е. Додолева «Русский рок», 2019).

²³ Это представление забавно перекликается с характеристикой фольклоризированного молодежного песенного движения 1970-х гг.: «На место идеи будущего счастья приходит идея счастья в настоящем («рай немедленно»). Никто уже не хочет становиться в строй и маршировать к какой-то далекой цели. Предпочтительнее танцевать здесь и сейчас» [Дружкин 2010, с. 19].

внимательном просмотре клипов бросаются в глаза некоторые признаки иронической трактовки такой жизни: скажем, мужские прически и бороды на общем плане выглядят традиционными крестьянскими, но приближение камеры к танцующим дает понять, что на самом деле это плоды современного парикмахерского искусства («хипстерские» стрижки в «барбершопах»), отчего мнимый срез идеального сельского быта мгновенно утрачивает изрядную долю правдоподобия. Да и пляски как таковые выглядят сильно осовремененными – в частности, вместо хоровода в клипе присутствует элемент слэма (хаотичного движения и размахивания руками), характерного для рейв-концертов²⁴. В этом отношении пляски/слэмы в клипах Феофана вполне соответствуют текущей «моде» на замену «подлинно народного» танца «внешне эффектной, нарядной, виртуозно-технической композицией, только по внешним признакам именуемой народным танцем», и дополнительно подчеркивают искусственный характер конструируемого прошлого²⁵.

Все это позволяет утверждать, что «народность» и «славянизация» образности здесь – лишь художественный прием в стилистике позднесоветских инсценировок народных гуляний, этакий китчевый «русский сувенир»²⁶. Сам же сценический образ Феофана одновременно призван выделить «древнерусский драм» из массы сегодняшних коммерческих музыкальных проектов и найти

²⁴ Отмечу, что в съемках принимали участие члены санкт-петербургской Славянской общины «Велесье» и ряда других общин, – «люди, живущие в обычае», со слов руководителя «Велесья» (из личной беседы).

²⁵ Ср.: «Увлечение трюками, разрушающими природу подлинно народного искусства и приводящими к унылому однообразию плясок, свойственно порой любительским и даже профессиональным коллективам. Желание добиться ошеломляющего эффекта приводит к непомерному использованию всяких, иногда акробатических трюков, вовсе не вытекающих из природы и характера данного народного танца. Здесь и бесконечные верчения по кругу, и на одном месте (до 32 и даже 64 музыкальных тактов подряд), и оглушительный топот вместо знаменитых бисерных дробей, и залихватская манера некоторых исполнителей» (Бочкарева 2013, с. 124). Во многом эта характеристика применима, как представляется, к пляскам в номерах и клипах Феофана.

²⁶ Данная практика сохраняется по сей день, но в значительной степени «мигрировала» в сферу туристических аттракционов, брендирующих «русскость» тех или иных населенных пунктов как одну из форм «социально ответственного туризма» и сохранения нематериального культурного наследия. О брендинге территорий и его практиках в современной России см., например, [Ахметова, Байдуж, Петров 2018].

отклик у молодежной аудитории, падкой на подобную экзотизацию (а «ядренная», цитируя исполнителя, репрезентация сельской жизни на природе – репрезентация жизни Другого, если воспользоваться постколониальной метафорой, – для городской молодежи является, несомненно, экзотикой).

Здесь можно говорить о некотором сходстве с новым славянским язычеством, которое сегодня из прежней духовной практики во многом сделалось «досугом» и развлечением именно городской молодежи, поводом выбраться на природу и «потусить». По замечанию социолога А.В. Гайдукова, довольно часто именно таким стремлением движимы сегодня молодые аудитории новоязыческих собраний, которым, по большому счету, нет дела до идеологии нового язычества, но которых привлекает экзотика «естественной» среды и атмосфера «гульбищ»²⁷ (из личной беседы, декабрь 2021 г.; см. также [Бесков 2014]). Даже идолопоклонство в терминологии РПЦ, столь часто осуждаемое представителями духовенства, тоже воспринимается прежде всего как форма досуга – кто-то участвует в организуемых на местах квазифольклорных праздниках наподобие проводов Масленицы, а кто-то «ездит на природу совершать требы Перуну с Велесом» (Гайдуков, из личной беседы). В этом отношении бытие по Феофану действительно обнаруживает определенное сходство с текущими городскими практиками контрурбанизации, или «новой сельскости».

²⁷ Руководитель фольклорного ансамбля Д.А. Покровский, возродивший в позднем СССР интерес к «фольклору-2», признавался, что стихийное молодежное фольклорное движение его пугает: «Я встречаю тысячи фанатиков фольклора и с ужасом замечаю среди них все больше и больше ценителей, и думаю – не сошли ли они с ума? Что они орут, как они могут целых пять часов ходить, взявшись за руки, по траве с пением этих ужасно примитивных песен? Почему они требуют, чтобы я прыгал вместе с ними?» (Дмитрий Покровский: Жизнь и творчество. М.: Ассоциация Экост, 2004. С. 57). В ретроспективе можно опознать в участниках МФД, так пугавших Покровского, первых советских «родноверов» [Шнирельман 2012, гл. 7; Шиженский 2018] – и даже допустить, что это были ранние ростки духовной тяги к «новой сельскости», понимаемой как «свой» и «правильный» образ жизни: «Фольклор понимался... в качестве обретенной наконец панацеи от отчуждения. <...> Вхождение в фольклор одновременно означало вхождение в сообщество единомышленников. Происходило формирование групп, которые... выстраивали свой образ жизни. <...> У людей... происходило изменение состояния сознания, характеризующееся повышением общего тонуса, чувством раскрепощенности... приливом энергии, общей эйфорией» (Дружкин 2010, с. 44–45).

Социологи и антропологи уже давно фиксируют современную моду на сельскость («новую сельскость»)²⁸. Эта мода проявляет себя в широком социальном контексте. Сельскость сегодня превращается в предмет нового культурного производства: «деревня» во всем разнообразии значений этого определения как локус притяжения формирует новый нарратив, в котором сочетаются идеи здорового образа жизни («деревенское» равно «натуральное» равно «полезное»), национальной самосознания («корни») и близости к природе. Деревня идеализируется, даже в российских условиях, и наблюдается нечто наподобие стихийного общественного движения «Назад в деревню!», когда горожане, в том числе молодые, осознанно перебираются в сельскую местность. Идеализируемое прошлое, метафорой которого выступают «деревня» и сельскость, замещает собой, по замечанию З. Баумана, будущее, которое грозит оказаться хуже настоящего или растянуться в продолженное настоящее, тогда как в былом внезапно обнаруживаются несправедливо забытые «великие идеи».

В «древнерусском драме», в репрезентации сельской жизни и идеального бытия «по Феофану», и в самом деле просматривается манифест новых ценностей, потребительских и мировоззренческих. Ретротопия «от Феофана» антиурбанистична и позитивна (лирического героя не смущают ни прохудившаяся крыша, ни немый пол, ни сено, которое нужно собирать, – ему просто хорошо и «хочется в пляс», и так рождается эстетический протест); сельскость манит и прельщает, и у этого нового манифеста достаточно много сторонников, если судить, к примеру, по отзывам зрителей под клипами группы на YouTube²⁹.

При этом в нарративе новой сельскости применительно к современной России следует, на наш взгляд, помимо названных выше трех составляющих – здорового образа жизни, национальной идентичности и близости к природе – выделять также четвертую, которую можно охарактеризовать как новую религиозность. Причем проявляется она не столько в зримом распространении православия (ср. количество храмов, церквей и часовен, открытых в России за два последних десятилетия), сколько в таких – нью-эйджевых по своей сути – духовных практиках, как движение «анастасийцев»³⁰ и ему подобные с их культурами природы и «естественной жизни». Новое «исповедание веры» во многом носит характер светского

²⁸ См., например, [Мельникова 2016; Щепанская 2017].

²⁹ См. официальный канал группы. URL: <https://www.youtube.com/channel/UCL2GgDoULNwiKaZ5eYw-3cg> (дата обращения 12.12.2023).

³⁰ Об «анастасийцах» см., например, [Андреева 2015].

благочестия, и здесь впору говорить, следом за М. Энгельке [Engelke 2012], об *ambient religion* (эмбиент-религии, если отталкиваться от музыкальной терминологии³¹) – когда религиозное сводится не к коммуникации с владельцами «стратегической информации» [Буаье 2016], а к каким-то внешним формам и к ощущениям. Социологи считают [Casanova 2019], что сегодня быть религиозным – скорее, социокультурная и этническая характеристика, даже гражданская, чем признание в вере, каким она понималась ранее. Феофан – в рубище, сходном с монашеским балахоном, с имитацией церковнославянского оканья, с речевой манерой «под церковное», с декларируемым стремлением к «простому бытию» – оказывается олицетворением новой религиозности в интерпретации массовой культуры. Можно сказать, что в этом отношении сценический образ Феофана и провокативное название группы репрезентируют «новосельскую» составляющую нового нарратива – и одновременно ее деконструируют³².

Сам Феофан в интервью назвал себя агностиком и заявил, что у него никогда (на 2017 г.) не было конфликтов с представителями РПЦ или православными активистами. Однако в том же 2017 г. на православном телеканале «Союз» протоиерей И. Фомин заочно обвинил Феофана в кощунстве за использование в сценическом образе подобия монашеской схимы и за «беснующиеся толпы» на концертах группы: «Мы здесь видим, что этот музыкант разрушает

³¹ Автор этого музыкального термина Б. Ино утверждал, что эмбиент – «музыка для внушения спокойствия; она создает простор для размышлений» [Jarrett 1998].

³² Ср.: «Проект “Нейромонах Феофан”, скрестивший религиозную и фольклорную линии, как раз и возникает на фоне националистических образов, в которых отражается обобщенное представление о рускости, заимствованное из фольклора... Мифологизированные образы включают в себя представление о “русском человеке” – воинственном, набожном, связанном с природой трикстере (другими словами, происходит натурализация несовместимых без дополнительного комментария культурных сборок: например, объединяется христианская и языческая образность и стоящие за ними значения)... Нейрофанк – поджанр драм-н-бейса с обилием синтезаторов и опорой на низкочастотный саб-басс – в случае “Нейромонаха Феофана” противостоит рок-звучанию, а шаблонные образы русской культуры – инкорпорированный взгляд извне, из воображаемого Запада – позволяет деконструировать идеологическую серьезность националистического нарратива» [Чадов 2021, с. 109]. См. также: *Зайцева Н., Идлис Ю., Мильчин К.* Тамбовский фолк // Русский репортер. 2010. № 11 (139). С. 24–33.

то, на чем, наоборот, надо было созидать. Он разрушает свою платформу безопасности, свою платформу устойчивости в этом мире (православие. – К. К.). Он думает, что везде устоит? Нет, он не сможет...». А в 2019 г. в социальной сети Instagram появилась запись следующего содержания (орфография и терминология первоисточника сохранены): «Впервые увидела на сцене так называемого нейромонаха Феофана. Сначала удивилась известию, что на сцене концерта, организованного радиостанцией “Наше радио”, будет выступать монах... приготовились слушать песнопения... а началась бесовская пляска. Вышел человек в монашеском обличии с балалайкой и в лаптях и устроил настоящий поп-рок... Толпа зрителей бесновалась и скакала от удовольствия... не зря когда-то потоп был...» (пост удален пользователем). Насколько можно судить по этим обвинениям, священники и активисты выступают против совмещения в одном смысловом поле религиозной терминологии («монах») и «беснующихся толп», иных претензий к группе у них нет, но интернет-издание «Версия» (сегодня статья недоступна) в феврале 2020 г. порекомендовало музыканту сменить сценическое имя, «иначе давление может перерасти в уголовное преследование по соответствующей статье (за оскорбление чувств верующих. – К. К.)». Своеобразным ответом на этот совет стал выход в конце июля 2020 г. акустического альбома, а в 2021-м – двух новых полноценных альбомов группы под прежним названием³³.

³³ Вообще православная церковь – во всяком случае, если судить по публичным заявлениям высокопоставленных представителей клира и разъяснениям для паствы – терпимо относится к светской музыке и призывает разделять форму и содержание; тот же протоиерей Фомин высказывал претензии Феофану именно в адрес формы. Но на уровне «популярного» религиозного сознания, если можно так выразиться, бытует куда более ригористическое отношение: светская музыка – это грешно, а рок, металл и прочие «дрыгания» – и вовсе чистой воды сатанизм. При этом сегодня существует достаточно музыкальных коллективов, которые в своем творчестве обращаются к сугубо религиозной тематике: уральская группа «Босая», отмеченная за свои успехи Патриаршим советом по культуре, предложила рок-обработку псалмов; иеромонах Фотий, победитель ТВ-шоу «Голос», ездит по стране с гастролями, а уральский же коллектив «Точка света» исполняет православные хип-хоп и рэп. С этой точки зрения творчество Феофана по содержанию несколько не противоречит церковным канонам и не подрывает устоев; это отнюдь не языческий металл польской группы *Batyushka*, которую за «осквернение чина» призывали в России предать анафеме.

Для самого Феофана, если отталкиваться от его интервью и проанализировать тексты песен группы, в религии как таковой и в православии, в частности, нет ничего общего с образом идеального прошлого. В текстах его песен – все слова он сочиняет сам, как было сказано в интервью – отсутствуют упоминания о храмах и религиозных обрядах; «древнерусский драм» внерелигиозен, даже «светлая Русь» из названия и нескольких песен первого альбома группы лишена подразумеваемой в современной массовой культуре синонимии с выражением «святая Русь», усвоенной современностью от XIX столетия³⁴ (ср.: «Выйду в поле средь пшеницы, / О тяжкой доле поведаю птицам, / В полную грудь полетит над землею / Крик: “Светлая Русь, я буду с тобою”»³⁵). В интервью же музыкант неслестно, пусть и обиняками, отзывается о традиционном обществе, и нетрудно догадаться по обмолвкам, которые он допускает, что элементом такого традиционного общества для него является и религия.

Феофан, судя по его ответам интервьюерам и текстам для «древнерусского стендапа», довольно начитан и явно обладает определенными познаниями в традиционной русской культуре, поэтому нельзя исключать вероятность того, что провокационная звуковая и визуальная игра со сценическим образом была принята им сознательно³⁶, что воображаемое идеальное прошлое, с его точки зрения, лишено религии, но не веры как таковой (в конце концов велик соблазн сопоставить фигуру «нейромонаха» с преданиями об отшельниках, усмирявших диких зверей, и здесь сразу вспоминается «древнерусский стендап» об основании группы и усмирении медведя). Еще обращает на себя внимание тот факт, что сам исполнитель и члены его коллектива крайне осторожны в

³⁴ Подробнее см.: [Дмитриев 2012].

³⁵ Песня «Светлая Русь», альбом «В душе драм, в сердце светлая Русь» (2015), цит. по: Песни Нейромонаха Феофана на портале MySongs. URL: <https://www.mysongs.pro/n/neiromonah-feofan/neiromonah-feofan-svetlaya-rus.html> (дата обращения 12.12.2023).

³⁶ Возможно, слово «нейромонах» в названии группы обязано своим появлением на свет нейрофанку – одному из направлений музыкального жанра драм-н-бэйс, в котором работает группа; но человек образованный легко уловит в этом названии фонетическую игру со словом «иеромонах». Тут, пожалуй, уместно вспомнить, что в начале своего творческого пути Феофан охотно откликался на ироническое журналистское обращение «багюшка» (см., например, интервью Нейромонаха Феофана радио «Рекорд»: 2015 г., запись передачи на видеохостинге YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=iDn6jRcnA5o> [дата обращения 12.12.2023]).

публичных высказываниях на религиозные и околорелигиозные темы, а по поводу названия группы и сценического псевдонима и вовсе хранят молчание, предоставляя право слушателям строить разнообразные догадки на сей счет.

Сам музыкант во многих интервью называет «мир по Феофану» вымышленным, «выдуманым» и неизменно повторяет, что этот проект будет жить ровно столько, сколько он будет привлекать внимание публики: «У меня очень простая концепция – если проект нравится мне и еще кому-то и приносит какой-то доход, значит, он должен существовать. Поэтому, возможно, Феофану остался год, а возможно, нет. Пока он будет нужен, он будет существовать». Музыкальная критика ставит Феофану в вину однообразие, признавая, правда, что проект все-таки развивается; так, в рецензии на мини-альбом «Ивушка» 2019 г. отмечалось: «В какой-то момент Феофана стала подводить его творческая плодовитость: один альбом, другой, третий – а тропы все лаптями уже истоптаны, идеи потеряли эффект свежести и перестали радовать. Закономерный вопрос, как и куда можно развить первоначальную здравую идею, никак не находил ответа. По Нейромонаху Феофану получалось, что никуда и никак. Знай топчи свою полянку, танцуй да поменьше задумывайся»³⁷. Здесь упреки критики вполне справедливы, но, с другой стороны, проект продолжает существовать в полном соответствии с принципами массовой культуры, подразумевающими, если вспомнить терминологию П. Бурдье, банализацию художественных приемов и тиражируемость востребованных публикой жанровых направлений.

На сегодняшний день проект «Нейромонах Феофан», безусловно, востребован: так, количество подписчиков официальной страницы Феофана (<https://vk.com/neurofeofan>) в социальной сети «ВКонтакте» превышает 145 000 человек; клип «Притоптать» на видеохостинге YouTube с 2015 г. продолжает копить лайки и восторженные отзывы (ср.: «Как мне теперь спать, когда надо поле притоптать?»), а концерты собирают сотни зрителей по всей стране³⁸. Иными словами, такая репрезентация «народности» на музыкальной сцене как воображаемого идеализированного прошлого остается, судя по всему, достаточно популярной и опережает

³⁷ *Мажаев А.* Рецензия: Нейромонах Феофан – «Ивушка» // Портал Rambler. URL: <https://woman.rambler.ru/other/41775550-retsenziya-neuromonah-feofan-ivushka/> (дата обращения 12.12.2023).

³⁸ На текущую дату дискография проекта насчитывает 6 студийных альбомов и 2 концертов.

прочие, куда более аутентичные с точки зрения фольклористики и этноэстрады³⁹.

В этой репрезентации «народности», которой, цитируя музыкального критика, свойственно «парадоксальное чувство ностальгии по будущему, которым мы когда-то обладали в прошлом»⁴⁰, и которая в других жанрах массовой культуры находит свое выражение, в частности, в славянском фэнтези⁴¹, а в социальном пространстве – в многочисленных квазирелигиозных движениях, в родоверии как форме досуга и в «новой сельскости», простое «народное» бытие без лишних страданий оказывается образцом и фактически ритуализируется – и воспринимается как подлинное⁴². В такой «народности» уже не находится места когнитивной религии [Фриз 2019], т. е. осознанному и организованному вероисповеданию, зато присутствует и наглядно проявляет себя

³⁹ Так, в той же социальной сети у группы «Иван Купала» (URL: <https://vk.com/ivankupala> [дата обращения 12.12.2023]), к примеру, всего 13 000 подписчиков, у группы «Отава Ё» (URL: <https://vk.com/otavayo> [дата обращения 12.12.2023]) – 46 000 подписчиков.

⁴⁰ *Былина Е.* Музыка минувшего будущего и политика ностальгии // Сетевое издание «Вазари. Фестиваль текстов об искусстве». URL: https://vk.com/@vasari_fest-konspekt-lekcii-teoretika-iskusstva-evgeniya-byliny-muzyka-m (дата обращения 12.12.2023). Ср.: «Мы попали в мир, где нет идеи будущего и культурно-исторического завтра, нет развития в привычном... смысле слова... Круговое время и круговое движение господствуют на всех уровнях... Все, что втягивает клип в свой круговорот... распадается на отдельные элементы, из которых затем выстраивается новый хоровод. Даже образ исполнителя подвергается той же процедуре... Даже лицо его редко показывается целиком» [Дружкин 2010, с. 10]. Это описание относится к отечественной музыкальной сцене 1990-х годов, но во многом – вплоть до таких подробностей, как нарочитое скрывание лица – оно вполне применимо и к Феофану.

⁴¹ Подробнее см. [Королев 2019, с. 258–289].

⁴² Крайнюю, пожалуй, форму воплощения социальной тоски по «простому здоровому бытию» выражает научно-фантастическая трилогия писателя А. Зорича «Завтра война» (2003–2006): в мире далекого будущего, где человечество активно осваивает другие звездные системы, царствует «ретроспективная эволюция», добровольный возврат к различным национальным «истокам» – в частности, к доиндустриальному и патриархальному («старорусскому») образу жизни на планете Большой Муром; причем это сознательное возвращение к былому жизненному укладу (при сохранении технических достижений настоящего) декларируется как закономерность социального развития.

эмпатия-религиозность – смутное признание сверхъестественного, сверхчувственного элемента мироздания, причем она не столько закладывается в «народность» исполнителями, сколько воображается, вчитывается публикой, которой важно усмотреть в подобных произведениях, в отсутствие объединяющей государственной идеологии, и такой – «метафизический» – способ (само)идентификации с крайне размытой категорией «своего», «исконного», «нашего родного». Как представляется, десекуляризация, которая в постсоветской России начиналась с возвращения православной церкви в публичное поле, сегодня во многом характеризуется именно распространением эмпатия-религиозности как формы светского благочестия и как характеристики идентичности (возрождения «русского народного христианства», по И. Левин [Левин 2004]).

Восприятие публикой таких культурных проектов, как проект «Нейромонах Феофан», с их условной «народностью» и не менее условной религиозностью, доказывает (ср. отзывы слушателей выше), что в современном российском обществе по-прежнему налицо «символический (бес)порядок», в котором «хорошо знакомые символические формы», по выражению С.В. Ушакина, становятся «объектами сложных стратегий вторичной утилизации в условиях отсутствия знаков, способных адекватно отразить новую (социокультурную. – К. К.) ситуацию и новый опыт» [Ушакин 2009, с. 764]. Массовая культура предлагает разнообразные формы выражения – и формирует псевдоидеологический ландшафт текущей символической политики, в немалой степени обусловленный идеологическим кризисом рубежа XX–XXI вв.

Благодарности

Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных и прикладных исследований «Этнокультурное многообразие российского общества и укрепление общероссийской идентичности», проект «Неоязычество в Российской Федерации».

Acknowledgements

The article is prepared within the framework of the Program of fundamental and applied research “Ethnocultural diversity of Russian society and strengthening of all-Russian identity”, project “Neo-paganism in the Russian Federation”.

Литература

- Абрамов 2018 – *Абрамов Р.Н.* Ностальгические аффекты и коммодификация советского: на примере Музея советских игровых автоматов // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2018. Т. 10. № 15. С. 41–54.
- Андреева 2015 – *Андреева Ю.О.* «Творить рай на земле»: культ земли и природы в новом религиозном движении «Анастасия» // Изобретение религии: Десекуляризация в постсоветском контексте / Под ред. Ж.А. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Изд-во ЕУ в СПб., 2015. С. 163–185.
- Ахметова, Байдуж, Петров 2018 – Воображаемая территория: от локальной идентичности до бренда / Сост.: М.В. Ахметова, М.А. Байдуж, Н.В. Петров. М.: Неолит, 2018. 224 с.
- Бесков 2014 – *Бесков А.А.* Парадоксы русского неоязычества // Colloquium Hertaplomeres: научный альманах. 2014. № 1. С. 11–23.
- Болтунова, Егорова 2022 – *Болтунова Е.М., Егорова Г.С.* Территория и история: позднесоветские проекты «Города-герои» и «Золотое кольцо». М.: Кучково поле, 2022. 400 с.
- Бочкарева 2013 – *Бочкарева Н.И.* Традиционная танцевальная культура и сценические формы русской народной хореографии в современных условиях // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии. 2013. № 6 (29). С. 118–127.
- Буайе 2016 – *Буайе П.* Объясняя религию: Природа религиозного мышления. М.: Альпина нон-фикшн, 2016. 496 с.
- Гюнтер 2000 – *Гюнтер Х.* Архетипы советской культуры // Соцреалистический канон: Сб. статей / Под общ. ред. Х. Гюнтера, Е. Добренко. СПб.: Академический проект, 2020. С. 743–784.
- Дмитриев 2012 – *Дмитриев М.В.* Парадоксы «Святой Руси»: «Святая Русь» и «русское» в культуре Московского государства XVI–XVII вв. и фольклоре XVIII–XIX вв. // Cahiers du Monde Russe. 2012. Vol. 53, no. 2–3. P. 319–331.
- Дружкин 2010 – *Дружкин Ю.С.* Песня от 1970-х до 1990-х: Что дальше? (Кризис отечественной песни и его культурно-исторические корни) // Эстрада сегодня и вчера: О некоторых эстрадных явлениях XX–XXI веков. Вып. 1. М.: ГИИ, 2010. С. 7–53.
- Захарова 2007 – *Захарова Л.* Советская мода 1950–1960-х гг.: политика, экономика, повседневность // Теория моды. 2007. Вып. 3. С. 56–81.
- Имханицкий 2008 – *Имханицкий М.И.* Становление струнно-щипковых народных инструментов в России. М.: РАМ им. Гнесиных, 2008. 368 с.
- Каарияйнен, Фурман 2000 – Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / Ред. К. Каарияйнен, Д. Фурман. СПб.; М.: Летний сад, 2000. 248 с.
- Кормина, Штырков 2015 – *Кормина Ж.А., Штырков С.А.* «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: Десекуляризация в постсоветском контексте. СПб.: Изд-во ЕУ в СПб., 2015. С. 7–45.

- Королев 2019 – *Королев К.М.* Поиски национальной идентичности в советской и постсоветской массовой культуре: Славянский метасюжет в отечественном культурном пространстве. СПб.: Нестор-история, 2019. 380 с.
- Костюк и др. 2021 – *Костюк Е.Б., Музалевская Ю.Е., Ястремский Т.С.* Музыка и мода XX века: От субкультуры к массовости. СПб.: Нестор-история, 2021. 192 с.
- Левин 2004 – *Левин И.* Двоеверие и народная религия в истории России. М.: Индрик, 2004. 214 с.
- Левина 2008 – *Левина Н.Б.* Мужчина и женщина: тело, мода, культура: СССР – Оттепель. М.: НЛО, 2018. 208 с.
- Мельникова 2016 – *Мельникова Е.А.* Новые рамки традиции и традиционности в России: от редактора // Этнографическое обозрение. 2016. № 6. С. 5–8.
- Мельникова 2023 – *Мельникова Е.А.* Интеллигенция как событие: Валаамское наследие и его хранители в позднем СССР // *Ab Imperio*. 2023. № 1. С. 181–220.
- Менцель 2013 – *Менцель Б.* Окультизм и эзотерические движения в России в 1960–1980-х гг. // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. 2013. № 1. С. 195–227.
- Панченко 2018 – *Панченко А.А.* «Эра Водолея» для строителей коммунизма: культура нью-эйдж в позднесоветском обществе и проблема переломных эпох // Новое литературное обозрение. 2018. № 1. С. 300–317.
- Ушакин 2009 – *Ушакин С.В.* Бывшее в употреблении: Постсоветское состояние как форма афазии // Новое литературное обозрение. 2009. № 6 (100). С. 760–792.
- Фриз 2019 – *Фриз Г.* Губительное благочестие: Российская церковь и падение империи. СПб.: Изд-во ЕУ в СПб., 2019. 352 с.
- Чадов 2021 – *Чадов К.* «Я прикинусь иностранцем»: фольклорная традиция и национальная идентичность в постсоветской электронной музыке // Звуковые образы постсоветской поп-музыки. М.: ИМИ, 2021. С. 106–125.
- Шиженский 2018 – *Шиженский Р.В.* Русское язычество XXI в.: идеологи, организации, направления // Вестник славянских культур. 2018. № 50. С. 79–92.
- Шнирельман 2012 – *Шнирельман В.А.* Русское родноверие: Неоязычество и национализм в современной России. М.: ББИ, 2012. XIV + 302 с.
- Штырков 2016 – *Штырков С.А.* «Церквушка над тихой рекой»: русское классическое искусство и советский пейзажный патриотизм // Этнографическое обозрение. 2016. № 6. С. 44–57.
- Штырков 2021 – *Штырков С.А.* Религия. СПб.: Изд-во ЕУ, 2021. 172 с.
- Щепанская 2017 – *Щепанская Т.Б.* Традиционная материальная культура в контексте миграционных процессов конца XX – начала XXI в. (по наблюдениям в Новгородской области) // Предметный мир народов Европейской России в этнографической перспективе: каталоги, классификации, полевые исследования. СПб.: МАЭ РАН, 2017. С. 49–65.
- Casanova 2019 – *Casanova J.* Global religious and secular dynamics // Brill research perspectives in religion and politics. The modern system of classification. Boston, 2019. P. 1–74.
- Bauman 2017 – *Bauman Z.* Retrotopia. Cambridge: Polity Press, 2017. 179 p.

- Engelke 2012 – *Engelke M.* Angels in Swindon. Public religion and ambient faith in England // *American Ethnologist*. 2012. Vol. 39. No. 1. P. 155–170.
- Jarrett 1998 – *Jarrett M.* Sound Tracks: A Musical ABC, Vol. 1–3. Philadelphia: Temple University Press, 1998.
- Olson 2004 – *Olson L.* Performing Russia. Folk festival and Russian identity. L.: Routledge, 2004. 296 p.

References

- Abramov, R.N. (2018), “Nostalgic affects and commodification of the Soviet past through the case of the Soviet slot machine museum”, in *Interaksiya. Interv'yu. Interpretatsiya* [Interaction. Interview. Interpretation], vol. 10, no. 15, pp. 41–54.
- Ahmetova, M.V., Bajduzh, M.A. and Petrov, N.V., eds. (2018), *Voobrazhaemaya territoriya: ot lokal'noi identichnosti do brenda* [The imaginable territory – from local identity to a brand], Neolit, Moscow, Russia.
- Andreeva, Yu.O. (2015), “‘Creating heaven on earth’. The cult of Earth in the Anastasia religious movement”, in Kormina, Zh.A., Panchenko, A.A. and Shtyrkov, S.A., eds., *Izobretenie religii. Desekulyarizatsiya v postsovetском kontekste* [Inventing a religion. Desecularization in the post-Soviet context], Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, Saint-Petersburg, Russia, pp. 163–185.
- Bauman, Z. (2017), *Retrotopia*, Polity Press, Cambridge, UK.
- Beskov, A.A. (2014), “Paradoxes of the new Russian heathenism”, *Colloquium Heptaplomeres*, no. 1, pp. 11–23.
- Bochkareva, N.I. (2013), “The traditional dance culture and scenic forms of the Russian folk choreography nowadays”, *V mire nauki i iskusstva: voprosy filologii, iskusstvovedeniya i kul'turologii* [In the world of science and art. Topics of philology, art studies and culture studies], vol. 29, no. 6, pp. 118–127.
- Boltunova, E.M. and Egorova, G.S. (2022), *Territoriya i istoriya: pozdnesovetskie proekty “Goroda-geroi” i “Zolotoe kol'tso”* [Territory and history. The late Soviet projects of the Hero Cities and the Golden Ring], Kuchkovo pole, Moscow, Russia.
- Boyer, P. (2016), *Ob'yasnyaya religiyu: Priroda religioznogo myshleniya* [Religion explained. Nature of religious thinking], Al'pina non-fikshn, Moscow, Russia.
- Casanova, J. (2019), “Global religious and secular dynamics”, in *Brill research perspectives in religion and politics. The modern system of classification*, Boston, USA, pp. 1–74.
- Chadov, K. (2021), “‘I'll pretend to be a foreigner’. The folk tradition and national identity in the post-Soviet electronic music”, in: *Zvukovye obrazy postsovet'skoi pop-muzyki* [The sound images of the post-Soviet pop music], IMI, Moscow, Russia, pp. 106–125.
- Dmitriev, M.V. (2012), “Paradoxes of the Holy Russia. The Holy Russia and the Russian spirit in the Moscovite state of 16th and 17th and in the folklore of 18th and 19th centuries”, *Cahiers du Monde russe*, vol. 53, no. 2–3, pp. 319–331.
- Druzhkin, Yu.S. (2010), “Song from 1970s to 1990s. What is next? The crisis of the

- Russian song and its sociocultural roots”, in: *Estrada segodnya i vchera: O nekotorykh estradnykh yavleniyakh XX–XXI vekov* [The pop (estrada) today and yesterday. On some pop events of 20th and 21st centuries], vol. 1, Institut muzykal'nykh initsiativ, Moscow, Russia, pp. 7–53.
- Engelke, M. (2012), “Angels in Swindon. Public religion and ambient faith in England”, *American Ethnologist*, vol. 39, no. 1, pp. 155–170.
- Freeze, G.L. (2019), *Gubitel'noe blagochestie: Rossiiskaya tserkov' i padenie imperii* [Destructive piety. The Russian church and the fall of the empire], Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, Saint-Petersburg, Russia.
- Günther, H. (2000), “Archetypes of the Soviet culture”, in Günther, H. and Dobrenko, E., eds., *Sotsrealisticheskii kanon* [The social realism canon], Akademicheskii proekt, Saint Petersburg, Russia, pp. 743–784.
- Imkhanitskii, M.I. (2008), *Stanovlenie strunno-shchipkovykh narodnykh instrumentov v Rossii* [The development of string and plucked folk instruments in Russia], Rossiiskaya akademiya muzyki imeni Gnesina, Moscow, Russia.
- Jarrett, M. (1998), *Sound tracks. A musical ABC*, vol. 1–3, Temple University Press, Philadelphia, USA.
- Kaariainen, K. and Furman, D., eds. (2000), *Starye tserkvi, novye veruyushchie: Religiya v massovom soznanii postsovetskoi Rossii* [Old churches, new believers. Religion as a mass factor in the post-Soviet Russia], Letnii sad, Saint Petersburg, Russia.
- Kormina, Zh.A. and Shtyrkov, S.A. (2015), “ ‘This is our, grassrotts, Russian, and nothing is to be done here’. The prehistory of the post-Soviet desecularization”, in Kormina, Zh. A., Panchenko, A.A. and Shtyrkov, S.A., eds., *Izobretenie religii. Desekulyarizatsiya v postsovetskom kontekste* [Inventing a religion. Desecularization in the post-Soviet context], Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, Saint Petersburg, Russia, pp. 7–45.
- Korolev, C.M. (2019), *Poiski natsional'noi identichnosti v sovetskoi i postsovetskoi massovoi kul'ture. Slavjanskii metazyuzhet v otechestvennom kul'turnom prostranstve* [The quest for national identity if the Soviet and post-Soviet popular culture. The Slavic metaplot in the Russian cultural space], Nestor-istoriya, Saint Petersburg, Russia.
- Kostyuk, E.B., Muzalevsкая, Yu.E. and Yastremskii, T.S. (2021), *Muzyka i moda XX veka: Ot subkul'tury k massovosti* [Music and fashion of the 20th century. From subcultures to the mass stage], Nestor-istoriya, Saint Petersburg, Russia.
- Levin, E. (2004), *Dvoeverie i narodnaya religiya v istorii Rossii* [The double faith and peoples' religion in the Russian history], Indrik, Moscow, Russia.
- Levina, N.B. (2008), *Muzhchina i zhenshchina: telo, moda, kul'tura: SSSR – Ottepel'* [Man and woman. Body, fashion and culture in the USSR. The USSR – the Ottepel' (thaw period)], NLO, Moscow, Russia.
- Mel'nikova, E.A. (2016), “Novye ramki traditsii i traditsionnosti v Rossii: ot redaktora” [New limits of tradition and traditionalism in Russia. The editorial], *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 6, pp. 5–8.
- Mel'nikova, E.A. (2023), “Intelligentsia as an event. The Valaam heritage and its caretakers in the late Soviet Union”, *Ab Imperio*, no. 1, pp. 181–220.

- Menzel, B. (2013), "Occult and esoteric movements in Russia from the 1960s to the 1980s", *Forum noveishei vostochnoevropskoi istorii i kul'tury* [Forum of the Modern East European history and culture], no. 1, pp. 195–227.
- Olson, L. (2004), *Performing Russia. Folk festival and Russian identity*, Routledge, London, UK.
- Panchenko, A.A. (2018), "The Age of Aquarius for builders of communism. The culture of new age in the late Soviet society and the issue of the epoch turns", *Novoe literaturnoe obozrenie*, no. 1, pp. 300–317.
- Ushakin, S.V. (2009), "The used. The post-Soviet condition as a form of aphasia", *Novoe literaturnoe obozrenie*, vol. 100, no. 6, pp. 760–792.
- Shchepanskaya, T.B. (2017), "Traditional material culture and migrations of the late 20th and 21st centuries as seen in the Novgorod region", in *Predmetnyi mir narodov Evropeiskoi Rossii v etnograficheskoi perspektive: katalogi, klassifikatsii, polevye issledovaniya* [The object world of the European Russia people in the ethnography mirror. Catalogues, classifications and field studies], Muzei antropologii i etnografii RAN, Saint Petersburg, Russia, pp. 49–65.
- Shizhenskii, R.V. (2018), "The Russian heathenism of the 21th century. Leaders, groups, directions", *Vestnik slavyanskikh kul'tur*, no. 50, pp. 79–92.
- Shnirel'man, V.A. (2012), *Russkoe rodnoverie: Neoyazychestvo i natsionalizm v sovremennoi Rossii* [The Russian rodnoverie (Slavic Native Faith). The new heathenism and nationalism in the nowadays Russia], Izdatel'stvo Bibleisko-bogoslovskogo instituta, Moscow, Russia.
- Shtyrkov, S.A. (2016), " 'A churchlet over a quiet river'. The classic Russian art and the Soviet landscape patriotism", *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 6, pp. 44–57.
- Shtyrkov, S.A. (2021), *Religiya* [Religion], Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, Saint Petersburg, Russia.
- Zakharova, L. (2007), "The Soviet fashion of 1950s and 1960s. Politics, economics and day-to-day life", *Teoriya mody*, vol. 3, pp. 56–81.

Информация об авторе

Кирилл М. Королев, кандидат филологических наук, Историко-культурный центр «Патрия» («Отчизна»), Санкт-Петербург, Россия; 190020, Россия, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 150; cyril.korolev@gmail.com

Information about the author

Kyryl M. Korolev, Cand. of Sci. (Philology), The Patria Center for History and Culture, Saint-Petersburg, Russia; 150, Obvodnoi kanal Emb., Saint-Petersburg, Russia, 190020; cyril.korolev@gmail.com

Детские образы как эмоциональный элемент современных памятников русским святым

Людмила Б. Сукина

*Институт программных систем им. А.К. Айламазяна РАН,
Переславль-Залесский, Россия, lbsukina@gmail.com*

Аннотация. Характерной чертой культурного и религиозного ландшафта в России и некоторых областях Беларуси в XXI в. стали памятники святым. Их включенность в разнообразные социальные взаимодействия изучена в новейших исследованиях фольклора и антропологии города. Инициаторы проектов установки монументов и скульпторы пытаются найти новые сюжеты, формы и образы, которые соответствовали бы запросам современного социума, в картине мира которого сложно переплелись религиозные и светские элементы. В статье рассматривается проблема использования детских образов в монументальных скульптурных композициях, связанных с прославлением святых. Ее основная цель – показать особенности таких иконографических решений, их повторяемости и вариативности. Памятники святым с детскими образами довольно разнообразны тематически, хотя и схожи по композиционным решениям. В групповые композиции могут вкладываться разные идеи, не всегда учитывающие сложившиеся на протяжении веков иконографические модели, хотя при этом и используются заимствованные из иконописи символические элементы и приемы репрезентации персонажей, а также мотивы античной и средневековой европейской скульптуры. Контент-анализ публикаций СМИ и интернет-ресурсов позволяет выявить наиболее яркие или типичные эмоциональные реакции на монументы святым с фигурками детей и сделать выводы о связи этих реакций с особенностями мировосприятия современного человека.

Ключевые слова: современная Россия, почитание святых, монументальная скульптура, иконография, детские образы, эмоциональное восприятие

Для цитирования: Сукина Л.Б. Детские образы как эмоциональный элемент современных памятников русским святым // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 4. С. 137–155. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-137-155

Children's images as an emotional element of modern monuments to Russian saints

Liudmila B. Sukina

*The Program Systems Institute of RAS, Pereslavl-Zalessky, Russia,
lbsukina@gmail.com*

Abstract. Monuments to saints became a characteristic feature of the cultural and religious landscape in Russia and some regions of Belarus in the 21st century became monuments of saints. Their involvement in various social interactions is studied in the latest studies of folklore and urban anthropology. The initiators of monument installation projects and sculptors are trying to find new subjects as well as forms and images that would meet the needs of modern society, in whose worldview religious and secular elements are intricately intertwined. The article considers an issue of using children's images in monumental sculptural compositions associated with the glorification of saints. Its main goal is to show the features of such iconographic solutions and their repetition and variability. Monuments to saints with images of children are quite diverse thematically, although they are similar in compositional solutions. Group compositions can incorporate different ideas that do not always take into account the iconographic models developed over the centuries, although they use symbolic elements and techniques for representing characters borrowed from icon painting, as well as motifs of ancient and medieval European sculpture. Content analysis of media publications and Internet resources allows to identify the most striking or typical emotional reactions toward monuments to saints with figures of children and draw conclusions about the connection of those reactions with the specifics in the modern man worldview.

Keywords: modern Russia, veneration of saints, monumental sculpture, iconography, children's images, emotional perception

For citation: Sukina, L.B. (2024), "Children's images as an emotional element of modern monuments to Russian saints", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural studies" Series*, no. 4, pp. 137–155, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-137-155

В России и в некоторых областях Беларуси в XXI в. скульптурные памятники святым стали характерной частью культурного и религиозного ландшафта больших и малых городов и даже совсем крошечных сел, если в последних происходили важные события жития того или иного подвижника. Включенность таких монументов в разнообразные социальные взаимодействия рассматривается в новейших исследованиях фольклора и антропологии города [Мо-

роз 2018; Радченко 2019]. В последние годы, как можно судить по материалам церковных и/или туристических порталов и сайтов, памятники святым почти в обязательном порядке включаются в маршруты коллективных и индивидуальных паломнических поездок и путешествий. Эти обстоятельства побуждают и инициаторов проектов установки монументов, и скульпторов к поиску сюжетов, форм и образов, которые соответствовали бы эмоциональным запросам современного паломника и туриста, в картине мира которого сложно переплелись религиозные и светские элементы, включая эстетические и этические клише, продвигаемые масс-медиа. Публикации в СМИ показывают, что и местное население в своей массе также подходит к оценке качеств этих объектов с той же оптикой. Кроме того, участились случаи установки новых памятников святым, монументы которым уже имеются в данном населенном пункте. Повторения сюжетов и композиций в такой ситуации крайне нежелательны, что тоже провоцирует размышления над возможными вариациями на тему обстоятельств жизни подвижника и его ближайшего окружения. Чаще всего это приводит к решению подобрать главному герою подходящего спутника или спутников, чтобы идейно и сюжетно оправдать появление нового памятника уже увековеченной в монументальной скульптуре персоне.

Один из отчетливо прослеживаемых трендов – использование в композициях памятников святым детских образов, ибо изображение детей, как давно установлено исследователями визуальных искусств и рекламы, почти всегда вызывают положительный отклик у зрителя. В формировании и развитии этого тренда приняли участие как известные современные мастера монументальной скульптуры (В.М. Клыков, А.И. Рукавишников, С.А. Щербаков и другие), так и скульпторы, работающие в регионах. Речь идет не о памятниках царевичу Димитрию и образу цесаревича Алексея в монументах семье императора Николая II (что естественным образом обусловлено фактом гибели этих святых в юном возрасте), а о введении детских фигурок в скульптурные группы, связанные с почитанием Сергия Радонежского, Дмитрия Донского и Александра Невского, княгини Ольги, Петра и Февронии и даже адмирала Ф.Ф. Ушакова. Цель нашего исследования – показать особенности таких иконографических решений, рассмотреть проблему их повторяемости и вариативности. Контент-анализ журналистских публикаций и пользовательских комментариев СМИ и интернет-ресурсов о путешествиях позволяет выявить наиболее яркие или типичные эмоциональные реакции на монументы святым с фигурками детей и сделать выводы о связи этих реакций с особенностями мировосприятия современного человека.

Детские образы в западноевропейской и отечественной скульптуре

Следует отметить, что современные создатели памятников святым, включающих детские образы, не имеют возможности ориентироваться на устоявшиеся образцы, появившиеся в прошлом и возведенные в ранг «канона» благодаря многолетней исторической и художественной репутации. В русском искусстве до 1917 г. фигуры святых крайне редко появлялись в публичных монументах и при этом представлены исключительно в качестве просветителей и государственных деятелей (см., например, памятник «Тысячелетие России» в Новгороде). Поэтому скульпторам приходится обращаться к опыту мировой и отечественной монументальной пластики как религиозного, так и светского характера.

Античная скульптура при всем богатстве разнообразия изображения детей мало подходит для задач создания памятников святым, так как активно эксплуатирует мотив обнаженного тела и почти всегда имеет эротический оттенок. В европейском средневековом и ренессансном искусстве распространены статуи Девы Марии с младенцем Христом. Младенец здесь также чаще всего показан обнаженным или полуобнаженным, но позы и выражение лица ребенка в большинстве случаев преисполнены благочестивого благообразия. Поэтому такие композиции могут использоваться (и используются, как мы покажем в дальнейшем) в качестве моделей для мастеров современной религиозной пластики.

Древнерусская скульптура, в отличие от европейской, не дает нам примеров детских образов. В светском русском искусстве первый и блестящий образец решения композиции, состоящей из фигур взрослого человека и ребенка, – коронационный монумент «Анна Иоанновна с арапчонком» К.Б. Растрелли (1741)¹. Позу шагающего мальчика, несущего перед собой значимый предмет (в данном случае державу), мы не раз встретим в современных монументах святым с детьми.

Мастера русской жанровой скульптуры XIX в. (М.И. Козловский, П.А. Ставассер, Н.С. Пименов, С.И. Иванов, Ф.Ф. Камен-

¹ Государственный Русский музей. Ск-391, Ск-392. Портреты с арапчатами были знаковой иконографией в русском искусстве XVIII в., ставшей результатом трансфера в отечественную культуру европейского иконографического канона символического изображения превосходства западной цивилизации. В России эта иконография трансформировалась в аллегория высшей власти [См.: Никифорова, Блохина 2019, с. 100–135].

ский, И.Я. Гинзбург, М.А. Чижов и другие) и советской пластики (в первую очередь, В.И. Мухина и Е.Ф. Белашова) многократно обращались к изображению детей в разных ситуациях. Но слишком бытовой или романтический характер созданных ими детских образов не способствует повторению их художественных решений для создания монументов святым, на которые в современной социокультурной ситуации возлагаются функции «места памяти» [Нора 1999] и святыхни, участвующей в православных религиозных ритуалах. Особый, священный статус изображенных серьезно ограничивает набор поз, жестов, видов одеяний и аксессуаров [см., к примеру: Антонов 2023; Бельтинг 2002], которые может использовать скульптор, и заранее устанавливает художественные рамки, приводящие к заметному однообразию композиций.

Первый памятник святому с включением образа ребенка

Первый памятник рассматриваемого нами типа был открыт в 1988 г., в год 1000-летия Крещения Руси в с. Городок под Сергиевым Посадом – бывшем центре Радонежского княжества. Следует подчеркнуть, что это вообще был первый в СССР опыт установки памятника, посвященного духовному лицу – Сергию Радонежскому. Скульптор В.М. Клыков создал довольно сложный символический образ, отсылающий к популярной в то время у интеллигенции картине Н.В. Нестерова «Видение отроку Варфоломею» (1889–1890), сюжетом которой был эпизод из жития Сергия, когда будущему святому на опушке леса явился ангел в облике инока² (ил. 1).

Памятник возвышается на вершине небольшого холмика. Это скульптура «ангела-схимника», на фасадной части которой высоким рельефом изображена фигура мальчика (отрока Варфоломея) с нимбом вокруг головы. Ребенок прижимает к груди рельефную икону Троицы. Эта композиция оригинальна (известные повторения монумента, как, например, в московском Черниговском переулке, г. Нови-Сад в Сербии и Ростове-на-Дону, воспроизводят ее почти в точности). Неоднозначность образного решения с церковной точки зрения отчасти снимается «иконописными» приемами изображения фигур монаха и мальчика, застывших в иератических позах.

² Об истории установки памятника подробнее см.: Пономарева Т. Как боролись с памятником Преподобному Сергию // Православие.RU. 2006. 13 июля. URL: <https://pravoslavie.ru/549.html> (дата обращения 04.12.2023).



*Ил. 1. Памятник Сергию Радонежскому в с. Городок
Сергиево-Посадского района Московской области. 1988 г.
Скульптор В.М. Клыков*

Любопытно, что несмотря на широкое тиражирование в СМИ описания сюжета скульптуры, посещающие монумент люди до сих пор продолжают давать ему свои толкования. Например, аноним, побывавший в Городке в 2021 г., поделился своими соображениями в комментарии на одном из туристических сайтов: «...здесь же произошло то, что запечатлел Нестеров на картине “Видение отрока Варфоломея”. Но мне кажется, что смысл скульптуры в том, что старец святой Сергей сохранил в себе чистую детскую душу, которая держит образ Святой Троицы»³.

³ См.: Памятник Сергию Радонежскому // Tripadvisor. URL: https://www.tripadvisor.ru/Attraction_Review-g8359698-d14139320-Reviews-Monument_to_Sergius_of_Radonezh-Radonezh_Moscow_Oblast_Central_Russia.html#REVIEWS (дата обращения 04.12.2023).

Дети в «семейных» монументах

Подавляющее большинство монументов с детскими образами появилось после того, как памятники святым стали привычными элементами культурного ландшафта старых городов, и, таким образом, новые сюжетные решения нужно рассматривать как следующий шаг в развитии уже традиционной темы. Кроме того, как уже отмечалось выше, поводом к появлению таких скульптурных групп нередко становится наличие в данном населенном пункте памятника тому же святому, но во взрослом возрасте. Так было, например, в Сергиевом Посаде, когда к 700-летию Сергия Радонежского в дополнение к известному монументу преподобному возле лаврской стены (2000, скульптор В.А. Чухаркин) городские власти решили поставить памятник его родителям святым Кириллу и Марии. Примечательно, что окончательный облик этой композиции был сформирован после широкого обсуждения, к которому пригласили всех жителей города. В скульптурную группу, установленную у подножия Блинной горы (2014, скульптор К.Р. Чернявский), кроме мужской и женской включены еще три детские фигуры. Впереди – старшие из братьев Стефан и Варфоломей (будущий Сергей), прижимающий к груди евангелие в богатом окладе и делающий шаг по направлению к Троице-Сергиеву монастырю. На руках у отца (Кирилла) – малыш Петр, держащий маленькую птичку (ил. 2). Евангелие в руках святого – характерный элемент иконописного изображения. Как правило, оно маркирует его статус мудреца, учителя [Антонов 2023, с. 53] (каковым Сергей Радонежский станет в будущем). Напротив, ребенок с животным, птицей или рыбой – распространенный мотив не только средневекового искусства, но и классической скульптуры, начиная с римской эпохи. Он приносит в детские образы дополнительный оттенок «умилительности», указывая на чистоту и добросердечность детской натуры.

Как пишут авторы одного из туристических сайтов, концепция этого памятника подразумевает, что он будет служить образцом «супружеской жизни, в основе которой лежит жертвенная любовь к Богу, друг к другу, к детям и ко всем окружающим людям»⁴. В комментарии к этому описанию пользователь под ником Екатерина пишет: «Честно говоря, впервые слышу об этих Святых, но памятник у них замечательный. Такой чистенький, ухоженный. И с первого взгляда можно понять, что именно он олицетворяет»⁵.

⁴ Памятник Кириллу и Марии // 101 Hotels.com. Памятники Сергиева Посада. URL: https://101hotels.com/recreation/russia/sergiev_posad/points/monuments/pamyatnik_kirillu_i_marii (дата обращения 04.12.2023).

⁵ Там же.



*Ил. 2. Памятник родителям преподобного Сергия
в Сергиевом Посаде. 2014 г.
Скульптор К.Р. Чернявский*

Чаще всего памятники святым с детьми, по задумке их авторов и в восприятии зрителей, «олицетворяют», в первую очередь, семейные ценности. В Нижегородском кремле к 800-летию города был установлен памятник святым Дмитрию Донскому и Евфросинии (Евдокии) Московской (2021, скульпторы И.В. Макарова и М.В. Батаев). Князь в правой руке держит крест, левой опирается о меч. На руках у его супруги малыш в княжеской шапке, держащий модель древнерусского храма, – их старший сын, будущий великий князь московский Василий I (ил. 3). Изображение Дмитрия Донского с мечом и крестом апеллирует к традиционной христианской иконографии святых воинов. Княгиня с сыном – явная аллюзия на скульптурные образы девы Марии с младенцем Христом. Модель храма в руках у маленького мальчика – намек на его будущую деятельность храмоздателя (так в европейском и русском средневековье изображали церковных ктиторов и донаторов).



*Ил. 3. Памятник Дмитрию Донскому и Евфросинии Московской
в Нижнем Новгороде. 2021 г.*

Скульпторы И.В. Макарова и М.В. Батаев

Примечательно, что этот вариант памятника, как и в предыдущем случае, выбрали сами нижегородцы, голосуя за его эскиз на юбилейном городском портале. Монумент изначально мыслился как часть композиции «сквера молодоженов» на территории кремля, а образы князя и княгини стали воплощением не только государственной мудрости обоих, но и «фантастической любви», соединявшей их многие годы несмотря на то, что их семья, в первую очередь, была династическим союзом. Местные СМИ приводят слова губернатора Нижегородской области, сказанные на открытии памятника: «Рассчитываю, что благословение этих святых для всех сочетающихся браком даст много детей, сделает брак самым счастливым и долгим»⁶.

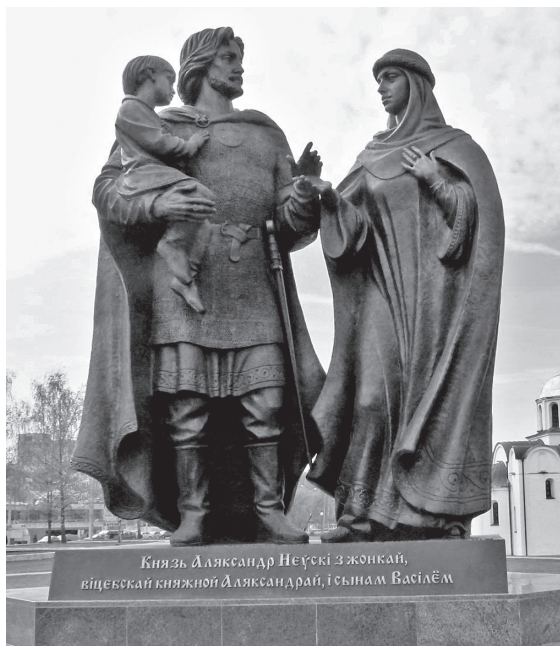
⁶ В Кремле открыли памятник Дмитрию Донскому и его жене Евфросинии // Нижний 800. 2021. 2 авг. URL: <https://nizhny800.ru/news/v-kremle-otkryli-pamyatnik-knyazyu-dmitriyu-donskomu-i-ego-zhene-evfrosinii> (дата обращения 04.12.2023).

Установленный ранее первый в России памятник святым Дмитрию Донскому и Евфросинии тоже дополняют детские образы (2013, скульптор Д.В. Кукколос). Здесь изображены двое княжичей. Один (старший сын Василий) стоит впереди родителей, и отец покровительственно положил на его плечо ладонь левой руки (здесь тоже очевиден иконографический прием, заимствованный из иконописи). Второй, самый младший из 12 княжеских детей, еще совсем младенец, родившийся незадолго до смерти Дмитрия Донского, прижался к груди матери (отсылка к образам Девы с Младенцем). На открытии этого памятника при храме Евфросинии на Нахимовском проспекте в Москве присутствовали участники III форума всероссийской программы «Святость материнства». Выступавший на мероприятии настоятель Евфросиниевской церкви, протоиерей Алексей Ладыгин отметил, что кроме прочих духовных достоинств святые Дмитрий и Евфросиния своей многодетностью явили «высоту супружеской жизни»⁷.

В скульптурной эскизной модели памятника Петру и Февронии для Сухаревской площади в Москве (2017, скульптор С.А. Щербаков, памятник не был установлен) также присутствуют образы троих детей семейной пары, являющейся в современной России символом «семьи, любви и верности». Детскую группу составляют два мальчика Юрий и Святослав и маленькая княжна Евдокия. Пресс-центр инициатора проекта – общенациональной программы «В кругу семьи» сообщил: «Были выявлены факты о наличии трёх детей и двух внуков у святых. Это выводит понимание самого праздника Дня семьи и значимости святых Петра и Февронии в православной традиции на новый уровень»⁸. Но с традицией иконографической эту скульптурную композицию связывает только жест Петра, покровительственно положившего свою правую руку на плечо старшего сына. Живописно развевающиеся одежды взрослых, непосредственные позы детей, скорее, отсылают нашу память к светским групповым портретам в искусстве Нового времени.

⁷ Первый в России памятник Дмитрию Донскому и Евфросинии Московской установлен в столице // Зеленоград сегодня. 2013. 20 нояб. URL: <https://zelenograd-news.ru/news/socsfera/23889> (дата обращения 05.12.2023).

⁸ *Астахов П.* Представлен эскиз первого в России памятника святым Петру и Февронии с детьми // RT на русском. 2018. 29 мая. URL: <https://russian.rt.com/nopolitics/news/517604-pamyatnik-krug-semi-moskva> (дата обращения 05.12.2023).



Ил. 4. Памятник Александру Невскому с женой и сыном в Витебске. 2016 г.

Скульпторы А.Н. Гвоздиков, И.В. Казак, Е.А. Колчев

«Семейный» памятник обогатил и скульптурную иконографию Александра Невского. Недавно на площади 1000-летия Витебска появился монумент, композиция которого составлена из фигур князя, его супруги витебской княжны Александры Брючславны и их сына Василия (его отец держит на руках) (2016, витебские скульпторы А.Н. Гвоздиков, И.В. Казак, минский скульптор Е.А. Колчев) (ил. 4). Князь и его супруга ведут между собой неслышную беседу жестами рук, как святые на древнерусских иконах. Не вполне традиционен для современных памятников святым мотив – сына на руках держит отец, а не мать, как это было в вышеописанных композициях. Образы мужчин с детьми характерны для европейской античной, а не средневековой скульптуры.

Зрители, оставившие свои отзывы на одном из туристических порталов, единодушно считают памятник символом «семейных ценностей, верности и любви». Один из комментаторов пишет: «Оказывается, князь Александр Невский был женат на витебской

княжне Александре. И сын его Василий здесь жил у бабушки. Вот это памятник и отражает». Ему вторят другие: «Кажется, все-таки это больше памятник семье. А не А. Невскому. Красиво, величественно, одухотворенно. И в заслугах А. Невского выплывает деталь, что жена его из Витебска»; «А. Невский здесь заботливый отец, любящий муж и великий полководец. Как воплощение мечты об идеале»; «Необычность памятника в том, что князь изображен не в привычном образе сурового воина, а в образе семьянина, поскольку рядом с князем находится его жена – витебская княжна Александра, а на руках он держит сына Василия»⁹.

В других памятниках святым «семейный» мотив соединяется с иными, более возвышенными идеями. Так, в 2003 г. к 1100-летию первого упоминания Пскова в летописи в этом городе установили сразу два памятника святой княгине Ольге. Первый (скульптор З.К. Церетели) представляет княгиню в традиционном, известном по иконам и фрескам образе первой христианской государыни Древней Руси. День спустя состоялось открытие второго памятника с двухфигурной композицией, в которой Ольге отведена роль святой бабушки святого внука (скульптор В.М. Клыков) (ил. 5).

Такое решение было подсказано местом, для которого предназначался монумент, – детским парком. По сюжету Ольга благословляет и одновременно оберегает отрока, княжича Владимира (будущего Крестителя Руси), держащего перед собой икону Спаса. Статус княгини как равноапостольной святой подчеркнут тем, что она облачена не в обычные княжеские одежды, а в расшитый декоративной формы крестами полиставрий. Голова Ольги окружена нимбом. В правой руке она держит довольно крупный крест, а левую покровительственно простирает над внуком. В тексте, размещенном на одном из культурных порталов Пскова, утверждается, что «идея памятника провозглашает историческую, духовную и родословную преемственность и утверждение православной веры на Руси»¹⁰.

⁹ Памятник Александру Невскому // Tripadvisor. URL: https://www.tripadvisor.ru/Attraction_Review-g297310-d12388974-Reviews-Monument_to_Alexander_Nevsky-Vitebsk_Vitebsk_RDegion.html (дата обращения 05.12.2023). В цитатах сохранены стилистические и грамматические особенности источника.

¹⁰ Княгиня Ольга. Памятник в Пскове // Централизованная библиотечная система города Пскова. URL: <https://bibliopskov.ru/olgapam.htm> (дата обращения 05.12.2023).



*Ил. 5. Памятник княгине Ольге с внуком Владимиром
в Пскове. 2003 г.
Скульптор В.М. Клыков*

Необычные композиции с фигурами детей

«Семейные» группы могут составлять и фигуры святых родственников, находящихся в родстве не по прямой линии. В 2017 г. в с. Хопылево Рыбинского района Ярославской области был открыт памятник святым Феодору Ушакову и Феодору Санакарскому (скульптор А.В. Клыков) (ил. 6). Иеромонах Феодор (в миру Иван Игнатъевич Ушаков), прославившийся своим благочестием настоятель Санакарской обители в Мордовии, был родным дядей недавно причисленного к лику святых российского флотоводца Федора Федоровича Ушакова. Уже из названия монумента очевидно, что большее значение в нем придается чтимому во святых адмиралу, изображенному в отроческом возрасте (считается, что Ф.Ф. Ушаков был крещен в храме Богоявления-на-Острове



Ил. 6. Памятник Феодору Ушакову и Феодору Санаксарскому в с. Хопылево Рыбинского района Ярославской области. 2017 г. Скульптор А.В. Клыков

в Хопылеве), в светской одежде дворянина XVIII в. и в коротком парике. Старший из Ушаковых представлен в монашеском одеянии. Он благословляет соответствующим жестом правой руки, а левой покровительственно оберегает и одновременно словно подталкивает к морским и духовным подвигам своего юного родственника, держащего в руках модель корабля. Инициаторы проекта, освещавшие его журналисты, туристы и паломники, посещающие Хопылево, видят в этом монументе «духовную преемственность поколений», увековечение которой стоит любых затраченных усилий¹¹.

Встречаются и более неожиданные сочетания изображений известных святых с детскими образами. В Дзержинске Нижего-

¹¹ См., например: *Прохорова О.* Памятник Федору Ушакову в Рыбинске пришлось везти на тракторе // 76.RU. Ярославль онлайн. 2017. 6 авг. URL: <https://76.ru/text/gorod/2017/08/06/61824011/> (дата обращения 05.12.2023).



*Ил. 7. Памятник Антонию Великому
в Дзержинске Нижегородской области. 2020 г.
Скульптор В.И. Казанский*

родской области в 2020 г. установлен памятник святому Антонию Великому (скульптор В.И. Казанский), которому посвящен один из городских храмов (ил. 7). Строгий иконописный образ старца-монаха Антония в скульптурной группе смягчен фигурой некоего мальчика – нашего современника в джинсах и футболке-поло, держащего в руках модель церкви, возле которой стоит монумент. Современный искусствовед полагает, что памятник задуман как символ связи времен, а его автор подчеркивает «всевременной и всечеловеческий характер христианства»¹². Заметим, что все-таки трудно представить, будто именно такой, богословский смысл считывается прихожанами храма и большинством других людей, оказавшихся возле монумента. Скорее знакомый с православным

¹² *Акимов С.* Образы святых в городской скульптуре // Репортер и время. 2020. 21 окт. URL: <http://reporter-dz.ru/gorod/obrazy-svyatyh-v-gorodskoy-skulpture> (дата обращения 05.12.2023).



*Ил. 8. Памятник «бабушке, спасшей церковь» в Печорах
Псковской области. 2023 г.
Скульптор В.Д. Шанов*

искусством зритель увидит в этом образе портрет коллективного ктитора (храм построен на средства прихожан). На иконах и фресках ктиторовские фигуры всегда меньше фигур святых и могут восприниматься неискушенным глазом как «детские». В этом может крыться противоречие между задумкой скульптора, получившего светское художественное образование, и христианской иконографической традицией.

Отдельный интерес представляет пока единственная в своем роде скульптурная группа «бытового» жанра – псковский памятник «бабушке, спасшей церковь». Некая благочестивая пожилая женщина изображена здесь с внуком и собакой (скульптор В.Д. Шанов) (ил. 8). Монумент, следующий современным эстетическим тенденциям в городской скульптуре (он стоит прямо на тротуаре, а роль постамента играет декоративная имитация куска старой булыжной мостовой), открыли в августе 2023 г. в Печорах Псковской области в рамках празднования 550-летия Псково-Печерского монастыря. По словам представителей Псковской епархии, он посвя-

щен бабушке, ведущей внука в церковь, и всем русским старушкам, защитившим и сохранившим веру¹³.

Композиционно эта скульптурная группа кардинально отличается от предыдущих. Бабушка не держит на руках, не подталкивает вперед и покровительственно не опекает внука. Она сама решительно шагает в сторону храма, а внук поспешает за ней, ухватившись одной рукой за ее юбку, а другой осеняя себя крестным знаменем, повторяя движение своей старшей родственницы.

Заключение

Итак, памятники святым с детскими образами довольно разнообразны тематически, хотя и схожи по композиционным решениям. Как мы показали, в разных сюжетных ситуациях это и сами святые в детском возрасте, и святые со своими детьми, внуками, племянниками и даже посторонними персонажами отроческого возраста. В групповые композиции инициаторами установки памятников и скульпторами могут вкладываться разные идеи, не всегда учитывающие сложившиеся на протяжении веков иконографические модели изображения святых, хотя при этом и используются заимствованные из иконописи символические элементы и приемы репрезентации персонажей.

Наш анализ показывает, что в последние годы детские образы в монументах святым постепенно становятся традиционной деталью, вносящей разнообразие и новые смысловые и эмоциональные оттенки в их художественное решение. Большинство зрителей положительно оценивает в скульптурных памятниках этот элемент «умилительности», видит в нем проявление «детскости» души святого, одобряет «смягчение» его образа, сформированного литературой, публицистикой, изобразительным искусством и кинематографом и существующего в массовой исторической памяти, поддерживает такую демонстрацию «семейных ценностей», «духовной преемственности и связи поколений». В целом монументы святым в детском возрасте или с детьми следует рассматривать как религиозный и культурный феномен, вызванный к жизни постсоветскими социокультурными реалиями России и Беларуси, в других европейских странах они остаются довольно редким явлением.

¹³ В Печорах Псковской области открыли первый в России памятник бабушке // Деловой Петербург. 2023. 28 авг. URL: <https://www.dp.ru/a/2023/08/28/v-pechorah-pskovskoj-oblasti> (дата обращения 05.12.2023).

Литература

- Антонов 2023 – Антонов Д.И. Нимб и крест: как читать русские иконы. М.: АСТ, 2023. 304 с.
- Бельтинг 2002 – Бельтинг Х. Образ и культ: История образа до эпохи искусства / Пер. с нем. К.А. Пиганович. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 752 с.
- Мороз 2018 – Мороз А.Б. Зачем нужны памятники // Живая старина. 2018. № 2 (98). С. 41–44.
- Никифорова, Блохина 2019 – Никифорова Л.В., Блохина Е.А. Портрет с арапчонком в русском искусстве XVIII века: культурный трансфер знаков // Искусствознание. 2019. № 3. С. 100–135.
- Нора 1999 – Нора П., Озуф М., Пуимеж Ж., де, Винок М. Франция – память / Под ред. П. Нора. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1999. 328 с.
- Радченко 2019 – Радченко Д.А. Бабы жарят крокодила: право на интерпретацию памятника. 2019. Т. 2. № 1–2. С. 230–255.

References

- Antonov, D.I. (2023), *Nimb i krest: kak chitat' russkie ikony* [Halo and cross. How to read Russian icons], AST, Moscow, Russia.
- Bel'ting, Kh. (2002), *Obraz i kul't: Istoriya obraza do epokhi iskusstva* [Image and cult. The history of the image before the era of art], Progress-Traditsiia, Moscow, Russia.
- Moroz, A.B. (2018), "Why are monuments needed", *Zhivaya starina*, vol. 98, no. 2, pp. 41–44.
- Nikiforova, L.V. and Blokhina, E.A. (2019), "Portrait with an Little Arab Child in Russian Art of the 18th century. Cultural transfer of signs", *Iskusstvoznanie*, no. 3, pp. 100–135.
- Nora, P., Ozouf, M., Puymège, G., de and Winock, M. (1999), *Frantsiya – pamyat'* [France the memory], Saint Petersburg University Press, Saint Petersburg, Russia.
- Radchenko, D.A. (2019), "The women a-frying a crocodile. The right to interpret a monument", *Urban Folklore & Antropology*, vol. 2, no. 1–2, pp. 230–255.

Информация об авторе

Людмила Б. Сукина, доктор исторических наук, доцент, Институт программных систем им. А.К. Айламазяна РАН, Переславль-Залесский, Россия; 152021, Россия, Ярославская обл., Переславль-Залесский, Веськово, Петра Первого ул., д. 4 «а»; lbsukina@gmail.com

Information about the author

Liudmila B. Sukina, Dr. of Sci. (History), associate professor, The Program Systems Institute of RAS, Pereslavl-Zalessky, Russia; 4 “a”, Petra Pervogo St., Veskovo, Pereslavl-Zalessky, Yaroslavl region, Russia, 152021; lbsukina@gmail.com

Возвращение к традиции или обновленчество?
Практика сооружения
православных храмов с открытыми алтарями
в России в 1990–2010-е гг.

Кирилл В. Постернак

*Государственный научно-исследовательский музей архитектуры
им. А.В. Щусева, Москва, Россия, kir-posternak@yandex.ru*

Аннотация. Тип сквозного иконостаса, открывающего для обозрения внутреннее пространство алтаря, неоднократно возникал в русской церковной архитектуре. Истоки его лежат еще в византийском зодчестве. В XX в. обращение к такому типу иконостасов оказалось созвучно идеям литургического возрождения, особенно популярным в среде русской эмиграции. В 1930–1960-е гг. в Западной Европе создавались иконостасы православных храмов с очень широкими порталами царских врат. В некоторых памятниках иконостас и вовсе растворялся, полностью обнажая алтарь. В Советском Союзе, напротив, идеалом алтарной преграды долгое время оставался высокий сплошной иконостас. Первые попытки устройства храмов с открытыми алтарями в постсоветской России относятся к 1990-м гг. Они встретили яростный отпор со стороны консервативной части церковного сообщества. Тем удивительнее, что подобные эксперименты нашли поддержку у священноначалия Русской православной церкви. На протяжении 2000–2010-х гг. в России был создан целый ряд храмовых комплексов с иконостасами открытого типа. Конструкция их весьма разнообразна: от подражаний византийским алтарным преградам до ажурных кованых иконостасов-решеток. Параллельно в официальной церковной печати обосновывалась допустимость такого типа алтарных преград с точки зрения православного богословия.

Ключевые слова: иконостас, алтарная преграда, алтарь, Русская православная церковь, литургическое возрождение, церковное искусство

Для цитирования: Постернак К.В. Возвращение к традиции или обновленчество? Практика сооружения православных храмов с открытыми алтарями в России в 1990–2010-е гг. // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 4. С. 156–169. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-156-169

Tradition or renovationism?
Construction of Orthodox churches with open altars
in Russia in the 1990s – 2010s

Kiril V. Posternak

*Shchusev Museum of Architecture, Moscow, Russia,
kir-posternak@yandex.ru*

Abstract. Type of a through iconostasis, which opens the inner space of the altar to view, has repeatedly appeared in Russian church architecture. Its origins lie as far back as Byzantine architecture. In the 20th century the appeal to that type of iconostases turned out to be consonant with the ideas of liturgical revival, most popular among the Russian emigration. In the 1930s – 1960s in Europe, iconostases of Orthodox churches with very wide portals were created. In some churches, the iconostases disappeared, revealing the altar. In the Soviet Union, on the contrary, preference was given to high-blind type iconostases. The first attempts to construction churches with open altars in post-Soviet Russia date back to the 1990s. They met with fierce opposition from the conservative part of the church community. It is surprising that such experiments found support from the hierarchy of the Russian Orthodox Church. During the 2000s–2010s, a number of temple complexes with open altars were created in Russia. The design is varied: from imitations of Byzantine altarpieces open-work wrought-iron iconostases-lattices. At the same time, the official Church press justified the admissibility of such type of altar screens from the point of view of Orthodox theology.

Keywords: iconostasis, altar screen, altar, Russian Orthodox Church, liturgical revival, sacred art

For citation: Posternak, K.V. (2024), “Tradition or renovationism? Construction of Orthodox churches with open altars in Russia in the 1990s – 2010s”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 156–169, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-156-169

В контексте конструирования новых религиозных практик на постсоветском пространстве заслуживают внимания новации в богослужении Русской православной церкви. Они не очень заметны со стороны, однако вызывают резкий отклик внутри церковной среды. Одной из таких новаций является радикальное сокращение размеров иконостасов, а в некоторых случаях даже полное удаление иконостасов из храмовых интерьеров.

Мы полагаем уместным предпослать данной статье небольшой исторический обзор. Исследованиями второй половины XX –

начала XXI в. достоверно установлено, что алтари раннехристианских и ранневизантийских храмов не имели иконостасов и отгораживались лишь невысокими барьерами. На протяжении нескольких столетий формы и убранство византийских алтарных преград усложнялись, и с VI в. более распространенным стал тип алтарной преграды в виде сквозного колонного портика, перекрытого мраморным, металлическим или деревянным архитравом – так называемый *тémплон* (τέμπλον). Темплон просуществовал в византийской архитектуре почти тысячу лет, до самого падения Константинополя [Лазарев 1967; Walter 1971; Epstein 1981; Gerstel 2006].

Аналогичные процессы происходили на западе христианского мира. Уже храмы лангобардов, вестготов и франков (вероятно, под византийским влиянием) оборудовались внутренними перегородками, охватывавшими алтарь и пространство хора перед ним. В позднесредневековый период ограды хора превратились в весьма масштабные сооружения [Jung 2012; Kroesen 2018].

Принципиальное расхождение между западной и восточной традициями относится к XVI в. На католическом западе после Тридентского собора большое внимание уделялось тому, чтобы главный алтарь и находящиеся на нем Святые Дары были хорошо видны из храма [Ким 2018]. Препятствующие этому высокие внутренние перегородки упразднялись. В то же время на Руси в XV–XVI вв. сложился уникальный тип многоярусного иконостаса, который высокой стеной поднялся между алтарем и наосом [Бетин 1970; Евсева 2000; Мельник 2000; Сарабьянов 2015].

Тем не менее тип открытого иконостаса время от времени возникал в русском храмовом зодчестве. В Петровскую эпоху были созданы иконостасы Преображенского собора в Нарве (1708, не сохр.) и Петропавловского собора в Санкт-Петербурге (1722–1727), представлявшие собой подобию триумфальных арок. При открытых царских вратах они полностью открывали алтарь взглядам молящихся. Арочные иконостасы создавались в эпоху классицизма (последняя треть XVIII – первая треть XIX в.) [Путятин 2009, с. 152–159].

В XIX – начале XX в. устройство невысоких алтарных преград стало правилом для храмов, построенных в византийском стиле [Катсон 2000]. Среди наиболее оригинальных произведений такого рода следует назвать нижнюю «Пещерную» церковь госпиталя в Царском Селе (1913–1914, арх. С.А. Данини; не сохр.) [Козлов, Кириков 2017, с. 55–59]. Ее «византийский» иконостас был сведен к парапету и двум киотам по сторонам царских врат. Над престолом была возведена широкая сень на четырех колоннах. Чтобы соблюсти привычную изолированность алтаря, завесу пришлось

протянуть на всю ширину иконостаса. Подобная композиция, но уже в формах неорусского стиля, была воплощена архитектором В.А. Косяковым в иконостасе Спасской церкви села Кукобой Ярославской области (1912, не сохр.) [Кириченко 2016, с. 113–119]. Замечательной находкой В.А. Косякова явилась надпрестольная сень, подвешенная на цепях, – элемент, заимствованный из русской церковной архитектуры XVII в.

В XX в. это направление в архитектуре иконостаса подпитывалось идеями литургического возрождения, особенно популярными в Русском зарубежье. Один из основателей общества «Икона» в Париже архитектор Н.И. Исцеленнов писал: «Стремление к духовной активности и к мистическому участию в Таинстве Евхаристии вызывает стремление сделать Святые Врата или очень низкими, или прозрачными для того, чтобы алтарь и священнослужитель <...> были не закрыты, но видимы молящимся в великий момент таинства. Закрытые наглухо Царские Врата влекут за собой, естественно, разделение, которое смущает верующих, а часто и священнослужителя, так как воспринимаются как духовный разрыв»¹.

В рамках этого направления был создан такой оригинальный памятник, как иконостас собора Трех святителей в Париже (первый вариант: 1930-е гг., не сохранился; ныне существующий иконостас: 1958–1960 гг., иконописцы Л.А. Успенский и монах Григорий [Круг]) [Постернак 2022, с. 303; Юрьева 2023, с. 73–75]. Через огромные арки двух царских врат он полностью открывает алтарь; дьяконские двери заменены завесами. По этому же типу выполнен иконостас церкви во имя иконы Богоматери «Всех скорбящих Радость» и мученицы Женеьевы в Париже» (1966–1970 гг., иконописец Л.А. Успенский) [Постернак 2022, с. 303; Юрьева 2023, с. 76–77]. Примечательно, что сам Л.А. Успенский был горячим сторонником сохранения полного иконостаса в православных храмах, посвятил данной теме обширную статью [Успенский 1963].

В одном из приделов храма скита Святого Духа в Ле Мениль Сен-Дени (Франция) можно наблюдать уже почти полное растворение алтарной преграды (создана в 1960-е гг., иконописец монах Григорий [Круг]) [Постернак 2022, с. 303–304; Юрьева 2023, с. 86–88]. От нее остались только два низких столбика с царскими вратами и совсем небольшими иконами, а сверху – прут, на котором подвешивается церковная завеса.

Следует отметить, что в Советском Союзе модернизированные литургические практики были чертой, главным образом, обновлен-

¹ *Исцеленнов Н.И.* Иконостас (рукопись) // Юрьева Т.В. Иконостасы русской эмиграции. Ярославль: РИО, 2023. С. 181.

ческих группировок, находившихся в оппозиции патриарху Тихону и его преемникам. Так, основатель и лидер «Союза церковного возрождения» епископ Антонин Грановский в начале 1920-х гг. проводил богослужения на престоле, вынесенном на солею или даже в центр храма [Левитин-Краснов, Шавров 1996, с. 576–578]. У широких церковных масс такие новшества вызывали неприятие и отторжение. Более того, подобные опыты были дискредитированы на многие десятилетия, ассоциируясь с одиозными фигурами обновленчества и эпохой церковной смуты 1920–1930-х гг. Идеалом храмоздательства в Советском Союзе оставался сплошной многоярусный иконостас [Постернак 2022, с. 307–312].

Такое отношение к алтарной преграде в целом сохранялось и в постсоветский период. Впрочем, плохое состояние передаваемых верующим церковных зданий, а также тяжелое материальное положение общин вносили свои коррективы. Один из первых насельников Валаамского монастыря игумен Фотий (Бегаль) вспоминал: «Первое время мы без иконостаса служили»².

Вместе с тем на волне церковного энтузиазма 1990-х гг. в России вновь получили распространение идеи литургического возрождения. Один из лидеров этого направления священник Георгий Кочетков рассуждал: «И в богослужении надо укрепить реальность соучастия и сослужения всего народа Божьего как царственного священства, как особого рода удела Божьего. Поэтому клир не должен быть отделен от остального народа Божьего, как и алтарь от остальной Церкви. Вероятно, этому будет способствовать установление в новых храмах низких иконостасов и служение при отверстых царских воротах, как это делается во многих православных церквях русской и нерусской традиции за рубежом»³. Нетрудно заметить близость этого фрагмента приведенным выше словам Н.И. Исцеленнова.

Община, возглавляемая священником Георгием Кочетковым, располагалась в соборе Сретенского монастыря в Москве, лишь незадолго до этого возвращенного Русской православной церкви в плачевном состоянии. Отсутствие исторического иконостаса было

² Интервью со старейшим насельником Валаамского монастыря игуменом Фотием (Бегалем) // Валаам. Официальный сайт Валаамского монастыря. 28.05.2022. URL: <https://valaam.ru/publishing/765240/> (дата обращения 05.12.2023).

³ *Кочетков Георгий, свящ.* Тезисы о самых неотложных пастырских нуждах нашей церкви // Православная община. 1995. № 8. URL: <https://pravoslavnaya-obshina.ru/1995/no28/article/svjshchennik-georgii-kochetkov-tezisy-o-samykh-neotlozhnykh/> (дата обращения 05.12.2023).

использовано для устройства открытого алтаря, отгораживавшегося лишь низкой решетчатой преградой и церковной завесой⁴. Очень скоро община Георгия Кочеткова стала подвергаться нападкам за свои «обновленческие» практики. В середине 1990-х гг. она была изгнана из Сретенского монастыря, а в соборе сооружен сплошной тябловый иконостас.

Подобные инциденты способствовали крайне осторожному отношению церковной общественности к открытым иконостасам. Лишь в единичных памятниках 1990-х гг. можно встретить расширение проема царских врат, часто при сохранении традиционной структуры многоярусного иконостаса – как, например, в храме свв. Космы и Дамиана в Шубине в Москве (иконостас работы иконописцев В. Коновалова, М. Пыжова, А. Масловой, Е. Волчковой, Е. Чуриловой)⁵. Часовня с открытым алтарем и низкой преградой в деревне Малая Гверстонь Псковской обл., созданная известным иконописцем архимандритом Зином (Теодором), осталась неосвященной⁶.

Тем удивительнее, что вопрос открытого алтаря спустя некоторое время был поднят по инициативе самих церковных властей. В 2010 г. в официальном издании Отдела внешних церковных связей Московского патриархата, журнале «Церковь и время» появилась статья игумена Феоноста (Пушкова) под нейтральным названием «Царские врата. Символический смысл и практическое значение» [Феоност (Пушков) 2010]. В действительности она представляет собой апологию открытого алтаря. В статье приводятся многочисленные исторические и богословские аргументы в пользу того, что алтарное пространство должно быть обозримо из храма. Эта статья значительно обширней и обстоятельней, чем краткие рассуждения Н.И. Исцеленнова и священника Георгия Ко-

⁴ Фотографию 1994 г. см. в статье: *Котов А.* Архитектурные работы в Сретенском монастыре (1995–1998, 2004–2005 гг.) // Православие. ру. 15.02.2011. URL: <https://pravoslavie.ru/44736.html> (дата обращения 05.12.2023). А. Котов ошибочно приписывает создание этого иконостаса монахам Сретенского монастыря.

⁵ *Языкова И.К.* Иконостас храма свв. бесср. Космы и Дамиана в Шубине // Храм Космы и Дамиана в Шубине. URL: http://www.damian.ru/_about/iconostas.php (дата обращения 05.12.2023).

⁶ Свободный иконописец // АΝΑΣΤΑΣΙΣ. Подлинная история украшения нижнего храма собора Феодоровской иконы Божией Матери, рассказанная участниками и очевидцами событий / Авт.-сост. прот. А. Сорокин, А. Зимин. СПб., 2013. URL: <https://feosobor.ru/anastasis/licentia/> (дата обращения 05.12.2023).

четкова. По сути, она является программным текстом, призванным легализовать открытые алтари в православной традиции.

Факт появления такой публикации в официальном издании свидетельствует о том, что церковное священноначалие вовсе не было против подобных экспериментов. Тем не менее настороженное отношение к ним сохранялось. Во второй половине 2000 – начале 2010-х гг. открытые иконостасы соорудили исключительно в домовых храмах или приделах, доступ в которые ограничен.

Один из первых постсоветских храмов с открытым алтарем, который был освящен и действует в настоящее время, стала нижняя церковь во имя ап. Андрея Первозванного в храме Воскресенского скита на Валааме. Здание храма было возведено еще в XIX в., но при его восстановлении в начале 2000-х гг. было решено не воссоздавать утраченный интерьер нижней церкви, а оформить его заново. Проект был разработан архитектором А.А. Анисимовым при участии епископа Панкратия (Жердева) и реализован архитектором З.А. Батраковой⁷.

Подобно раннехристианским храмам, алтарь церкви Андрея Первозванного отгорожен низкой каменной преградой, не имеющей даже завесы. По сторонам царских врат на преграде установлены два киота с иконами, а над престолом сооружена сень на четырех колоннах, упирающаяся в низкие своды. Композиция напоминает алтарь «Пещерной» церкви госпиталя в Царском Селе и, вероятно, отчасти вдохновлена им. В данном случае устройство открытого иконостаса стало возможным, поскольку храм предназначался только для братии монастыря, и посторонние сюда не допускались.

Аналогичная конструкция, но значительно больших размеров, была сооружена в Сретенской церкви при детско-молодежном центре Данилова монастыря в Москве (2007–2012, архитекторы А.А. Анисимов, И.С. Земляков, Д.Е. Макаров)⁸. Структура алтаря здесь усложнена: обширная надпрестольная сень с золоченым куполом интегрирована в состав алтарной преграды, а на ее лицевой стороне появилась завеса.

⁷ Храм Андрея Первозванного с подобием Гроба Господня // Товарищество реставраторов. Мастерские Андрея Анисимова. URL: https://www.tovrest.ru/works/blagoukrashenie/detail/khram_andreya_pervozvannogo_s_podobiem_groba_gospodnya/ (дата обращения 05.12.2023).

⁸ Храм Сретения Господня в Свято-Даниловом монастыре // Товарищество реставраторов. Мастерские Андрея Анисимова. URL: https://www.tovrest.ru/works/blagoukrashenie/detail/khram_sreteniya_gospodnya_v_svyato_danilovom_monastyre/ (дата обращения 05.12.2023).

Много скромнее была оформлена церковь св. Серафима Петроградского при Отделе образования Санкт-Петербургской епархии, освященная в одной из аудиторий Отдела в 2014 г. Низкая ажурная преграда алтаря венчалась двумя аналоями, на которые ставились местные иконы небольших размеров. Алтарная завеса и надпрестольная сень отсутствовали. Это был учебный храм, что также являлось оправданием для открытого алтаря. В 2017 г. храм был перенесен в другое помещение и оформлен заново с устройством сплошного иконостаса.

Подобный храм с низкой деревянной алтарной преградой без завесы и даже без аналоев для местных икон до настоящего времени находится в здании Санкт-Петербургской духовной академии (реконструирован в 2014 г.)⁹.

Алтарная преграда нижней церкви Сретенского храма в поселке Красноармейское Ленинградской области при сохранении такой же упрощенной композиции выполнена из дорогих материалов: мрамора, смальты, металла (2014, автор проекта Д.Г. Мироненко) [Румянцева 2018, с. 34–35].

Уже упоминавшийся архимандрит Зинов (Теодор) стал автором двух близких по художественному решению алтарных комплексов. Первый был создан в нижнем храме Федоровского собора в Санкт-Петербурге (2007–2013 гг.) [Румянцева 2018, с. 29–33]¹⁰. Он родственен работам архитектурной мастерской А.А. Анисимова, состоит из низкой алтарной преграды без завесы и стройной надпрестольной сени. Местные иконы установлены на пилонах, поддерживающих своды храма, так что пространство алтаря ничем не заслонено и полностью охватывается взглядом. Жертвенник вынесен в северный компартимент алтаря.

Второй комплекс был устроен в нижнем храме Спасской церкви в Усове Московской области (2010 г.)¹¹. Здесь уже в каждом из трех

⁹ Домовый академический храм в честь Успения Божией Матери // Санкт-Петербургская духовная академия. Официальный сайт. URL: <https://spbda.ru/activity/church-service/academic-temples/domovuj-akademicheskij-hram-v-chest-uspeniya-bozhiej-materi> (дата обращения 05.12.2023).

¹⁰ См. также: ΑΝΑΣΤΑΣΙΣ. Подлинная история украшения нижнего храма собора Феодоровской иконы Божией Матери, рассказанная участниками и очевидцами событий... URL: <https://feosobor.ru/anastasis/> (дата обращения 05.12.2023).

¹¹ История села Усово и Спасский храм // Храм Спаса Нерукотворного образа в селе Усово. URL: <http://усовохрам.рф/> (дата обращения 05.12.2023).

восточных компартиментов был организован отдельный алтарь с низкой преградой и надпрестольной сенью. Форма сеней в боковых алтарях усложнена, ближе к итало-романским, нежели византийским образцам.

Следует отметить, что Спасская церковь в Усове была построена при покровении патриарха Кирилла и В.В. Путина, в то время премьер-министра¹². Таким образом, можно констатировать, что в начале 2010-х гг. открытые алтари перестали быть маргинальным явлением. Они уже не просто считались допустимыми, но одобрялись на самом высоком уровне.

Тем не менее создатели храмового убранства по-прежнему проявляли осторожность. Бóльшая часть открытых иконостасов 2010-х гг. принадлежит одним и тем же мастерам. Так, архимандрит Зинов (Теодор) совместно с петербургским иконописцем Ф. Давыдовым в начале 2010-х гг. выполнил открытый алтарь храма-часовни св. Леониды Египетского в поселке Ялкала Ленинградской области. В этом храме отсутствует надпрестольная сень, а две местные иконы расположены по сторонам алтарной арки, напоминая интерьер часовни в Малой Гверстони.

Аналогичное построение имеют алтари Покровской церкви в Зеленогорске Ленинградской области (2016, архитекторы А.А. Анисимов, А.В. Меньшова, О.А. Петрашко)¹³ и Казанского храма на Валааме (2021, автор проекта А.А. Анисимов при участии епископа Панкратия (Жердева), архитекторы А.В. Меньшова, С.С. Кантерин, О.А. Петрашко)¹⁴. Следует отметить, что А.А. Анисимов в настоящее время является одним из главных энтузиастов открытых иконостасов в русском церковном зодчестве, применяет их во многих своих проектах.

Помимо памятников с максимальным раскрытием алтаря, появляются компромиссные варианты иконостасов в форме сквозной колоннады по образцу византийских темплов. В качестве

¹² *Гамов А.* Патриарх Кирилл и премьер Путин открыли храм в селе Усово // Комсомольская правда. 05.07.2010. URL: <https://www.kp.ru/daily/24517.5/666706/> (дата обращения 05.12.2023).

¹³ Благоукрашение храма в честь Покрова Пресвятой Богородицы // Товарищество реставраторов. Мастерские Андрея Анисимова. URL: https://www.tovrest.ru/works/blagoukrashenie/detail/khram_v_chest_pokrova_presvyatoy_bogoroditsy/ (дата обращения 05.12.2023).

¹⁴ Интерьер Казанского храма // Товарищество реставраторов. Мастерские Андрея Анисимова. URL: https://www.tovrest.ru/works/blagoukrashenie/detail/interer_kazanskogo_khrama/ (дата обращения 05.12.2023).

примера можно назвать иконостас домовый церкви св. Матроны Московской при санатории «Зеленая роща» в г. Пушкино Московской области (2016, архитектор Д.Н. Хомяков) [Румянцева 2023, с. 198–199]. Ряд колонок визуально отделяет алтарь от храма, образуя символическую преграду. Еще один вариант компромиссного решения представляют ажурные сквозные иконостасы в виде кованных решеток¹⁵.

Византийский стиль наиболее популярен для подобных алтарных преград, поскольку позволяет апеллировать к раннехристианской традиции. Впрочем, А.А. Анисимов успешно применяет к открытым алтарям русский стиль. Особенно примечателен в этом отношении иконостас храма св. Александра Невского при МГИМО в Москве (2016, архитекторы А.А. Анисимов, И.С. Земляков, С.В. Осышный)¹⁶. Здесь, помимо обычных элементов русского стиля, присутствует висячая надпрестольная сень – явная аллюзия на алтарь Спасской церкви села Кукобой архитектора В.А. Косякова, созданный столетием ранее.

Несмотря на одобрение открытых иконостасов иерархами Русской православной церкви, наиболее консервативные представители церковного общества до сих пор принимают это нововведение в штыки. Наблюдение за священнодействиями в алтаре они понимают как посягательство на достоинство таинства, лицемерие которое (по их мнению) запрещено не только профанам, но и рядовым верующим. На храмоздателей сыплются обвинения в обновленчестве, модернизме, экуменизме и т. д.¹⁷ Автору данной статьи известен пример, когда настоятель запрещал подниматься на хоры древнерусского домонгольского собора, откуда был виден алтарь.

Таким образом, практика сооружения храмов с открытыми алтарями в настоящее время не является общепринятой в Русской православной церкви и вряд ли когда-нибудь станет таковой.

¹⁵ Черных Е. В храме поселка Нювчим к Пасхе установили иконостас // КомиИнформ. 16.04.2023. URL: <https://komiinform.ru/news/249119> (дата обращения 05.12.2023).

¹⁶ Православный комплекс св. благоверного князя Александра Невского при МГИМО // Товарищество реставраторов. Мастерские Андрея Анисимова. URL: https://www.tovrest.ru/works/khramovye_kompleksy/detail/pravoslavnyu_kompleks_sv_blagovernogo_knyazy_aleksandra_nevskogo_pri_mgimo/ (дата обращения 05.12.2023).

¹⁷ Весьма типичной представляется публикация: Каверин Н. Мечты обновленцев сбываются: в Москве стали строить храмы с низкими иконостасами // Благодатный огонь. Православный журнал. 01.10.2019. URL: <https://blagagon.ru/digest/703/> (дата обращения 05.12.2023).

Однако благодаря поддержке священноначалия, она уже не вызывает столь резкого отторжения, как еще несколько десятилетий назад. Если ранее сооружение низких иконостасов было уделом небольших полумаргинальных групп, то в настоящее время, напротив, критика таких иконостасов все более маргинализуется, становясь уделом частных блогов в сети Интернет.

Литература

- Бетин 1970 – *Бетин Л.В.* Об архитектурной композиции древнерусского высокого иконостаса // Древнерусское искусство: Художественная культура Москвы и прилегающих к ней княжеств. М.: Наука, 1970. С. 41–56.
- Евсеева 2000 – *Евсеева Л.М.* Эсхатология 7000 года и возникновение высокого иконостаса // Иконостас: Происхождение – развитие – символика. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 411–430.
- Катсон 2000 – *Катсон Н.Л.* «Симфония священства и царства»: Неовизантийская алтарная преграда в духовной культуре Российской империи // Иконостас: Происхождение – развитие – символика. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 689–709.
- Ким 2018 – *Ким Е.С.* «Инструкции» Карло Борромео как приложение к декретам Тридентского собора // Вестник ПСТГУ. Серия V: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2018. Вып. 29. С. 27–37.
- Кириченко 2016 – *Кириченко Е.И.* Архитектор Василий Косяков. М: Буксмарт, 2016. 352 с.
- Козлов, Кириков 2017 – *Козлов А.В., Кириков Б.М.* Сильвио Данини: Материалы к творческой биографии. СПб.: Коло, 2017. 208 с.
- Лазарев 1967 – *Лазарев В.Н.* Три фрагмента расписных эпистилиев и византийский темплон // Византийский временник. Т. 27. М., 1967. С. 162–196.
- Левитин-Краснов, Шавров 1996 – *Левитин-Краснов А.Э., Шавров В.М.* Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. 670 с.
- Мельник 2000 – *Мельник А.Г.* Основные типы высоких иконостасов XV – середины XVII в. // Иконостас: Происхождение – развитие – символика. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 431–441.
- Постернак 2022 – *Постернак К.В.* Иконостасы русского зарубежья и СССР: пути развития // Русская эмиграция: Церковная жизнь и богословско-философское наследие: Материалы научной конференции 10–12 марта 2021 г. М.: ПСТГУ, 2022. С. 297–314.
- Путятин 2009 – *Путятин И.Е.* Образ русского храма и эпоха просвещения. М.: Гнозис, 2009. 416 с.
- Румянцева 2018 – *Румянцева Е.Н.* Современный петербургский иконостас. СПб.: Акра, 2018. 240 с.

- Румянцева 2023 – *Румянцева Е.Н.* Образы «Паллады»: возрождение традиций церковной керамики // XVI Линтуловские чтения, посвященные 100-летию со дня мученической кончины священномученика митрополита Вениамина Петроградского и Гдовского: Сборник материалов Всероссийской конференции. Вып. 15–16. М., 2023. С. 193–204.
- Сарабьянов 2015 – *Сарабьянов В.Д.* Высокий русский иконостас эпохи Андрея Рублева: К вопросу о формировании типологических схем // Образ христианского храма: Сборник статей по древнерусскому искусству: К 60-летию А.Л. Баталова. М.: Арткитчен, 2015. С. 216–245.
- Успенский 1963 – *Успенский Л.А.* Вопрос иконостаса // Вестник Русского западно-европейского патриаршего экзархата. 1963. № 44. С. 223–255.
- Феогност (Пушков) 2010 – *Феогност (Пушков), игум.* Царские врата: Символический смысл и практическое значение // Церковь и время. 2010. Т. 52. № 3 (июль–сентябрь). С. 29–66.
- Юрьева 2023 – *Юрьева Т.В.* Иконостасы русской эмиграции. Ярославль: РИО ЯГПУ, 2023. 196 с.
- Epstein 1981 – *Epstein A.W.* The Middle Byzantine sanctuary barrier. Templon or iconostasis? // *Journal of the British Archaeological Association*. Vol. 134. P. 1–28.
- Gerstel 2006 – *Gerstel Sh.E.J.* An alternate view of the Late Byzantine sanctuary screen // *Thresholds of the sacred. Architectural, art historical, liturgical, and theological perspectives on religious screens, East and West*. Washington: Harvard University Press, 2006. P. 135–161.
- Jung 2012 – *Jung J.E.* The Gothic screen. Space, sculpture, and community in the cathedrals of France and Germany, ca. 1200–1400. N.Y.: Cambridge University Press, 2012. 282 p.
- Kroesen 2018 – *Kroesen, Justin E.A.* Ein Spiel des Ver- und Enthüllens. Romanische und frühgotische Chorschranken in Deutschland und anderswo // *Kleine Hefte zur Denkmalpflege. Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt/Landesmuseum für Vorgeschichte*. Bd. 12. S. 195–205
- Walter 1971 – *Walter J.* The origins of the iconostasis // *Eastern Churches Review*. Vol. 3. P. 251–267.

References

- Betin, L.V. (1970), “On the architectural composition of the ancient Russian high iconostasis”, in *Drevnerusskoe iskusstvo. Khudozhestvennaya kul'tura Moskvy i prilegayushchikh k nei knyazhestv* [Old Russian art. Artistic culture of Moscow and adjacent principalities], Nauka, Moscow, USSR, pp. 41–56.
- Epstein, A.W. (1981), “The Middle Byzantine sanctuary barrier. Templon or iconostasis?”, *Journal of the British Archaeological Association*, vol. 134, pp. 1–28.

- Evseeva, L.M. (2000), “Eschatology of the year 7000 and the origins of the high iconostasis”, *Ikonostas. Proiskhozhdenie – razvitie – simbolika* [The iconostasis. Origins – evolution – symbolism], Progress-Traditsiya, Moscow, Russia, pp. 411–430.
- Feognost (Pushkov) (2010), “Royal Doors. Symbolic meaning and practical significance”, *Cerkov' i vremya*, vol. 52, no. 3, pp. 29–66.
- Gerstel, Sh.E.J. (2006), “An alternate view of the Late Byzantine sanctuary screen”, in *Thresholds of the sacred. Architectural, art historical, liturgical, and theological perspectives on religious screens, East and West*, Harvard University Press, Washington, USA, pp. 135–161.
- Jung, J.E. (2012), *The Gothic screen. Space, sculpture, and community in the cathedrals of France and Germany, ca. 1200–1400*, Cambridge University Press, New York, USA.
- Katson, N.L. (2000), “Concordance of priesthood and kingship. The neo-Byzantine sanctuary barrier in the culture of the Russian Empire”, in *Ikonostas. Proiskhozhdenie – razvitie – simbolika* [The iconostasis. Origins – evolution – symbolism], Progress-Traditsiya, Moscow, Russia, pp. 689–709.
- Kim, E.S. (2018), “‘Instructions’ by Charles Borromeo as a supplement to decrees of Trent Council”, *St. Tikhon's University Review. Series 5: Issues of history and theory of Christian art*, vol. 29, pp. 27–37.
- Kirichenko, E.I. (2016), *Arkhitektori Vasilii Kosyakov* [Architect Vasily Kosyakov], Buksmart, Moscow, Russia.
- Kozlov, A.V. and Kirikov, B.M. (2017), *Sil'vio Danini: Materialy k tvorcheskoi biografii* [Silvio Danini. Materials for artistic biography], Kolo, Saint Petersburg, Russia.
- Kroesen, Justin E.A. (2018), “Ein Spiel des Ver- und Enthüllens. Romanische und frühgotische Chorschranken in Deutschland und anderswo“, *Kleine Hefte zur Denkmalpflege. Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt/Landesmuseum für Vorgeschichte*, Bd. 12, SS. 195–205
- Lazarev, V.N. (1967), “Three fragments of painted epistyles and a Byzantine templon”, in *Vizantiiskii vremennik* [Byzantine chronicle], vol. 27, pp. 162–196.
- Levitin-Krasnov, A.E. and Shavrov, V.M. (1996), *Ocherki po istorii russkoi tserkovnoi smuty* [Essays on the history of Russian church unrest], Moscow, Russia.
- Mel'nik, A.G. (2000), “The main types of the Russian High Iconostasis from the 15th – to mid-17th century”, in *Ikonostas. Proiskhozhdenie – razvitie – simbolika* [The iconostasis. Origins – evolution – symbolism], Progress-Traditsiya, Moscow, Russia, pp. 431–441.
- Posternak, K.V. (2022), “Iconostases of Russian diaspora and the USSR. Patterns of development”, in *Russkaya emigratsiya: Tserkovnaya zhizn' i bogoslovsko-filosofskoe nasledie: Materialy nauchnoi konferentsii 10–12 marta 2021 g.* [Russian emigration. Church life, theological and philosophical heritage. Proceedings of the scientific conference, March 10–12, 2021], Moscow, Russia, pp. 297–314.
- Putyatin, I.E. (2009), *Obraz russkogo khrama i epokha prosveshcheniya* [The image of the Russian temple and the era of enlightenment], Gnozis, Moscow, Russia.
- Rumyantseva, E.N. (2018), *Sovremennyi peterburgskii ikonostas* [Modern St. Petersburg iconostasis], Acra, Saint Petersburg, Russia.

- Rumyantseva, E.N. (2023), "Images of 'Pallada'. Revival of the traditions of church ceramics", in *XVI Lintulovskie chteniya, posvyashchennye 100-letiyu so dnya muchenicheskoi konchiny svyashchennomuchenika mitropolita Veniamina Petrogradskogo i Gdovskogo* [Proceedings of the 16th Lintula All-Russia Conference, commemorating the 100th anniversary of the martyrdom of the Hieromartyr Metropolitan Veniamin of Petrograd and Gdov], vol. 15–16, Moscow, Russia, pp. 193–204.
- Sarab'yanov, V.D. (2015), "High Russian iconostasis from the era of Andrei Rublev. On the issue of the formation of typological schemes", in *Obraz khristianskogo hrama. Sbornik statei po drevnerusskomu iskusstvu: K 60-letiyu A.L. Batalova* [Image of a Christian temple. Collected articles on ancient Russian art. On the 60th anniversary of A.L. Batalov], Artkitchen, Moscow, Russia, pp. 216–245.
- Uspensky, L.A. (1963), "Iconostasis issue", *Vestnik Russkogo zapadno-evropeiskogo patriarshego ekzarkhata* [Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale], vol. 44, pp. 223–255.
- Walter, J. (1971), "The origins of the iconostasis", *Eastern Churches Review*, vol. 3, pp. 251–267.
- Yur'eva, T.V. (2023), *Ikonostry russkoi emigratsii* [Iconostases of the Russian emigration], Yaroslavskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet, Yaroslavl', Russia.

Информация об авторе

Кирилл В. Постернак, Государственный научно-исследовательский музей архитектуры им. А.В. Щусева, Москва, Россия; 119019, Россия, Москва, ул. Воздвиженка, д. 5/25; kir-posternak@yandex.ru

Information about the author

Kiril V. Posternak, Shchusev Museum of Architecture, Moscow, Russia; 5/25, Vozdvizhenka St., Moscow, Russia, 119019; kir-posternak@yandex.ru

Визуальная антропология религии:
Обновленческое движение в бурятском буддизме
на материале кинодокумента «Байкал» 1928 г.

Вероника А. Беляева-Сачук
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург, Россия, belyaeva.veronika@gmail.com

Екатерина Ю. Трушкина
Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, e.trushkina@gmail.com

Аннотация. В 1920-е гг. в Советском Союзе стартовал беспрецедентный по своим масштабам проект – съемки киноальманаха о жизни народов со всех уголков страны, «Киноатлас СССР». Для реализации данного проекта был организован ряд киноэкспедиций в разные регионы Советского союза, первые съемки кинокомпании Всероссийского фотокинопромышленного акционерного общества «Советское кино» («Совкино») прошли в Бурято-Монголии. Из полученных в ходе экспедиции киноматериалов были смонтированы просветительские «кинопособия», одним из которых стал фильм «Байкал» 1928 г. В фокусе внимания авторов статьи этот уникальный архивный кинодокумент, который позволяет расширить границы исследований в области этнографии, визуальной антропологии, а также антропологии религии, в частности, бурятского буддизма. Сегодня кадры кинохроники становятся ценным визуальным источником по изучению материальной и нематериальной культуры, религиозных обрядов и культов бурят. В фильме «Байкал» задокументирован один из центральных буддийских религиозных ритуалов – *хурал Майдари*, праздник, посвященный приходу на землю Майтреи (бур. Майдари) Будды Грядущего, проходивший в Хойморском (Хандагайттайском) дацане – несохранившимся до наших дней религиозном архитектурном памятнике, единственном монастыре, полностью функционировавшем по принципам обновленческого движения в бурятском буддизме начала XX в.

Ключевые слова: визуальная антропология, антропология религии, бурятский буддизм, Киноатлас, советское этнографическое кино

Для цитирования: Беляева-Сачук В.А., Трушкина Е.Ю. Визуальная антропология религии: Обновленческое движение в бурятском буддизме на материале кинодокумента «Байкал» 1928 г. // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 4. С. 170–184. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-170-184

Visual anthropology of religion. The renovationism in Buryat Buddhism on the example of film “Baikal” (1928)

Veronika A. Belyaeva-Sachuk

*Peter the Great Museum of Anthropology
and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences,
Saint-Peterburg, Russia, belyaeva.veronika@gmail.com*

Ekaterina Yu. Trushkina

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
e.trushkina@gmail.com*

Abstract. The great film series project about the life of different ethnic people groups of the USSR called “Cinema-Atlas of the USSR” was initiated by the Soviet government in 1920s. To realize the project a number of film expeditions to different regions of the Soviet Union were organized and the first one by the All-Russian photocinema joint-stock film company “Soviet Cinema” (SOVKINO) took place in Buryat-Mongolia. From the film materials obtained during the expedition, educational “film aids” were made, one of them was “Baikal” (1928). The focus of the article is that unique archival film document, which expands the boundaries of research in the field of ethnography, visual anthropology, as well as anthropology of religion, in particular, Buryat Buddhism. Today, the newsreel footage becomes a valuable visual source for studying the material and non-material culture, religious rites and cults of the Buryats. The film “Baikal” documents one of the central Buddhist religious ritual the Maidari Hural – the festival dedicated the *Bodhisattva Maitreya (Maidari)* known as the *Buddha of the Future*. The ritual takes place at Khoymorskij (Khandagaitai) datsan. A religious architectural monument, the only monastery that has not been preserved to our days and the only monastery that fully functioned according to the principles of the Renewal movement in Buryat Buddhism in the early twentieth century.

Keywords: visual anthropology, anthropology of religion, Buryat Buddhism, Cinema-Atlas, Soviet ethnographic cinema

For citation: Belyaeva-Sachuk, V.A. and Trushkina, E.Yu. (2024), "Visual anthropology of religion. The renovationism in Buryat Buddhism on the example of film 'Baikal' (1928)", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 4, pp. 170–184, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-4-170-184

Кинодокументы этнографической тематики не так давно попали в поле внимания ученых-гуманитариев и зачастую оставались в числе слабоизученных исторических источников [Магидов 2005, с. 255]. Однако сегодня в гуманитарных исследованиях интерес к визуальным материалам этнографического содержания и визуальной антропологии в частности активно возрастает. В научный оборот вводятся все новые источники: этнографические и документальные кинофильмы, художественные фильмы с элементами документальных съемок, фрагменты кинохроники, экспедиционные киноматериалы и др. Данные, полученные при детальном рассмотрении подобных кинодокументов, позволяют значительно обогатить исследование: изучить репрезентацию феноменов культуры на экране (культуру повседневности, обычаи, религиозные ритуалы и практики) и, возможно, ввести в научный оборот ранее неизвестные исторические факты. В этом смысле этнографические фильмы 1920-х гг. открывают широкие перспективы для изучения репрезентации культуры и этничности, позволяют увидеть на кадрах кинохроники утраченную традиционную культуру, не уцелевшие до наших дней архитектурные памятники и культовые сооружения. Таким образом, кинодокументы из аудиовизуальных архивов, с одной стороны, позволяют обнаружить и ввести в научный оборот новую информацию, а с другой – становятся предметом изучения в качестве самостоятельного исторического источника. В фокусе внимания данного исследования – уникальный кинодокумент, находящийся на хранении в Российском государственном архиве кинофотодокументов, «Байкал» 1928 г.

Со второй половины 20-х гг. XX в. по всему Советскому Союзу начались масштабные и планомерные киносъемки, которые должны были зафиксировать на киноленту разнообразие культур всех народов, населявших СССР. Планировалось создание киноальманаха «Киноатлас СССР» из 150 серий, в который должны были войти и более ранние киноленты о народах СССР. Также были запланированы съемки новых выпусков по грандиозному в своих масштабах плану – тридцать фильмов в год, для дальнейшей демонстрации «идеологически выверенного кинопособия» по всей стране [Головнев 2020, с. 13]. Одним из

способов реализации такого большого проекта стали киноэкспедиции, которые организовывались специалистами из Москвы или Ленинграда, так как на местах часто не хватало профессиональных кинорежиссеров и операторов.

Летом 1928 г. на территории Бурятии работала первая подобная киноэкспедиция, организованная Всероссийским фотокинопромышленным акционерным обществом «Советское кино» («Совкино»), существовавшим с 1924 по 1930 г. Несмотря на то что в состав экспедиции не входили эксперты в области бурятской культуры или буддизма, на киноплёнку был зафиксирован уникальный киноматериал, который сегодня представляет большую историческую и научную ценность. В кинофильмах, созданных по итогам экспедиции 1928 г., запечатлены на плёнку кадры в том числе традиционного быта и уклада жизни бурят, который в то время еще не испытал на себе той радикальной трансформации, которая произойдет на этих территориях после коллективизации. Действительно ценным историческим источником представляется данный фильм и для исследований в области религиоведения и антропологии религии, поскольку содержит уникальные кадры проведения традиционных буддийских обрядов и празднеств, практиковавшихся в монастырях (дацанах) Бурятии и которые, в свою очередь, под гнетом религиозных репрессий будут закрыты и разрушены уже в 1930-е гг. [Беляева-Сачук, Трушкина 2022, с. 6–8].

Из киноматериалов, снятых в ходе экспедиции, было смонтировано два полноценных фильма – «Байкал» (1928)¹ и «По Бурято-Монголии» (1929)². Последний посвящен работе и результатам совместной советско-германской экспедиции по изучению сифилиса в Бурятии, которая прошла летом 1928 г. Кинодокумент состоит из четырех частей: первая и почти вся вторая часть целиком посвящены традиционному быту бурят и буддийским ритуалам, снятым в Анинском, Агинском и Эгитуйском дацанах, в третьей и четвертой частях зафиксирована советско-германской экспедиция. Кадры показывают больных сифилисом, процесс обследования и сбора лабораторного материала, лечение, а также просветительскую работу о

¹ «Байкал. По западному прибайкалью от Байкала до Монголии» (1928). Производство «Совкино». Руководство – Н.А. Кудрявцева. Оператор – В.В. Беляев. Мультипликация – А.И. Бушкина. В интертитрах ошибочно указаны другие инициалы и фамилия мультипликатора – А.Н. Бабушкина (РГАКФД № 2718).

² «По Бурято-Монголии» (1929). По материалам советско-германской экспедиции. Производство «Совкино». Оператор – В. Беляев. Монтаж – Л. Степанова (РГАКФД № 2686).

гигиене на местах. В конце последней части можно также увидеть «новую» жизнь бурят, которая, как обещает просветительский фильм, должна привести к победе над всеми болезнями. Съёмки «По Бурято-Монголии» начались по прибытию участников экспедиции на вокзал Верхнеудинска 25 мая 1928 г. В Бурятии ученые работали до конца августа и 4 сентября 1928 г. выехали обратно из Верхнеудинска в Москву, периодически экспедицию сопровождала съёмочная группа [Батоев 2017, с. 22–23].

Точный период проведения съёмок фильма «Байкал» неизвестен, однако можно предположить, что они проходили в июле–августе 1928 г., так как на киноленте был зафиксирован праздник Майдари-хурал, снятый в Хойморском (Хандагайтайском) дацане Тункинской долины. Традиционно этот праздник отмечают в июле или в начале августа.

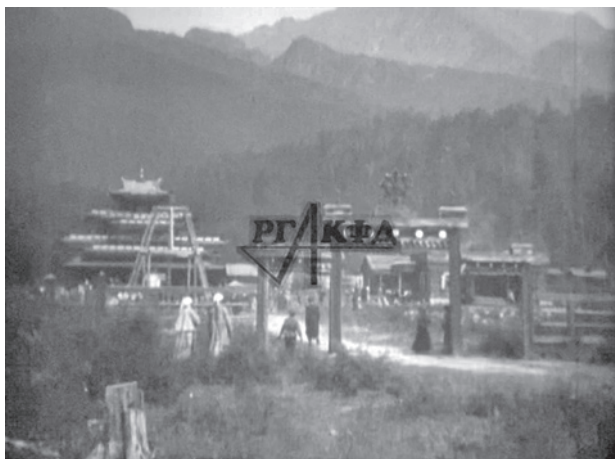
«Байкал» смонтирован как кинодневник экспедиции, который призван рассказать зрителям об увлекательном путешествии и познакомить их с удивительной и самобытной культурой Сибири. Задуманный прежде всего как просветительский, этот фильм показывает город Иркутск, рассказывает о животном мире Байкала и прибайкальской тайги, а также о быте и религии жителей Прибайкалья – русских, но, прежде всего, бурят. Погружение в тот или иной сюжет происходит поэтапно, что отражается и в самой структуре фильма, представленной в шести частях.

Остановимся подробнее на пятой части кинодокумента, которая целиком посвящена буддийскому празднику Майдари-хурал, зафиксированному в Хойморском дацане на территории Тункинской долины – утраченном сегодня памятнике буддийской архитектуры (ил. 1).

Хойморский дацан находился в десяти километрах к западу от села Тагархай, у реки Зун-Хандагай, поэтому его также называли Хандагайтайским. Этот храм связан с именем великого бурятского буддийского деятеля Агвана Доржиева. *Цаннит-лхарамба*³ Агван Доржиев один из немногих представителей буддийских народов России, который учился в Тибете в монастыре Дрепунг в Гоман дацане⁴. Затем был одним из семи учителей XIII Далай-ламы, а в 1889 г. стал официальным представителем Тибета в России,

³ Цаннит-лхарамба (тиб. lha ram(s) pa) – самый высокий среди званий гэшэ – монахов, которые закончили монастырское обучение, состоящее из 5 частей – монашеская дисциплина, абхидхарма, эпистемология, Школа Серединного Пути (мадхьямика) и Совершенная мудрость.

⁴ Дрепунг (тиб. 'bras sprungs) – монастырь близ Лхасы. Гоман дацан (Тиб. sgo mang) – школа философии.



Ил. 1

Китае и Франции. Кроме того, он помогал в исследованиях русским ученым-востоковедам, занимавшимся проблематикой Центральной Азии, и поддерживал развитие буддизма в Бурятии и Калмыкии.

В 1916 г. ламы Кыренского дацана, на тот момент единственного буддийского храма в Тункинской долине, решили, что существующий монастырь слишком маленький для увеличившегося количества верующих. Кроме того, из-за отдаленного положения дацана многим паломникам было непросто туда добираться. Поэтому осенью 1916 г. состоялся *хурал*⁵, на котором был рассмотрен вопрос о строительстве нового дацана. На этом хурале выступил главный хойморский лама Сонров Дандаров: «Мы, Тунка, не можем построить дацан без руководства Агвана Доржиева, фактически у нас сейчас нет руководителя религии» [Нацов 1998, с. 106]. Лама Дандаров имел в виду, что 64-летний *Хамбо-лама*⁶ Даши-Доржо Этигэлов был уже сильно болен и не мог совершать дальних поездок из тогдашней резиденции Хамбо-ламы Тамчинского (Гусиноозерского) дацана в такую далекую часть Бурятии, как Тункинская долина. Болезнь Хамбо-ламы была настолько серьезной, что в сентябре 1917 г.

⁵ Хурал – буддийское богослужение, а также собрание представителей буддийского духовенства.

⁶ Хамбо-лама – первоначально ученое звание в школе Гелуг тибетского буддизма, (тиб. mkhan-po bla ma – «настоятель монастыря»). Пандито Хамбо-лама, или Хамбо-лама, – титул главы бурятских буддистов.

Даши-Доржо Этигелов отказался от должности главы всех буддистов России⁷. Ламу Дандорова поддержала местная элита, считавшая, что следует передать власть над новым дацаном Агвану Доржиеву⁸.

Вскоре после хурала Агвана Доржиева пригласили приехать и помочь с выбором места для нового дацана. Когда Лхарамба прибыл в Тунку и остановился в Кыренском дацане, ламы и нойоны трех родовых управ Тункинской долины – торской, хойморской и харбятской – поднесли ему *хадак*⁹ с просьбой опекать новый храм. Однако Агван Доржиев не принял хадак, заявив, что ламы Тунки подчиняются Хамбо-ламе и очевидно не будут соблюдать монастырские правила, которые он планирует ввести в новом дацане. Речь шла о реформах в буддийском культе, которые Агван Доржиев и ряд других известных буддийских деятелей и бурятской интеллигенции, в том числе Чойзан Иролтуев, Цыбен Жамцарано, Базар Барадин, планировали претворить в жизнь на территории Бурятии. Такая идея обновленчества в бурятском буддизме возникла как ответ на царскую политику принудительной христианизации бурят. Для противодействия этому процессу, по мнению Агвана Доржиева, необходимо было «очистить» буддизм, чтобы традиционная религия стала основой консолидации всех бурят и укрепила, таким образом, бурятскую культуру [Фролова 2002, с. 162–163].

Согласно концепции Агвана Доржиева, ламы, следующие по пути обновленческого движения, должны были вернуться к строгим правилам монашеской жизни (в том числе соблюдать в чистоте 252 обетов винаи). Также монахи самостоятельно должны были заниматься ведением хозяйства и в дацанской школе изучать не только философию буддизма, но и светские науки, такие как, например, русский язык и т. д. [Шаглахаев 2003, с. 8]. После ознакомления с положениями обновленческого движения и короткого совещания ламы согласились с новыми правилами, предложенными Агваном Доржиевым, и повторно поднесли Лхарамбе хадак, который на этот раз он принял (ил. 2).

⁷ Встреча с Хамбо Этигэловым: Мировая сенсация: Биография. Его учителя. Завещание своему народу. Подвиг ума и веры // Тайны Бурятии: Спецвып. / Сост. Я.Д. Васильева. Улан-Удэ: Республиканская тип., 2003. 24 с.

⁸ Буддизм в Бурятии: истоки, история, современность / Ред. С.П. Нестеркин, Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. 193 с.

⁹ Хадак (также хата; монг. *хадаг*; бур. *хадаг*) – ритуальный длинный шарф. В бурятской культуре подношение *хадака* означает выражение величайшего уважения, а также символизирует просьбу. Подносить хадак ламе означало просьбу человека или всей общины стать их духовным учителем.



Ил. 2

По достижению договоренностей незамедлительно начался поиск места для нового дацана. Тункинцы предложили шесть вариантов – Наян Тала, Хэрэнэй Адаг, Шара Усун, Чинадан, Хоймор и подножие горы Ринчен-Хан. В течение трех дней Агван Доржиев вместе с несколькими сотнями тункинцев осматривал предложенные места и принял решение, что дацан следует построить в Хандагайта в Хойморах. Так описал это событие Агван Доржиев в своей автобиографии: «Из предложенных мест наиболее благополучным и изолированным является место перед Мундаргой. Это лучшее место. Местные духи гор предпочитают эту «белую сторону» и однозначно проявляют благие признаки своего присутствия»¹⁰.

Место для строительства храма было выбрано по всем правилам буддийского строительства. С одной стороны, это было место дикое, нетронутое человеком, с другой стороны, до ближайшего населенного пункта Тагархай было всего 10 км. Дополнительным преимуществом являлось то, что на землях вокруг монастыря можно было вести хозяйственную деятельность. На собрании Хойморского хошуна было решено, что строительство дацана реализуется на средства жителей. Для этой цели было собрано более 300 голов крупного рогатого скота, а также значительные суммы в серебре и золоте. Всего на строительство, а также на внутреннюю отделку, декорирование и предметы культа было потрачено более 20 000 рублей в серебре [Нацов 1998, с. 109–110].

¹⁰ Доржиев А. Предание о кругосветном путешествии, или Повествование о жизни Агвана Доржиева. Улан-Удэ, 1994. 119 с.

Первое временное здание Хойморского дацана было готово в конце 1916 г. Там состоялось первое богослужение – *Зула хурал*¹¹, в котором приняли участие порядка 20 лам из Кыренского дацана. На ритуале присутствовали многие верующие из Хойморского хошуна, которые просили, чтобы постоянное здание дацана в тибетско-монгольском стиле было построено как можно скорее. В начале 1917 г. в Тункинскую долину приехал Агван Доржиев, чтобы в Кыренском дацане вместе с хойморскими и кыренскими ламами совершить совместное богослужение. Однако никто из местных лам не пришел: Лхарамба и ламы из Хоймора получили известие, что кыренские ламы передумали и отказываются совершать богослужение с ламами обновленческого движения. Тем самым кыренские ламы нарушили свой духовный договор с Агваном Доржиевым [Нацов 1998, с. 109]. В ответ на это Лхарамба принял решение об ускорении строительства Хойморского дацана.

Весной 1917 г. началось полномасштабное строительство двухэтажного дацана в тибетском стиле. Уже осенью того же года строительство единственного буддийского храма на территории России, который полностью функционировал по принципам обновленческого движения, было завершено.

Первым *ширетуем*¹² Хойморского дацана стал лама Содном-Жамсо Жигжитов из Аги, который поддерживал идею обновленчества и руководил дацаном с 1917 по 1920 г. Однако официальной властью он признан не был. Формально эту должность с 1917 по 1923 г. занимал местный лама Лодон Баатарай (Батаров) [Нацов 1998, с. 110]. На должность *гусхы*¹³ – административно-хозяйственного руководителя дацана – был избран *гэбшэ-лама*¹⁴ Зундуй Замбалов. Лама Замбалов, в соответствии с идеей обновленчества, ввел много новых правил в монастырскую жизнь Хойморского дацана, например, ламы и *хувараки*¹⁵ должны были обучаться ремеслам, чтобы собственными силами ремонтировать и строить новые монастырские объекты, а также собственноручно обрабатывать землю и выращивать зерновые культуры. В том числе дацану было передано

¹¹ Зула хурал – праздник «Подношения Тысячи Небесных лампад», посвященный уходу из этого мира Ламы Цонкапы – основателя школы Гелугпа (Гелуг) в тибетском буддизме. Отмечается зимой, в декабре 25-го числа 10-го лунного месяца по буддийскому календарю.

¹² Ширетуй – настоятель буддийского монастыря.

¹³ Гусхы или гэбсцы/гесхы (тиб. dge bskos) – монах, отвечающий за монастырскую дисциплину.

¹⁴ Гэбшэ (тиб. dge-bses) – титул ламы, имеющий 2-ю степень цанита.

¹⁵ Хувараки – воспитанники буддийского монастыря.

около восьми гектаров под пастбище для монастырского стада и луга для заготовки сена. Кроме того, планировалось построить дом для пожилых и одиноких матерей лам, который должен был финансироваться из казны монастыря¹⁶. К сожалению, многим планам дацана не было суждено воплотиться в жизнь – этому помешала антирелигиозная борьба, развернувшаяся в СССР 1930-е гг.

С самого начала существования храма Агван Доржиев старался хотя бы раз в год посещать его и встречаться со своими учениками. Поэтому в начале 1920-х гг. верующие из Хоймора построили ему в подарок дом, где Лхарамба останавливался во время своего пребывания в Тунке.

Будучи духовным лидером обновленчества, Агван Доржиев внес несколько значительных изменений в организацию проведения праздников и ритуальных богослужений. Главным, пожалуй, стала смена даты празднования одного из самых важных праздников в буддийском календаре – *хурала Майдари*¹⁷, праздника, посвященного нисхождению на землю Майтрейи (Майдари) – Будды Грядущего¹⁸. Традиционная для празднования дата – четвертый день последней летней луны – была заменена на пятнадцатый день последней летней луны¹⁹, т. е. на день полнолуния. Кроме того, во время праздничной процессии в Хойморском дацане статуя Будды Майтрейи находилась в повозке, запряженной фигурой белого слона, а не зеленой лошади, как это было распространено на территории Бурятии [Шаглахаев 2003, с. 7] (ил. 3).

¹⁶ Тунка: история и современность / Ред. Б.Ш. Ускеев, А.Л. Ангархаев, Ж.Д. Юбухаев, Л.Д. Тапхаев, В.В. Хартаев, Т.В. Самбялова, С.Е. Люшеева, В.М. Сыдеев, Л.М. Ермакова. Улан-Удэ: Буряад Үнэн, 1998. С. 39–40.

¹⁷ Майдари хурал (пер. с монг. «Круговращение Майтрейи») – торжественное ритуальное шествие, посвященное приходу грядущего Будды, объединяющее большое количество верующих. Во время церемонии статую Майтрейи помещают в специальную повозку, запряженную фигурой зеленого коня или белого слона, и медленно везут по часовой стрелке (по ходу солнца) вокруг монастыря.

¹⁸ Майтрея (санскр. Maitreya; тиб. byams pa) – Будда Будущего, пребывающий в настоящее время как бодхисаттва на небесах Тушита. С его приходом на землю начнется новая эпоха. Майтрейя – единственный бодхисаттва, признаваемый последователями Хиняны. Мантра Майтрейи: *Ом Майтри Махамайтри Майтрея Сваха*.

¹⁹ Пятнадцатый день последней летней луны – это пятнадцатый день последнего летнего месяца по лунному календарю. Праздник Грядущего Будды Майтрейи традиционно отмечается в четвертый день последней летней луны и обычно приходится на конец июля-начало августа.



Ил. 3

Хойморский дацан быстро развивался: в 1917 г., в год открытия храма, в нем проживало 103 человека, а в 1920 г. население насчитывало 213 лам [Нацов 1998, с. 110]. Такой рост количества монахов был обусловлен первоначальной поддержкой движения обновленчества со стороны советской власти. С одной стороны, новой власти был на руку раскол внутри буддийской церкви. Безусловно, ссора между «консерваторами» и сторонниками обновленчества сильно ослабляла структуры «желтой религии» изнутри. С другой стороны, на ранних этапах своего становления молодой советской власти было важно укрепить свои позиции в мире и завоевать хорошее расположение со стороны других государств, в том числе со стороны Тибета. Бурятские ламы и калмыки с точки зрения профессиональной принадлежности подчинялись власти Далай-ламы, который одновременно был государственным лидером Тибета [Жижков 2002, с. 28]. Таким образом, открытая борьба с буддизмом на территории СССР могла привести к разрыву дипломатических отношений Советской Республики с Тибетом. Более того, многие бурятские политические и духовные деятели, продвигающие идеи обновленчества, открыто поддерживали новую власть советов.

Однако несмотря на это, после принятия закона ЦИК и СНК Бурято-Монгольской АССР от 17 декабря 1925 г. об отделении всех конфессий от государства начались гонения на всех буддистов, независимо от того, к какому «лагерю» они принадлежали. В 1927 г. в Хойморском дацане резко уменьшилось число лам: там проживало 108 монахов, из которых более половины, т. е.

69 человек, составляли ученики-хуварак²⁰. В том же году, тайно и поспешно, никому не передавая должности и дел, уехал в Монголию последний, признанный властями ширетуй Хандагайтайского дацана Ломбо Санжын, который занимал этот пост с 1923 г. Роль настоятеля дацана до 1928 г. неофициально исполнял Хамба Шойжынов [Нацов 1998, с. 110].

С начала 1930-х гг. антирелигиозная борьба особенно усилилась. В районную администрацию стало поступать все больше обращений от жителей Хоймора с просьбой закрыть Хандагайтайский дацан. В большинстве случаев это повторяющиеся шаблоны двух или трех образцов. Эти петиции раздавали на собраниях в деревнях, во время совместных праздников и даже детям в школах. Среди многочисленных подобных документов, датированных 1930 г., находящихся на хранении в районном архиве Тунки, была найдена лишь одна просьба о сохранении Хандагайтайского дацана, под которой подписались 22 человека²¹. Поступающие в администрацию просьбы о закрытии дацана привели к тому, что во время заседания президиума исполнительного комитета Тункинского аймака, которое состоялось 9 марта 1930 г., было решено ликвидировать дацан. Такое решение было обосновано тем, что жители Хойморского хошуна собрали 1279 подписей за ликвидацию Хандагайтайского дацана, против 39 подписей жителей, высказавших свое несогласие.

Такими образом, дацан был закрыт, а бывший гусхы-лама храма Зундуй Замбалов стал сторожем монастырских зданий. В начале 1931 г. жители Хоймором сделали попытку подать прошение с просьбой регистрации религиозного общества и передаче им во владение имущества Хандагайтайского дацана. Однако несмотря на то, что под заявлением оставили свои подписи 1328 человек, их просьбы не были удовлетворены. К этому моменту по всей территории Советского Союза уже развернулась полномасштабная антирелигиозная борьба, которая не обошла стороной и бурятские территории.

Храм простоял на своем месте вплоть до 1936 г., когда все монастырские здания были снесены либо перевезены. Все имение дацана перешло во владение двух колхозов Толтойского сельского

²⁰ Список лам и хуварак Хандагайтайского дацана, 01.12.1930, тункинский районный архив, ф. Р-1, оп. 1, д. 5. Материалы Хандагайтайского дацана (о закрытии) 1926–1931.

²¹ Список граждан Тагархая, 15.02.1930, тункинский районный архив, ф. Р-1, оп. 1, д. 5. Материалы Хандагайтайского дацана (о закрытии) 1926–1931.

совета имени Сталина и имени ЦК ВКП(б). Курорт «Аршан» также получил несколько домов из владений дацана, в которых ранее проживали ламы. Одно из этих зданий было перестроено в клуб, который сгорел в начале 1990-х гг. Также среди перенесенных построек был и дом лидера обновленческого движения Цаннит-лхарамбы Агвана Доржиева. Главное здание дацана впоследствии было перевезено в село Галбай и переоборудовано в клуб колхоза имени XVII съезда партии, который тоже сгорел [Шаглахаев 2003, с. 9]. В октябре 1937 г. были арестованы: бывший гусхы дацана Зундуй Замбалов, живший при монастыре до самой его ликвидации, и начальник строительства Лопсон Хусаев. Несмотря на то, что на тот момент они были членами колхоза имени Сталина, через месяц решением НКВД Бурятско-Монгольской Автономной Советской Социалистической Республики оба они были приговорены за антисоветскую деятельность к десяти годам лагерей²². Так, к началу 30-х годов в связи с усилением антирелигиозной борьбы на местах в Тунке, как и по всей территории Бурятии, проведение каких-либо религиозных собраний было строго запрещено и обряды проводились исключительно тайно для небольших групп верующих.

Таким образом, киноэкспедиция «Совкино» побывала в культовом сооружении бурятского буддизма – Хойморском дацане летом 1928 г., фактически накануне его закрытия и полного уничтожения. Кинодокумент «Байкал» – единственный выявленный и атрибутированный на сегодняшний день киноисточник, который запечатлел Хойморский дацан, его архитектуру и планировку культовых сооружений. Кроме того, архивные киноматериалы сохранили ценные кадры проведения одного из важнейших праздников буддийского календаря – Майдери-хурала, который, как видно из фильма, проходил в новом дацане по всем правилам буддийского обновленческого движения, инициированного Агваном Дорджиевым. Есть основания полагать, что эти кадры являются единственным сохранившимся образом отправления религиозного культа обновленческого движения, зафиксированным в специально отстроенном духовном центре реформаторского буддийского движения на территории Тункинской долины. Как визуально-антропологический источник «Байкал» является важным свидетельством в исследованиях бурятской культуры и дополняет общую картину событий из истории религиозного культа в Бурятии на заре советской власти еще до начала массовых репрессий и закрытия монастырей в 1930-е гг.

²² Тунка: история и современность. С. 40.

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (РНФ) № 21-18-00518 «Киноатлас СССР: опыт позиционирования многонационального государства» (<https://rscf.ru/project/21-18-00518/>).

Acknowledgements

The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation (RNF) No 21-18-00518 “Cinema Atlas of the USSR: The Experience of Positioning a Multinational state” (<https://rscf.ru/project/21-18-00518/>).

Литература

- Батоев 2017 – *Батоев С.Д.* Вклад профессора медицины В.М. Броннера в борьбу с венерическими заболеваниями в Забайкалье в 1920-е годы // История медицины. 2017. Т. 4. № 1. С. 16–26.
- Беляева-Сачук, Трушкина 2022 – *Беляева-Сачук В.А., Трушкина Е.Ю.* Бурятский буддизм в советском этнографическом кино 1920–1930-х годов // Исторический курьер. 2022. № 5 (25). С. 116–129.
- Головнев 2020 – *Головнев И.А.* Киноатлас СССР: история проекта // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2020. № 38. С. 12–23.
- Жижков 2002 – *Жижков В.В.* Агван Доржиев и обновленческое движение в бурятском ламаизме (1923–1929 гг.) // Буддизм в Бурятии: истоки, история, современность / Ред. С.П. Нестеркин. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. С. 27–29.
- Магидов 2005 – *Магидов В.М.* Кинофотофонодокументы в контексте исторического знания. М., 2005. 255 с.
- Нацов 1998 – *Нацов Г.-Д.* Материалы по ламаизму в Бурятии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ, 1998. 186 с.
- Фролова 2002 – *Фролова Д.Б.* Обновленчество в Бурятии // Буддизм в Бурятии: истоки, история, современность / Ред. С.П. Нестеркин, Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. С. 159–167.
- Шаглахаев 2003 – *Шаглахаев Д.* Прошлое и настоящее Хойморского дацана. Улан-Удэ: Хойморский дацан, 2003. 31 с.

References

- Batoev, S.D. (2017), “The contribution of professor of medicine V.M. Bronner to the fight against venereal diseases in Transbaikalia in the 1920s”, in *Istoriya meditsiny*, no. 1, pp. 16–26.

- Belyaeva-Sachuk, V.A. and Trushkina, E.Yu. (2022), “Buryat Buddhism in Soviet ethnographic cinema of the 1920s – 1930s”, *Historical Courier*, vol. 25, no. 5, pp. 116–129.
- Frolova, D.B. (2002), “Renovationism (Obnovlenchestvo) in Buryatia”, in Nesterkin, S.P., ed., *Buddizm v Buryatii: istoki, istoriya, sovremenmost'* [Buddhism in Buryatia. Sources, history, present-day], Ulan-Ude, Russia, pp. 159–167.
- Golovnev, I.A. (2020), “Cinema-atlas of the USSR. History of the project”, *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologiya i iskusstvovedenie*, no. 38, pp. 12–23.
- Magidov V.M. (2005), *Kinofotofonodokumenty v kontekste istoricheskogo znaniya* [Film, photo and sound documents in the historical knowledge], Moscow, Russia.
- Natsov, G.-D. (1998), *Materialy po lamaizmu v Buryatii* [Materials on Lamaism in Buryatia.], Ulan-Ude, Russia.
- Shaglakhaev, D. (2003), “Proshloe i nastoyashchee Hoimorskogo datsana” [Past and present of Hoimorsky datsan], Hoimorskii datsan, Ulan-Ude, Russia.
- Zhizhkov, V.V. (2002), “Agvan Dorzhiev and the renovationism in Buryat Lamaism (1923–1929)”, in Nesterkin, S.P., ed., *Buddizm v Buryatii: istoki, istoriya, sovremenmost'* [Buddhism in Buryatia. Sources, history, present-day], Ulan-Ude, Russia, pp. 27–29.

Информация об авторах

Вероника А. Беляева-Сачук, кандидат исторических наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3; belyaeva.veronika@gmail.com

Екатерина Ю. Трушкина, кандидат философских наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6.; e.trushkina@gmail.com

Information about the authors

Veronika A. Belyaeva-Sachuk, Cand. of Sci. (History), Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia; 3, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, Russia, 199034; belyaeva.veronika@gmail.com

Ekaterina Yu. Trushkina, Cand. of Sci. (Philosophy), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; e.trushkina@gmail.com

Научный журнал
Вестник РГГУ
Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»
№ 4
2024

Дизайн обложки
Е.В. Амосова

Корректор
Ж.П. Григорьева

Компьютерная верстка
Н.В. Москвина

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
125047, Москва, Миусская пл., 6

Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ ФС77-74270 от 09.11.2018 г.
Периодичность 10 раз в год

Подписано в печать 14.06.2024

Выход в свет 21.06.2024

Формат 60 × 90 ¹/₁₆

Уч.-изд. л. 11,0. Усл. печ. л. 11,6

Тираж 1050 экз. Свободная цена

Заказ № 1992

Отпечатано в типографии Издательского центра
Российского государственного гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6
www.rsuh.ru