

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2024
3^[42]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

Учредитель:
Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ



Москва, 2024

Редакция *Софья Рагозина* (и.о. главного редактора),
Александр Кырлежев, Александр Агаджанян,
Сергей Горюнов (раздел «Книжные рецензии»)
Приглашенный редактор *Дмитрий Антонов*
Идея обложки *Екатерина Трушина*
Макет журнала *Сергей Зиновьев*
Верстка *Анастасия Меерсон*
Корректурa *Лариса Яркина*

Редакционная коллегия:

Апполонов А.В., д-р филос. наук; *Беглов А.Л.*, д-р ист. наук;
Белякова Н.А., канд. ист. наук; *Бобровников В.О.*, д-р ист. наук;
Васильева О.Ю., д-р ист. наук; *Вдовина Г.В.*, д-р филос. наук;
Верховский А.М.; *Гараджа В.И.*, д-р филос. наук; *Гусейнов Г.Ч.*,
д-р филолог. наук; *Давыдов И.П.*, д-р филос. наук; *Кравчук В.В.*, канд.
филос. наук; *Лопаткин Р.А.*, канд. филос. наук; *Лункин Р.Н.*, д-р. полит.
наук; *Малявин В.В.*, д-р ист. наук; *Павлов А.В.*, д-р филос. наук;
Панченко А.А., д-р филолог. наук; *Пинкевич В.К.*, д-р исторических наук;
Рашковский Е.Б., д-р ист. наук; *Светлов Р.В.*, д-р филос. наук;
Смирнов М.Ю., д-р соц. наук; *Токарева Е.С.*, д-р ист. наук; *Узланер Д.А.*,
канд. филос. наук; *Шахнович М.М.*, д-р филос. наук; *Шабуров Н.В.*,
канд. культурологии; *Юдин А.В.*, канд. ист. наук

Международный научный совет:

Р. Беккин (Швеция); *М. Благович* (Сербия); *Р. Бхаргава* (Индия);
Ж.-П. Виллэм (Франция); *В. Макридес* (Германия); *А. Пабст*
(Великобритания); *Дж. Саттон* (Великобритания); *К. Струл* (США);
Е. Федякова (Чили); *А. Филоненко* (Украина); *Д. Чидестер* (ЮАР)

Сайт журнала в интернете: <https://religion.ranepa.ru/>

E-mail: religion@ranepa.ru

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»
Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только
с письменного разрешения редакции.

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)

В системе РИНЦ № 09–04/09–16

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.

Индексируется в *Scopus*, *Web of Science*, *RSCI*, *Erih Plus*

и *ATLA Religion Database*.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

© Оформление. Макет. Дизайн. РАНХиГС, 2024.

Содержание

Тема номера: Советские иконы: социальный, материальный и религиозный феномен эпохи СССР

Дмитрий И. Антонов. Советская икона и материальная религия эпохи коммунизма.	7
Михаил Р. Майзульс. Святой коллаж: образы, реликвии и риторика небесного присутствия	27
Дмитрий И. Антонов. Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киоток».	60
Дмитрий Ю. Доронин. Сияющие святыни: промысел расхожей иконы и его аффордансы в XIX–XX вв.	100
Дмитрий И. Антонов, Анастасия И. Завьялова. Советские иконы и семиотические идеологии: что руководит людьми, когда они руководят иконами	136
Наталья С. Душаклова. «Всегда хранили ту самую икону»: воспоминания старообрядцев о практиках взаимодействия с иконами в советское и постсоветское время.	164
Елена Е. Левкиевская. Красный угол в крестьянском жилище: сакральные, информационные и коммуникативные функции	183
Андрей Б. Мороз. Выносной крест и переходящая икона: реплики богослужебных практик в зоне католическо-православного пограничья и их динамика в позднесоветское и постсоветское время.	204
Дмитрий И. Антонов. Новогодняя елка и фолежная икона: неочевидное родство и социальные биографии артефактов	232
Иван П. Давыдов, Мария С. Сухова. Фолежные оклады брянской работы: к «материальному повороту» в современном российском религиоведении	249

VARIA

- СВЕТЛАНА В. РЯЗАНОВА, АНАСТАСИЯ В. МИТРОФАНОВА.
Патриотизм как мирская аскеза: роль спорта и боевых искусств в деятельности православно-ориентированных организаций (на английском) 274
- ЕЛЕНА ПРУЦКОВА, КИРИЛЛ МАРКИН. Прототипы «слабой религиозности»: как увидеть то, чего нет? 297

Рецензии

- ЕЛИЗАВЕТА В. СОКОЛОВА. Рецензия на: *Бурмистров К.*
В поисках Зефирей: Заметки о каббале и «тайных науках» в русской культуре первой трети XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2024. 392 с.: ил. (Серия «Studia religiosa»). 327
- ОЛЬГА М. ЩЕДРИНА. Рецензия на: *Осокина Е.* Судьбы икон в Стране Советов. М.: НЛО, 2023. 416 с. 336

Справочная информация

- Авторы. 347
- About the Journal 351

Table of Contents

The Theme of the Issue: Soviet Icons: Social, Material and Religious Phenomena From the Soviet Period

DMITRIY I. ANTONOV. Soviet Icons and the Material Religion of the Communist Era.	7
MIKHAIL R. MAIZULS. A Holy Collage: Images, Relics and Rhetoric of Divine Presence	27
DMITRIY I. ANTONOV. The Icon as a “Nest”. The History of Complex Shrines: From the Church Icons to the Soviet Icons.	60
DMITRIY YU. DORONIN. Shining Shrines: The Handicrafts of the Mass Peasant Icon and Its Affordances in the 19th – 20th cc.	100
DMITRIY I. ANTONOV, ANASTASIA I. ZAVIALOVA. Soviet Icons and Semiotic Ideologies: What Guides People When They Guide Icons	136
NATALIA S. DUSHAKOVA. “They Always Kept That Very Icon”: Memories of Old Believers About the Practices of Interaction with Icons in Soviet and Post-Soviet Times	164
ELENA E. LEVKIEVSKAYA. Sacred Corner in a Peasant’s Dwelling: Sacred, Informational and Communicative Functions	183
ANDREY B. MOROZ. The Processional Cross and the Transient Icon: Replicas of Liturgical Practices in the Catholic-Orthodox Borderland and Their Dynamics in Late Soviet and Post-Soviet Times	204
DMITRIY I. ANTONOV. The New Year Tree and the Foil Icon: Non-Obvious Kinship and Social Biographies	232
IVAN P. DAVYDOV, MARIA S. SUKHOVA. The Foil-Made (Folezh) Rizas Originated From Bryansk: to the Material Turn in Modern Russian Religious Studies	249

VARIA

- SVETLANA V. RYAZANOVA, ANASTASIA V. MITROFANOVA.
Patriotism as Worldly Asceticism: The Role of Sports
and Martial Arts in the Activities
of Orthodoxy-Based Groups 274
- ELENA V. PRUTSKOVA, KIRILL V. MARKIN. “Weak Religiosity”
Prototypes: How to See What is Absent? 297

Reviews

- ELIZAVETA V. SOKOLOVA. Review of Burmistrov, K. (2024)
V Poiskakh Zefirei: Zametki o Kabbale i «Tainykh Naukah»
v Russkoi Kul'ture Pervoi Treti XX Veka [In Search of Zephyrea:
Notes on Kabbalah and “Secret Sciences” in Russian Culture
of the First Third of the XX Century]. Moscow:
Novoe literaturnoe obozrenie. 392 p.:
il. (Series “Studia religiosa”) 327
- OLGA M. SCHCHEDRINA. Review of Osokina, E. (2023)
Sud'by ikon v Strane Sovetov. 1920–1930-e [The Fate of Icons
in the Land of the Soviets. 1920–1930-s]. M.:
Novoe literaturnoe obozrenie. 416 p 336

Reference Information

- Authors. 347
- About the Journal 351



Советские иконы: социальный, материальный и религиозный феномен эпохи СССР

Советские иконы и материальная религия эпохи коммунизма

ДМИТРИЙ И. АНТОНОВ

Рекомендация для цитирования:

Антонов Д. И. Советские иконы и материальная религия эпохи коммунизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 7–26.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-7-26>

For citations:

Antonov, D. I. (2024) "Soviet icons and the material religion of the Communist era", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(3): 7–26.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-7-26>

Поступила в редакцию: 18.05.2024;

прошла рецензирование: 08.09.2024;

принята в печать: 16.09.2024.

Received: 18.05.2024; Revised:

08.09.2024; Accepted for publication:

16.09.2024.

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

© 2024 by the author.

РГГУ, РАНХиГС (Москва, Россия).

antonov-dmitriy@list.ru

ORCID: 0000-0002-8081-4420

Советские иконы — явление, открытое и концептуализированное в последние годы. Это самые массовые религиозные артефакты, кустарно создававшиеся в эпоху СССР. Они представляют собой комплексные симбиотические объекты: моленные образки, помещенные в деревянный киот, украшенные ризами и сложным декором. Советские иконы — наследники икон-«киоток», которые массово распространились в Российской империи во второй половине XIX — начале XX в. Артефакты такого типа представляют собой «информационный контейнер» — в принципах их изготовления, функционирования, восприятия скрывается важнейшая информация о культурных стратегиях, религиозных практиках, социальных взаимодействиях и материальных реалиях эпохи. Создание и распространение советских икон требовало выстраивания множества теневых социальных сетей, а инструменты и материалы, которые использовали мастера, ярко отражали реалии советской провинции. До недавнего времени эти объекты не привлекали внимания

специалистов. В современной России они быстро исчезают — из-за доминирующего отношения к ним как к «устаревшим» предметам и «церковному мусору» их массово утилизируют. Комплексное изучение этих икон и социальных контекстов, в которых они существовали и продолжают существовать, — актуальная научная задача. Это не только выявляет религиозную и социальную специфику жизни советской провинции, но и помогает увидеть многие процессы, происходящие в современном городском и сельском обществе, определить и исследовать важные тенденции развития религиозной жизни как в храмовых и монастырских сообществах, так и в гораздо более широких социальных кругах — среди паломников, прихожан и людей, окказионально посещающих храмы. В статье описана история открытия советских икон, обоснована их материальная и социокультурная уникальность, а также рассмотрены постсоветские сценарии, в которые оказываются вовлечены эти артефакты.

Ключевые слова: советские иконы, религиозные практики, комплексные иконы, фолежные иконы, аффордансы

Soviet Icons and the Material Religion of the Communist Era

Dmitriy I. Antonov

Russian State University for the Humanities; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia).

antonov-dmitriy@list.ru

ORCID: 0000-0001-5387-9387

Soviet icons are a phenomenon that has been discovered and conceptualized in recent years. These are the most massive religious artifacts that were created during the Soviet era. They are complex objects: prayer images placed in a wooden case, decorated with chasubles and complex decor. Soviet icons are the heirs of the foil icons, which spread massively in the Russian Empire in the second half of the 19th — early 20th century. Artifacts of this type are an “information container” — the principles of their manufacture, functioning, and perception conceal the most important information about cultural strategies, religious practices, social interactions, and the material realities of the epoch. The creation of Soviet icons required the construction of many shadowy social networks. The tools and materials that Soviet craftsmen used mirrored the realities of the Soviet village. Until recently, these objects did not attract the attention of specialists. In modern Russia, they are rapidly disappearing — perceived as “outdated” objects and “church garbage” they are being disposed of. A comprehensive study of these icons and the social

contexts in which they existed and continue to exist is an urgent scientific task. It helps to reveal not only the religious and social specifics of the Soviet province, but also many processes taking place in post-Soviet urban and rural society. This work explores important trends in the religious life of church and monastery communities, and in much broader social circles — among pilgrims, parishioners and people who occasionally visit churches. The article describes the history of the discovery of Soviet icons. The author also focused on the material, social and cultural uniqueness of these artifacts, and examines post-Soviet scenarios in which they are involved.

Keywords: Soviet icons, religious practices, integrated icons, foil icons, affordances

С 2021 г. наша исследовательская группа занимается изучением советских икон — религиозных артефактов, кустарно создававшихся на территории СССР из специфических советских материалов. Проект, развиваемый в Центре визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ, за прошедшие годы охватил 17 регионов России, привлёк множество московских и региональных партнёров, позволил создать общероссийские сети по выявлению, описанию и изучению религиозных объектов советской эпохи. По сути, родилось направление, связанное с исследованием огромного пласта артефактов и связанных с ними практик, которые динамично развивались с 1930-х до 1990-х гг.

Иконы такого типа не просто «наивное искусство» или деревенское ремесло. Это сложноорганизованные комплексные объекты, каждый из которых оказывается «информационным контейнером», хранящим информацию о материальных, социальных и религиозных контекстах советских десятилетий. В локальных сообществах такие иконы играют также роль «контейнеров памяти» — взаимодействие с ними и разговор о них провоцирует воспоминания, порождает множество нарративов, связанных с прошлым (людьми, предметами, обрядами). Наконец, в своей морфологии и в технологиях изготовления советские иконы оказались наследниками многовековых традиций Средневековья и Нового времени. Эти традиции интереснейшим образом преломились в новых социальных и материальных условиях, прошли через советскую эпоху, дожили до начала XXI в. и лишь на постсоветском пространстве начали быстро угасать.

Изучение советских икон открыло путь к исследованию материальной религии XX в. в широком историческом и культурном контексте. В этой статье я расскажу о том, как начинался и развивался наш проект, в чем специфика уникального явления, которое получило название «советская икона», в каких ракурсах оно изучается сегодня и каковы перспективы этой работы.

Открытие советских икон

В 2021 г. мы с коллегой Дмитрием Дорониным и моими студентами изучали вернакулярные религиозные практики на юге Нижегородской области — регионе, связанном с культом Серафима Саровского, где религиозные традиции активно поддерживались и развивались в советские годы. Экспедиция прошла удачно, но самое большое открытие случилось уже после того, как она закончилась.

Когда мы разъехались, мой коллега задержался в Нижегородской области и через несколько дней позвонил мне в Москву, произнеся фразу, которая дала старт нашему многолетнему проекту: «Они жгут их “газелями”!». Речь шла о рукодельных иконах в деревянных киотах, которые мы встречали повсеместно и на которые, — как и многие коллеги, — смотрели без особого интереса. Украшенные бумажными цветами, восковыми ягодками, ризами из фольги, эти иконы казались привычной частью сельского мира. Однако в последние годы во многих местах хранения их стало явно меньше. Причины этого Дмитрий узнал, общаясь со знакомыми в одном из храмов: незадолго до нашего приезда они собрали сотни икон советской эпохи с источников и часовен (где эти артефакты скапливались на протяжении 2010-х гг.), загрузили в «газели» и привезли в церковный сарай. После этого прихожане развели у храма костер и целый день сжигали иконы, закапывая стекла и другие не сгоравшие элементы, пока не устали от этой долгой и тяжелой работы. В сарае осталось лежать около 40 икон, за которые хотели приняться в скорейшем времени. Сожжение было не частной инициативой, а решением священства — часовни нужно было разгружать от скопившихся икон, которые годами приносили туда люди, избавляясь от своих домашних образов. В последние десятилетия творения советских мастеров стали воспринимать как устаревшие и ненужные — хозяева (часто наследники, дети умерших владельцев дома) заменяли рукодельные иконы на покупные, печатные. Советские иконы

начали пропадать сперва из частных домов, а затем из часовен и церквей, куда их относили и где их годами складировали.

Поняв, что происходит, мы оба в течение нескольких минут телефонного разговора изменили свою оптику и отношение к привычным «сельским иконам». Перед нами открывалась целая традиция, связанная с религиозной культурой, историей СССР и постсоветской России — традиция малоизвестная, неизученная и стремительно исчезающая. Кто и как изготавливал иконы в советские годы? Кем были мастера, как они овладевали ремеслом, откуда доставали материалы и инструменты? Как бытовали иконы, как сосуществовали с дореволюционными и как менялась их судьба на постсоветском пространстве? О чем могут рассказать сохранившиеся артефакты и их еще живущие создатели? Вопросы рождались один за другим, и уже через несколько недель мы отправились в первую экспедицию, посвященную исследованию советских икон, — из которой и привезли те самые, чудом не сожженные в нижегородской церкви «киотки» (одно из частых названий для рукодельных икон в деревянном киоте).

С тех пор прошло три года. За это время удалось решить множество задач, которые были нужны для первичного исследования советской иконы. Мы провели около 40 долгих и кратких экспедиций в 17 регионах России. Изучили морфологию икон и технологии мастеров. Записали сотни интервью с владельцами, создателями икон и их наследниками, сняли фильмы о процессе изготовления киоток. Вывезли из разных регионов более 600 артефактов и организовали в РГГУ работы по их разбору, изучению и консервации — под нашим руководством студенты отреставрировали таким образом около 300 икон. Нам удалось выявить и описать десятки региональных традиций в нескольких областях, а во многих случаях реконструировать историю их возникновения и развития. Восемь выставок советских икон прошли в Москве, Санкт-Петербурге, Талдоме, Переславле-Залесском, Твери и Нижнем Новгороде, еще серия выставок запланирована на ближайшие годы.

Параллельно шла исследовательская работа. Прежде всего, артефакты получили имя — «советские иконы». Название казалось многим провокативным, но чем глубже мы погружались в материал, тем лучше понимали, что оно неизбежно. В советские годы на территории СССР создавали иконы разного типа, в том числе традиционные темперные, фотографические (фотокопии, раскрашенные и наклеенные на картон в церковных мастерских Трои-

це-Сергиевой Лавры и Новодевичьего монастыря) и др., поэтому говорить об «иконах советской эпохи» было бы слишком широко и неверно. «Рукодельные иконы-киотки советских десятилетий» — самое краткое описание изучаемых нами артефактов. А их название — советские иконы — основано на том, что в отличие от своих дореволюционных предшественников и от современных подделок, эти иконы создавали советские мастера, используя в качестве инструментов советские вещи и пользуясь специфическими советскими материалами. Они выстраивали сети теневого взаимодействия, характерные для советской эпохи. Их ремесло развивалось под воздействием двух факторов: советской борьбы с религией и советского же дефицита товаров. Антропология этого явления, его исторические и материальные особенности неразрывно связаны с периодом коммунистической власти. Иконы, о которых идет речь, — это не только религиозный артефакт, но и *советская вещь*¹.

Религиозные практики советской эпохи — тематика, которую изучали с разных сторон многие исследователи. Церковь, ушедшая в «подполье»; вернакулярные практики, сменившие храмовые обряды; народные религиозные специалисты; моленные тетради и православный самиздат; трансформации сакральных локусов в советские годы — все эти темы рассмотрены в статьях и книгах А. А. Панченко, А. Б. Мороза, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Беглова и других коллег. Драматичный, кризисный, экстраординарный период, который переживали религиозные институты, сообщества, верующие люди на территории СССР, привлекал в равной степени историков, религиоведов, антропологов и фольклористов. Но парадоксальным образом советские иконы — самые массовые православные артефакты эпохи СССР, с созданием и бытованием которых было связано множество социальных и религиозных практик — оказались не исследованы. Нужно было прояснять генезис и особенности огромной традиции, которая развивалась в 1930-е — 1980-е гг. и фактически определяла материальную религию многих советских регионов².

1. О морфологии и биографии советских вещей см., к примеру: *Соснина О. А., Скорин-Чайков Н. В.* Дары вождям. Каталог выставки. М.: Пинакотекa, 2006; *Голубев А.* Вещная жизнь. Материальность позднего социализма. М.: НЛО, 2022; *Сальникова А.* История елочной игрушки, или как наряжали советскую елку. М.: НЛО, 2024; и др.
2. До начала нашего проекта вышло лишь несколько статей, где речь шла о фольклорных иконах отдельных регионов, причем как советских, так и современных, без

В 2021–2023 гг. мы изучали историю советских икон — от появления киоток в Российской империи XIX в. до их «переизобретения» в эпоху СССР и рождения локальных традиций во второй половине XX в. Была разработана типологизация мастеров, описаны биографии и специфика работы некоторых из них. Мы проследили постсоветскую судьбу артефактов и сценарии, которые происходят с ними сегодня — в том числе особенности их утилизации. Советским иконам было посвящено около 20 статей, а также кандидатская диссертация Дмитрия Доронина (на нижегородских материалах)³. Кроме того, в 2022 и 2023 гг. вышло две книги с альбомными частями, посвященные советским иконам Нижегородской области⁴. Все это помогло разобраться в этнографии, истории, материальных и художественных особенностях явления.

Этот тематический выпуск журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» выводит исследования на новый этап. Мы уже не станем говорить об общих вещах — я лишь вкратце упоминаю их в этой статье — но перейдем к теоретическому анализу, который будет проводиться с помощью разных исследовательских оптик. Наши построения основываются на материалах, накопленных за годы исследований. При этом каждая статья затрагивает вопросы гораздо более широкие, — связанные не только с советскими иконами, но с материальной религией

различения их специфики (см., к примеру: *Горюшкина Л. П.* Украшение икон: люди и традиции (по материалам Тамбовской экспедиции 2018–2020 гг.) // *Деревенские святыни: сб. ст., интервью и документов / публ. подгот. Е. В. Воронцова, А. Н. Алленов, В. С. Елагина, Е. А. Коршикова. М.: Изд. ПСТГУ, 2021. С. 59–66*). Дореволюционным фолежным иконам было посвящено гораздо больше работ — хотя и их специфика была освещена лишь фрагментарно.

3. Ключевые работы: *Антонов Д. И.* Советские иконы как исследовательский проект // *Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»*. № 9, 2022. С. 155–164; *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 Д. И., Доронин Д. Ю.* Советская икона: от рождения до «похорон» // *Живая старина*. 1, 2022. С. 29–33; *Антонов Д. И., Тюнина С. М.* Постсоветская судьба «советских икон» // *Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»*. № 4, 2022. С. 94–109; *Доронин Д. Ю.* Советская икона нижегородского юго-запада: генезис и локальные традиции // *Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»*. 2022. № 4. С. 70–93; *Доронин Д. Ю.* Массовая крестьянская икона в России: история критики и семиотические идеологии // *Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»*. 2024. № 2. С. 35–60.
4. *Антонов Д. И., Доронин Д. Ю.* Иконы советской эпохи: лики традиции. М.: Индрик, 2022; *Антонов Д. И., Доронин Д. Ю.* Советские иконы: история и этнография нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023.

на Руси / в Российской империи, с современными семиотическими идеологиями, стратегиями взаимодействия с религиозными артефактами и т. п.

Советские иконы как «информационный контейнер»

Изучение советских икон подводит нас к широкому кругу вопросов. Это не только сложный религиозный артефакт, интересный своей морфологией, генетикой и художественными особенностями, но и важнейший социальный и культурный феномен. Роль этих икон в поддержании религиозной жизни в СССР сложно переоценить — во многих регионах России они были доминирующим религиозным объектом на протяжении второй половины XX в. После исчезновения СССР роли советских киоток и связанные с ними практики начали быстро меняться. Социальная биография икон усложнялась, но по-прежнему ярко отражала многие процессы, происходящие в российских локальных сообществах, — не только в церковных и монастырских, но и в гораздо более широких социальных кругах — среди туристов, паломников, антикваров, покупателей старых сельских домов и т. п.

Советская икона — симбиотический объект: изображение (одно или несколько), помещенное в деревянный киот, украшенное ризами и декором. Это прямой наследник икон-«киоток», которые массово распространились в Российской империи во второй половине XIX — начале XX в. Религиозные артефакты такого типа создавали в разных частях христианского мира. Они привлекали внимание многих европейских специалистов, так как в принципах их изготовления, функционирования, восприятия скрывается важнейшая информация о культурных стратегиях, религиозных практиках, социальных взаимодействиях и материальных реалиях эпохи.

В создании икон в советские десятилетия были задействованы разные акторы: от провинциальных фотографов и работников заводов до плотников и мастеров-«образовников». Возникали теневые социальные сети, которые позволяли изготавливать и распространять эти артефакты. «Биография» таких икон множеством нитей переплеталась с культурными, социальными и материальными реалиями советской провинции. Сложный ассамбляж советских икон представляет собой «информационный контейнер», хранящий сведения о культурных контекстах, в которых создавались и бытовали религиозные предметы в коммунистическую эпоху.

Советские иконы — связующее звено между уничтоженным и угасшим дореволюционным иконным промыслом и распространившимися на постсоветском пространстве печатными и писаными моленными образами. Провинциальные мастера пронесли через коммунистические десятилетия многие практики и принципы создания симбиотических икон — сегодня реплики / стандартизированные подобию таких икон создаются на православных предприятиях (Софрино и др.) как особый, по-прежнему востребованный вид продукции.

Советские иконы — наследники не иконописной традиции, а традиции изготовления комплексных религиозных объектов, прежде всего икон-киоток XIX в. Принцип, положенный в основу этих дореволюционных икон, — имитация: домашний моленный образ украшали такими способами, чтобы он походил на богатую храмовую икону в металлическом окладе, увешанную дарами. Мастера помещали в киот хромофотографическую или писаную иконку, ризу из фольги и многочисленные декоративные элементы. Владельцы икон могли добавлять туда церковные/ритуальные предметы (чаще всего — венок невесты и венчальные свечи). В результате рождались сложные симбиотические объекты. Советские иконы — их прямые наследники. В них в качестве основы использовали и писаные, и печатные, и фотографические иконки, однако ключевую роль играл не сам образок, а сложный комплексный объект, частью которого он становился. Мастера и заказчики советских лет унаследовали отношение к киоткам как к «настоящим» иконам: моленный образок называли «картинкой» и считали лишь элементом, необходимым для создания «иконы» — сложной бриколажной святыни.

Советская икона как социокультурный и материальный феномен сформировалась в результате советских антирелигиозных кампаний 1920-х — 1930-х гг. и разрушения церковной инфраструктуры. Легально изготавливать и распространять религиозные артефакты стало невозможно. Резкое изменение социального, политического, материального контекста привело к трансформации, пересборке промысла и рождению нового явления. В этот теневой промысел были вовлечены другие социальные акторы, в нем использовались другие материалы и технологии.

Советские иконы изготавливали и распространяли благодаря выстраиванию сложных взаимодействий и социальных связей («несуны», достававшие фольгу с заводов; нелегальные распространители фотографических иконок, зачастую игравшие роль

глухонемых, и т.п.). В этом советские иконы были похожи на другие «советские вещи», создававшиеся в эпоху дефицита товаров. В качестве моленных образов широко применялись не только дореволюционные писанные и хромолитографические иконки, но и новые типы изображений: фотографические иконы (изготовленные в церковных фотомастерских и менее качественные, тиражируемые местными фотографами), репродукции картин с религиозной тематикой, иконы наивного письма, созданные местными сельскими художниками, и др. Оклады и декор для икон изготавливали из материалов, которые можно было достать в ситуации товарного дефицита советской провинции, — в крупных городах контроль со стороны властей был более жестким, потребность в иконах меньшая, и мастера появлялись здесь крайне редко. Инструменты «изобретали», приспособливая для этого различные советские вещи: шестеренки от будильников, ружейные патроны, крышки от одеколонов и т.п.⁵ Как при исследовании любых комплексных религиозных объектов, изучая материальность советских икон, мы получаем информацию о том предметном мире, который очерчивал, а отчасти репрезентировал и транслировал религиозные представления в анализируемый период.

Вернакулярные практики, связанные с советскими иконами, — это не только религиозные обряды: благословение жениха и невесты «венчальной парой», крестные ходы и т.п. (то есть практики использования икон). Это также и технологические практики изготовления артефактов, и практики взаимодействия между разными акторами их промысла, то есть практики производства. Их переплетение, взаимное влияние формировало «социальную биографию» и определяло «социальные траектории» каждой советской иконы. Акторная сеть, выстраивавшаяся вокруг икон-киотов, не только позволяла создавать и распространять необходимые ритуальные артефакты, но и выполняла важную интеграционную функцию: эта сеть постоянно актуализировала отношения между людьми, работавшими в разных сферах; надеялась символическим капиталом многих маргинализированных чле-

5. Анализ отдельных локальных традиций советских икон, их особенностей см. в: *Доронин Д. Ю., Завьялова А. И.* Цветы Липовки: ардатовская фолежная икона советского времени // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2023. № 2. С. 32–55; *Антонов Д. И., Доронин Д. Ю.* Советские иконы: история и этнография нижегородской традиции. С. 68–80.

нов сообщества (слепых, престарелых, инвалидов, занимавшихся иконным промыслом) и т. п.

Советская икона является «слепком», «оттиском» множества культурных и религиозных практик. Как и типологически схожие объекты Средневековья и Нового времени, такие иконы находились в центре переплетающихся социальных и религиозных взаимодействий. Процесс их создания определял пути распространения материалов и способы работы с ними, а морфология этих артефактов задавала траектории для дальнейшего акционального и сенсуального взаимодействия с ними. Советские иконы воспринимали и описывали через материальные особенности их сложного комплексного «тела», которое, в свою очередь, менялось: старело, обновлялось и подлежало дезинтеграции при пересборке или ритуализированной утилизации.

От церковного амбара к федеральному музею: постсоветские сценарии

Начиная с 1990-х гг. советские иконы перестали быть самым массовым и доступным видом моленного образа (каким они были во многих православных регионах СССР) и оказались в новом для себя контексте. Быстро развивающийся промышленный центр Софрино и другие предприятия начали массово создавать и распространять по храмам печатные иконки, которые с годами становились всё качественнее, ярче и разнообразнее. Некоторые из них копировали иконы в металлическом окладе, как делали это и сами советские иконы, — для этого использовалась уже не фольга, а пластик, окрашенный серебристой или золотистой краской. Появились и промышленно изготовленные иконы-киотки в деревянных ящичках за стеклом, с типовыми украшениями из пластика — морфологические подобию рукодельных советских икон. Наконец, все больше художников осваивало технику иконописи и рынок постепенно насытился писаными иконами — более дорогими и более престижными, чем печатные.

Конкурировать с такими моленными образами советским иконам оказалось сложно. Они быстро очутились в самом низу иерархической лестницы — созданные без использования дорогих материалов и старинных технологий, распространяемые по знакомым, а не через церковные лавки, они перешли в разряд «деревенских», «кустарных», низкостатусных. Их начали воспринимать как вещь устаревшую, вышедшую из употребления, усту-

пающую «новым», «современным» и «церковным» иконам. Это определило многие сценарии, в которые оказались вовлечены советские киотки: их замену на покупные иконы в частных домах; массовое складирование в храмах и монастырях, на часовнях и родниках; попытки их использования в церковном сообществе (развешивание в руинированных храмах, раздачу в качестве евлогий); наконец, их массовую утилизацию, которая началась во многих регионах в конце 2010-х — начале 2020-х гг.

Советская икона заключает в себе специфические материальные особенности, которые по-разному считывают и означивают люди, взаимодействующие с этими артефактами. Иногда диаметрально противоположные оценки конкурируют в сознании одного человека или в одной социальной группе. От того, какая система оценок начнет превалировать, зависят действия, которые будут предпринимать в отношении советских киоток. Эти вещественные особенности — своеобразные *аффордансы*, яркие триггеры для оценки артефактов.

Первый аффорданс — материалы, из которого созданы советские иконы. Их изготавливали из всего, «что можно было найти и как-то это приспособить» [М., 1974 г.р., с. Черепянь, Липецкая обл., зап. в июле 2023 г.]. Для декора пытались использовать всё новое, яркое и «городское» — часто это были школьные предметы, от цветной бумаги до материи пионерских галстуков. В этом плане советские иконы отражали не только материальный обиход села, но и круг «престижных» материалов. Иногда их собирали и копили, чтобы затем передать мастеру — как фолежные обертки и фантики. Иногда нелегально добывали и выменивали:

[Из чего вы и ваша тетя делали иконы?] Также вот из этой гофрированной бумаги, из фольги <...> когда фольги не было — продавался чай грузинский в упаковке <...> в этой упаковке была фольга. <...> Это все складывалось, фантики складывались, обертки. Что было красиво, то хранилось. [С сожалением:] Это сейчас на это внимания никто не обращает [Ж., 1965 г.р., с. Ломовка, Нижегородская обл., зап. в сентябре 2021 г.].

Однако начиная с 1990-х гг. прежний статус утратили практически все эти вещи. В современных реалиях их часто означивают как профанные и как «мусорные». «Иконы из фантиков» оценивают негативно, сравнивая их и с писаными, и с печатными. К ним пренебрежительно относятся искусствоведы и работники

музеев, для которых икона в XX в. стала синонимом живописного образа, а не комплексным объектом⁶:

[Иконы советских лет из фольги вы редко встречаете?] Не видела. Даже не знаю где. Я говорю, у нас сейчас, у нас же вообще иконописью все занимаются, у нас больше сохраняют и берегут рукописные иконы. Их реставрируют. <...> А такие, они... Это нам неинтересно, потому что мы сами художники, всё что хочешь нарисую. Я сама отработала главным художником, и я двадцать четыре года писала иконы. Я всё могу написать, вот что хочешь напишу <...> Вот это вот всю это подделку — это неинтересно [Ж., 1975 г.р., директор художественного музея, г. Мстёра, Владимирская обл., зап. в апреле 2023 г.].

Так же относятся к ним и некоторые священники, полагая, что советские иконы отражают позорную страницу истории, когда Церковь преследовали, а иконы были сделаны из «мусора», — чем скорее избавиться от них, тем лучше⁷. Другие считают их просто неинтересными, не более чем «вырождением» фолежной иконы XIX в.:

Когда приносили, мы сжигаем обычно, потому что фотография, она уже пропадает, что-то такого вот такого интересного знаете, нет. Дореволюционные еще что-то наподобие были, из фольги делали, но там как-то уже какое-то искусство чувствовалось [М., священник, г. Анна, Воронежская обл., зап. по телефону в июле 2023 г.].

Однако те же самые особенности материалов — их низкостатусность в современном обществе, ассоциации с небогатым советским бытом — могут означиваться диаметрально по-другому. «Иконы из фантиков» для многих наших респондентов, включая священников, — свидетельство того, что в народе сохраняли веру в условиях гонений. Это не позорная, а важнейшая страница истории. Иконы, созданные из подручных материалов, нужно сохранять как наглядную память о людях, сберегавших

6. См. об этом статью, публикуемую в этом выпуске журнала: Антонов Д. И. Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киоток» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 60–99.

7. См. краткий и характерный комментарий: «Ну это же страшно» под фильмом о советских иконах на нашем YouTube-канале [<https://www.youtube.com/watch?v=EGE8bWd61Eo>, доступ от 14.11.2024].

религиозные традиции в страшные десятилетия⁸. Кроме того, материальность некоторых икон — узнаваемые фантики от конфет, чайная фольга и проч. — часто вызывает умиление, детские и семейные ассоциации: «Помню такие в деревне в детстве. Спасибо за воспоминания. Это часть нашей культуры. Смотрится красиво и как-то по-домашнему тепло»; «Эти иконы, созданные в годы государственного атеизма, такие душевные. От них какое-то тепло исходило»⁹.

Еще один аффорданс, заключенный в советских иконах, — их кустарное происхождение. Не только материалы, но и способ работы с ними — неровно раскрашенная фотокарточка, неряшливость, которая нередко возникала из-за неопытности мастера и т. п., — считаются как индексы, указывающие, что иконы были сделаны не профессионалами, а кустарями. Такая «неофициальность» вызывает у некоторых настороженность. На выставках в Санкт-Петербурге и Москве нас неоднократно спрашивали: «Кто благословлял этих людей на их деятельность?», «Были ли эти иконы освящены?» и т. д. В современном контексте такие практики кажутся обязательными, а их отсутствие делает иконы «сомнительными». Однако для тех, кто видит в советских материалах знак «сохранения веры», признаки ручного труда автоматически наделяются положительными качествами. Люди старались как могли.

Наконец, важнейшим аффордансом для разных оценок советских икон оказывается их старость/ветхость. Это качество переводит киотки в разряд *старых вещей* — а это, в свою очередь, вызывает широкий спектр разных оценок и практик, характерных для такого типа объектов. О том, что определяет такие практики и какие семиотические идеологии связаны со старыми вещами на постсоветском пространстве, пойдет речь в одной из статей нашей подборки¹⁰.

8. Ср.: «Здравствуйте. Спасибо большое Дмитрию Антонову и его коллективу за сохранение частички нашей истории, ни в коем случае нельзя забывать о том тяжелом для православных христиан времени, когда уничтожали иконы храмы и вообще что связано со Христом и религией». Комментарий с нашего YouTube-канала «Советские иконы»: [<https://www.youtube.com/watch?v=EGE8bWd61Eo>, доступ от 14.11.2024].
9. Там же. См.: [<https://www.youtube.com/watch?v=Zp41ablGjK8>; <https://www.youtube.com/watch?v=7GEn8rVKk1U>, доступ от 14.11.2024].
10. Антонов Д. И., Завьялова А. И. Советские иконы и семиотические идеологии: что руководит людьми, когда они руководят иконами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 136–163.

Биография советских икон переживала резкие повороты. Эти артефакты создавались как домашние моленные образы. В 1990-е гг., с массовым открытием/воссозданием по всей стране храмов и монастырей, их стали нести в церкви, и ненадолго они стали храмовыми образами. С развитием церковного производства они утратили свой статус и переместились в складские помещения, в часовни и на родники. Кое-где они пополнили собрания краеведческих музеев и частных коллекций, но чаще всего воспринимались как церковный мусор. Это вызвало практику ритуализированной утилизации: советские киотки начали массово сжигать, закапывая пепел и несгораемые элементы; хоронить на кладбище; погружать в озеро¹¹. Наконец, благодаря развитию нашего проекта, иконы оказались означены как неизвестное историческое и культурное наследие, в результате чего ими заинтересовались музеи. Из церковных амбаров и печей иконы переместились на экспозиции крупных федеральных площадок. Эти культурные сценарии ярко показывают, как рождаются и конкурируют разные семиотические идеологии и как меняются социальные сети, в которые включены религиозные артефакты.

* * *

Предлагаемая читателям подборка статей впервые позволит рассмотреть явление советской иконы с разных ракурсов, вписав их в широкие контексты.

Статья *Михаила Майзульса* «Святой коллаж: образы, реликвии и риторика небесного присутствия» посвящена католическим гибридным объектам — религиозным «коллажам» Средневековья и Нового времени¹². Принципы их создания и функционирования помогают понять многие религиозные практики, распространившиеся в североевропейских городских и монастырских сообществах. Как отмечает автор, взаимодействие с таким *mixed media* объектом не ограничивалось его созерцанием или молитвенными прикосновениями, но требовало множества действий: сбора материалов, украшений и реликвий, создания искусственных цветов

11. О практиках ритуализированной утилизации см.: 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.

12. Майзульс М. М. Святой коллаж: образы, реликвии и риторика небесного присутствия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 27–59.

и мелких фигурок, периодического подновления объекта, замену выпавших или пришедших в негодность элементов. Эти практики, а равно и особенности морфологии, роднят средневековые европейские гибридные объекты с советскими иконами.

Дмитрий Антонов в статье «Икона-“гнездо”. История комплексных святынь: от храмовых икон до советских “киоток”» рассматривает важные аспекты, связанные с бытованием и восприятием икон в православных традициях¹³. Автор показывает, что почитаемые моленные образа начиная с первых веков христианства представляли собой комплексные (симбиотические) объекты, неотъемлемой частью которых были украшения, дары, киоты и другие предметы. Они превращались в «расширенное тело» иконы, в элементы единой святыни. Восприятие иконы как «чистой живописи» сформировалось в XX в. в результате двух очень разных культурных сценариев — научной реставрации и массового уничтожения/изъятия церковных ценностей большевиками. В сжатые сроки это разделило городское и сельское сообщество — представители первого чаще всего рассматривали икону исключительно как *изображение*, в советской провинции икону продолжали воспринимать как *комплексный объект*. Благодаря этому советские иконы изготавливали как сложные композитные артефакты.

Статья *Дмитрия Доронина* «Сияющие святыни: промысел расхожей иконы и его аффордансы в XIX–XX вв.» посвящена материальным аспектам промысла расхожей иконы — как дореволюционной, так и советской¹⁴. Автор показывает, что расхожая икона каждого из исторических этапов промысла формировалась своими аффордансами: промысловыми, промышленными, конфессиональными, этническими и др. В статье рассмотрены природные аффордансы, связанные с началом промысла массовой иконы в позднее Средневековье, с периодом его интенсивного распространения во время русской колонизации новых земель и материально-технологические аффордансы позднего этапа развития промысла, включая советскую эпоху. Мастера советской иконы заимствовали у своих предшественников наиболее про-

13. Антонов Д. И. Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киоток» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 60–99.

14. Доронин Д. Ю. «Сияющие святыни: промысел расхожей иконы и его аффордансы в XIX–XX вв.» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 100–135.

стые технологии и дешевые расходные материалы, которые были частично переизобретены.

Статья *Дмитрия Антонова и Анастасии Завьяловой* «Советские иконы и семиотические идеологии: что руководит людьми, когда они руководят иконами» посвящена семиотическим идеологиям, которые задают контуры восприятия *старых вещей* в современном российском обществе¹⁵. Авторы выделяют пять ключевых идеологий — *историческую, антикварную, семейную, модернизирующую и идеологию «опасной вещи»*, — которые определяют разные способы означивания предметов и разные практики обращения с ними. Все они оказывают непосредственное влияние на людей, распоряжающихся советскими иконами, — модераторов, от которых зависит судьба этих артефактов на постсоветском пространстве. При этом представления о благодати, незримо присутствующей в религиозных объектах, усложняют представления и практики, связанные с «устаревшими» иконами.

Наталья Душакова в статье «“Всегда хранили ту самую икону”: воспоминания старообрядцев о практиках взаимодействия с иконами в советское и постсоветское время» рассматривает нарративы о домашних моленных образах, собранные среди старообрядцев Северо-Западного Причерноморья¹⁶. Автор анализирует роль, которую играют иконы в сохранении и трансляции семейной памяти. В фокусе внимания оказываются практики, которые были связаны с иконами в условиях антирелигиозной политики СССР, а также же их современные трансформации. Кроме того, речь идет об актуальных предписаниях, регламентирующих расположение икон в старообрядческом доме. Как показано в работе, пространство вокруг божницы выстраивается по определенным правилам, которые исключают появление там целого ряда обиходных предметов.

Елена Левкиевская в статье «Красный угол в крестьянском жилище: сакральные, информационные и коммуникативные функции» прослеживает эволюцию структуры русского красного угла

15. Антонов Д. И., Завьялова А. И. Советские иконы и семиотические идеологии: что руководит людьми, когда они руководят иконами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 136–163.

16. Душакова Н. С. «Всегда хранили ту самую икону»: воспоминания старообрядцев о практиках взаимодействия с иконами в советское и постсоветское время // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 164–182.

от Средневековья к современности¹⁷. Как отмечает автор, помимо основной — моленной — функции он играл роль ментального и информационного центра. В XIX в. в его структуре четко выделялась «профанная» периферия, которая предполагала хранение здесь значимых вещей и носителей важной для хозяев деловой информации. Эти роли устойчиво сохранялись в XX в., благодаря чему в красном углу дома располагали радио, телевизор и другие предметы, отвечавшие за связь человека не с высшим, а с внешним миром. Там же хранили различные носители значимой для хозяина информации — как сакральной, так и социальной, имущественной, деловой.

Андрей Мороз в статье «Выносной крест и переходящая икона: реплики богослужебных практик в зоне католическо-православного пограничья и их динамика в позднесоветское и постсоветское время» обращается к анализу сельских обрядов, сложившихся в эпоху СССР¹⁸. Закрытие храмов и запрет похоронных процессий привели к тому, что в изучаемом регионе распространились специфические заместительные практики. Во-первых, это особое использование креста в погребальной обрядовости, во-вторых, почитание объекта, называемого *свечой* (реальной свечи или иконы), связанное с одним из церковных праздников и предполагающее перенесение реликвии из дома в дом. В советские годы эти обряды включали множество паралитургических элементов и, в определенном смысле, заменяли храмовые службы и конструировали сакральное пространство в селе. Автор прослеживает постсоветское развитие и трансформацию обеих практик.

В статье «Новогодняя елка и фолежная икона: неочевидное родство и социальные биографии» *Дмитрий Антонов* показывает, что рождественское дерево и икона-киотка, которые появились практически одновременно, в первые десятилетия XIX в., оказались близки по многим параметрам и порождали схожие

17. *Левкиевская Е. Е.* Красный угол в крестьянском жилище: сакральные, информационные и коммуникативные функции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 183–203.

18. *Мороз А. Б.* Выносной крест и переходящая икона: реплики богослужебных практик в зоне католическо-православного пограничья и их динамика в позднесоветское и постсоветское время // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 204–231.

практики — экономические, производственные и культурные¹⁹. Автор прослеживает, как неожиданно переплелись материальные и социальные биографии этих комплексных объектов в XIX в. и в советскую эпоху. Пережив десятилетия мощных антирелигиозных кампаний советской власти, икона и елка схожим способами адаптировались к новым материальным и культурным условиям. Их сближение усиливалось по мере того, как елочные украшения стали проникать в иконы-киотки, а затем и вытеснять традиционные элементы декора. Наконец, в постсоветской России судьбы, казалось бы, несхожих артефактов, советской иконы и советской елочной игрушки, вновь прошли общий путь — от презрения, забвения и уничтожения к изучению, коллекционированию и музеефикации.

В заключительной статье «Фолежные оклады брянской работы: к «материальному повороту» в современном российском религиоведении», *Иван Давыдов и Маргарита Сухова* анализируют приемы работы современных брянских мастеров, создающих иконы-«киотки». В фокусе внимания оказываются материалы, инструменты и тонкости технологий, в том числе способы производства деталей, из которых собирается киот. Это позволяет увидеть любопытные нюансы ремесла, проследить региональную и индивидуальную специфику работы советских и постсоветских мастеров.

Библиография / References

- Антонов Д.И.* Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киотов» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 60–99.
- 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 Д.И.* Советские иконы как исследовательский проект // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. №9. С. 155–164.
- Антонов Д.И.* Новогодняя елка и фолежная икона: неочевидное родство и социальные биографии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 232–248.
- Антонов Д.И., Доронин Д.Ю.* Иконы советской эпохи: лики традиции. М.: Индрик, 2022.

19. *Антонов Д.И.* Новогодняя елка и фолежная икона: неочевидное родство и социальные биографии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 232–248.

- Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советская икона: от рождения до «похорон» // Живая старина. 1, 2022. С. 29–33.
- Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы: история и этнография нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023.
- 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 Д. И., Завьялова А. И. Советские иконы и семиотические идеологии: что руководит людьми, когда они руководят иконами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 136–163.
- Антонов Д. И., Тюнина С. М. Постсоветская судьба «советских икон» // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4. С. 94–109.
- Голубев А. Вещная жизнь. Материальность позднего социализма. М.: НЛО, 2022.
- Горюшкина Л. П. Украшение икон: люди и традиции (по материалам Тамбовской экспедиции 2018–2020 гг.) // Деревенские святыни: сб. ст., интервью и документов / публ. подгот. Е. В. Воронцова, А. Н. Алленов, В. С. Елагина, Е. А. Коршикова. М.: Изд. ПСТГУ, 2021. С. 59–66.
- 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 Д. Ю. Советская икона нижегородского юго-запада: генезис и локальные традиции // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4. С. 70–93.
- Доронин Д. Ю. Сияющие святыни: промысел расхожей иконы и его аффордансы в XIX–XX вв. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 100–135.
- Доронин Д. Ю., Завьялова А. И. Цветы Липовки: ардатовская фолежная икона советского времени // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2023. № 2. С. 32–55.
- Душакова Н. С. «Всегда хранили ту самую икону»: воспоминания старообрядцев о практиках взаимодействия с иконами в советское и постсоветское время // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 164–182.
- Комова М. А. Иконное наследие Орловского края XVIII–XIX веков. М.: Индрик, 2012.
- Левкиевская Е. Е. Красный угол в крестьянском жилище: сакральные, информационные и коммуникативные функции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 183–203.
- Майзульс М. М. Святой коллаж: образы, реликвии и риторика небесного присутствия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 27–59.
- Мороз А. Б. Выносной крест и переходящая икона: реплики богослужебных практик в зоне католическо-православного пограничья и их динамика в позднесоветское и постсоветское время // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 204–231.
- Сальникова А. История елочной игрушки, или как наряжали советскую елку. М.: НЛО, 2024.
- Соснина О. А., Ссорин-Чайков Н. В. Дары вождям. Каталог выставки. М.: Пинакотека, 2006.

Святой коллаж: образы, реликвии и риторика небесного присутствия

МИХАИЛ Р. МАЙЗУЛЬС

Рекомендация для цитирования:
Майзульс М. Р. Святой коллаж: образы, реликвии и риторика небесного присутствия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 27–59.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-27-59>

For citations:

Maizuls, M. R. (2024) “A Holy Collage: Images, Relics and Rhetoric of Divine Presence”, *Gosudarstvo, religii, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 42(3): 27–59.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-27-59>

Поступила в редакцию:

23.07.2024; прошла рецензирование: 09.09.2024; принята в печать: 16.09.2024.

Received: 23.07.2024; Revised: 09.09.2024; Accepted for publication: 16.09.2024.

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

© 2024 by the author.

РГГУ (Москва, Россия). maizuls@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4367-5887

Статья посвящена позднесредневековым «запертым садам» и композитным амулетам, известным как *Breuerl*, которые получили распространение уже в Новое время. Формы, размеры и функции этих религиозных образов-объектов были различны. Однако их объединяет то, что и те, и другие создавали как своего рода коллажи — из элементов разного происхождения и назначения. Большинство из них исходно не предназначалось ни для этих складней, ни для амулетов и было в них использовано повторно. В центре «Садов» устанавливали небольшие фигуры святых, а вокруг устраивали плотно заполненный мир из искусно сделанных цветов, фрагментов мощей, изображений, вырезанных из рукописей, паломнических значков, агнецов Божьих и т.д. В амулетах, наоборот, центр занимал «реликварий», в котором крошечные частицы мощей соседствовали с различными *devotionalia*. Он был завернут в несколько слоев бумаги с гравированными изображениями святых-заступников, текстами молитв и защитными аббревиатурами. Цель статьи — проанализировать возможные функции и «модусы действительности» этих образов-объектов; формы сочетания сакральных знаков-индексов (мощей) и знаков-икон (изображений); сходства и различия в их визуальной риторике; роль видимости и невидимости элементов.

И «Запертые сады», и *Brevert* — это собрания сакральных объектов, которые встраиваются в четкий пространственный паттерн, где важную роль играет симметрия. При этом в «садах» знаки-индексы и знаки-иконы открыты взору и могут служить опорой для молитвенных практик и подразумевают тактильное соприкосновение. В амулетах и реликвии, и изображения, и тексты, наоборот, скрыты от взгляда и, как подразумевается, должны действовать автоматически, защищая того, кто носит этот свернутый мир с собой.

Ключевые слова: «запертые сады», амулеты, *Brevert*, моленные образы, модусы действенности, коллаж

A Holy Collage: Images, Relics and Rhetoric of Divine Presence

Mikhail R. Maizuls

Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia).

maizuls@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4367-5887

The article focuses on the late medieval “Enclosed Gardens” and the composite amulets known as *Brevert*, which became popular in the early Modernity. In spite of the differences of their forms, sizes and functions, both types of religious objects were created as collages — from elements of different origins and uses. What they have in common, however, is that both were created as a kind of collage — from the elements of different origin. Most of them were not intended either for the “gardens” or for amulets and were reused in them. In the center of the folding “gardens”, small figures of saints were set up, and around them a densely filled world of elaborately made flowers, fragments of relics, images cut from manuscripts, pilgrimage badges, *Agnus Dei* was arranged. In the amulets, on the contrary, the center was occupied by a miniscule “reliquary” in which tiny particles of relics were juxtaposed with various *devotionalia*. It was wrapped in several layers of paper with engraved images of intercessor saints, texts of prayers and protective formulas. The aim of the article is to analyze the possible functions and the *modus operandi* of these image-objects; the combinations of sacred sign-indexes (relics) and sign-icons (images); similarities and differences in their visual rhetoric; and the role of visibility and invisibility of the elements. Both “Enclosed gardens” and *Brevert* are collections of sacred objects that are embedded in a clear spatial pattern where symmetry plays an important role. At the same time, in the “gardens” the sign-indexes and sign-icons are open to the eye and can support prayer practices and imply tactile contact. In amulets, both relics, images and texts, on the contrary, are hidden from view and are supposed to

act “automatically”, protecting the one who touches and carries this enclosed world without seeing its powerful contents.

Keywords: «Enclosed Gardens», amulets, *Breuerl*, devotional images, modes of action, mixed media objects, collage

ПОПУЛЯРНЫЕ в Российской империи XIX — начала XX вв. иконы в киотах и их оригинальные «наследники», советские иконы, создавали как композитные (или гибридные) объекты. Деревянный киот. В центре — моленный образок. Вокруг — украшения, очень часто цветы, из фольги, бумаги, лыка, проволоки, воска и парафина, ваты, ткани, ниток, птичьих перьев, сухоцветов и т.д. Д.И. Антонов и Д.Ю. Дорогин, которые в последние годы обнаружили огромное число таких советских «бриколажей» и исследовали их историю и морфологию, сравнили их декор с цветочным узором, который окружал многие церковные образы, созданные в католической Европе в Средние века и Новое время. Одна из первых параллелей, приведенных исследователями, — так называемые «запертые сады» (на латыни — *horti conclusi*, по-нидерландски — *besloten hofjes*, на французском — *jardinetts clos*)¹. Эти створчатые образы, которые были распространены в германских землях и Нидерландах в XV–XVI вв., в последнее время привлекли особое внимание исследователей «материальной религии»².

1. Антонов Д.И. Советские иконы как исследовательский проект // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 9. С. 157; Антонов Д.И., Дорогин Д.Ю. Советские иконы. История и этнография Нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023. С. 10–11.
2. Baert, B., Iterbeke, H. (2016) “Revisiting the Enclosed Gardens of the Low Countries (Fifteenth Century Onwards). Gender, Textile, and the Intimate Space as Horticulture”, *Textile. Cloth and Culture* 15(1): 1–31; Baert, B. (2024) “Heavenly Fragrance. Late Medieval Enclosed Gardens of the Low Countries and the Senses”, in J. Becker, et al. (ed.). (*Er-*) *Leben von Spiritualität. Die fünf Sinne in religiösen Gemeinschaften des Mittelalters (Klöster als Innovationslabore, 14)*, pp. 219–238. Heidelberg: Schnell & Steiner; Baert, B. (2018) “Art and Mysticism as Horticulture. Late Medieval Enclosed Gardens of the Low Countries in an Interdisciplinary Perspective”, in L. Nelstrop, H. Appleton (eds.). *Art and Mysticism: Interfaces in the Medieval and Modern Periods*, pp. 104–127. New York: Routledge; Baert, B., Iterbeke, H., Watteeuw, L. (2018) “Late Medieval Enclosed Gardens of the Low Countries: Mixed Media, Remnant Art, *Récyclage* and Gender in the Low Countries (Sixteenth Century Onwards)”, in G. Jurkowlanec, I. Matyjaszkiewicz, Z. Sarnecka (eds.). *The Agency of Things in Medieval and Early Modern Art. Materials, Power and Manipulation*, pp. 33–48. New York: Routledge; Watteeuw, L., Iterbeke, H. (eds.) (2018) *Enclosed Gardens of Mechelen. Late Medieval Paradise Gardens Revealed*.

Советские иконы, изготовленные деревенскими или городскими мастерами из подручных средств в условиях полуподполья и дефицита материалов, едва ли похожи на нидерландские складни, стоявшие в кельях монахинь или в домах состоятельных горожан. Рамка из искусственных цветов и орнамент из фольги, окружавшие средник с ликом Христа, Богородицы или одного из святых на советских иконах, устроены проще, чем «запертый сад» в центральном коробе складня. В позднесредневековых «садах» рядом с фигурами небесных патронов в цветочный декор были встроены также небольшие реликвии и *devotionalia* — крошечные изображения и предметы, которым приписывали духовную силу. В декоре советских икон-«садов» такого не было. Идейный и социальный контекст бытования этих образов тоже был принципиально различен. Уставное благочестие в монастыре, бегинаже или в церковном госпитале; индивидуальная молитвенная практика, а порой и интерес к диковинам в доме состоятельного мирянина — в XV–XVI вв. Домашняя религиозность на грани запретного — у жителей деревень и небольших городов советской России.

Однако существует одна черта, которая оправдывает неожиданное сближение этих непохожих артефактов. В обоих случаях создатели украшали изображения сакральных персон растительными узорами, созданными из вторично используемых материалов и фрагментов других предметов. Ресурсы, которыми они могли воспользоваться, эстетические модели, на которые ориентировались, религиозные функции самих образов различались. Но и там, и тут мы имеем дело с композитными (*mixed media, hybrid*) объектами, созданными в смешанной технике из множества разных материалов.

Плотный ковер из тщательно изготовленных цветов и других декоративных элементов создает вокруг центрального образа или нескольких образов своего рода рамку или ореол. Такое обрамление — не только эстетический, но и религиозный жест. Он подчиняется риторике упорядоченной пышности и декоративного изобилия. Для нее важны сразу два полюса: разнообразие (форм,

Amsterdam: Amsterdam University Press; Pearson, A. (2017) "Sensory Piety as Social Intervention in a Mechelen Besloten Hofje", *Journal of Historians of Netherlandish Art* 9(2); Pearson, A. (2019) *Gardens of Love and the Limits of Morality in Early Netherlandish Art*, pp. 25–26, 81–158. Leiden; Boston: Brill. См. краткий перечень сохранившихся «садов»: Rudy, K. M. (2011) *Virtual Pilgrimages in the Convent: Imagining Jerusalem in the Late Middle Ages*, p. 112. Turnhout: Brepols.

цветов, материалов, фактур) и системность (симметрия и иерархия элементов)³.

Роль рам, бордюров и других техник обрамления давно интересует историков средневековой религиозности. Исследования реликвариев, восточных икон, западных ретаблей или частных моленных образов показывают, что центр (ключевой образ, главная сцена) часто бывает окружен дополнительными изображениями или небольшими реликвиями. Они активизируют «силу» всего объекта, подчеркивают его особый сакральный статус, устанавливают связь с другими куктами и святынями или позволяют верующим через добавление украшений и мелких даров вступить в коммуникацию с высшими силами⁴.

В этой статье я хотел бы вернуться к вопросу об анатомии «запертых садов» и проанализировать то, как в этих *mixed media* объектах соотносятся разные типы элементов: трехмерные и плоские изображения, искусственные цветы, фрагменты реликвий и мелкие *devotionalia*.

Конечно, в Европе позднего Средневековья и раннего Нового времени существовали и другие образы-объекты (Ж. Баше), чей модус действительности опирался на накопление и упорядочивание множества типов «деталей»⁵. Чтобы лучше понять специфику

3. Об антропологии цветов и цветочного декора в компаративной перспективе см.: Goody, J. (1993) *The Culture of Flowers*. Cambridge; New York: Cambridge University Press. Антрополог Филипп Дескола в недавней книге «Формы зримого» предложил амбициозный подход ко всему разнообразию изображений, которые создавали в разных культурах. В зависимости от того, какая картина мира лежит в их основе, какие объекты чаще всего визуализируются и как изображение соотносится со своим референтом, он выделил четыре ключевых модуса, или онтологии: анимизм, тотемизм, аналогизм и натурализм. В этой системе координат христианская иконография в целом относится к аналогической онтологии. Ее главный вектор — поиск взаимосвязей между уровнями природной, социальной и психологической реальности. Аналогические изображения акцентируют влияния, пересечения или стыки между разными типами феноменов (например, четырьмя стихиями, сторонами света, темпераментами и т. д.). Многие образы этого типа построены как сеть из множества разнородных элементов и порой похожи на упорядоченные коллажи (Descola, Ph. (2021) *Les Formes du visible. Une anthropologie de la figuration*, pp. 56–58, 297–396. Paris: Seuil). Размышления антрополога об образах-гибридах и визуализации связей (глава «Des liens imagés») могут быть полезны и для анализа *mixed media* объектов таких, как молитвенные «сады».
4. См., например: Chomelidse, N. (2021) “Liminal Phenomena: Framing Medieval Cult Images with Relics and Words”, *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 52(2): 243–296 (ссылки на новейшую литературу — н. 7–9); Jacobs, L. F. (2018) *Thresholds and boundaries: liminality in Netherlandish art (1385–1530)*. London; New York: Routledge).
5. О модусах действительности средневековых образов-объектов, проблеме их видимости и невидимости см.: Баше Ж. Образ-объект // *Vox Medii Aevi*. 2021. № 1. С. 122–126.

«садов», их материальную структуру и визуальную риторику полезно сравнить с другими религиозными артефактами. Во второй части статьи я предлагаю сопоставить устройство «садов» с многосоставными амулетами, известными под немецким названием *Breuerl*. В этих небольших предметах тоже сочетались фигуры святых и реликвии, множество элементов было выстроено в симметричную композицию, но обращение к силе этого образа-объекта не подразумевало визуального контакта с его содержимым.

Что заперто внутри «сада»?

Один из самых распространенных типов религиозных образов в Нидерландах XV–XVI вв. — триптих или полиптих, совмещавший круглую скульптуру, рельеф и живопись. В центре — деревянный короб с раскрашенными и позолоченными фигурами Христа, Богоматери и святых, а по бокам — створки, на которых, внутри и снаружи, написаны другие святые, сцены из их житий и часто фигуры донаторов. В зависимости от того, предназначались ли эти складни для общественного богослужения в церкви или для индивидуальной молитвенной практики в доме владельца, они служили визуальным обрамлением мессы, катализатором личного благочестия, инструментом коммуникации с невидимыми силами, опорой в воображаемом (мысленном, виртуальном) паломничестве по Святой земле или в других религиозных практиках⁶.

В такого рода створчатых образах изображения сакральных персон, будь они вырезаны из дерева или написаны красками на доске, занимали почти все пространство центрального ящика и боковых створок. Однако существовали похожие складни, где фигурам небесных патронов была уделена лишь небольшая доля поверхности. Они выглядели скорее как куклы в игрушечном домике. Со всех сторон они были окружены «садом» с цветами, плодами, птицами и зверями. И растения, и животные были, как правило, изготовлены из шелковых или серебряных нитей, закрученных вокруг проволочного каркаса и полосок пергамена. Некоторые из цветов вдобавок украшали стеклянным жемчугом и полудрагоценными камнями. По фону часто шел ромбовидный узор, созданный

6. Об устройстве, иконографии и функциях нидерландских створчатых образов XV–XVI вв. см.: Jacobs, L. F. (1998) *Early Netherlandish Carved Altarpieces, 1380–1550: Medieval Tastes and Mass Marketing*. New York: Cambridge University Press; Jacobs, L. F. (2012) *Opening Doors: The Early Netherlandish Triptych Reinterpreted*. Pennsylvania: Penn State Press.

из свернутых в трубку листов бумаги (*paperolles*), которые имитировали золотую или серебряную филигрань⁷. Этот декор был чрезвычайно плотен, словно создатели «садов», движимые *horror vacui*, стремились заполнить все доступное им пространство⁸.

Семь таких «садов» сохранилось во фламандском городе Мехелен (Малин)⁹. Почти 500 лет они принадлежали местным сестрам-августинкам и стояли в их монастыре-госпитале, посвященном Деве Марии (*Onze-Lieve-Vrouwegasthuis*). Там они продолжали «жить» не как музейные экспонаты, а как религиозные образы и объекты регулярной заботы со стороны монахинь. «Сады» регулярно подновляли, закрепляли выпавшие элементы, что-то подклеивали или чистили. В 1999 г. они были переданы городу и перевезены в местный художественный музей (*Museum Hof van Busleyden*).

На первом плане во всех мехеленских складнях, кроме одного, сделана невысокая изгородь с калиткой. Сад закрыт, запечатан. Этот образ восходит к строкам Песни Песней (4:12): «Запертый сад — сестра моя, невеста, заключенный колодезь, запечатанный источник». В любви жениха и невесты — персонажей этой ветхозаветной поэмы — многие экзегеты, богословы и мистики с XII в. видели указание на мистический союз между Христом и Церковью. А Церковь соотносили с Девой Марией, которая на уровне аллегории представляла не только как мать, но и как невеста своего божественного Сына. Строки Песни Песней превратились в важнейший источник образов, с помощью которых славили девственную чистоту Марии. Ее уподобляли «заключенному кладезю», «запечатанному источнику» и «запертому саду»¹⁰. Потому на исходе Средневековья Богоматерь так часто

7. Такие *paperolles* в Новое время широко использовались и в украшениях реликвариев, где они окружали фрагменты мощей или другие святыни. См.: Berthod, B., Hardouin-Fugier, É. (2006) *Dictionnaire des objets de dévotion dans l'Europe catholique*, pp. 219–220. Paris: Éd. de l'Amateur; Sanchez, J.-M. (2009) *Reliques et reliquaires. Jérusalem, Rome, Compostelle et la Provence*, pp. 48–54. Gap: Éditions Grégoriennes.

8. Rudy, K. M. *Virtual Pilgrimages in the Convent*, p. 113; Baert, B. “Heavenly Fragrance”, p. 228, 237.

9. Из семи мехеленских «садов» у четырех сохранились и боковые створки с фигурами донаторов и святых.

10. Baert, B. “Heavenly Fragrance”, pp. 223–224. До Девы Марии богословы видели в «запертом саде» из Песни песней указание на рай — обитель праведников, Церковь или всех праведных дев. Визуальные интерпретации образов сада в Средние века были емко проанализированы Жаном Виртом (Wirth, J. (2022) *Art et image au Moyen Âge*, pp. 315–344. Genève: Droz.

стали изображать в зеленом пространстве, окруженном стеной: на траве, среди цветов и деревьев. Такие образы были очень популярны в Нидерландах XV–XVI вв. На множестве сцен Благовещения смиренная Мария встречает архангела Гавриила, принесшего ей благовест, у себя в комнате, а за окном виден сад — метафора ее девства.

Образы сада — как пространства невинности, награды для праведных и места встречи между Христом и его Невестой — вызывали особый отклик среди монахинь, которые описывали себя как невест Христовых. В позднесредневековой культуре у сада было множество ассоциаций. Например, весна, молодость, соблазнение и соитие. Вспомним аллегорический сад любви, как в «Романе о розе». Но в религиозном контексте, прежде всего в сочинениях мистиков и благочестивых трактатах для мирян(ок), сад с его благоуханными цветами и струящимися источниками — это прежде всего награда для праведных и олицетворение блаженства, какое дарует слияние с Богом¹¹. Позднесредневековые трактаты, в том числе тексты, написанные в духе *Devotio moderna*, описывали встречу души с ее Творцом в прекрасном саду. Она пила воду из источника жизни. Например, на одной из гравюр в сочинении «Духовный сад, в котором душа насыщается плодом Страстей Христовых», публиковавшемся семь раз с 1515 по 1546 гг., изображен сад, окруженный невысокой изгородью с калиткой. За ней женская фигура, душа, собирает в корзинку плоды с раскидистого дерева. Перед ней стоит скорбный Христос, а за ним — Понтий Пилат (эта сцена словно вырезана из известной композиции «Се человек» — *Ecce homo*)¹². По формулировке Барбары Баерт, в таких сочинениях и близких им практиках «вкус и запах становились проводниками молитвенного опыта и духовного озарения»¹³.

Как уже было сказано, почти во всех «садах» устроена низенькая ограда с калитками из дерева, бумаги и ткани¹⁴. Эдем действительно заперт, но может быть отперт — как подразумевается, силой молитвы. На некоторых воротцах помещали крошечные

11. Baert, B., Iterbeke, H. “Revisiting the Enclosed Gardens of the Low Countries”, pp. 7–8, 13; Baert, B. “Art and Mysticism as Horticulture”, pp. 105–107.

12. Pearson, A. “Sensory Piety as Social Intervention in a Mechelen Besloten Hofje”, p. 14.

13. Baert, B. “Art and Mysticism as Horticulture”, p. 113.

14. Pearson, A. “Sensory Piety as Social Intervention in a Mechelen Besloten Hofje”, p. 2, fig. 1, 3.

изображения пяти ран Христовых. Крестные муки открывали дорогу к спасению¹⁵. На других калитках были написаны слова, обращенные к Деве Марии. Например, в «саду», в середине которого находится распятие, она уподоблена саду, процветшему добродетелями (*Tu es ortus cunctis deliciis affluens multisque divitiis umquam tactus spurriciis (sic) gignens florem refertum gratiæ*)¹⁶.

Между искусно выполненными растениями в таких «садах» симметрично закрепляли паломнические значки из латуни или реже из серебра, раскрашенные и позолоченные статуэтки, миниатюрные фигуры святых, написанные на листках пергамена, восковые «агнцы Божьи» (*Agnus Dei*), крошечные фрагменты мощей, камешки или кусочки дерева, привезенные из Святой земли, и т. д.¹⁷ Все содержимое «садов» обильно украшали бусинами из разных материалов: дерева, коралла, горного хрусталя, стекла, кости, янтаря и т. д. Всего в центральном ящике оказывалось от 200 до 400 мелких вещиц разных цветов и фактур.

Некоторые из предметов, закрепленных среди искусно сделанных растений, были снабжены подписями, начертанными на полосках пергамена (фр. *authentiques*). Они подтверждали статус этих камушков или косточек как реликвий, идентифицировали их происхождение и указывали, откуда они привезены: «Из места, где родился Иоанн Креститель», «С Голгофского холма», «Из места, где ангел Гавриил принес весть Марии», «Из места, где родился св. Матвей»¹⁸. В одном из «запертых садов» есть кусок хрусталя. Под ним указано, что это лед, замерший, когда Гос-

15. 1525–1528 гг. Museum Hof van Busleyden. № GHZ BH003. См.: Rudy, K. M. *Virtual Pilgrimages in the Convent*, p. 114.

16. 1510–1530-е гг. Museum Hof van Busleyden. № GHZ BH001.

17. Pearson, A. *Gardens of Love and the Limits of Morality in Early Netherlandish Art*, pp. 139–140.

18. Например, в «саду» с пророком Даниилом можно найти крошечную гравюру с изображением св. Антония, которого избивают бесы. Она обрамлена переплетенными серебряными нитями, прикреплена к кусочку ткани и окружена рубрикой: «Это от дерева, где Авраам принес в жертву своего сына». Речь шла о дереве из дубравы Море в Сихеме, где праотец воздвиг алтарь Господу (Быт. 12:6–7) (Watteeuw, L., Iterbeke, H. (eds.) (2018) *Enclosed Gardens of Mechelen*, p. 115, Ill. 60). Об аутентификации реликвий см.: Herrmann-Mascard, N. (1975) *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, pp. 113–126. Paris: Klincksieck; Bertrand, P. (2006) «Authentiques de reliques: authentiques ou reliques?», *Le Moyen Age* CXII (2) : 363–374. Небольшие (раскрашенные) гравюры часто прикрепляли и к страницам позднесредневековых часословов, молитвенников и других рукописей (Rudy, K. M. (2016) *Piety in Pieces. How Medieval Readers Customized their Manuscripts*. Cambridge: Open Book Publishers; Rudy, K. M. (2019) *Image, Knife, and Gluepot: Early Assemblage in Manuscript and Print*. Cambridge: Open Book Publishers).

подъ появился на свет. Выше прикреплена птичья косточка. Она якобы осталась от «петуха, который запел, когда святой Петр предал Господа нашего»¹⁹.

В центре «запертых садов» могли находиться не только изображения Девы Марии, но и Распятия — фигуры Христа, пригвожденного ко кресту²⁰, образы святых или, например, ветхозаветного пророка Даниила во рву со львами (ил. 1)²¹. Небольшие деревянные статуэтки такого типа на поток производили в самом Мехелене (фр. Малине). Отсюда их привычное обозначение — *poupées de Malines*, «малинские куклы»²².



Ил. 1. «Запертый сад» с Девой Марией с Младенцем и св. Анной, Даниилом в львином рве и св. Иеронимом. Мехелен, ок. 1530 г. *Mechelen. Museum Hof van Busleyden. № GHZ BH004*

При создании декора, который их окружал, применяли драгоценные и редкие материалы — шелк, серебро, кораллы. Их мож-

19. Rudy, K. M. *Virtual Pilgrimages in the Convent*, p. 116.

20. 1510–1530-е гг. Museum Hof van Busleyden. № GHZ BH001; ок. 1525–1528 гг., № GHZ BH003; ок. 1530 г. № GHZ BH005.

21. Ок. 1530 г. Museum Hof van Busleyden, № GHZ BH004.

22. См.: Cayron, F., Steyaert, D. (2019) *Made in Malines. Les statuettes malinoises ou poupées de Malines de 1500–1540. Étude matérielle et typologique*. Turnhout: Brepols.

но было приобрести у ремесленников, работавших в городе: портных, шивших одежду для дворян и богатых бюргеров, у ювелиров или создателей гобеленов²³. Однако, как отмечают исследователи, драгоценного сырья в дело шло не так много. Гораздо активнее использовали материалы поскромнее: полоски пергамена или бумаги, кусочки ткани, разнообразные бусины. Некоторые элементы «запертых садов» явно указывают на то, что они были созданы из «вторсырья». Так, в одном из цветов был использован фрагмент страницы из рукописной книги²⁴. К ним добавляли совсем небольшие изображения, сделанные из раскрашенной глины или прессованной бумаги, паломнические значки и мелкие реликвии. Некоторые из них, вероятно, были получены при разборке других реликвариев. В итоге получалось нечто среднее между алтарным образом, предназначенным для духовных упражнений, и хранилищем реликвий, которое сестры-августинки, видимо, не только созерцали, но и целовали.

Помимо реликвий, среди цветов и плодов в «запертые сады» прикрепляли и другие предметы, которым католики приписывали особую целительную и благодатную силу. Например, в нескольких складнях сохранились «агнцы Божьи». Эти овальные или круглые пластинки отливали в первый и в седьмой год понтификата очередного папы из воска, в который добавляли миро (либо отливали из чистого воска, а потом окунали в воду, в которую было добавлено миро). На одной стороне обычно изображался агнец — символ Христа, несущий флаг с крестом, а на другой помещали имя и герб действующего папы. Считалось, что «агнец Божий» способен помочь человеку побороть грехи и обрести спасение, а также защищает его от земных невзгод и недугов (от эпилепсии до чумы)²⁵.

Кроме того, в мехеленских складнях можно найти несколько десятков паломнических значков: с изображением Девы Марии, держащей младенца, святых Антония Великого, Варвары, Николая, Себастьяна, Адриана, ветхозаветного страдальца Иова (его тоже почитали как святого) и других небесных заступников. Это были небольшие металлические жетоны или плоские фигурки

23. Watteeuw, L., Iterbeke, H. (eds.) *Enclosed Gardens of Mechelen*, p. 93.

24. Ibid, p. 98.

25. О роли Агнцев как апотропеев в контексте других контактных реликвий и «съемных образов» см.: Watteeuw, L., Iterbeke, H. (eds.) *Enclosed Gardens of Mechelen*, p. 98–99; Koering, J. (2021) *Les iconophages. Une histoire de l'ingestion des images*, pp. 91–95. Paris: Actes sud.

более сложных форм. Их чаще всего отливали из олова и свинца, то есть доступных и дешевых материалов, но были аналоги из серебра и даже золота. Такие значки обычно продавали в паломнических церквях и других религиозных центрах.

Важно, что эти предметы совмещали сразу несколько ролей: благочестивого сувенира, напоминавшего человеку о святых, которым он поклонился; «свидетельства», демонстрировавшего, что он действительно побывал у какой-то святыни и может претендовать на привилегии, полагающиеся паломникам; амулета, призванного защитить его от любых напастей. В Северной Европе XIV–XVI вв. производство таких значков достигло почти промышленных масштабов. Как правило, на них был изображен сам святой, реликварий с его мощами или его почитаемый образ. Паломники пришивали такие жетоны к одежде, шляпе или суме. Вернувшись из странствия, они могли закрепить значок где-то в доме — как амулет²⁶.

Взглянем подробнее на один из таких «садов», созданный в 1524–1530 гг. (ил. 2)²⁷. Его композиция почти симметрична. В центральном ящике установлены фигуры трех святых: слева — Елизавета Тюрингская в короне, с книгой и нищим у ног; в центре — Урсула, защищающая плащом других дев-христианок; справа — Екатерина Александрийская с мечом в руках попирает римского императора-язычника Максенция. Между этими фигурами закреплены фигурки поменьше — сцена *Noli me tangere* («Не прикасайся ко мне», Ин. 20:11-17): Мария Магдалина, опустившись на колени, обращается к воскресшему Христу — в облике садовника с лопатой в руках. Над головой у Урсулы, на центральной оси симметрии, прикреплен «агнец Божий» с изображением Воскресения Христова. Он был выпущен при папе Льве X — в 1513 г. И сделан из *paste de ss. Martiri* — воска, смешанного с размолотыми костями раннехристианских святых и пылью из римских катакомб. Поэтому он не желтоватый, а се-

26. См.: Lewis, M. (2014) *Saints and Their Badges. Saints' Lives and Medieval Pilgrim Badges*. Witham: Greenlight Publishing; Rasmussen, A. M. (2021) *Medieval Badges. Their Wearers and Their Worlds*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; Бозоки Э. Средства личной защиты в Средние века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. Вып. 39. № 3. С. 130–162.

27. Около 1524–1530 гг. Museum Hof van Busleyden. № GHZ BH002. Размеры: 134 x 188,5 x 22,2 см. См.: Pearson, A. (2017) "Sensory Piety as Social Intervention in a Mechelen Besloten Hofje".

рый²⁸. Кроме того, в этом «саду» можно найти небольшие миниатюры, написанные на пергамене, паломнические значки и более тридцати реликвий (свв. Иеронима, Доротеи, Варфоломея, Варвары, 11 000 дев, которые приняли мученичество в Кельне вместе со св. Урсулой, и т.д.), снабженных «этикетками».



Ил. 2. «Запертый сад» со святыми Елизаветой, Урсулой и Екатериной. Мехелен, 1524–1530 гг.

Mechelen. Museum Hof van Busleyden. № GHZ BH002

На боковых створках написаны донаторы — мужчина и две женщины. Раньше считалось, что все они духовные лица, связанные с госпиталем Девы Марии. Однако, как показала Андреа Пирсон, мужчина и женщина постарше, судя по их одежде, — миряне. Скорее всего, это состоятельные горожане Якоб ван ден Путте и его жена Маргарета Свос, а женщина помладше — их дочь Мария ван ден Путте, которая в 1524 г. стала сестрой в монастыре Девы Марии. У нее единственной закрыты глаза. Вероятно, это указывает на то, что она была слепа, или у нее были серьезные проблемы со зрением. Как было принято в религиозной живописи того времени, за спинами донаторов стоят их святые патроны

28. Watteuw, L., Iterbeke, H. (eds.) *Enclosed Gardens of Mechelen*, p. 98; Pearson, A. *Gardens of Love and the Limits of Morality in Early Netherlandish Art*, p. 92, fig. 39.

ны: у Якоба — апостол Иаков Старший, а у его жены Маргареты — мученица Маргарита Антиохийская. Предполагается, что этот «сад» был передан ими в монастырь-госпиталь Девы Марии, когда их дочь туда затворилась.

«Запертые сады» из Мехелена хранились в женском монастыре-госпитале. Но кто изготавливал эти *mixed media* объекты? Тут существует две теории. В соответствии с первой, большая часть работы была выполнена самими сестрами. Они собирали всевозможные материалы, накапливали *devotionalia* и реликвии, покупали статуэтки, заказывали профессиональным художникам (вероятнее всего, мужчинам-мирянам) роспись боковых створок и заполняли центральный короб сотнями мелких цветов — создавали свой райский сад. Потому в этих образах можно увидеть зримое воплощение религиозной культуры этих женщин, живших за монастырскими стенами, где они заботились о недужных, и одновременно миниатюрную проекцию сакральной топографии: тех паломнических центров Запада и святынь Палестины, которые были для них физически недоступны²⁹.

В соответствии с альтернативной теорией, которую в недавних работах продвигает Андреа Пирсон, монахини в Нидерландах часто занимались изготовлением шелковых цветов на продажу. Однако их производство требовало особых навыков и немалого времени. Мехеленская община августинок специализировалась на уходе за больными, и, в отличие от других, более созерцательных обителей, там сестры вряд ли имели много свободного времени. Один из «садов» — с семьей мирян-заказчиков и их слепой дочерью на створках — община получила в дар извне. Потому, как настаивает Пирсон, более вероятно, что сестры и остальные «сады» заказали у городских ремесленников либо в других женских общинах, которые специализировались на их производстве³⁰.

Мы знаем, что аналогичные «сады» могли создавать за пределами монастырей или бегинажей. Судя по текстам завещаний и другим источникам, их нередко жертвовали сестрам благодетели, выздоровевшие больные или родители девушек, которые принимали постриг. Среди владельцев таких садов-реликвариев были

29. Rudy, K. M. *Virtual Pilgrimages in the Convent*, p. 113; Baert, B., Iterbeke, H. "Revisiting the Enclosed Gardens of the Low Countries", pp. 6–7; Watteuw, L., Iterbeke, H. (eds.) *Enclosed Gardens of Mechelen*, pp. 93–94.

30. Pearson, A. "Sensory Piety as Social Intervention in a Mechelen Besloten Hofje", pp. 22–23; Pearson, A. *Gardens of Love and the Limits of Morality in Early Netherlandish Art*, pp. 118–124.

не только монахини, но и монахи или каноники, а также миряне — как женщины, так и мужчины. К примеру, похожие «сады» находились в коллекциях реликвий и изображений, собранных регентшей Нидерландов Маргаритой Австрийской (1480–1530) и кардиналом Альбрехтом Бранденбургским (1490–1545)³¹.

Даже если к «запертым садам», видимо, не всегда применимо понятие «бриколажа», их композитный состав не вызывает сомнений. Перед нами *mixed media* объекты — это касается как материалов и технологий, так и статуса встроенных в них элементов и функций всего складня. «Сады» совмещали роли моленного образа (с фигурами Христа, Девы Марии или святых) и реликвария, заполненного множеством крошечных, не самых престижных и сравнительно доступных реликвий. Сестры могли получать их в дар от паломников или использовать фрагменты, добытые при разборе других, более старых реликвариюв. Например, в «саде» со свв. Елизаветой, Урсулой и Екатериной, о котором я упоминал выше, есть фигурка воскресшего Христа. У его ног лежит кусок человеческой челюсти с несколькими зубами — реликвия неизвестного святого или святой. Радиоуглеродный анализ, проведенный в 2018 г., показал, что челюсть датируется 770–970 гг.³²

Если воспользоваться классической классификацией Ч.С. Пирса, можно сказать, что «запертые сады» соединяли два типа сакральных знаков: *иконы* (изображения Бога и святых) и *индексы* (фрагменты святых тел или контактные реликвии — части предметов, которые с ними соприкасались). В этом нидерландские складни, конечно, не уникальны. Их можно сравнить и с реликвариями более привычных форм³³. Там святыни были помещены в ларцы или сосуды, снаружи покрытые изображениями (мелкой скульптурой, рельефами, эмалями, живописными сценами и т.д.), или в трехмерные изображения (фигуры в полный

31. Baert, B., Iterbeke, H. "Revisiting the Enclosed Gardens of the Low Countries", p. 4; Baert, B. "Art and Mysticism as Horticulture", p. 109; Baert, B. "Heavenly Fragrance", p. 227–228.

32. Watteuw, L., Iterbeke, H. (eds.) *Enclosed Gardens of Mechelen*, p. 94, Ill. 44, p. 95.

33. О реликвариях в Средние века и Новое время см.: Lehnher, Y. (éd.) (2004) *Au-delà du visible: reliquaires et travaux de couvents. Musée d'art et d'histoire Fribourg, 31 octobre 2003 au 29 février 2004*. Fribourg: Musée d'art et d'histoire; Sanchez, J.-M. (2009) *Reliques et reliquaires*; Hahn, C. (2017) *The Reliquary Effect. Enshrining the Sacred Object*. London: Reaktion Books; Lahti, S. (2019) *Silver Arms and Silk Heads. Medieval Reliquaries in the Nordic Countries*. Åbo: Åbo Akademi University Press;

рост, бюсты, головы, руки, ноги...), которые служили хранилищами для святыни.

Реликварии выполняли множество функций. Они защищали реликвии и скрывали их от прикосновений верующих. Священные останки или предметы лежали внутри, были вовсе не видны или видны лишь частично — через зарешеченное оконце или маленькое стекло, но физически оставались недоступны. К ним без особого дозволения было не приложиться. При этом через роскошь материалов, изысканность работы и детали иконографии реликварии являли славу заключенных внутри святынь и подтверждали, что эти предметы подлинны и достойны поклонения. Фигуры небесных патронов, изображенные на поверхности реликвариев или задававшие всю их форму (раки в виде ростовых статуй, бюстов, голов, рук, ног святых), говорили о том, что находится внутри. Изображения придавали сакральной силе конкретность и помогали вступить с ней в контакт — в частности, через встречу взглядов между верующим и его небесным патроном³⁴.

В позднее Средневековье и в раннее Новое время католические храмы, многие государи и даже частные лица увлеченно коллекционировали мощи и другие реликвии. В храмах мельчайшие фрагменты костей, кусочки ткани от риз или инструменты мученичества выставляли в специальных шкафах-реликвариях, порой напоминавших музейные витрины. Власти городов, которые особо гордились своими коллекциями святынь и привлекали к ним паломников, а также владельцы собственных собраний реликвий стали публиковать их иллюстрированные перечни. В 1578 г. в Риме случайно нашли вход в катакомбы Присциллы, где сохранилось множество захоронений и раннехристианские росписи. Лежавшие там останки были приравнены к мощам мучеников. Это открытие было использовано в полемике против протестантов, которые утверждали, что Римская церковь давно утратила первоначальную чистоту и вместо Христа служит Антихристу, а также отвергали католический культ святых и почитание изображений. Катакомбы превратились в неисчерпаемый источник мощей, которые в XVII–XVIII вв. активно расходились

34. О соотношении реликвий и образов в средневековом культе святых см.: Schmitt, J.-Cl. (1999) "Les reliques et les images", in *Les reliques. Objets, cultes, symboles: Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4–6 septembre 1997*, pp. 145–167. Turnhout: Brepols; Wirth, J. (2008) *L'image à l'époque gothique*, pp. 54–71. Paris: Cerf. Bozky, E. (2006) *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*. Paris: Beauchesne.

по Европе: католическим кантонам Швейцарии, Южной Германии, Испанским Нидерландам и т.д.³⁵

Каковы ключевые функции «запертых садов»? По формулировке Барбары Баэрт, сегодня «запертые сады» рассматривают как амбивалентные артефакты, назначение которых балансирует между алтарным образом, хранилищем реликвий и предметом домашней обстановки. Вероятно, их даже можно воспринимать как материальный вектор памяти об умерших сестрах и своего рода «кабинеты редкостей», олицетворявшие духовный мир и религиозные практики монахинь, которые их создавали³⁶. По гипотезе Кэтрин Руди, скопление реликвий, связанных с конкретными святынями в Нидерландах, более далеких паломнических центрах Европы и особенно в целом со Святой землей, помогало сестрам-августинкам, а также мирянам и мирянкам совершить мысленное путешествие к святыням, которые были для них физически недоступны. «Виртуальное паломничество» — распространенная в то время практика, в которой верующий мог опереться на тексты «хождений», описывавших святыне места, и на изображения, которые представляли их его взгляду³⁷. Рассматривая миниатюрный «сад», «зритель входил в Святую землю в масштабе кукольного домика, идеальный микрокосм женкой обители»³⁸.

При этом важно помнить о том, что «сад» служил опорой благочестивых практик не только как законченный объект. Его ещё требовалось «вырастить». Для этого сестры собирали материалы, украшения и реликвии, плели шелковые цветы и изготавливали мелкие фигурки. Даже если часть этой работы на самом деле выполнялась профессиональными ремесленниками, сад все равно требовалось периодически подновлять и заменять выпавшие или пришедшие в негодность элементы. Взаимодействие с таким *mixed media* объектом явно не ограничивалось его созерцанием или молитвенными прикосновениями к образам и реликвиям.

35. Carroll, M. P. (1996) *Veiled Threats: The Logic of Popular Catholicism in Italy*, pp. 175–178. Baltimore; London: The John Hopkins University Press.

36. Baert, B., Iterbeke, H. “Revisiting the Enclosed Gardens of the Low Countries”, p. 5; Baert, B. “Heavenly Fragrance”, pp. 220–221.

37. Rudy, K. M. *Virtual Pilgrimages in the Convent*, pp. 110–118; Baert, B. “Art and Mysticism as Horticulture”, pp. 108–109; Baert, B. “Heavenly Fragrance”, pp. 226–228.

38. Rudy, K. M. *Virtual Pilgrimages in the Convent*, p. 114.

Что завернуто в амулете?

Принципы организации «запертых садов» в раннее Новое время были характерны не только для них. Аналогичные материалы, приемы и эстетические решения использовали при украшении классических реликвариев и других типов религиозных образов, например, ящичков с изображениями или *devotionalia*, привезенными из паломничества³⁹ (*boîtes de dévotion*).

Барбара Баэрт сопоставляет состав «садов» с узором, которым в XV — начале XVI вв. покрывали поля многих нидерландских манускриптов. В них текст и/или миниатюры с библейскими сюжетами и фигурами святых были помещены в рамку из цветов, побегов и плодов, изображенных в технике *trompe l'oeil*. Нарисованные растения, а порой и сидящие на них насекомые, отбрасывали на лист нарисованные же тени. Священные образы, а вокруг — благоуханный сад. В некоторых из рукописей, поля, помимо растений, заполняли изображения драгоценных украшений, паломнических значков, четок и других *devotionalia*. Они тоже были прорисованы чрезвычайно реалистично — так, словно это были предметы, разложенные на развороте книги⁴⁰.

Такие художественные решения следовали за реальной практикой. Люди, владевшие рукописными Псалтирями или Часословами, порой пришивали к их страницам паломнические значки⁴¹.

39. Berthod, B., Hardouin-Fugier, É. *Dictionnaire des objets de dévotion dans l'Europe catholique*, pp. 49–50; Blanchot, J.-M. (2016) “Objets de dévotion et souvenirs du pèlerinage à Einsiedeln. L'exemple de la Franche-Comté et de des régions limitrophes au sein de la dorsale catholique”, *Mémoires de la Société d'Émulation du Doubs*, pp. 320–322, fig. 45, 46 (*boîte de dévotion* с фигуркой Девы Марии из Айнзидельна в центре — объект, созданный монахинями во Франш-Конте в XVIII в.).

40. Baert, B., Iterbeke, H. “Revisiting the Enclosed Gardens of the Low Countries”, pp. 10–13.

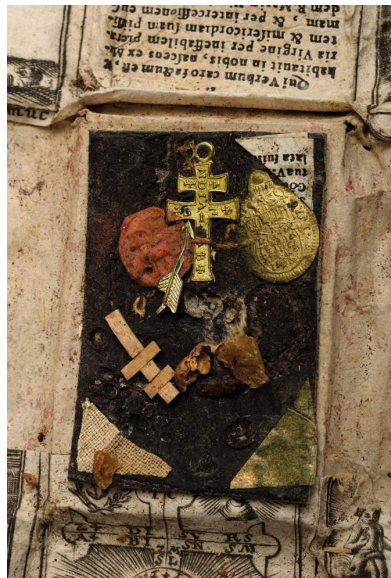
41. См.: DaCosta Kaufmann, Th., Roehrig Kaufmann, V. (1991) “The Sanctification of Nature: Observations on the Origins of *Trompe l'oeil* in Netherlandish Book Painting of the Fifteenth and Sixteenth Centuries”, *The J. Paul Getty Museum Journal* 19: 43–64; Koldewey, J. (1991) “Pilgrim Badges Painted in Manuscripts: A North Netherlandish Example”, in K. Horst, van der, J.-Chr. Klamt (eds.) *Masters and Miniatures. Proceedings of the Congress on Medieval Manuscript Illumination in the Northern Netherlands (Utrecht, 10-13 December 1989)*, pp. 211–218. Doornspijk; Foster-Campbell, M. H. (2011) “Pilgrimage through the Pages: Pilgrims' Badges in Late Medieval Devotional Manuscripts”, in S. Blick, L. Gelfand (eds.). *Push Me, Pull You. Imaginative, Emotional, Physical, and Spatial Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*, Vol. 1, pp. 227–274. Leiden; Boston: Brill; Asperen, H., van (2018) “The Book as Shrine, the Badge as Bookmark: Religious Badges and Pilgrims' Souvenirs in Devotional Manu-

Столь изобретательный *trompe l'oeil*, как и другие иллюзионистские приемы, явно вызывал восхищение зрителей. При этом у такого декора могла быть и религиозная функция. Он создавал вокруг центральной миниатюры рамку, которая визуализировала те же метафоры, что «запертые сады», и перебрасывала мостик между изображением как фокусом молитвы и ключевыми религиозными практиками — в первую очередь паломничеством и чтением молитв по розарию.

В последней части статьи я хотел бы привлечь внимание к еще одной, менее очевидной аналогии, которая возвращает нас к материальной природе «садов» как композитных объектов и к тому, как в них сочетаются изображения, реликвии и *devotionalia* (ил. 3, 4). Речь идет о крошечных вещичках — амулетах, распространенных в Новое время, в первую очередь в южно-германских землях, но не только там. Аналогичные экземпляры происходят, к примеру, из Эльзаса, Франш-Конте, Венгрии и Хорватии⁴². В нидерландских складнях фигурки Христа, Девы Марии и святых были окружены мелкими реликвиями и другими предметами, которым приписывали особую силу. Такой «сад» был открыт взгляду и приглашал к молитвенному взаимодействию. Многие амулеты также соединяли изображения с различными предметами, от которых ждали сверхъестественной помощи и защиты, но они, напротив, были скрыты от взора. Их модус действенности не зависел от того, видит ли их кто-то или нет (см. ниже).

scripts”, in M. Faini, A. Meneghin (eds.). *Domestic Devotions in the Early Modern World*, pp. 228–312. Leiden: Brill; Asperen, H., van (2021) *Silver Saints. Prayers and Badges in Late Medieval Books*. Turnhout: Brepols.

42. Heidinger, R. (2008) “Les Breverln en Alsace”, *Annuaire de la Société d'Histoire du Sundgau*, pp. 257–269; Blanchot, J.-M. “Objets de dévotion et souvenirs du pèlerinage à Einsiedeln”, p. 322–324, fig. 47–49; Knez, D. (2008) “Breverl — zagovor ali blagoslov? / Breverl — Invocation or Blessing?”, *Argo* 51(2): 46–53; Azinović Bebek, A., Filipić, K. (2013/2014) “Brevari iz Lobora i drugih novovjekovnih grobalja sjeverozapadne hrvatske (The Breverls from Lobor and other Early Modern Cemeteries in Northeastern Croatia)”, *Opuscula Archaeologica* 37/38: 281–300



Ил. 3, 4. Внутри *Breuerl* (Верхняя Бавария, XVIII в.), выставленного на продажу на аукционе *Kendzia* в Гамбурге (лот № 1112), сохранились два чумных креста (металлический и деревянный), печать из красного воска, значок и крошечная стрела св. Себастьяна⁴³.

Для того чтобы амулет «работал», было достаточно его присутствия, физического соприкосновения с кожей или одеждой владельца, того, что этот небольшой предмет находится рядом с ним. Однако, чтобы довериться его силе, человек, вероятно, должен был в общих чертах представлять, что за образы и реликвии помещены внутрь, или хотя бы верить, что там находится нечто «сильное» и святое.

Подобные композитные амулеты часто именуют немецким термином *Breuerl*⁴⁴. Он восходит к латинскому *brevia* — от *brevi* («краткий»). Названия с тем же корнем применялись и в дру-

43. См.: https://www.auktion-kendzia.de/en/lot-page/?auction_uid=114&lot_id=1112&abs_catalog_page=47 [accessed on 22.05.2023].

44. Ettlinger, E. (1965) "The Hildburgh Collection of Austrian and Bavarian Amulets in the Wellcome Historical Medical Museum", *Folklore* 76(2): 110–111; Skemer, D. (2015) "Magic Writ: Textual Amulets Worn on the Body for Protection", in Kehnel, A. et al. (eds.) *Schrifträger — Textträger: Zur materialen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften*, pp. 127–150. Berlin; München; Boston: Walter de Gruyter.

гих европейских языках: по-итальянски — *brevi*, по-французски — *breve*, *brevets*, по-английски — *briefs* и т.д.⁴⁵ Но *Breverl* — это не просто краткий текстовый амулет, молитва и/или заклинание, написанные на полоске бумаги или пергамена. Это *mixed media* объект, совмещавший разные материалы, техники изготовления и формы присутствия сакрального. Фигуры небесных патронов, тексты молитв и крошечные *devotionalia*, как подразумевалось, усиливали друг друга и обеспечивали владельцу максимально эффективную защиту.

Типичный амулет такого рода состоял из нескольких слоев бумаги, к которой были приклеены отдельные гравюры с текстами и изображениями. Либо они были напечатаны на самих главных листах (ил. 5). В центр складывали предметы разного толка: частицы мощей, крошечные статуэтки, крестики, значки, стрелы св. Себастьяна (для защиты от чумы), миниатюрные гравированные образы святых на бумаге, предназначенные для поедания (*Schluckbild*), камешки, привезенные из святых мест, освященные семена или кусочки коралла, которому приписывали особые защитные свойства⁴⁶. Содержимое «реликвария» могло быть упо-

45. Skemer, D. (2006) *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, pp. 13–19. University Park: Pennsylvania University Press. Ср. с термином *breve*, которым обозначают папские послания, менее длинные, торжественные и значимые по содержанию, чем буллы. У амулетов, которые исследователи обычно называют *Breverl*, в разных концах Европы и в разные времена были и другие имена, которые обычно фокусируют внимание на их текстовой составляющей. Например, в Италии их могли обозначать просто *lettera di preghiera* или на латыни — *charta* («хартия», «документ»).

46. Уже в Древнем Риме коралл считали защитой от сглаза, эффективным оберегом для детей и лекарством от различных недугов, связанных с кровотечениями (по сходству цвета), а также от желудочных колик или эпилепсии. Представления о его защитной и целительной силе были унаследованы и христианским Средневековьем. В новой традиции форму коралловых веточек связали с крестом, а их цвет — с кровью, пролитой Спасителем во имя искупления человечества. В Италии коралл особо часто применяли для защиты младенцев и детей, которые считались особенно уязвимыми не только перед болезнями, но и перед силами зла. В XIV–XV вв. даже младенца Христа, сидящего на коленях у Девы Марии, стали изображать с коралловой подвеской на шее или с веткой коралла в руке (чтобы напомнить об ожидающей его крестной муке или о спасительной силе его крови?) (Мусин А. Е. Кораллы в христианской культуре Восточной Европы и Средиземноморья // Российский археологический ежегодник. 2014. №4. С. 371–378, Рис. 2; Musacchio, J. M. (2005) “Lambs, Coral, Teeth, and the Intimate Intersection of Religion and Magic in Renaissance Italy”, in S. Montgomery, S. Cornelison (eds.) *Images, Relics, and Devotional Practices in Medieval and Renaissance Italy*, pp. 141, 151–154. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies; Frugoni, Ch. (2017) *Vivere nel Medioevo. Donne, uomini et sopra tutto bambini*, pp. 95–96, fig. 49, 50. Bologna: Mulino). В любом случае коралловые амулеты были полностью интегриро-

рядочено в симметричную композицию (Ил. 6, 7). Бумагу сворачивали в конвертик, а его помещали в кожаный, тканевый, деревянный или металлический футляр. Далее амулет, который в запакованном виде обычно составлял всего 5–7 см по длинной стороне, можно было носить с собой, например, повесив на шею, зашить куда-то в одежду, положить в колыбель новорожденного или закрепить где-то в доме⁴⁷.



Ил. 5. Breuerl. Южная Германия или Австрия, конец XVIII — начало XIX вв.

Johns Hopkins University. Sheridan Libraries. Women of the Book Collection. № 8042471.

ваны в христианский контекст, соседствовали с крестами и, видимо, не воспринимались клириками как нечто чуждое, суеверное или ложное.

47. Tycz, K.M. (2019) "Material Prayers and Maternity in Early Modern Italy: Signed, Sealed, Delivered", in M. Corry, M. Faini, A. Meneghin (eds.) *Domestic Devotions in Early Modern Italy*, pp. 250–260. Leiden; Boston: Brill, 2019; Zeller, M. (2022) "Nouvelles acquisitions patrimoniales", *La Revue de Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg Varia* 26 : 108–109.



**Ил. 6, 7. *Breuerl*: центральная часть (оформленная в рамку)
и средник. Середина XVIII в.
*Budapest. Piarista Múzeum. № 2020.131.1.P***

На листах бумаги, в которые заворачивали реликвии, были напечатаны изображения и тексты. Последние включали молитвы или библейские стихи, в частности, первые строки Евангелия от Иоанна, которые регулярно использовались в составе охран-ных формул⁴⁸. Все они были призваны воззвать к силе небес и за-щитить человека от духовных (демоны, ведьмы) и физических (чума и другие болезни) угроз. Важно, что тут активизация силы

48. Бозоки Э. Средства личной защиты в Средние века. С. 140, 153.

текстов не подразумевала их чтения. Футляр был запечатан, и они оставались невидимы для владельца⁴⁹.

Аналогичный модус действенности в Средние века и раннее Новое время порой приписывали целым рукописям или печатным книгам. В этих случаях «рубрики», краткие пояснения или инструкции по произнесению молитв, гласили, что их силой сможет заручиться не только тот, кто их прочитает, но и тот, кто просто возьмет их с собой. В одном датском молитвеннике перед текстом «крестовой молитвы», которую приписывали папе Льву III (705–816), было обещано: «Всякий, кто носит ее на себе или слышит, как ее читают, читает ее сам или видит ее перед собой, в тот день не утонет, не сторит, не будет убит, и ни человек, ни дьявол не сможет повредить его телу или душе»⁵⁰. Спасительная сила молитвы могла войти в человека не только через текст (который он произносит или слышит из уст других), но и через физическое соприкосновение с книгой или листком пергамента, на котором она записана. В еще одном датском молитвеннике было сказано, что человек, который берет с собой молитву волхвам, может не бояться грехов и печалей этого мира и не умрет без исповеди или елеопомазания. Однако она «сработает» без прочтения, только если ее владелец неграмотен и не в состоянии ее прочесть⁵¹.

Большую часть изображений, заключенных в *Brevel*, составляли фигуры святых. Особая роль принадлежала Деве Марии — главной людской заступнице (ее обычно представляли в облике статуй, почитавшихся в различных паломнических центрах), а также святым из францисканского (Франциск Ассизский, Антоний Падуанский) и иезуитского (Игнатий Лойола, Франциск Ксаверий, Иоанн Непомуцкий) орденов. У многих небесных патронов была своя специализация. Так, к обезглавленному св. Анастасию могли взывать как целителю от головной боли и демонов,

49. Lamireau-Meyer, Cl. (2009) *La poursuite du divin. Écritures votives des lieux de culte catholiques parisiens. Anthropologie sociale et ethnologie. Thèse pour obtenir le grade de docteur de l'École des hautes études en sciences sociales*, pp. 354–355.

50. Skinnebach, L. K. (2019) “Haptic Prayer, Devotional Books and Practices of Perception”, in D. Carrillo-Rangel, et al. (eds.) *Touching, Devotional Practices, and Visionary Experiences in the Late Middle Ages*, pp. 99–101. London: Palgrave Macmillan.

51. Skinnebach, L. K. “Haptic Prayer”, p. 105. В 1619 г. в Париже был напечатан сборник молитв от чумы, обращенных к Деве Марии, св. Роху и св. Христофору. Там было сказано, что люди, которые не могут прочитать текст, должны просто носить эту книжицу с собой (Dauge-Roth, K. (2018) “Prêt-à-porter: Textual Amulets, Popular Belief and Defining Superstition in Sixteenth and Seventeenth-Century France”, *Espacio, Tiempo y Forma: Historia del Arte* 6: 144–145).

к св. Антония Падуанского призывали во время кораблекрушений, св. Иоанн Непомуцкий должен был спасать тонущих, св. Игнатий Лойола — изгонять бесов, св. Франциск Солано — защищать от землетрясений и т.д. Однако у одного святого обычно было несколько функций из разных сфер, и этот перечень не был раз и навсегда зафиксирован⁵².

Помимо фигур небесных заступников, такие амулеты включали изображения защитных знаков — прежде всего креста с двумя горизонтальными перекладинами. На них часто были нанесены начальные буквы различных молитв и благословений, ассоциировавшихся со св. Агатой, св. Бенедиктом, св. Захарией, тремя волхвами («королями») и т.д. Такие аббревиатуры должны были защитить от пожаров, внезапной смерти, различных болезней, колдовства и других опасностей. Буквосочетания на амулетах могли взывать к силе креста (C.S.S.M.L. — *Crux Sacra sit mihi lux*) или отгонять дьявола (N.D.S.M.D. — *Non draco sit mihi*; V.R.S.N.S.M.V.S.M.Q.L.I.V.B. — *Vade retro satanas nunquam suade mihi vana sunt mala quae libas ipse venena bibas*)⁵³.

Характерным примером может служить *Breuerl* XVIII в. из Австрии или Баварии, который сейчас хранится в Далласе (ил. 8). Этот амулет должен был защитить от демонов, порчи и других

52. См. *Breuerl* XIX в., проданный 10.06.2021 в аукционном доме Dorotheum (лот № 139-109995/0011). Он выглядел как шелковый мешочек (5,7 x 7 см.). Его содержимое, видимо, сохранилось лишь частично. На вложенной внутрь бумажке было приклеено 9 бумажек поменьше с гравированными образами святых: Франциска Ассизского, Девы Марии Непрочного Зачатия, Антония Падуанского, Иоанна Капистрана, Бернардина Сиенского, Себастьяна, архангел Михаила и св. Роха. В центре между Бернардином Сиенским и Иоанном Капистраном (первый держит в руках многолучистую табличку с Иисусовой монограммой IHS, а второй созерцает ее на небе в сиянии), помещено изображение креста с терновым венцом и символами пяти ран Христа: пронзенными ладонями, ступнями и сердцем. От сердца исходит молния или зигзагообразная стрела, которая поражает змея-дьявола, лежащего под крестом. Ниже идет надпись *Vicit Leo de tribu Iuda* — «Лев от колена Иудина, корень Давидов, победил» (Откр. 5:5). Часть изображений прямо представляет победы над силами зла: св. Антоний Падуанский изгоняет демонов из одержимого, при виде имени Иисусова бесы разлетаются от св. Бернардина Сиенского, а архангел Михаил привычно пронзает дьявола копьем. Св. Себастьян и св. Рох, изображенные на гравюрах справа и слева от него, были главными заступниками от чумы. Кроме того, в амулет вложена бумажка с еще тремя гравюрами: с блаженным Сальвадором из Орты (1520–1567), который изгоняет беса из одержимого, головой св. Анастасия Персиянина и блаженным Андрее де Конти (1240–1302), который тоже обращает демона в бегство. См.: [https://www.dorotheum.com/en/1/7228795/, accessed on 17.11.2024].

53. «Отойди, сатана! Никогда не искушай меня, твои злые наущения тщетны. Выпей свой яд сам!».

магических опасностей. В футляр вложено два листка. На первом, внешнем, напечатаны изображения святых: Девы Марии, Антония Падуанского, Яна Непомуцкого, Франциска Ассизского, Игнатия Лойолы и др. На втором, внутреннем, идет текст *Breve super se portandum ad gloriam dei, suorumque sanctorum contra daemones* — «Бреве, который нужно носить на себе во славу Господа, его святых и против демонов». Он был утвержден папой Урбаном VIII в 1635 г. Швейцарский историк Авраам Рюша упомянул о его защитной роли в книге «Прелести Швейцарии» (*Les délices de la Suisse*, 1714). Он рассказал о том, как в 1712 г., во время Войны за испанское наследство, в которой швейцарские кантоны разных конфессий столкнулись друг с другом, капуцины «раздавали солдатам магические бумажки (*amuleta*), напечатанные и одобренные папой Урбаном VIII». Они «защищали тех, кто их носит, от любых напастей. Это были много раз сложенные крошечные вещицы, которые тщательно закрепляли и носили на шее». Далее Рюша воспроизводит их содержимое: *Breve super se portandum ad Gloriam Dei suorumque Sanctorum contra Daemones, facturas, Ligaturas signaturas, Fascinationes, et in Cantationes ... et contra quascunque alias artes diabolicas*⁵⁴.

Вернемся к амулету из Далласа. В центре внутреннего листка в прямоугольной бумажной рамке закреплено плотно скомпонованное собрание реликвий и магических предметов. Внутри него бумажки с именами святых (*Aurelii M., S. Justini M., S. Christicolae, S. Dende*), чьи крошечные реликвии, видимо, были заключены в амулете, закреплены в форме ромба. Внутри — алюминиевый «чумной крест» (*Pestkreuz*) с двумя перекладинами⁵⁵,

54. Ruchat, A. (1714) *Les delices de la Suisse, une des principales républiques de l'Europe...* Т. 4. Leyde, pp. 866–873.

55. После прихода в Европу чумы в середине XIV в. («Черная смерть») смертоносные эпидемии регулярно возвращались и породили множество новых культов (прежде всего св. Себастьяна и св. Роха как заступников от этого мора) и иконографических образов (Дева Мария как милостивая заступница, *Madonna della misericordia*, укрывающая верующих от стрел чумы), призванных защитить от болезни (Marshall, L. (1994) “Manipulating the Sacred: Image and Plague in Renaissance Italy”, *Renaissance Quarterly* 47(3): 485–532). Наряду с публичными культами и масштабными церковными образами, от которых ждали защиты, в разных концах католического мира появилось множество частных средств защиты, которые нередко балансировали на грани официально церковного и запретно магического. Так, типографии выпускали листки-амулеты (*Pestblätter*) с изображением креста, Девы Марии, св. Себастьяна и св. Роха (см. южногерманский экземпляр с фигурами святых вокруг чумного креста с медальоном Девы Марии 14.2 x 11.6 см: *Contra maleficia contra igne(m) pestem et tempestates* — Wellcome Collection. № 111671). На кресте или вокруг него часто писали также таинственные аббревиатуры (лат. *characteres*, нем. *Buchstaben*—

а вокруг — восковая печать, кусочки коралла, обрезки ткани, семена и почка вербы⁵⁶.



Ил. 8. *Brevierl* из Австрии или Баварии, после 1726 г.
 Dallas. Southern Methodist University. Bridwell Library. №
 BRB1392

Близкий аналог — амулет-скапулярий из Фрайзинга (1740 г.). В футляре (10 x 7 x 2 см.) из синего вельвета с золотой вышивкой (монограммы Христа и Девы Марии) вложен листок (15,5 x 20 см.) с напечатанным на нем благословением во имя Святой Троицы, призванным защитит от зла в час смерти, началом Евангелия от Иоанна, молитвой от колдовства и другими текстами. В центре приклеены четыре бумажки с напечатанными на внутренней стороне образами Девы Марии из Ландсхута, св. Иоанна Непомуцкого, св. Иакова из Марке и св. Игнатия Лойолы. Под

reihe), призванные усилить эффект амулета. Некоторые из этих буквенных сочетаний были сложены из первых букв античных молитв, например, благословения, которое приписывали св. Захарии Иерусалимскому (ум. 116): + Z + D I A I : I S + B I Z + S A V + Z M R A + H G F + B F R S.

56. Похожий амулет хранится в Национальном музее Словении (*Narodni muzej Slovenije*) в Любляне (№ N 17733).

ними находится прямоугольный «реликварий» с симметрично расположенными элементами: крошечными медалями и фрагментами мощей, которые снабжены киноварными рубриками⁵⁷.

В некоторых *Breuerl* было больше слоев, текстов и изображений. Например, они располагались не только на внутренней, но и на внешней стороне плотной бумаги, в которую был завернут «реликварий». Там могли быть напечатаны образы пяти ран Христа, семи скорбей — мечей Девы Марии, имена Христа и Марии, крест с аббревиатурами текстов молитв от чумы или другие спасительные / защитные символы.

* * *

Подведем итоги. Створчатые «запертые сады» и в несколько раз сложенные крошечные амулеты находятся почти на противоположных полюсах в спектре религиозных образов-объектов. Первые часто создавали и хранили в монашеских общинах (хотя они бытовали и в домах мирян), вторые принадлежали к частным защитным практикам⁵⁸.

Модусы эффективности, которую от них ждали, принципиально различны. Складень обычно открыт взору молящегося и призван вовлечь его внутрь компактного сакрального пейзажа — сада, плотно насыщенного фигурами святых, райскими растениями, реликвиями и *devotionalia* разного типа. Это зрелище, как предполагают исследователи, было призвано интенсифицировать процесс молитвы и/или помочь в мысленном паломничестве по Святой земле. Предметы, заполняющие «запертый сад», вызывают к воспоминанию (молитв, религиозных символов, библейских и житийных нарративов) и дальнейшей визуализации. Содержимое амулета, напротив, скрыто от взора. Оно не подразумевает ни визуального, ни даже тактильного контакта с владельцем, который носит с собой закрытый футляр и взаимодействует с ним только как с целым.

Кропотливое и долгое создание, словно выращивание, «запертого сада» в стенах женских общин само по себе считалось благочестивой практикой, своего рода формой молитвы. Процесс

57. Muzeum města Prahy. № MMP H 054 903. См.: [<https://www.muzeumprahy.cz/en/education-museum-on-line-on-line-exhibitions-scapular/>, accessed on 22.05.2023].

58. При этом такие амулеты в ходе религиозных миссий могли распространять и монахи: францисканцы, иезуиты, капуцины. См. Blanchot, J.-M. “Objets de dévotion et souvenirs du pèlerinage à Einsiedeln”, p. 324.

производства амулетов, который, вероятно, был подчинен своим правилам, вряд ли имел такое значение.

При этом и «запертые сады», и *Breuerl* — это композитные объекты. В обоих случаях их *modus operandi* построен на совмещении сакральных знаков-икон (фигур Бога, Богородицы и святых), знаков-индексов (фрагментов мощей) и знаков, совмещающих роли иконы и индекса. Например, «агнцы Божьи», освященные римскими папами, имели статус сакраменталий. Их материя сама по себе должна была обладать защитной и целительной «силой» (такой тип знака близок к индексу). При этом на них были нанесены изображения (знаки-иконы).

В «запертых садах» реликвии и *devotionalia*, помещенные среди растений, окружены симметрично установленными фигурками. В *Breuerl* все устроено наоборот: в центре оказываются реликвии и *devotionalia*, а гравированные изображения с текстами служат для них оберткой, обрамлением и своего рода аурой.

И «запертые сады», и такие амулеты по визуальной структуре трудно не сопоставить с современными коллажами, например, работами Сергея Параджанова. И там, и там разнородные элементы сохраняют свою отдельность (мы видим, где гравюра, а где приклеенный к ней восковой медальон; где цветная репродукция с ренессансной картины, а где фрагмент нимба, оставшийся от оклада старой иконы), но при этом соединяются воедино, создают новый «организм» или систему знаков.

Функции получившихся предметов, конечно, различны. Современный коллаж — это прежде всего художественное высказывание, автобиографическое свидетельство и визуальный инструмент рефлексии. «Запертый сад» и складной амулет — опоры религиозных практик и материальные проводники невидимой силы, призванной защитить и спасти. Но для нас важнее различия в риторике такого образа-объекта. Коллаж, какой мы сегодня можем увидеть в музейной витрине, часто апеллирует к памяти о том, откуда взяты его компоненты, не скрывает их фрагментарность, а, подчеркивает ее. Он показывает, что кусочки керамики с элементами узора или рисунка — это осколки чашки, обрезки ткани остались от платья, а листки с текстом или фрагменты фото были вырезаны из книги или журнала. Нередко риторика такого произведения акцентирует, что оно создано из «сора». Красота из никому не нужных обломков, которые обретают новую целостность и ценность благодаря художнику.

Создатели религиозных «коллажей» Средневековья и Нового времени тоже порой напоминали о происхождении их элементов, прежде всего реликвий. Подписи указывали на то, что кусочек кости — это фаланга пальца такого-то святого, а такой-то камушек привезен со Святой земли. Однако эта риторика противоположна идее «сора». Она подчеркивает, что такие элементы (различные знаки-иконы и знаки-индексы, причастные к силе святых) особо действенны. Элементы, которые сами по себе исполнены благодати, придают еще большую действенность целому — всему образу-объекту. Подписи, которые встречались и в «запертых садах», и в составных амулетах говорили о том, какому святому принадлежат или откуда привезены реликвии. Но их материальная генеалогия (как они раньше выглядели, из какого реликвария заимствованы и т.д.) значения не имела.

Библиография / References

- Антонов Д. И. Советские иконы как исследовательский проект // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 9. С. 155–164.
- Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы. История и этнография Нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023.
- Баше Ж. Образ-объект // Vox Medii Aevi. 2021. № 1. С. 122–126.
- Бозоки Э. Средства личной защиты в Средние века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. Вып. 39. № 3. С. 130–162.
- Мусин А. Е. Кораллы в христианской культуре Восточной Европы и Средиземноморья // Российский археологический ежегодник. 2014. №4. С. 371–378.
- Asperen, H., van (2018) “The Book as Shrine, the Badge as Bookmark: Religious Badges and Pilgrims’ Souvenirs in Devotional Manuscripts”, in M. Faini, A. Meneghin (eds.). *Domestic Devotions in the Early Modern World*, pp. 228–312. Leiden: Brill.
- Asperen, H., van (2021) *Silver Saints. Prayers and Badges in Late Medieval Books*. Turnhout: Brepols.
- Azinović Bebek, A., Filipec, K. (2013/2014) “Breviari iz Lobora i drigih novovjekovnih grobalja sjeverozapadne hrvatske (The Breverls from Lobor and other Early Modern Cemeteries in Northeastern Croatia)”, *Opuscula Archaeologica* 37/38: 281–300
- Baert, B. (2018) “Art and Mysticism as Horticulture. Late Medieval Enclosed Gardens of the Low Countries in an Interdisciplinary Perspective”, in L. Nelstrop, H. Appleton (eds.). *Art and Mysticism: Interfaces in the Medieval and Modern Periods*, pp. 104–127. New York: Routledge.
- Baert, B. (2024) “Heavenly Fragrance. Late Medieval Enclosed Gardens of the Low Countries and the Senses”, in J. Becker et al. (ed.). *(Er-)Leben von Spiritualität. Die fünf Sinne in religiösen Gemeinschaften des Mittelalters (Klöster als Innovationslabore, 14)*, pp. 219–238. Heidelberg: Schnell & Steiner.

- Baert, B., Iterbeke, H. (2016) "Revisiting the Enclosed Gardens of the Low Countries (Fifteenth Century Onwards). Gender, Textile, and the Intimate Space as Horticulture", *Textile. Cloth and Culture* 15(1): 1–31.
- Baert, B., Iterbeke, H., Watteuw, L. (2018) "Late Medieval Enclosed Gardens of the Low Countries: Mixed Media, Remnant Art, *Récyclage* and Gender in the Low Countries (Sixteenth Century Onwards)", in G. Jurkowlanec, I. Matyjaszkiewicz, Z. Sarnecka (eds.) *The Agency of Things in Medieval and Early Modern Art. Materials, Power and Manipulation*, pp. 33–48. New York: Routledge.
- Berthod, B., Hardouin-Fugier, É. (2006) *Dictionnaire des objets de dévotion dans l'Europe catholique*. Paris: Éd. de l'Amateur.
- Bertrand, P. (2006) "Authentiques de reliques: authentiques ou reliques?", *Le Moyen Age* CXII (2): 363–374.
- Blanchot, J.-M. (2016) "Objets de dévotion et souvenirs du pèlerinage à Einsiedeln. L'exemple de la Franche-Comté et de des régions limitrophes au sein de la dorsale catholique", *Mémoires de la Société d'Émulation du Doubs*, pp. 279–338.
- Bozky, E. (2006) *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*. Paris: Beauchesne.
- Carroll, M. P. (1996) *Veiled Threats: The Logic of Popular Catholicism in Italy*. Baltimore; London: The John Hopkins University Press.
- Cayron, F., Steyaert, D. (2019) *Made in Malines. Les statuettes malinoises ou poupées de Malines de 1500–1540. Étude matérielle et typologique*. Turnhout: Brepols.
- Chomelidse, N. (2021) "Liminal Phenomena: Framing Medieval Cult Images with Relics and Words", *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 52(2): 243–296.
- DaCosta Kaufmann, Th., Roehrig Kaufmann, V. (1991) "The Sanctification of Nature: Observations on the Origins of *Trompe l'oeil* in Netherlandish Book Painting of the Fifteenth and Sixteenth Centuries", *The J. Paul Getty Museum Journal* 19: 43–64.
- Dauge-Roth, K. (2018) "Prêt-à-porter: Textual Amulets, Popular Belief and Defining Superstition in Sixteenth and Seventeenth-Century France", *Espacio, Tiempo y Forma: Historia del Arte* 6: 137–168.
- Descola, Ph. (2021) *Les Formes du visible. Une anthropologie de la figuration*. Paris: Seuil.
- Ettlinger, E. (1965) "The Hildburgh Collection of Austrian and Bavarian Amulets in the Wellcome Historical Medical Museum", *Folklore* 76(2): 104–117.
- Foster-Campbell, M. H. (2011) "Pilgrimage through the Pages: Pilgrims' Badges in Late Medieval Devotional Manuscripts", in S. Blick, L. Gelfand (eds.). *Push Me, Pull You. Imaginative, Emotional, Physical, and Spatial Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*, Vol. 1, pp. 227–274. Leiden; Boston: Brill.
- Frugoni, Ch. (2017) *Vivere nel Medioevo. Donne, uomini et sopra tutto bambini*. Bologna: Mulino
- Goody, J. (1993) *The Culture of Flowers*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Hahn, C. (2017) *The Reliquary Effect. Enshrining the Sacred Object*. London: Reaktion Books.
- Heidinger, R. (2008) "Les Breverln en Alsace", *Annuaire de la Société d'Histoire du Sundgau*, pp. 257–269.
- Herrmann-Mascard, N. (1975) *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*. Paris: Klincksieck.
- Jacobs, L. F. (1998) *Early Netherlandish Carved Altarpieces, 1380–1550: Medieval Tastes and Mass Marketing*. New York: Cambridge University Press.

- Jacobs, L. F. (2012) *Opening Doors: The Early Netherlandish Triptych Reinterpreted*. Pennsylvania: Penn State Press.
- Jacobs, L. F. (2018) *Thresholds and boundaries: liminality in Netherlandish art (1385–1530)*. London; New York: Routledge.
- Knez, D. (2008) “Breverl — zagovor ali blagoslov? / Breverl — Invocation or Blessing?”, *Argo* 51(2): 46–53.
- Koering, J. (2021) *Les iconophages. Une histoire de l'ingestion des images*. Paris: Actes sud.
- Koldewey, J. (1991) “Pilgrim Badges Painted in Manuscripts: A North Netherlandish Example”, in K. Horst, van der, J.-Chr. Klamt (eds.) *Masters and Miniatures. Proceedings of the Congress on Medieval Manuscript Illumination in the Northern Netherlands (Utrecht, 10–13 December 1989)*, pp. 211–218. Doornspijk.
- Lahti, S. (2019) *Silver Arms and Silk Heads. Medieval Reliquaries in the Nordic Countries*. Åbo: Åbo Akademi University Press.
- Lamireau-Meyer, Cl. (2009) *La poursuite du divin. Écritures votives des lieux de culte catholiques parisiens. Anthropologie sociale et ethnologie. Thèse pour obtenir le grade de docteur de l'École des hautes études en sciences sociales*, pp. 354–355.
- Lehnherr, Y. (éd.) (2004) *Au-delà du visible: reliquaires et travaux de couvents. Musée d'art et d'histoire Fribourg, 31 octobre 2003 au 29 février 2004*. Fribourg: Musée d'art et d'histoire.
- Lewis, M. (2014) *Saints and Their Badges. Saints' Lives and Medieval Pilgrim Badges*. Witham: Greenlight Publishing.
- Marshall, L. (1994) “Manipulating the Sacred: Image and Plague in Renaissance Italy”, *Renaissance Quarterly* 47(3): 485–532.
- Musacchio, J. M. (2005) “Lambs, Coral, Teeth, and the Intimate Intersection of Religion and Magic in Renaissance Italy”, in S. Montgomery, S. Cornelison (eds.) *Images, Relics, and Devotional Practices in Medieval and Renaissance Italy*, pp. 139–156. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- Pearson, A. (2017) “Sensory Piety as Social Intervention in a Mechelen Besloten Hofje”, *Journal of Historians of Netherlandish Art* 9(2).
- Pearson, A. (2019) *Gardens of Love and the Limits of Morality in Early Netherlandish Art*. Leiden; Boston: Brill.
- Rasmussen, A. M. (2021) *Medieval Badges. Their Wearers and Their Worlds*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ruchat, A. (1714) *Les delices de la Suisse, une des principales républiques de l'Europe...* T. 4. Leyde.
- Rudy, K. M. (2011) *Virtual Pilgrimages in the Convent: Imagining Jerusalem in the Late Middle Ages*, p. 112. Turnhout: Brepols.
- Rudy, K. M. (2016) *Piety in Pieces. How Medieval Readers Customized their Manuscripts*. Cambridge: Open Book Publishers.
- Rudy, K. M. (2019) *Image, Knife, and Gluepot: Early Assemblage in Manuscript and Print*. Cambridge: Open Book Publishers.
- Sanchez, J.-M. (2009) *Reliques et reliquaires. Jérusalem, Rome, Compostelle et la Provence*, pp. 48–54. Gap: Éditions Grégoriennes.
- Schmitt, J.-Cl. (1999) “Les reliques et les images”, in *Les reliques. Objets, cultes, symboles: Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4–6 septembre 1997*, pp. 145–167. Turnhout: Brepols.

- Skemer, D. (2006) *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*. University Park: Pennsylvania University Press.
- Skemer, D. (2015) “Magic Writ: Textual Amulets Worn on the Body for Protection”, in Kehnel, A. et al. (eds.) *Schriftträger — Textträger: Zur materialen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften*, pp. 127–150. Berlin; München; Boston: Walter de Gruyter.
- Skinnebach, L. K. (2019) “Haptic Prayer, Devotional Books and Practices of Perception”, in D. Carrillo-Rangel, et al. (eds.) *Touching, Devotional Practices, and Visionary Experiences in the Late Middle Ages*, pp. 95–122. London: Palgrave Macmillan.
- Tycz, K. M. (2019) “Material Prayers and Maternity in Early Modern Italy: Signed, Sealed, Delivered”, in M. Corry, M. Faini, A. Meneghin (eds.) *Domestic Devotions in Early Modern Italy*, pp. 244–271. Leiden; Boston: Brill, 2019.
- Watteeuw, L., Iterbeke, H. (eds.) (2018) *Enclosed Gardens of Mechelen. Late Medieval Paradise Gardens Revealed*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Wirth, J. (2008) *L'image à l'époque gothique*. Paris: Cerf.
- Wirth, J. (2022) *Art et image au Moyen Âge*. Genève: Droz.
- Zeller, M. (2022) “Nouvelles acquisitions patrimoniales”, *La Revue de Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg Varia* 26: 108–109.

Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киотов»

ДМИТРИЙ И. АНТОНОВ

Рекомендация для цитирования:

Антонов Д. И. Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киотов» // Государство, религия, церкви в России и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 60–99.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-60-99>

For citations:

Antonov, D. I. (2024) "The Icon as a 'Nest'. The History of Complex Shrines: From the Church Icons to the Soviet Icons", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(3): 60–99.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-60-99>

Поступила в редакцию: 18.05.2024; прошла рецензирование: 25.06.2024; принята в печать: 16.07.2024.

Received: 18.05.2024; Revised: 25.06.2024; Accepted for publication: 16.07.2024.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).
© 2024 by the author.

РГГУ, РАНХиГС (Москва, Россия). antonov-dmitriy@list.ru

ORCID: 0000-0002-8081-4420

В статье рассматриваются особенности создания и бытования икон в Средние века и Новое время. Автор показывает, что почитаемые моленные образа, как храмовые, так и домашние, чаще всего функционировали не самостоятельно, но как часть сложноорганизованного комплекса, состоявшего из риз, окладов, привесов, прикладов, тканей, киотов и других элементов. Иконы — и при создании, и в ходе своей «жизни» — выстраивались как комплексные (симбиотические, а позднее гибридные) объекты, все части которых воспринимали как «расширенное тело» святыни. Изменения пришли в начале XX в., когда в результате научной реставрации многие древние иконы были дезинтегрированы, расчищены и представлены на выставках. Вскоре после этого конфискация церковных ценностей, организованная большевиками, привела к разрушению практически всех комплексных икон по стране. Музеефикация расчищенных икон, их изучение и описание, тиражирование в печатных изданиях перенастроили оптику как специалистов, так и массового зрителя. Иконы стали понимать, воспринимать и описывать как «чистые изображения», произведения живописного искусства. Эта оптика стала общей для советских горожан, посещавших музеев и видевших издания по русской иконописи, а также для иностранцев, знакомых

с явлением в первую очередь благодаря альбомам и книгам. Однако, как показывает автор статьи, у этой «музейной» логики были четкие социальные границы. У жителей советской провинции восприятие икон не изменилось: мастера-образовники, работавшие в селах, изготавливали советские иконы как комплексные объекты, называли изображение картинкой и считали лишь одним из элементов иконы. Их творения оказались прямыми наследниками комплексных икон Средневековья — Нового времени. И создатели, и владельцы советских икон разделяли ту же оптику и ту же логику взаимодействия с моленными образами, которые веками доминировали в христианской культуре.

Ключевые слова: иконы, советские иконы, гибридные иконы, комплексные святыни, ризы, оклады, вотивы

The Icon as a “Nest”. The History of Complex Shrines: From the Church Icons to the Soviet Icons

Dmitriy I. Antonov

Russian State University for the Humanities; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). antonov-dmitriy@list.ru

ORCID: 0000-0001-5387-9387

The article examines the peculiarities of the creation and existence of icons in the Middle Ages and Modern Times. The author shows that revered prayer images, both in the church and at home, most often functioned as part of integrated objects that consisted of metal vestments, fabrics, votive gifts, cases and other elements. Icons were built as symbiotic and later as hybrid objects, all parts of which were perceived as an “expanded body” of the shrine. The changes came at the beginning of the 20th century, when, as a result of scientific restoration, many ancient icons were disintegrated, cleared and presented at exhibitions. Soon after, the confiscation of church valuables, organized by the Bolsheviks, led to the destruction of almost all integrated icons in the country. The museumification of the cleared icons, and their replication in print media has reconfigured the optics of both specialists and the mass audience. Icons began to be understood, perceived and described as “pure images”, works of pictorial art. This optics became common to Soviet citizens who visited the museum and saw publications on Russian iconography, as well as to foreigners who are familiar with the phenomenon primarily through albums and books. However, the author of the article shows that this “museum” logic had clear social boundaries. The perception of icons has not changed among residents of the Soviet province. The craftsmen who worked

in the villages made Soviet icons as integrated objects. They called the prayer image a picture and considered it only one of the elements of the icon. Their creations turned out to be the direct heirs of integrated icons of the Middle Ages and Modern Times. Both the craftsmen and the owners of Soviet icons shared the same optics and the same logic of interaction with prayer images that have been typical for Christian culture for centuries.

Keywords: Icons, Soviet icons, integrated icons, hybrid shrines, icon covers, ex-voto

Что сказали бы мы, если бы увидели закованную в золото и сверкающую самоцветными камнями Мадонну Боттичелли или Рафаэля?! А между тем над великими произведениями древнерусской иконописи совершались преступления не меньше этого; уже недалеко время, когда это станет всем нам понятным. Теперь на наших глазах разрушается все то, что до сих пор считалось иконою. Темные пятна счищаются. И в самой золотой броне, несмотря на отчаянное сопротивление отечественного невежества, кое-где пробита брешь.

Евгений Трубецкой

В ЭТОЙ статье речь пойдет об иконах как комплексных объектах — сложном синкретическом единстве изображения и многочисленных предметов, дополняющих и расширяющих его. Как я постараюсь показать, начиная с первых веков христианства такие комплексы воспринимались как единая святыня. Предметы, окружавшие моленный образ, превращались в его «расширенное тело». В XIX в. комплексные иконы распространились в новом для себя пространстве, завоевав крестьянские дома. Одновременно распространились *гибридные* иконы, в которых изображение уже не было автономным и не могло функционировать самостоятельно. А в XX в. комплексную морфологию унаследовали советские иконы, что определило и особенности, и «социальную биографию» этих артефактов.

Однако речь пойдет не только о принципах создания икон, но и о принципах взаимодействия с ними, а также о способах восприятия икон как таковых. Как мы увидим, в XX в., в силу определенных исторических событий и культурных сценариев, возник ощутимый водораздел между тем, что *называют* иконой и как *видят* икону представители разных социальных групп.

Начать этот разговор я хочу с одного любопытного эпизода, который произошел в 2023 г. на выставке советских икон, организованной нашей исследовательской группой в РГГУ¹. Стоя перед одной из витрин, я общался с коллегой-религиоведом. Он неожиданно признался, что раньше подобные иконы казались ему пошлыми, китчевыми и «не настоящими». Встречая их изредка в селах, он принимал их за продукт, порожденный одновременно дефицитом и безвкусицей. Только наши выставки и книги изменили его мнение и заставили увидеть в советских иконах не просто интересный культурный продукт, но и артефакты со своей эстетикой и художественной красотой.

Я начал расспрашивать коллегу о том, чем определялась его прежняя оптика. Оказалось, что всерьез воспринимать сельские иконы мешала сама их морфология: украшения из фольги, бумаги, воска казались лишней мишурой, потому что изображение должно быть видно во всех деталях. Икона — темперная живопись на деревянной доске, реже — изображение, созданное в другой технике, но только лишь изображение. Декор мешает видеть «саму икону», а, значит, чужероден ей; его изобилие говорит о недостатке вкуса и о непонимании смысла и предназначения моленного образа.

Эта беседа помогла нам обоим понять важные вещи. Для меня она оказалась ценной, потому что в рассказах собеседника ярко проявились идеи, которые доминируют в современном городском сообществе. Мнение о том, что икона — это «чистое» изображение, подобное картине в галерее, разделяют, прежде всего, посетители крупных музеев, которые видят иконы на экспозициях, и люди, которые смотрят печатные издания по иконописи. Как правило, эту идею дополняет представление об иконе как об «окне в иной мир», образе аскетичном и глубоком (благодаря «обратной перспективе»). Эти идеи в первой половине — середине XX в. обосновывали философы и богословы: Павел Флоренский, Сергей Булгаков, Леонид Успенский и др. Они же ввели понятие «канон» и «каноничность» в популярный дискурс об иконах². Яркие оклады и декоративные элементы никак

1. О понятии «советская икона» и о проекте их исследования см.: Антонов Д. И. Советские иконы и материальная религия эпохи коммунизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 7–26.
2. См. об этом: Антонов Д. И. Иконопись как (не)каноническое искусство: «цензура коллектива» или «канон» // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 2. С. 12–34.

не вписываются в такую картину — их воспринимают как наивное украшательство, «народное благочестие», не имеющее отношения к иконам как таковым. Похожие суждения я слышал от множества своих коллег и знакомых³. А начиная с 2021 г., когда мы занялись исследованием и экспонированием советских икон, такие рассказы стали повторяться регулярно: люди признаются, что всегда считали иконой только писанный на доске образ, а увидеть какой-то смысл или красоту в «декоре» им помогли наши выставки, лекции или публикации⁴.

Популярность этих идей — важный культурный симптом. Он говорит о радикальной перенастройке зрения, которая произошла в XX в. в определенных социальных слоях — и не произошла в других. Эта перенастройка оказалась результатом двух очень непохожих и не связанных между собой исторических событий. Их неожиданное сочетание породило новый тип зрителей/реципиентов и разные способы видения религиозных артефактов. Чтобы понять, как это произошло, нам придется начать издалека.

«Тело» иконы: сакральный образ как комплексный объект

Как хорошо известно, само понятие «икона» никак не привязано к материальному носителю. Греческое *εἰκόνα* (от др.-греч. *εἰκών*) означает «изображение», «образ». В христианской культуре им стали обозначать образ религиозный — независимо от его материала, выполняемой роли и места пребывания. В 787 г. Седьмой Вселенский собор постановил, что нужно «... чтобы святые и честные иконы предлагались (для поклонения) точно так же, как и изображение честного и животворящего креста, будут ли они сделаны из красок или (мозаических) плиточек или из како-

3. Ср. мнение священника, с которым мы беседовали в ходе радиопередачи, посвященной советским иконам: «Там, значит, цветы... И ты стоишь — очень сложно молиться на такую икону. Потому что глаз твой — и мы так, психика наша так устроена, что ты вот эти вот мелочи, ты начинаешь глазами бегать по самому киоту. Ты обращаешь внимание не на икону, а на... ее обрамление. Вот может быть, с религиозной точки зрения — да, это, может быть, не совсем... такой, правильный подход». [М., ок. 45 лет, священник, радиоведущий, г. Москва, зап. в феврале 2022 г.].
4. См., к примеру: «Спасибо. Этот фильм помог другими глазами взглянуть на такие иконы. Впервые поняла, какие они красивые». Комментарий к видео «Советские иконы: кратко о главном» с нашего YouTube-канала «Советские иконы» [<https://www.youtube.com/watch?v=EGE8bWd61Eo>, доступ от 27.02.2024].

го-либо другого вещества, только бы сделаны были приличным образом, и будут ли находиться в святых церквях Божиих на священных сосудах и одеждах, на стенах и на дощечках, или в домах и при дорогах»⁵. В разные эпохи иконы не только писали энкаустикой, темперой или маслом, но вырезали из камня, дерева и кости, изготовляли из металла, вышивали на ткани. Книжные миниатюры, храмовые фрески и образы на одежде тоже называли иконами и нередко обращались с ними как со святынями (молились, целовали, соскабливали с них краску для исцеления и т. п.). В XVII в. на Руси появились печатные моленные образы (раскрашенные гравюры и др.), в XIX в. массово распространились хромолитографии, а в XX в. иконы начали размещать на синтетических материалах. Никакой привязки к краскам или доскам здесь нет.

Каким бы ни был материальный носитель изображения, он сам по себе играл важнейшую роль в почитании религиозного образа. С физическим «телом» иконы взаимодействовали множеством способов. Его одаривали, одевали, украшали, наказывали, апроприировали благодатную силу через тактильные взаимодействия и т. п. Французский историк Жером Баше справедливо отмечал, что нам следует говорить не о средневековых религиозных «образах», а об «образах-объектах», в которых визуальное и материальное были неразрывно связаны и воспринимались в их синкретическом единстве⁶. Именно поэтому Стивен Хупер возражает против обычного для многих историков разделения *реликвий* как чудотворных святынь и *образов/изображений*⁷. Последние вовсе не являются «репрезентацией сакрального» (хотя именно так предлагали видеть их многие теологи) — они сами функционируют как чудотворные объекты, наделенные силой и агентно-

5. Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе при казанской духовной академии. В 7 т. Изд. 3. Т. 7. Казань: Центральная типография, 1909. В электронных ресурсах: [https://azbyka.ru/otechnik/pravila/dejanija-vselsenskich-soborov-tom7/1_15, доступ от 27.02.2024].
6. Baschet, J. (2008) *L'iconographie médiévale*, p. 30 ff. Paris: Gallimard (русский перевод М. Майзульса, http://voxmediiaevi.com/wp-content/uploads/2022/12/04_baschet.pdf, accessed on 14.11.2024].
7. Hooper, S. (2014) "Bodies, Artefacts and Images. A Cross-cultural Theory of Relics", in Robinson et al. (eds) *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, pp. 190–199. Ср. близкие рассуждения ряда исследователей, изучающих реликвии в православном мире: Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Прогресс-Традиция, 2003; Реликвии в Византии и Древней Руси: письменные источники / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Прогресс-Традиция, 2006.

стью. Как и тела святых, их фрагментируют, перемещают, используют для защиты и излечения. Почитаемые изображения — такие же реликвии, как мощи, брандеа (контактные святыни) и другие объекты, источающие божественную благодать.

Что бы ни писали богословы, на практике материальный образ святого воспринимался не как абстрактный посредник для мысленного и моленного общения с Господом, а как особое «земное тело» святого, субститут его мощей, самостоятельный агент. Это тело, способное действовать, оживать, двигаться, кровоточить или плакать, наказывать грешников и вознаграждать праведников; прикосновение или приближение к нему целебно. Как отмечал Марк Фуллертон, аналогичные представления и контактные практики были широко распространены в греческих и римских религиозных традициях. Благодаря этому они быстро адаптировались в христианских сообществах на территории Римской империи, несмотря на то, что христиане были тесно связаны с аниконической иудейской культурой⁸.

На Руси, как и в других частях христианского мира, культ икон во всех ключевых деталях начал копировать культ святых. У чтимых образов были не только свои имена и календарные праздники — им служили церковные службы, для них создавались «жития» (истории явления и чудес). В честь икон освящали храмы и монастыри. Наконец, русские иконописцы начали писать *иконы икон* — в центре изображали сам чудотворный образ, а в боковых клеймах помещали сцены его деяний: явление иконы людям, ее чудесные перемещения, исцеление болящих, спасение городов и т. п. Иконы повсеместно играли роль святых защитников, наделенных своей силой и волей, способных даже конкурировать между собой. Их называли «богами», приветствовали, увидев на дороге или в доме, их украшали и «одевали», переносили и прикладывали к людям, животным и различным объектам, чтобы использовать исходящую от образа благодатную силу. В критической ситуации иконы пытались принудить к чуду, а в отчаянном положении могли «наказать», бросив на землю или в огонь, подвесив вверх ногами и т. п.⁹

8. Фуллертон М. Д. О чудотворных образах в античной культуре // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Сост. А. М. Лидов. М.: Мартис, 1996. С. 12–18.

9. Антонов Д. И. У святых очи вертел? Фигуры без глаз на русских миниатюрах // Сила взгляда: Сб. науч. стат. / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов. М., РГГУ: 2014. С. 21–23.

Представления об агентности и чудотворной силе изображенного (резного, литого...) «тела» святого ни в коей мере не были отличительной чертой «народного» или «низового» христианства. Их разделяли в равной степени малограмотные верующие и ученые книжники, миряне и клирики, представители церковной и светской власти¹⁰. О чудесах, совершенных «ожившим» изображением или в результате физических манипуляций с изображением рассказывали жития святых, богословские и исторические тексты. Эти представления стали аксиоматичными для христианской культуры и на Востоке, и на Западе. Обратную позицию отстаивали лишь редкие богословы, мнение которых не могло возобладать¹¹.

Неудивительно, что изображенное «тело» святого не воспринималось как произведение искусства, то есть объект, предназначенный для сугубо эстетического созерцания, с визуальным анализом и эмоциональным восприятием стилистических форм и художественных особенностей. Такие зрительские практики начали распространяться среди образованной элиты, ценителей и знатоков искусства с эпохи Возрождения и оставались прерогативой узких социальных слоев. Как в период Средневековья, так и в религиозной традиции следующих эпох сакральные образы были акторами, действующими субъектами, адресатами коммуникации (молитвенной, тактильной, реципрокной, медитативной и др.), а не шедеврами для рассматривания и зрительского удовольствия. Стремление к красоте безусловно существовало среди мастеров, заказчиков и «пользователей» религиозных образов, однако эта красота воспринималась не как самоцель, а следова-

10. О понятиях «народного», «массового» «низового» и т.п. христианства и о проблемах в определении их социальных границ см., к примеру: *Панченко А. А.* Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности. М.: НЛЮ, 2012. С. 277–279, 300–302.

11. Так, Франкфуртский собор 794 г. отверг решения византийского Седьмого Вселенского собора об иконопочитании. Составленные при дворе Карла Великого «Каролингские книги» (автором, вероятнее всего, был Теодульф Орлеанский) опровергали учение о благодатности, чудотворности и посреднической роли икон. Несмотря на все это, практики почитания сакральных образов-объектов распространились на Западе христианского мира точно так же, как на Востоке. Когда позицию радикальных богословов стремились утверждать насильственно, это приводило к иконоборчеству и борьбе с культом образов, как это произошло в Византийской империи VIII–IX вв., а затем в протестантских регионах Европы. Об отношении раннехристианских теологов к изображениям см., к примеру: *Бусева-Давыдова И. Л.* Русская иконопись от Оружейной палаты до модерна. Поиски сакрального образа. М.: БускМАрт, 2019. С. 10–15.

тельно, не порождала соответствующих зрительских практик¹². На широких материалах это анализировали Ханс Бельтинг, Дэвид Фридберг и другие исследователи средневекового религиозного искусства.

Образ-объект украшали и одаривали, как одаривают патрона и защитника. Чем более почитаемым был религиозный объект, тем активнее развивались вокруг него соответствующие практики. Это происходило в Византии с первых веков легализованного христианства, а впоследствии и в католических странах, и на Руси. Иконы обновляли, записывая потемневшее изображение новым красочным слоем. Их окружали и частично завешивали тканями, украшениями из металла и т.п. (см. ниже). Изображение фактически скрывалось от глаз — его не воспринимали как нечто значимое само по себе¹³. Почитаемый образ, будь то икона или круглая скульптура, быстро превращался в «магнит» для даров — регулярных и экстраординарных (вотивных, приносимых по обету в результате кризисной ситуации)¹⁴.

«Модераторы» и «пользователи» религиозных объектов — церковные и светские власти, клирики, прихожане, паломники — воспринимали святыню как благодатное материальное тело, чем бы оно ни было дополнено и закрыто. Кроме того, они постоянно взаимодействовали со «вторым телом» святыни — незримой благодатью, изливаемой вокруг нее. Эту благодать воспринима-

12. В Московской Руси представление о том, что иконы должны быть написаны уметьными, «хитрыми и гораздыми» иконописцами впервые звучит в середине XVI в. в решениях Стоглавого собора; в XVII в. его отстаивал Иосиф Владимиров. Однако речь шла не о самоценном искусстве, улаживающем зрителя, а о том, что святыне образы не должны быть уродливыми по форме или «неверно» (с точки зрения ученых критиков) написанными. Даже «нелепо написанные» иконы достойны почитания — их нельзя уничтожать, но следует поместить в какое-нибудь «честное место», чтобы «малоразсудные люди» не соблазнялись, глядя на них. Эстетика образа играет здесь не первостепенную и определяющую, а вторичную и прикладную роль. См.: *Бусева-Давыдова И.Л.* Русская иконопись от Оружейной палаты до модерна. Поиски сакрального образа. С. 28.
13. См. о «модернизирующей» семиотической идеологии (установка на переделку, замену), которая резко противостоит «исторической» и «антикварной» идеологиям, характерным для искусствоведов, музейного сообщества и ценителей/собираателей старины: *Антонов Д.И., Завьялова А.И.* Советские иконы и семиотические идеологии: что руководит людьми, когда они руководят иконами // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2024. № 3. С. 136–163.
14. О русских обетных практиках и вотивных дарах см.: *Антонов Д.И.* Вотивные дары на Руси: предметы и практики // *Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»*. № 4, 2022. С. 50–69; *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. С. 296–340.

ли как физическую, распространяемую в пространстве сущность. Множество действий в христианских традициях было направлено на то, чтобы «приложить» это незримое тело к объекту или субъекту, на который хотели повлиять. Как я писал в ряде работ, контакт с незримым телом святыни (через приближение к ней, направление ее в нужную сторону и т. п.) воспринимался как эквивалент тактильного прикосновения к реликвии¹⁵. Это второе, незримое тело не страдает в том случае, если материальное тело-носитель разделяется, фрагментируется или частично разрушается. Более того, благодать можно перенести на новый объект, создав дочернюю реликвию, которая будет почитаться, как и материнская. Роль самого изображения, визуального образа в исходной стилистической и композиционной форме, оказывалась здесь исчезающе малой.

Одновременно с писанными и резными, в Византии появились иконы, изготовленные из драгоценного металла. Самые ранние из известных, серебряные, датируются VI–VII вв. Вероятно, это дало рождение металлическим окладам, которые появились вслед за ними и закрывали писанный на доске образ, нередко оставляя открытыми только лики (а также руки и другие части тела, если они были изображены не прикрытыми одеждой). Такие оклады отчасти имитировали драгоценные иконы из золота и серебра¹⁶.

Практика украшения религиозных образов металлом, тканями, драгоценностями, камнями, кораллами и проч. быстро распространилась в разных частях христианского мира и развивалась в католических и в православных странах вплоть до XX в. На Русь традиции регулярного украшения икон пришли из Византии с принятием христианства. Сакральные образы сверху и снизу драпировали тканями — убрусами и пеленами. На иконные доски прибавляли специально созданные украшения: цаты, пояса, короны. Из Византии заимствовали и традицию изготовления железных окладов. Самый ранний известный русский оклад, закрывавший почти все изображение, был создан в XI в. для ико-

15. О «двух телах» икон/реликвий см.: Антонов Д. И. Апроприация силы: незримое «тело» святыни в христианских традициях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3. С. 7–25; Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Отпечаток на стекле: контактные реликвии на постсоветском пространстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3. С. 209–243.

16. Бусева-Давыдова И. Л. Русская иконопись от Оружейной палаты до модерна. Поиски сакрального образа. С. 139.

ны апостолов Петра и Павла, причем иконописец изначально рассчитывал на то, что образ закроют металлом (поля были покрыты не краской, а мастикой)¹⁷. Популярны были басменные оклады — из тонких тисненных листов металла, которые прибивали на иконную доску, закрывая поля и фон иконы. С XVII в. помимо наборных окладов стали изготавливать цельные, позднее распространились литые. Технологии развивались, металлические ризы становились все более разнообразными.

Как отмечает И. А. Стерлигова, уже с середины I тыс. оклады воспринимали как неотъемлемую часть визуального облика иконы, и к ним было приковано особое внимание: «И в Византии, и на Руси все описи храмовой или домово́й “свято́сти” начинаются с перечня более драгоценных икон»¹⁸. Камни и металлы не только украшали писанный образ в виде инкрустаций, накладок, обрамлений и проч. — в Византии с VI в. их нередко *изображали* на иконах, имитируя красками разноцветные камни, жемчуг, золото и серебро.

Помимо оклада и привесов, почитаемые иконы на Руси часто дополняли рамами или убирали в киот, причем рамы и киоты тоже могли быть расписными, резными, украшенными, инкрустированными и т. п. Иногда икону даже помещали последовательно в несколько киотов¹⁹. Для почитаемых образов сооружали аналои, балдахины, сени и специальные повозки для перемещения²⁰. Покровы, пелены, лампады, рипиды и другие элементы (декоративные «яблоки», «яйца», кисти и т. п.), подвешивали и на саму икону, и на киот, и вокруг него, дополняя сложный ансамбль. Такие комплексы были динамичными: их обновляли, расширяли, с ними совершали различные манипуляции,

17. Стерлигова И. А. Драгоценный убор древнерусских икон XI–XIV веков. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 96–97. Как отмечает И. А. Стерлигова, «Создание запрестольного образа, как правило, сопровождалось одновременным созданием для него металлической ризы, что могло вносить коррективы и в живописный строй иконы — например, он мог вообще не иметь золотого фона». См.: Стерлигова И. А. О литургическом смысле драгоценного убора русской иконы // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб.: Дмитрий Буланин, 1994. С. 220–229. [https://azbyka.ru/otechnik/ikona/vostochnohristianskij-hram-liturgija-i-iskusstvo/16#note688_return, доступ от 27.02.2024].

18. Стерлигова И. А. О литургическом смысле драгоценного убора русской иконы.

19. Там же.

20. Стерлигова И. А. Икона как храм: пространство моленного образа в Византии и древней Руси // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2006. С. 612.

поднимая или снимая различные элементы, чтобы приложить-ся к иконе в торжественном случае, чтобы омыть ее водой, чтобы перенести икону в крестном ходе, поменять накладную ризу и т. п.²¹

У почитаемых икон могло быть несколько окладов — их меняли перед праздниками, «переобряжая» икону. При этом украшение иконы ризами описывали как «одевание», а снятие риз как «обнажение». В старообрядческом сочинении «Щит веры» (1791 г., авторство приписывают поморцу Тимофею Андрееву) воображаемый противник беспоповцев утверждал, что они, якобы, «...многие святые иконы дерзостно обнажиша и обнажают из окладов и из риз среброкованных»²². В XIX в. митрополит Филарет Дроздов сравнивал украшение икон серебряными окладами с прикрытием наготы человека, цитируя евангельские слова: «Наг и одеяста Мя»²³ (Мф. 25:36). В XX и XXI вв. люди в некоторых регионах сообщали, что бог не должен стоять голым²⁴.

В иконы и в оклады могли интегрировать мощи — медальоны, ковчезцы и другие вставки усиливали благодать святых. Их выделяли визуально, как отдельный драгоценный элемент. Кроме того, частицы мощей подвешивали к иконе в крестах, панagiaх в качестве даров²⁵. Грань между иконами и украшенными реликвариями, мощевиками, на которых часто помещали образ святого, здесь фактически стиралась (при том, что иконы и мощи были тесно связаны уже с первых веков христианства)²⁶.

Наконец, почитаемые храмовые иконы обрастали дарами — привесами и прикладами, — которые были регулярными и экстраординарными (вотивными). Иконы одаривали разнообразными украшениями, монетами, шейными гривнами, драгоценными поясами, венцами, дорогими «портами» (оде-

21. См. многочисленные византийские и русские примеры в: *Стерлигова И.А.* Икона как храм: пространство моленного образа в Византии и древней Руси.

22. *Бусева-Давыдова И.Л.* Русская иконопись от Оружейной палаты до модерна. Поиски сакрального образа. С. 139.

23. Там же. С. 141.

24. *Мороз А.Б.* Выносной крест и переходящая икона: реплики богослужебных практик в зоне католическо-православного пограничья и их динамика в позднесоветское и постсоветское время // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 204–231.

25. *Цеханская К.В.* Почитание православных святых в России. М.: Паломник, 2013. С. 354.

26. См. об этом подробнее: *Антонов Д.И.* Два «тела» иконы: общение с сакральным образом как апроприация силы.

ждами) и проч. (вплоть до различных сосудов, блюд и других окказиональных предметов), а на праздники могли декорировать цветами или ветками. В рамках поминальной практики к иконам прикладывали специально созданные пелены и украшения умерших, так, что «...в пространство чудотворной храмовой иконы включались все “сродники” вкладчика, в том числе и усопшие»²⁷.

В результате этих практик само изображение оказывалось зачастую (почти) невидимым — красочный слой, часто потемневший, просматривался только в прорезях оклада, был отделен от наблюдателей множеством декоративных и сопутствующих элементов (см. ил. 10, 11). Почитаемые храмовые иконы представляли собой комплексные объекты, огромные ниши, заполненные разнообразными предметами. Так, на новгородской иконе XII в. «Знамение» в начале XVII в. помимо золотых панагий, двух крестов, цепи, четырех пар серег и двух пар рясен, трех перстней и множества золотых монет находились: «2 понагеи серебряные, 126 крестов и понагей на аспидех и на раковинех и на ентарех. 2 убруска жемчужных, 19 гривен серебряных. 47 серги кошелки и голубцы. 8 цепочек серебряны», а на чудотворной «Богородице Грузинской» в суздальском Покровском монастыре в конце XVI в. находилось 225 прикладов²⁸. Описная книга Болховского Троице-Оптиного монастыря, которую в 1701 г. составил дворянин А.Б. Палицын, так рассказывала об образе Богоматери Тихвинской: «Венцы и оклад серебряны озолочены в венцах двадцать два камения. Нат короною девять камней с короны и с зерны, подпись жемчужная. В подниси тринадцать камение, два ожерелья жемчужные. На окладе на полех четыре иконы в гнездах за слюдовою. В привесе рясы жемчужные с камением, шасть поногий серебряных, в том числе пять поногий за хрусталем, шестнадцать крестов серебряных». Кроме того, на иконе висели серебряные серьги и крест с драгоценными камнями, пять золотых монет, золотой перстень «с яхонтом с лазоревым», а над киотом укрепили три деревянных вызолоченных креста, занавесь, золоченую лампаду и кисть из шелка и золотых нитей. В той же описи 1701 г. говорится про образы Пресвятой Богородицы «Страшная»

27. Стерлигова И.А. Икона как храм: пространство моленного образа в Византии и древней Руси. С. 619.

28. Стерлигова И.А. О литургическом смысле драгоценного убора русской иконы.

и «Отечество В Силах» с бумажными завесами, «один белый, а другой полосатой»²⁹.

В самом начале синодального периода церковные власти попытались приостановить, рационализировать, цензурировать многие религиозные практики (В.М. Живов называл череду подобных кампаний «дисциплинарной революцией» XVII–XVIII вв.)³⁰. В 1722 г. вышел известный указ снимать votivные подвески, «привесы и приклады» с икон. Но это распоряжение мало повлияло на практику одаривания — в некоторых крупных центрах указ выполнили, в других явно проигнорировали, а со временем иконы снова заросли обетными дарами. Что касается регулярного декора, его не запрещали вовсе.

Комплексные иконы существовали не только в храмах, но и в богатых домах. Так, в XIX в. иконостас моленной купца М.Ф. Зенкова оценивался в 3500 р. серебром «по богатству окладов», а купец Ф. Панфилов и его сын украсили свои иконы такими окладами из драгоценных камней, жемчуга и позолоты, что их цена достигла 4500 р.

В конце XVIII и XIX в., с удешевлением серебра и развитием технологий работы с металлами, оклады распространились максимально широко, и в храмах, и в частных домах. Традицию активно развивали старообрядцы — оклады, в том числе дорогие и технологически сложные, изготавливали и поповцы, и представители некоторых беспоповских согласий, прежде всего поморцы³¹. На фотографии моленной комнаты П.М. Рябушинского (кон. XIX в.), старообрядца, предпринимателя, основателя династии Рябушинских, видно около 40 крупных и небольших икон — все они (возможно, за исключением самых мелких, которые плохо раз-

29. *Копова М.А.* Иконное наследие Орловского края XVIII–XIX веков. М.: Индрик, 2012. С. 452. См. также описания различных комплексов даров у русских средневековых икон в: *Цеханская К.В.* Почитание православных святых в России. С. 178–180 и далее. На материалах XIX в. такие описания (иногда яркие и подробные) встречаются в художественной литературе, в записках путешественников, в краеведческих/церковных трудах и т.п. См., к примеру, множество описаний в: *Архимандрит Макарий.* Памятники церковных древностей. Нижний Новгород: Нижегородская ярмарка, 1999. С. 258 и далее.

30. Термин «дисциплинарная революция» применительно к европейской истории Нового времени обосновал Ф. Горски. См.: *Живов В.М.* Дисциплинарная революция и борьба с суеверием в России XVIII в.: «провалы» и их последствия // Антропология революции: Сборник статей по материалам XVI Банных чтений журнала «Новое литературное обозрение». М., 2009. С. 327–360.

31. *Бусева-Давыдова И.Л.* Русская иконопись от Оружейной палаты до модерна. Поиски сакрального образа. С. 145–146, 274, 275–277.

личимы на снимке), убраны в металлические ризы³². Ту же картину — иконы сплошь закрытые окладами, украшенные тканями и цветами, — показывают фотографии старообрядческих скитов Нижегородской области, сделанные М.П. Дмитриевым на рубеже XIX–XX вв.³³

Материальные «тела» почитаемых изображений не просто расширялись за счет предметов, которыми их украшали и дополняли — эти предметы становились частью единого образа-объекта. Как отмечает И.А. Стерлигова, «все предметы, касавшиеся святыни, навсегда исключались из мирского обихода»³⁴. Их воспринимали как напитанные его благодатью³⁵. Их крали так же, как крали частицу самой иконы или креста, — о таких практиках упоминают русские тексты начиная с Церковного устава князя Владимира³⁶.

Образ сияющей, богато украшенной иконы был настолько привычен в визуальном пространстве и нормативен в религиозной традиции, что он начал влиять на церковную гимнографию. Как отмечает И.А. Стерлигова, русские акафисты Богородицы нередко упоминают о сверкании и украшении — здесь метафорика небесной святости и образы реальной украшенной иконы сливались воедино: «Радуйся Царице, одесную Царя представшая. Радуйся, рясны златыми украшенная» (акафист иконе Богородицы Тихвинской), «...увенчанная диадимой царскою от триединого Бога» (акафист новгородской иконе Богородицы Знамение, в число украшений которой входил венец с перегородчатой эмалью) и т.п.³⁷

Синкретизм изображения и сопутствующих предметов ярче всего проявился в истории композитных или *гибридных* (*mixed*

32. Опубликовано: там же. С. 280.

33. См. фотографии Оленинского, Шарпанского, Чернухинского скитов в: Почтовые открытки фотографа Максима Дмитриева из коллекции Льва Тельнова / сост. О.А. Рябов. Нижний Новгород: Книга, 2007. С. 126, 128.

34. Стерлигова И.А. О литургическом смысле драгоценного убора русской иконы.

35. Так, в 1521 г., когда в Псково-Печерском монастыре написали новую икону Успения Богородицы, различные предметы, соприкасавшиеся со старым образом, стали почитать как самостоятельные реликвии, наполненные благодатью — части комплексной святыни обрели новое значение после изменения ее центрального элемента. См.: Маханько М.А. Почитание и собирание древних икон в истории и культуре Московской Руси XVI в. М.: БуксМАрт, 2015. С. 125.

36. Его тексты складывались с конца X по XII в. Об этой практике см.: Антонов Д.И. У святых очи вертел? Фигуры без глаз на русских миниатюрах. С. 14–42.

37. Стерлигова И.А. О литургическом смысле драгоценного убора русской иконы.

media) объектов, которые создавались в смешанной технике из разных (часто вторично используемых) материалов. Так, в северной Европе распространились «запертые сады», деревянные складные алтари, отчасти связанные с паломнической традицией. Расцвет их популярности пришелся на XVI–XVII вв. Утопающие в богатом растительном орнаменте из бумаги, пергамента, бисера, глины, шелка, бусин и т. п., они превращались, по верному замечанию Барбары Баерт, в «гнезда» или «ниши»: мелкие предметы не просто аккумулировались в общей рамке, но становились частью сложной комплексной святыни³⁸. В России близкие паломнические реликвии стали популярны в XIX в. — вертепы, Голгофы в стеклянных сосудах, сложные композиции изначально создавали с помощью изображений (писаных или печатных) и множества мелких предметов.

Абсолютное большинство икон в Средние века и Новое время не было классическим гибридом, где каждый элемент неотделим или почти неотделим от других. Изображение на доске было автономно, могло функционировать самостоятельно. Однако значимые иконы быстро превращались в симбиотические объекты, построенные по принципу взаимодополнения — иногда сразу или практически сразу после написания изображения, а иногда в течение их «жизни». В богатых храмах и домах эта практика могла распространяться на все моленные образы. Как писал в середине XVII в. Павел Алеппский, путешествуя по Московии, «У всякого в доме имеется бесчисленное множество икон, украшенных золотом, серебром и драгоценными камнями, и не только внутри домов, но и за всеми дверями, даже за воротами домов; и это бывает не у одних бояр, но и у крестьян в селах, ибо любовь и вера их к иконам весьма велики»³⁹. Разумеется, в крестьянских избах

38. Baert, B. (2018) “Art and mysticism as horticulture: Late Medieval Enclosed Gardens of the Low Countries in an interdisciplinary perspective”, H. Appleton, L. Nelstrop (eds) *Art and Mysticism: Interfaces in the Medieval and Modern Periods*, pp. 104–127. New York: Routledge, 2018; Baert, B., Isterbeke, H., Watteeuw, L. (2017) “Late Medieval Enclosed Gardens of the Low Countries: Mixed Media, Remnant Art, Récyclage and Gender in the Low Countries (Sixteenth Century Onwards)”, G. Jurkowlanec, I. Matyjaszkiewicz, Z. Sarnecka (eds) *The Agency of Things in Medieval and Early Modern Art. Materials, Power and Manipulation*, pp. 33–47. New York: Routledge.

39. Павел Алеппский (архидиакон). Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским (по рукописи Московского главного архива М-ва иностранных дел) / пер. с араб. Г. Муркоса. М.: Об-во истории и древностей российских при Московском ун-те, 1896 [https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/puteshestvie-antiohijskogo-patriarha-makarija-v-pocciyu-v-polovine-17-veka/3, accessed on

не было ни золота, ни серебра — вероятно, речь идет об украшении сельских храмовых икон, а возможно об имитации драгоценностей из более дешевых материалов. Различные украшения могли дополнять живопись даже на мелких и недорогих образах.

На многих иконах изображение было плохо видно не только из-за комплекса окружающих предметов, но из-за потемневшего красочного слоя. Темные доски с едва различимыми фигурами стали синонимом старой иконы, и это даже вызывало определенный нишевый спрос — для крестьян и староверов, которые хотели купить за небольшие деньги «древнюю икону», изготовляли подделки, покрывая новую икону слоем темной олифы, используя темные краски и старые доски⁴⁰.

На Руси комплексные иконы за много веков существования принимали самые разные формы. Они сильно разнились материалами и технологиями. Однако в XIX в. их история получила довольно неожиданное развитие. Именно тогда, благодаря двум технологическим изобретениям, комплексные иконы стремительно завоевали новое для себя пространство. А многие из них превратились в настоящие гибридные объекты, сблизившись с различными *mixed-media* артефактами.

Из храма в избу: «миграция» комплексных икон в XIX в.

Домашние иконы у небогатых владельцев довольно сильно отличались от храмовых. Это были писанные или литые образки, не закрытые дорогими окладами и не увешанные драгоценными предметами. Домашние иконы тоже украшали и одаривали тканями, цветами, ветвями, свечами, мелкими монетами и проч., но большой схожести с роскошно декорированными церковными иконами это не давало. Нишей, которую заполняли и декорировали различными объектами, чаще служила не отдельная икона, а вся божница, весь красный угол.

Ситуация резко изменилась в первой половине XIX в. В это время в Российской империи распространились дешевые, яркие

14.11.2024]. Близкие описания, относящиеся к другим восточнославянским регионам см. в статье Е. Е. Левкиевской, публикуемой в этом выпуске журнала: *Левкиевская Е. Е. Красный угол в крестьянском жилище: сакральные, информационные и коммуникативные функции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 183–203.*

40. См. об этом, к примеру: *Тарасов О. Ю. Икона и благочестие: Очерки иконного дела в императорской России. М.: Прогресс, Традиция, 1995. С. 414.*

и доступные широкому покупателю печатные иконки. Это произошло благодаря изобретению литографии в 1794 г. и хромографии по бумаге и металлу в 1830-е гг. В 1840-х гг. в России заработали печатные станки. Литографические иконки начали массово печатать при монастырях. В нижней части хромографических образков, как правило, печатали текст об одобрении цензурным комитетом, с указанием даты.

В 1850-х гг. новые технологии проникли в села Вязниковского уезда Владимирской губернии — важнейшие центры создания дешевых «расхожих» икон⁴¹. В 1870-х гг. в крупных российских типографиях, прежде всего одесских — Е. Фесенко и И. Тиля — стали выпускать хромографические иконы, наклеенные на доску, а с 1890-х гг. началось производство печатных икон на жести. Монополию на них получили фабрики Жако и Бонакера в Москве. Как отмечал О. Тарасов, сперва образы печатали по иконописному подлиннику Солнцева, а затем пригласили палехских мастеров для разработки новых образцов⁴².

Дешевые и яркие печатные образа быстро стали популярны в русской провинции. Хромографические иконы распространились массово, заполнили монастырские и церковные магазины и оказались настолько успешным конкурентом писаных икон, что постепенно привели к угасанию их промысла. Мастера-иконописцы писали жалобы в Святейший Синод. Однако попытки властей ограничить производство хромографий ни к чему не привели — вплоть до революции печатные образки доминировали на рынке. Некоторые иконописцы даже начали писать иконы «под Жако», имитируя популярные печатные образки.

Параллельно происходил еще один процесс, крайне важный для будущей истории советской иконы. Технологии создания листового железа развивались и привели к появлению фольги — очень тонкого и дешевого металла. Фольгу гальванизировали, что помогало окрашивать ее в золотой и бронзовый цвета. В результате мастера, изготавливавшие недорогие иконы, получили в свое

41. Подробно об этом см.: *Доронин Д. Ю.* Советская икона нижегородского юго-запада: генезис и локальные традиции // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4. С. 70–93. Там же см. обзор литературы XIX и XX вв. по вопросу (работы И. А. Голышева, Н. П. Кондакова, К. Вальчак и др.).

42. *Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие: Очерки иконного дела в императорской России. С. 255.

распоряжение материал, который позволял имитировать роскошные оклады и декоративные элементы храмовых икон. В селлах Вязниковского уезда заработали десятки фольгопрокатных заведений и фольгоуборочных мастерских.

Появление печатных икон и дешевой фольги привело к рождению иконы нового типа. Недорогой образец — печатную хромолитографию или писаную на тонкой дощечке икону — прикрепляли на заднюю стенку деревянного киота и украшали ризой, декоративными рамками и другими элементами из фольги. Сложный бриколаж закрывали стеклом. Иконы такого типа, «киотки» или «фолежки», стали самым массовым, популярным и востребованным типом икон во второй половине XIX в. — и оставались таковым вплоть до революции.

Пытаясь конкурировать с производителями хромолитографий, мастера-иконописцы переключились на массовое производство расхожих икон-подкладниц. Их часто писали на тонких досках (такие иконы называли «щепными»). А чтобы ускорить и удешевить производство, фигуры святых изображали не полностью — на иконе выписывали только лики и руки, а остальное обводили контуром. После этого изображение сразу закрывали окладом — либо из недорогого металлического сплава, либо из фольги. Во втором случае иконы называли «подфолежными» или попросту «подфолежками». Такие изображения уже не могли функционировать самостоятельно, без своего убранства. На некоторых подфолежках, сняв оклад, можно обнаружить даже несколько рук или ликов у Христа или святого — вероятно, при смене поврежденного оклада на новый проще было быстро написать новый лик или кисть руки, чем подбирать или изготавливать оклад с аналогичными прорезями. Таким образом, в стране распространились комплексные иконы, построенные уже по принципу не симбиоза, а гибрида, где все элементы были нерасторжимы и формировали неделимое целое.

Важными центрами массового производства фолежных икон были Холуй, Палех и Мстёра. Офени скупали иконы у мастеров крупными партиями и распространяли их на возах, а позже начали отвозить по железной дороге в отдаленные концы империи, включая Сибирь, Польшу и Кавказ. Поток фолежных икон доходил до стран восточной Европы и Балкан. Знаменитым южным центром создания киоток стала Борисовская слобода Курской губернии. Интереснейшие «фолежки» создавали и в других регионах.

Как это веками происходило в храмах, для украшения домашних икон начали применять не только металл (фольгу), но и другие материалы: бумагу, воск, материю, тонкие листы латунной жести, золотое шитье и проч. Киот, закрытый стеклом, стал аффордансом (термин, введенный психологом Джеймсом Гибсоном), т.е. призывом к действию, к использованию объекта определенным образом. Закрытая ниша приглашала заполнять ее новыми, ценными, символически значимыми предметами и украшениями. В киоте начали крепить засушенные цветы, венчальные свечи, венки невесты и проч. Вскоре женщины начали массово изготавливать искусственные бумажные цветы и для свадеб, и для икон — это стало одним из популярных промыслов конца XIX — начала XX в.

Фолежный убор производил сильный психологический и эстетический эффект благодаря тому, что он отражал свет. В плохо освещенной избе икона-киотка начинала светиться, а зажженная рядом лучина буквально озаряла прежде темный и плохо различимый красный угол. О «сиянии» и «свечении» храмовых икон говорилось во множестве средневековых текстов. Теперь «светиться» начали домашние иконы, и упоминания об этом наполнили литературу XIX в.⁴³

Благодаря киоту домашняя икона оказалась построена по тому же принципу, что и почитаемые храмовые образа. Религиозное изображение утопало в декоративных элементах, деревянную раму раскрашивали, сверху и снизу украшали материей, цветами и т.п. Массовый покупатель — крестьяне и горожане из низких чинов — получили возможность приобретать сложноорганизованный моленный объект — фактически переносить храмовую икону в домашнее пространство.

Стратегия такого «переноса» оказалась крайне выигрышной на рынке и стимулировала мастеров на поиск новых решений. В некоторых регионах возникли такие типы фолежных уборов, которые копировали и храмовый декор, и элементы церковного убранства, превращая домашний моленный образ в буквальную копию почитаемой храмовой иконы.

Так, во многие киотки (чаще всего — южные, борисовские) стали помещать бумажную или фолежную фигурку голубя — Свя-

43. См. об этом: *Доронин Д. Ю.* Сияющие святыни: промысел расхожей иконы и его аффордансы в XIX–XX вв. // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2024. № 3. С. 100–135.

того Духа, окруженного расходящимися лучами. Это известный элемент храмового декора, который встречался во многих церквях XVIII–XIX вв. над Царскими вратами иконостаса (ил. 1). Еще один перенесенный элемент — высокие подсвечники и свечи, созданные из фольги и бумаги. Их размещали справа и слева от иконки в центре киота, имитируя высокие напольные храмовые подсвечники с большими свечами, которые располагали в храмах рядом с почитаемыми иконами. Наконец, в киоте часто делали фолежные боковины, которые своей формой копировали колонны с каннелюрами, типичные для многих церквей XVIII и XIX вв.

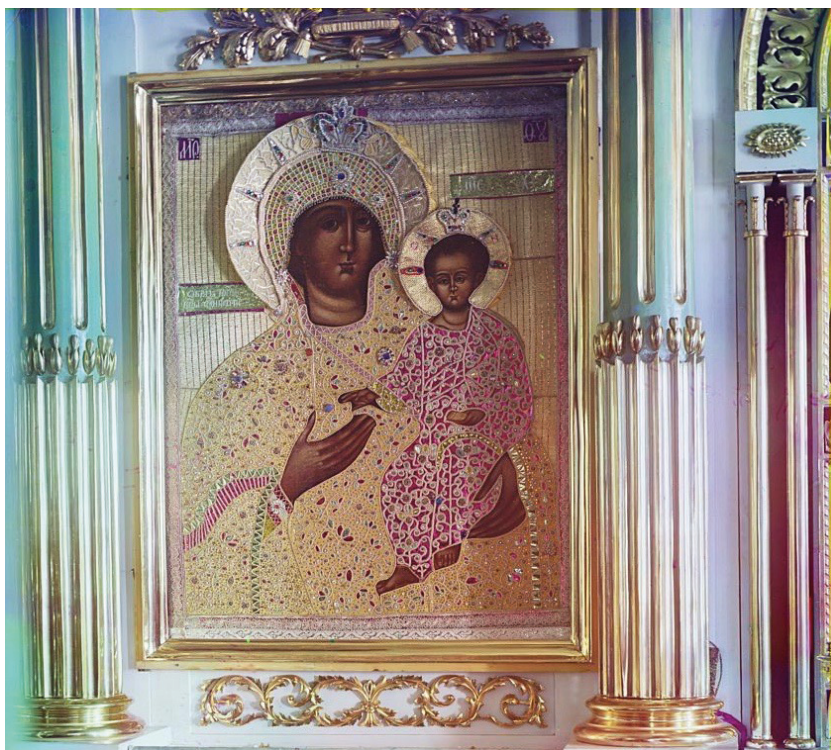


Ил. 1. Голубь — Святой Дух с расходящимися во все стороны лучами: элемент храмового декора над царскими вратами.

С.М. Прокудин-Горский. Иконостас церкви Св. Николая Чудотворца, Ростов Великий, 1911 г.

В киотки перенесли и довольно неожиданный элемент барочного декора — «виноградь», напоминающее разрезанный инжир или подсолнух. Такой элемент встречался на храмовых стенах, колоннах, капителях и т.п. (ил. 2). В иконах-киотках его располагали,

как правило, по углам (ил. 3, 4). Вскоре формы начали разниться, превращая «подсолнух» в гроздь ягод или в подобие облаков (впрочем, последние могли рождаться независимо, имитируя другие элементы храмового декора, в том числе резных деревянных окладов).



Ил. 2. Барочный декоративный элемент в правом верхнем углу снимка — «виноградье», напоминающее подсолнух, в храмовом интерьере. Колонна с каннелюрами рядом с иконой.

С.М. Прокудин-Горский. Икона Божьей Матери Одигитрии. Горицкий монастырь, Горицы, Вологодская обл., 1909 г.



**Ил. 3, 4. Элементы фолежного убора. На первой иконе — вино-
градье, напоминающее инжир. На второй подобные элементы
принимают уже новые формы.**

**Дореволюционные иконы-киотки. Фото Д. И. Антонова, Воро-
неж, 2022 г.**

Некоторые мастера шли еще дальше. Ярчайший пример переноса храмового интерьера в домовые иконы — тверская традиция фолежных икон. Здесь с помощью гальванизированной фольги имитировали тканевые завесы над иконой, перехваченные веревками, свисающие бархатные кисти, колонны и проч. Этот тип декора повторяется на множестве икон и сохраняет устойчивые признаки — прежде всего форму ткани, висящей сверху. В Торжке нам удалось обнаружить храмовую икону-прототип, вероятную материнскую модель для таких киоток. Это икона Богоматери Тихвинской из деревянного Тихвинского (Старо-Вознесенского) храма. В самой церкви сейчас висит крупная, во всю стену, распечатка дореволюционной фотографии С.М. Прокудина-Горского (1910 г.) — интерьер церкви с почитаемой иконой (ил. 5). Ключевые элементы ее убранства в точности воспроизводятся на фолежных киотках конца XIX — начала XX в. Возможно, что такой тип декора был характерен и для других икон в регионе — в этом случае образцов было несколько. Но почитаемая Тихвинская икона в любом случае была одним из главных прототипов.

По тому же принципу в Тверской губернии украшали и другие киотки — в том числе с резными деревянными фигурками Нила Столобенского, которые массово изготавливали в Нило-Столобенской пустыни и ее окрестностях (ил. 6–8).



Ил. 5. С.М. Прокудин-Горский. Интерьер Тихвинского (Старо-Вознесенского) храма; икона Богоматери Тихвинской. Фото 1910 г.



Ил. 6, 7, 8. Дореволюционные иконы, тверская традиция убора. Фолежные колонны с каннелюрами, фигурки голубя. На всех иконах фольговый декор копирует тип занавеси, который мы видим над храмовой иконой Богоматери в Тихвинском храме. В киотках с архангелом Михаилом и Нилом Столобенским имитируется также бахрома и декор тканей в виде витых лент/ веревок. На иконе Нила фольга сверху имитирует свисающую кисть, как в Тихвинском храме. За спиной фигурки Нила расположена миниатюрная икона Николая Мирликийского — это моделирует интерьер кельи или храма.

Тверская область: г. Торжок; музей Нило-Столобенской пустыни; пос. Славный. Фото Д. И. Антонова, 2022 и 2023 гг.

Такой перенос не уникальное явление, он в целом характерен для деревенских мастеров, копировавших городские образцы. Так, деревянная резьба русских изб часто имитировала элементы каменного декора. На дореволюционных наличниках деревянных домов можно увидеть занавеси, кисти, колонны с канелюрами и проч. (ил. 9). Воспроизведение форм «высокого» искусства и архитектуры в дешевых материалах, чаще всего в дереве, при оформлении предметов массового потребления — явление известное. В этом плане иконы-киотки были вписаны в общий вектор. Но в отличие от наличников и других бытовых элементов они копировали не только отдельные формы, но и материалы (металл), и комплексный принцип храмовых святынь. Таким образом, перенос оказался максимально выраженным — это было не просто внешнее подобие, но создание буквальных аналогов, и морфологических, и функциональных.



Ил. 9. Деревянный наличник, имитирующий матерчатые занавеси с кистями и колонны с канелюрами.

Фото Д. И. Антонова, Нижний Новгород, 2023 г.

Барбара Байерт применяла термин «замещение», описывая Мехеленские (нидерландские) «запертые сады». Это замещение было связано с паломническими практиками: почитаемое место,

чаще всего Иерусалим с его святынями и храмами, воспроизводили в миниатюрной модели с помощью различных материалов. Многие из них были привезены из Святой земли и в этом плане являлись брандеа, контактными святынями. Применительно к иконам-киоткам XIX — начала XX в. тоже можно говорить о замещении — храмового комплексного объекта домашним, в красном углу. Характерно, что некоторые предметы, которые оказывались в киоте, тоже были принесены из церкви и чаще всего были связаны со свадебной обрядовостью (венчальные свечи, венки невесты, цветы с ее платья). Храмовые и домашние иконы начали создаваться и развиваться по схожим принципам.

Однако в начале XX в. произошли резкие перемены.

Искусствоведы и богоборцы: как иконы стали изображениями

Интерьеры многих российских храмов с XVIII в. отражались в живописи, а с XIX в. — на фотографиях. Они позволяют увидеть комплексные объекты, в центре которых находились иконы и другие реликвии. Параллельно снимки фиксировали множество подокладных и фолежных икон — уменьшенные подобию храмовых комплексов. Таким образом объектам молились и в доме, и в церкви, и в дороге. Практики взаимодействия с иконами — украшение, одаривание, окружение свечами, лампадами и проч. — определяли способы их видения и описания.

Все начало меняться в первые десятилетия XX в. В это время, благодаря практике реставрации, произошло сенсационное для многих открытие русского средневекового искусства (в 1913 г. московская выставка древнерусского искусства в Императорском Археологическом институте произвела настоящий фурор)⁴⁴. Научная реставрация предполагала серию манипуляций. Иконы извлекали из киотов, с них снимали все привесы, оклады, все элементы, набитые на доску. Расчищали слои краски, которыми иконописцы в разные века записывали оригинальное изображение, поновляя потемневший образ. Так, уже в 1904–05 гг. иконо-

44. О выставке и реакциях на нее см.: Шевеленко И. Д. «Открытие» древнерусской иконописи в эстетической рефлексии 1910-х годов // *Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia* X: «Век нынешний и век минувший»: культурная рефлексия прошедшей эпохи. В 2 ч. Тарту: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2006. Ч. 2. С. 259–281; Тарасов О. Ю. Икона и благочестие: Очерки иконного дела в императорской России. С. 443–445.

писец и реставратор В. П. Гурьянов снял оклад с Троицы Рублева и провел первичную расчистку красочного слоя. Это не встретило одобрения со стороны монастырских властей — икону снова закрыли и почитали в виде комплексного объекта, как в прошлые века. Только после революции, в 1918–19 г., под руководством того же Гурьянова работы продолжились и живопись окончательно раскрыли из-под позднейших записей. Этот процесс охватил тысячи образов.

Открытие целого пласта «забытой» религиозной живописи и демонстрация русских икон на мировых и российских выставках дали мощный импульс для искусствоведов, которые начали активно изучать русскую иконопись, ее региональные школы, стилистику и эволюцию. Об иконографии стали писать философы и богословы: П. П. Муратов, Е. Н. Трубецкой, о. П. Флоренский и др. Иконы оказались предметом коллекционирования и экспонирования. Набитые на доски украшения, киоты, ризы и вся совокупность окружающих предметов внезапно превратились из «одеяния» и «благочестия» (одно из распространенных названий) в «позднейшие напластования» — наравне со всеми красочными слоями, помимо первичного. Это было естественно и необходимо для изучения многовекового искусства, скрытого от глаз. Но одновременно это перестраивало оптику специалистов и ценителей древностей — комплексный объект воспринимался ими уже не как *икона*, а как совокупность совершенно разных предметов, из которых значим лишь один. Изображение, скрытое множеством «лишних» слоев, требовало бережного извлечения и «расчистки».

Практика такого «разоблачения» затронула сперва лишь исторически ценные, древние иконы. Однако вскоре она перекинулась практически на все образа. Этому поспособствовали уже совсем другие факторы — русская революция и начало антирелигиозных кампаний советской власти. Закрытие храмов, истребление и продажа тысяч икон (наравне с другими церковными ценностями) привели к тому, что большое число сохранившихся древнерусских изображений физически пропало. А в 1922 г. советское правительство начало кампанию по конфискации храмовых ценностей в пользу государства. Постановление «О ликвидации церковного имущества» было принято в самом начале года, 2 января, а 16 февраля за ним последовал указ «Об изъятии церковных ценностей для реализации на помощь голодающим». Это дало начало первой волне антицерковных кампаний, которые достиг-

ли апогея в 1930-е гг. В ходе этой деятельности власти изымали все храмовые объекты, имевшее материальную стоимость. К ним относились оклады, привесы, votивные дары из дорогих материалов и любые другие элементы, формировавшие комплексные святыни в храмах. Иконы буквально обдирали, а симбиотические объекты разрушали — даже если сама икона не интересовала заправлявших процессом большевиков.

Ожесточенная борьба с религией пошла на убыль в послевоенные годы, но вновь активировалась при Хрущеве. Только с 1960-х гг. начался общий курс на сохранение того наследия, что уцелело. Искусствоведение и реставрация стали активно развиваться, иконы и фрески изучали, описывали и экспонировали в крупнейших музеях. Постепенно они стали одним из «культурных брендов» страны. Фактически произошел возврат к процессам, прерванным революцией.

Однако размещенные в музеях и воспроизводимые на репродукциях иконы выглядели не так, как раньше. В абсолютном большинстве они были «освобождены» от того оформления, которое веками определяло их бытование в храмах и программировало их визуальное восприятие. Синонимом слова «икона» для историков, искусствоведов и людей, далеких от церковной традиции, оказался писанный образ — исходная форма. Во второй половине столетия и в СССР, и за рубежом русские иконы воспринимали исключительно как живопись — с тысячелетней традицией, региональными стилистическими и иконографическими особенностями. О том, что иконы дополнялись чем-то еще, вспоминали редко либо попросту не знали. Для простых обывателей, неспециалистов, получить информацию об этом было затруднительно — в ситуации, когда большинство храмов было закрыто, а сохранившиеся церковные интерьеры разорены. Икона для широких кругов зрителей стала музейным объектом, лишенным контекста.

Эта ситуация уникальна лишь одним — стремительностью перемен. Изменения произошли за несколько десятилетий; «икону» стали видеть, определять, воспринимать по-новому в течение примерно двух поколений. Однако на больших исторических дистанциях такая перенастройка взгляда происходит регулярно — в результате музеефикации практически любых исторических объектов. Музеи в большинстве случаев анатомируют (лишая «одежды» и всех внешних покровов) и атомизируют (вырывая из контекста) то, что экспонируется. С одной стороны, это опре-

деляется неполной сохранностью многих комплексов, от которых доходят до нас лишь фрагменты. С другой стороны, это вызвано сознательной установкой на демонстрацию «исходных/оригинальных» форм — даже если в реальном бытовании предмет немедленно или в краткие сроки дополнялся другими элементами. Деконтекстуализируя объект, музей создает новые контексты, чаще всего помещая морфологически подобные предметы к подобным — даже если в период использования и бытования они не соседствовали друг с другом.

Специфику музейных стратегий описывали с разных сторон⁴⁵ (помимо работ музеологов, наиболее известны, пожалуй, рассуждения Мишеля Фуко о музеях как примере гетеротопии и Бенедикта Андерсона о карте, переписи и музее как инструментах колониального освоения и присвоения пространства). Нам нужно поговорить об этом в связи с материальным контекстом. Аналог «музеефицирующего» подхода — в том аспекте, который интересует нас здесь, — можно найти, анализируя зазор между медицинскими, биологическими и социальными нормами. Врачу необходимо для осмотра человеческое тело, и только оно, без закрывающих его предметов и тканей, что не раз вызывало сложности во врачебной практике в разные эпохи. «Человек» в биологическом смысле также мыслится и изображается обнаженным, а не наряженным по моде или в карнавальной маске. Однако в обиходной жизни человек без одежды воспринимается радикально по-другому. Костюм не только способ скрыть наготу, но сложное средство для выстраивания гендерных, социальных, возрастных, национальных, региональных, матримониальных, профессиональных и множества других ролей. Костюм создает многочисленные социальные послания, совокупность текстов, прямо или косвенно ориентированных на разных адресатов. В социальной жизни человек такой же «симбиотический объект», как религиозный образ. Хотя принципы выстраивания его «расширенного тела» отличны от тех, которые действуют в храмовом пространстве, лишенный одежды, он точно так же переходит в редкий, не самый типичный регистр своего существования.

Выстраивание сложных и подвижных материальных комплексов вокруг людей и вещей (живых и неживых акторов), постоянная контекстуализация субъектов и объектов — универ-

45. См., к примеру: Долак Я. Вещь в музее. Музейная коллекция как структура // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2018. № 2 (24). С. 25–32.

сальная социальная стратегия. Она настолько же характерна для бытового и для религиозного обихода, как «обнажение», дезинтеграция и реконтекстуализация характерны для «классической» музейной парадигмы. Как отмечал музеолог Майкл Мур, «Изолированный предмет — гипотетическая конструкция <...> Изолировать объект от любых физических и социальных связей и спрашивать, что он означает — это абсурд или редукция, так же как изолировать слово в предложении, книге или лекции и спросить, что оно собой представляет»⁴⁶. Музей наделяет объекты новыми значениями и контекстами, формирует нового зрителя и специфические регистры видения. Если при этом некие предметы уже не наблюдаются или почти не наблюдаются в своей «естественной» среде, музейная оптика приводит к полной перенастройке зрения: предметы воспринимают и понимают только так, как говорит о них музей — на экспозициях или в репродукциях.

Как хорошо известно, греческие и римские статуи лишь с эпохи Возрождения, когда их начали эстетизировать, извлекать из земли и изучать, «превратились» в белые изваяния. В период создания и бытования в античной Греции и Риме они были раскрашены, одеты, часто декорированы и окружены дарами; они стояли на возвышениях или в нишах, в центре храмового комплекса, в окружении различных предметов. Вокруг них происходили ритуальные действия, их окуривали, частично скрывали от взглядов или освещали. Лишенные своих одеяний и красок, они воспринимались бы как заготовки или как бедные, не почитаемые статуи. Однако благодаря музеефикации и утрате исходного контекста их воспринимают как эстетически прекрасные именно в таком состоянии. Попытка раскрасить и одеть скульптуры покажется варварством и дурновкусием как современным обывателям, так и большинству искусствоведов. Более того, ценители нередко писали, что без рук или ног некоторые скульптуры обрели особую грацию. Они породили бесчисленные художественные реплики в искусстве XX–XXI вв. (к примеру, известные скульптуры Аристиды Майоля «Весна [без рук]», «Гармония» и др.). В римском храме (и практически в любой живой религиозной традиции) испорченную скульптуру восприняли бы как оскорбительную и ужасную — ее нужно было либо восстановить, либо заменить. Однако при «музейной» опти-

46. Там же. С. 26.

ке — которая, разумеется, не ограничивается музейными стенами и становится способом восприятия разных эстетизированных исторических артефактов, от архитектурных построек до семейных реликвий — эффект руинированности ведет к перенастройке взгляда. Предмет наделяется аурой старины, что позволяет увидеть в нем новые нюансы и наделить его новыми смыслами (что в целом характерно для «исторической» семиотической идеологии)⁴⁷. Сказанное можно отнести к большинству религиозных предметов, экспонируемым в музеях. Русские иконы — характерный пример того, как музеефикация, параллельно с разрушением храмовой среды, в кратчайшие сроки перенастроила оптику зрителя, способы восприятия и языки описания одного и того же предмета.

О том, как эти процессы повлияли на искусствоведов, размышляла И.А. Стерлигова. Она пишет о «довольно парадоксальной» ситуации, когда одни исследователи занимаются исключительно древнерусской живописью и считают украшения икон чем-то наносным и не имеющим отношения ни к авторскому замыслу, ни к художественному облику самой иконы, а другие изучают исключительно оклады и прочие материальные объекты, в отрыве от живописи. Изначальный синкретизм и материальные аспекты религиозной традиции в большинстве случаев игнорируют и те, и другие⁴⁸. Лишь немногие реставраторы и исследователи пытаются учесть в своих работах тот облик, который придавали иконе сразу или вскоре после ее создания — включая инкрустации и накладки, гвозди, сохранившиеся элементы ризы и т.п.

О том, как те же процессы повлияли на самые широкие социальные слои, можно судить по тем разговорам, с описания которых я начал эту статью. Икона стала синонимом «изображения», причем чаще всего — темперного на досках. Все историческое разнообразие материалов, технологий, способов организации сузилось до одной конкретной формы — безусловно важной и ценной, но далеко не единственной. То, что не соответствует этой форме, часто воспринимается как безвкусица или примитив, напластование и чужеродный элемент. Музейная оптика стала обиходной.

47. См. о ней: Антонов Д.И., Завьялова А.И. Советские иконы и семиотические идеологии: что руководит людьми, когда они руководят иконами. С. 136–163.

48. Стерлигова И.А. Древнерусские украшенные иконы XII–XIII веков. Опыт реконструкции // Византийский временник. 1999. Т. 58. № 83. С. 178.



Ил. 10, 11 — Корсунская икона Богоматери. Перв. пол. XVI в.;
оклад, малый киот и створки — 1590 г.; большой киот — 1877
г., мастер А. Жилин. Оклад и киоты со створками — золото, се-
ребро, чернь, чеканка, гравировка, эмаль по скани, золочение,
камни, стекла, жемчуг.



Ил. 12 — Корсунская икона Богоматери без оклада.

Подчеркну, что сказанное не относится к сфере оценок — это не «хорошо» и не «плохо». Моя статья ни в коей мере не «апология окладов» и не «обвинение музеев» (к сожалению, эту очевидную вещь нужно проговорить, учитывая, что многие коллеги склонны искать в научных работах позицию «самого автора» и приписывать ему или ей те представления и ту систему оценок, которые изучаются на историческом материале)⁴⁹. Наша задача

49. «Обвинения» исследователя в том, что он (якобы) разделяет ту логику и объяснительные модели, которые изучает, встречается нередко. Как минимум дважды я сталкивался с этим на примере собственных работ. После выхода моих книг, посвященных Смутному времени, меня упрекали (в том числе в одной из опубликованных рецензий) в том, что я «верю» авторам, логику которых реконструирую. Хотя никаких намеков на такую «солидарность» или в моих текстах нет, как нет там любых личностных оценок — само изучение мотивов и сюжетов вместо «объективной реальности» вызывает у многих историков подозрения, что автор видит «реальность» в этих сюжетах. Наивность такого подхода удивляет, но это отнюдь

лишь в том, чтобы понять логику процессов и выявить их неочевидные последствия. Как будет видно, эти последствия определяют многое не только в суждениях, но и в действиях людей, так или иначе распоряжающихся советскими иконами, которые интересуют нас в рамках этого выпуска журнала.

Село vs город: комплексные иконы в советской провинции

Превращение икон в «чистые изображения» — явление широко распространившееся, но не универсальное. У него можно обнаружить интересные социальные границы, которые выстроились к середине прошлого столетия. Там, где религиозная традиция не была жестко прервана, описанной перенастройкой взгляда не произошло. В XX в. это довольно четко разделило советский город, где контроль над религиозными практиками был более строгим, а иконы сосредоточились в пространстве музеев, и село, где работали мастера-кустари, массово создававшие советские киотки. Для провинциальных изготовителей и заказчиков этих артефактов икона отнюдь не стала «чистым изображением», но осталась тем симбиотическим объектом, которым была в живой религиозной традиции.

Писать образы святых в советской провинции решались редчайшие художники. Традиция иконописи была насильственно прервана, выжившие мастера еще до войны были вынуждены перекалифицироваться. Иконы наивного письма на бумаге, картоне или дощечке, созданные советскими художниками-оформителями или просто любителями, порой встречаются в киотах советских икон, но это большая редкость. Сельские иконы середины — второй половины XX в. в своей массе создавали по другим принципам.

Как это ни парадоксально в рамках «музейной» оптики, *иконопись* оказалась совершенно необязательной и ненужной для создания *икон*. Советские мастера продолжили многовековую традицию

не редкое явление. Не так давно автор магистерской диссертации, посвященной современным религиозным практикам, предположила в своей работе, что в моих статьях говорится про объективное, онтологическое существование незримой благодати, изливаемой иконами. Вероятно, это можно объяснить тем, что в своих исследованиях я разделяю принцип исследовательского релятивизма и не пользуюсь словами «будто», «якобы», «суеверие» и т. п. (как не пользуюсь и обратными оценками). Нетрудно предположить, что анализ «музейной оптики» в этой статье будет воспринят некоторыми коллегами не как исследование культурной ситуации, а как «личная инвектива автора» в адрес искусствоведения.

изготовления комплексных моленных объектов — в деревянных киотах, под стеклом, с ризами и сложным декором. Это определяло не только ремесленную практику, но и принципы восприятия *иконы* как таковой. Под этим словом мастера-образовники, заказчики и владельцы понимали весь симбиотический объект. Изображение играло здесь вспомогательную роль. Это могла быть дореволюционная хромофотография, советская фотографическая иконка, репродукция, вырезка из книги или календаря. Образ Господа или святого — даже изготовленный в церковной фотомастерской и купленный в Троице-Сергиевой лавре — называли не *иконой*, а *картинкой*⁵⁰. Как не раз говорили нам в экспедициях, для того чтобы сделать *икону*, сперва нужно было достать *картинку*. При этом изображение в киоте легко могла заменить резная фигурка святого, резное или литое распятие, почтовая открытка с видом монастыря и даже елочная игрушка, дореволюционный рождественский ангел.

Крупные иконы на дереве (не на фанере или тонких дощечках) — там, где они сохранялись, — тоже считали *иконами*, самостоятельным моленным образом, эквивалентным иконе-киотке. Благодаря своей структуре, объемной и сложной (доски, краски, нередко разные дополняющие элементы), они обладали минимально необходимой «телесностью» и могли функционировать без окладов и риз. Но более тонкие иконы, независимо от материала и размера, как и в прошлые века, осознавались только как заготовки. Киот и декор создавали для них необходимое «тело», превращая в полноценную *икону*.

Материнской моделью для советских мастеров служили не исчезнувшие храмовые образы, а киотки XIX — начала XX в. Таким образом, в XX в. произошел вторичный перенос — морфология советских икон копировала устройство и организацию дореволюционных икон-киотов, которые, в свою очередь, воспроизводили принципы украшения храмовых икон и элементы храмового интерьера.

50. См., к примеру, в рассказах образовниц, работавших в советские годы: [А сами иконы откуда брали? Фотографии? У кого-то покупали?] Картинки, покупали. [Где покупали?] Ну, как где? В Загорск я ездила, там покупала» (Ж., 1939 г.р., образовница, с. Перехваль Липецкой обл.); «Иногда картинку приносят вот, и то, вот, допустим, иногда на эту же картинку /наклеивали сверху новую/, то есть мы не выбрасывали» (Ж., 1953 г.р., образовница, с. Репное, Воронежская обл.). О принципах работы советских мастеров см. также: Доронин Д. Ю., Завьялова А. И. Цветы Липовки: ардатовская фолежная икона советского времени // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2023. № 2. С. 32–55.

Советские иконы представляли собой такие же «гнезда», как храмовые комплексные иконы и дореволюционные киотки. Они обладали тем же аффордансом — деревянная ниша, закрытая стеклом, приглашала наполнять себя церковными, ритуальными, символически значимыми предметами. Туда продолжали вкладывать венки невесты или цветы с ее платья, венчальные свечи и другие мелкие объекты (иногда нам встречались пуговицы и перья для туши — вероятно, предметы, связанные с детьми). Традиция, сформировавшаяся в храмах и перенесенная в дом в середине XIX столетия, продолжилась в советские годы в новых социальных и материальных условиях.

Начиная с 1990-х гг. советские иконы все чаще стали наполняться новыми предметами. Распространение мелких печатных иконок (в том числе автомобильных) и различных предметов с церковной символикой и с образами святых (закладки, календарики, наклейки и проч.) привело к постоянной необходимости утилизировать их, избавляясь от старой и ненужной продукции. Практики утилизации развивались, и одной из них стало помещение этих предметов под стекло икон-киотов. Особенно часто это делали в том случае, когда сама икона покидала домашнее пространство и оказывалась в часовне, на роднике, в церковном «приносе» и т. п. От ритуально значимых предметов избавлялись двухэтапно — сперва убирая в икону-киотку, а затем унося ее из дома. Аффорданс киота-«гнезда» продолжил работать и в этой ситуации.

Советские мастера пронесли сквозь XX век, со всеми его катаклизмами и социальными пертурбациями, традиции изготовления симбиотических икон. Благодаря этому многие религиозные практики, которые веками существовали на Руси, трансформировавшись, продолжили развиваться в советской провинции. Однако с исчезновением СССР и стремительным возрождением церковной промышленности эти практики стали быстро угасать. Потребность в создании комплексных икон исчезла. Исчез спрос. Мастера забросили свое ремесло или — в редких случаях — превратили в своеобразный крафт с использованием новых инструментов и материалов (прицерковные кружки для детей по вырезанию из фольги). Ремесленные традиции, зародившиеся в Средние века и прошедшие сквозь советскую эпоху, почти повсеместно исчезли в регионах. Однако параллельно они стали возвращаться в храмовое пространство, для которого в последнее десятилетие все чаще создают сложноорганизованные комплексные иконы.

* * *

Усилия реставраторов XX в. представили миру икону-изображение как произведение искусства, творение «чистой живописи». Вскоре после этого деятельность большевиков привела к тому, что эта оптика оказалась едва ли не единственно возможной для советских горожан и для иностранцев. Однако для жителей советских сел, в которых работали мастера-образовники, ситуация в восприятии икон не изменилась. Изменились лишь материалы, социальные и экономические особенности промысла. Советские иконы — прямые наследники комплексных икон Средневековья и Нового времени. Их создатели и владельцы разделяли ту же оптику и ту же логику взаимодействия с иконами, которые веками доминировали в христианской культуре. Характерно, что инструменты, которыми работали советские «образовники» и которые они изобретали из подручных предметов, оказывались типологическими аналогами инструментов, известных на Руси с первых веков христианства.

Но хотя советские иконы унаследовали ту морфологию и те принципы функционирования, которые были характерны для их предшественников, в них оказалось заложено множество противоречий, связанных с особенностью материалов и условий создания. В последние десятилетия эти артефакты оказались в точке пересечения разных семиотических идеологий. Многие модераторы (священники, церковные и монастырские работники, частные владельцы) считают их отжившими, наивными и ненужными. Советские иконы проигрывают в их глазах не только писаным, но и современным печатным иконкам. Все это ведет к быстрому уничтожению этих комплексных объектов. О том, как складывается и какими факторами определяется их судьба в современной России, мы поговорим в отдельной статье нашего тематического выпуска⁵¹.

Библиография / References

Антонов Д. И. Апроприация силы: незримое «тело» святыни в христианских традициях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3(39). С. 7–25.

Антонов Д. И. Вотивные дары на Руси: предметы и практики // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». № 4. 2022. С. 50–69.

51. Антонов Д. И., Завьялова А. И. Советские иконы и семиотические идеологии: что руководит людьми, когда они руководят иконами. С. 136–163.

- Антонов Д. И. Иконопись как (не)каноническое искусство: «цензура коллектива» или «канон» // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024 № 2. С. 12–34.
- Антонов Д. И. Советские иконы и материальная религия эпохи коммунизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 7–26.
- Антонов Д. И. У святых очи вертел? Фигуры без глаз на русских миниатюрах // Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии. Сб. науч. стат. / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов. М., РГГУ: 2014. С. 15–43.
- Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Отпечаток на стекле: контактные реликвии на постсоветском пространстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39 (3). 209–243.
- Антонов Д. И., Завьялова А. И. Советские иконы и семиотические идеологии: что руководит людьми, когда они руководят иконами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 136–163.
- Бусева-Давыдова И. Л. Русская иконопись от Оружейной палаты до модерна. Поиски сакрального образа. М.: БуксМАрт, 2019.
- Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
- Долак Я. Вещь в музее. Музейная коллекция как структура // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2018. № 24 (2). С. 25–35.
- Доронин Д. Ю. Советская икона нижегородского юго-запада: генезис и локальные традиции // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4. С. 70–93.
- Доронин Д. Ю., Завьялова А. И. Цветы Липовки: ардатовская фолежная икона советского времени // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2023. № 2. С. 32–55.
- Живов В. М. Дисциплинарная революция и борьба с суеверием в России XVIII в.: «провалы» и их последствия // Антропология революции: сб. статей по материалам XVI Банных чтений журнала «Новое литературное обозрение». М., 2009. С. 327–360.
- Комова М. А. Иконное наследие Орловского края XVIII–XIX веков. М.: Индрик, 2012.
- Левкиевская Е. Е. Красный угол в крестьянском жилище: сакральные, информационные и коммуникативные функции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 183–203.
- 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.
- Маханько М. А. Почитание и собирание древних икон в истории и культуре Московской Руси XVI в. М.: БуксМАрт, 2015.
- Мороз А. Б. Выносной крест и переходящая икона: реплики богослужебных практик в зоне католическо-православного пограничья и их динамика в позднесоветское и постсоветское время // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 204–231.
- Павел Алеппский (архидьякон). Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским (по рукописи Московского главного архива М-ва иностранных дел), вып. 1: От Алеппо до земли казаков / пер. с араб. Г. Муркоса. М.: Общ-во истории и древностей российских при Московском ун-те, 1896.
- Панченко А. А. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности. М.: НЛО, 2012.

- Реликвии в Византии и Древней Руси: письменные источники / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Прогресс-Традиция, 2006.
- Стерлигова И. А. Драгоценный убор древнерусских икон XI–XIV веков. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- Стерлигова И. А. Древнерусские украшенные иконы XII–XIII веков. Опыт реконструкции // Византийский временник. 1999. Т. 58. № 83. С. 178–185.
- Стерлигова И. А. Икона как храм: пространство моленного образа в Византии и древней Руси // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2006. С. 612–637.
- Стерлигова И. А. О литургическом смысле драгоценного убора русской иконы // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство / Ред.-сост. А. М. Лидов. СПб.: Дмитрий Буланин, 1994. С. 220–229.
- Тарасов О. Ю. Икона и благочестие: Очерки икононого дела в императорской России. М.: Прогресс, Традиция, 1995.
- Фуллerton М. Д. О чудотворных образах в античной культуре // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Сост. А. М. Лидов. М.: Мартис, 1996. С. 11–18.
- Цеханская К. В. Почитание православных святых в России. М.: Паломник, 2013.
- Шевеленко И. Д. «Открытие» древнерусской иконописи в эстетической рефлексии 1910-х годов // *Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia X: «Век нынешний и век минувший»: культурная рефлексия прошедшей эпохи*. В 2 ч. Тарту: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2006. Ч. 2. С. 259–281.
- Baschet, J. (2008) *L'icônographie médiévale*. Paris: Gallimard.
- Baert, B. (2018) “Art and mysticism as horticulture: Late Medieval Enclosed Gardens of the Low Countries in an interdisciplinary perspective”, H. Appleton, L. Nelstrop (eds) *Art and Mysticism: Interfaces in the Medieval and Modern Periods*, pp. 104–127. New York: Routledge, 2018.
- Baert, B., Iterbeke, H., Watteuw, L. (2017) “Late Medieval Enclosed Gardens of the Low Countries: Mixed Media, Remnant Art, Récyclage and Gender in the Low Countries (Sixteenth Century Onwards)”, G. Jurkowlanec, I. Matyjaszkiewicz, Z. Sarnecka (eds) *The Agency of Things in Medieval and Early Modern Art. Materials, Power and Manipulation*, pp. 33–47. New York: Routledge.
- Hooper, S. (2014) “Bodies, Artefacts and Images. A Cross-cultural Theory of Relics”, in Robinson et al (eds) *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, pp. 190–200. London: British Museum.

Сияющие святыни: промысел расхожей иконы и его аффордансы в XIX–XX вв.

ДМИТРИЙ Ю. ДОРОНИН

Рекомендация для цитирования:

Доронин Д. Ю. Сияющие святыни: промысел расхожей иконы и его аффордансы в XIX–XX вв. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 100–135. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-100-135>

For citations:

Doronin, D.Yu. (2024) "Shining Shrines: The Handicrafts of the Mass Peasant Icon and Its Affordances in the 19th — 20th cc.", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(3): 100–135. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-100-135>

Поступила в редакцию: 18.05.2024; прошла рецензирование: 08.09.2024; принята в печать: 16.09.2024.

Received: 18.05.2024; Revised:

08.09.2024; Accepted for publication: 16.09.2024.

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

© 2024 by the author.

РГГУ (Москва, Россия). demetra2@mail.ru

ORCID: 0000-0003-3002-8074

Статья посвящена материальным аспектам истории промысла расхожей иконы и советской фолежной иконы в частности. При анализе трансформаций различных исторических форм промысла массовых икон автор использует понятие аффорданс, то есть возможность окружающей среды, свойство предмета или объекта окружающей среды, которое позволяет использовать этот объект определенным образом. Аффорданс иконного промысла — это какой-либо (социальный или природный) ресурс, становящийся ключевой возможностью для его рождения, развития его технологической и рыночной инфраструктуры или последующих важных трансформаций. Такими ресурсами-возможностями могли быть не только изобретения ключевых технологий и материалов, но и важные социально-политические события — например колонизация и поздняя христианизация края, сеть дорог в нем или особенности природопользования. Массовая ремесленная икона каждого из исторических этапов промысла формируется своими аффордансами: природными, промысловыми, промышленными, конфессиональными, этническими и др. Через рассмотрение аффордансов можно понять специфику истории, социально-технологического развития явления советской иконы. Автор статьи ограничивает свой анализ несколькими важными сюжетами на примере промысла

во владимирско-нижегородском регионе: (а) природными аффордансами начала промысла, (b) аффордансами периода его интенсивного распространения во время русской колонизации новых земель (инфраструктурные, этноконфессиональные аффордансы) и (с) некоторыми материально-технологическими аффордансами позднего этапа развития промысла, включая советскую эпоху. Из предшествующих форм икононого промысла мастерами советской иконы были заимствованы наиболее простые технологии и дешевые расходные материалы, которые были частично переизобретены. Дешевизна, простота, массовость были значимы и в промысле советской иконы. В этом плане она — одна из форм иконы расхожей. Помимо того, советская икона создавалась и в совсем других, уникальных и экстраординарных условиях: прагматика ее промысла не была связана с извлечением выгоды из массовости, «конвейерности» или быстроты производства, она заключалась в восполнении дефицита ритуальных артефактов.

Ключевые слова: иконы, расхожие иконы, советские иконы, фолежные иконы, иконный промысел, аффордансы промысла

Shining Shrines: the Handicrafts of the Mass Peasant Icon and Its Affordances in the 19th — 20th cc.

Dmitriy Yu. Doronin

Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia).

demetra2@mail.ru

ORCID: 0000-0003-3002-8074

The article is devoted to the material aspects of the history of the craft of mass peasant icons and Soviet folezh icons in particular. In analyzing the transformations of various historical forms of the craft of mass peasant icons, the author uses the concept of affordance, that is, the possibility of the environment, a property of an object or the environment that allows it to be used in a certain way. The affordance of an icon craft is a factor that becomes a key opportunity for its birth, the development of its technological and market infrastructure, or subsequent important transformations. Such factors could be not only the inventions of key technologies and materials, but also important socio-political events, for example, colonization and late Christianization of the region, the network of roads or the peculiarities of nature management. The mass peasant icon of each of the historical stages of the craft is formed by its affordances: natural, commercial, industrial, confessional, ethnic, etc. Through consideration of the affordances, one can understand the elements of the history and socio-technological development of the phenomenon of the

Soviet icon. The author of the article limits his analysis to several important subjects on the example of Vladimir-Nizhny Novgorod region: (a) natural affordances of the beginning of the icon craft, (b) the affordances of the period of its intensive spread during the Russian colonization of new lands (infrastructural, ethno-confessional affordances) and (c) some material and technological affordances of the late stage of the development of the icon craft, including the Soviet era. From the previous forms of icon craft, the masters of the Soviet icon borrowed the simplest technologies and cheap consumables, which were partially re-invented. Cheapness, simplicity, and mass production were also significant in the craft of the Soviet icon. In this regard, it is one of the common forms of icons. Besides, the Soviet icon was created in completely different, unique and extraordinary conditions: the pragmatics of its craft was not related to extracting benefits from mass production, “conveyor belt” or speed of production, it consisted in filling the shortage of ritual artifacts.

Keywords: icons, mass peasant icons, Soviet icons, foil icons, icon craft, affordances

НАША статья посвящена материальным аспектам промысла советских икон. В историко-технологическом аспекте эти артефакты — наследники массовых ремесленных (так называемых «расхожих») икон, которые создавали на Руси с XVI–XVII вв.¹ Советские иконы можно рассматривать и как одну из форм расхожей иконы, чье производство стало доминирующим в советское время. Развивая этот промысел, мастера-кустари отталкивались от различных ресурсов, возможностей, которые в эпоху СССР предоставляла им среда (в ее материальных, природных, технологических, социальных аспектах). С одними из них иконщики сталкивались и раньше (со времен Средневековья), другие возможности среды оказались специфичными в советские десятилетия. Так, советская икона оказывалась одновременно и древним, и современным, современным религиозным артефактом. Поэтому для понимания генезиса советской иконы, социальной организации ее промысла необходим исторический экскурс. Необходимо историческое исследование «диалектики» различных возможностей среды, благодаря которым развивался промысел массовых ремесленных икон.

1. Бакушинский А. В. Искусство Палеха. М.—Л.: Academia, 1934. С. 22.

Создание таких икон предполагало определенные экономические и технологические особенности производства. Здесь было важно сочетание быстроты исполнения, дешевизны и привлекательности материалов — только так икона могла стать доступной и массовой. На протяжении нескольких веков поколения мастеров-иконщиков следили за появлением новых материалов, художественных стилей и технологий (гравюра, хромолитография, гальванопластика и пр.), адаптируя их для своего ремесла — так складывались различные формы массовой иконы и организации ее промысла, от семейных мастерских до фабрик.

Вкратце историю промысла расхожих икон XVII–XIX вв. мы описывали в книгах и в статье, посвященных «суздальщине» — одному из главных центров их производства в дореволюционной России². Преимущественно на материалах владимирско-нижегородского региона мы будем развивать наши тезисы и в этой статье, уделив особое внимание нижегородскому югу — здесь колонизации и христианизации мордовских земель с XVII в. сопутствовали перенос и заимствование технологий расхожих икон с последующим расцветом в XX в. советской фолежной иконы. Мы подробно рассмотрим наиболее важные ресурсы и факторы (природные, материально-технологические, социально-экономические), которые в разные эпохи делали возможным возникновение и распространение новых форм массовой иконы. Для понимания процессуальности промысла нам будет необходимо более тонкое «по настройке» и создаваемой исследовательской оптике понятие.

Понятие аффорданса

При анализе трансформаций различных исторических форм промысла расхожих икон в дореволюционный и в советский периоды мы используем понятие *аффорданса* (от англ. *affordance* — ожидаемое назначение, возможность действия). Возможность в таком, первоначально экологическом смысле — это также «свойство предмета или окружающей среды, которое позволяет использо-

2. Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Иконы советской эпохи: лики традиции. М.: Индрик, 2022. С. 10–27; Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы: история и этнография нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023. С. 10–44; Доронин Д. Ю. Советская икона нижегородского юго-запада: генезис и локальные традиции // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4. С. 70–93.

вать их определенным образом»; взаимодействие между неким потенциалом окружающей среды и способностью действующего в ней актора³. Термин этот, хотя и был предложен психологом и когнитивистом Джеймсом Дж. Гибсоном⁴, в настоящее время распространен в рамках многих антропологических подходов⁵. Помимо экологических представлений о среде и экологической нише, на Гибсона оказали влияние идеи гештальт-психологов о способности предметов материального мира порождать для человека новые смыслы. Так, например, в значении «валентность» или «возбуждающая способность» Курт Левин использовал термин *Aufforderungscharakter*⁶.

Применительно к истории иконного промысла можно говорить о его «экологии» и «экологической нише» в том плане, в котором он развивается, когда мастера встраивают его в те или иные возможности среды. Типология этих возможностей (т.е. аффордансов), выявление и изучение главных из них, как и сама «экологическая оптика», важны для исследований в области материальной религии. Такая оптика дает нам более упорядоченное и тонкое понимание структуры и генезиса промысла массовых икон.

Расхожая икона на каждом этапе промысла формируется своими аффордансами: *природными, промысловыми, промышленными, конфессиональными, этническими* и др. Так, например, в распространенных на нижегородском юго-западе сельских кустарных иконах-киотках 1930–1940-х гг. в качестве основного декоративного материала использовали не фольгу, а липовое лыко. Колхозный лыковый промысел оказался промысловым аффордансом, который позволил появиться и распространиться иконе-киотке такого типа. Другой пример промыслового аффорданса

3. Волкова Н.А. Возвращение модусов существования Латура к «радикальному эмпиризму»: от препозиций к аффордансам // Социология власти. 2019. № 31(2). С. 100.
4. Gibson, J. (1979) *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
5. См. об этом: Blewett, C., Wayne, H. (2016) "Actant Affordances: a Brief History of Affordance Theory and a Latourian Extension for Education Technology Research", *CriS-TaL: Critical Studies in Teaching & Learning* 4(1): 55–73; Keane, W. (2014) "Affordances and Reflexivity Inethical Life: an Ethnographic Stance", *Anthropological Theory* 14(1): 3–26; Meyer, B., Houtman, D. (eds.) (2012) *Things: Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University Press.
6. Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988. С. 204–205.

связан с инновацией в крестьянском плотницком деле. Экономически выгодная, эффективная форма ремесла сформировалась благодаря технологии продольной распиловки бревен, которая появилась в XVII в. и постепенно распространилась по территории Российской империи в XVIII–XIX вв. Эта новая технология позволяла производить иконные доски и доски для киотов и икон гораздо быстрее. Так сформировались важные особенности промысла деревщиков и киотчиков (изготовителей киотов для икон массового производства).

Важными аффордансами, вызывавшими многообразие массовых икон (печатных и др.) в разные эпохи, становились различные технологические открытия и инновации: изобретение технологии ксилографии в Европе в XV в., печатного станка в Европе в 1440-х гг., техники литографии в Германии 1790-х гг., прокатного стана в конце XVI в. и паровой машины в XVII–XVIII вв., открытие техники хромографии в 1830-х гг. и ее использование в сочетании с рельефной штамповкой по металлу в 1890-е гг., изобретение в 1838 г. технологии гальванопластики (позволившей получить недорогую золоченую фольгу), станиоля (свинцово-оловянной фольги) в конце XIX в. и алюминиевой фольги в 1900-е гг., распространение дешевой черно-белой фотографии с 1940-х гг. и, наконец, модернизация советской молочной промышленности в начале 1960-х гг., о чем более подробно будет рассказано в последнем разделе нашей статьи. Комплексный материально-технологический аффорданс — это сочетание нескольких значимых для промысла ресурсов, например, недорогих материалов (бумаги, лыка, фольги) и технологии хромографической или, с середины XX в., фотографической печати.

Материальные и социальные аспекты промысла (семиотические идеологии и акторные сети промысла) неразрывно связаны⁷. Появление новых материалов и технологий вызывали не только социально-экономическую «пересборку» промысла расхожей иконы, но и споры по поводу допустимости этих инноваций. Как

7. В одной из наших статей мы рассматривали историю семиотических идеологий и конфликтов вокруг массовых икон в XVI–XX вв. Семиотическим идеологиям, определяющим отношение к советским иконам в постсоветскую эпоху, посвящена статья Д. И. Антонова и А. И. Завьяловой. *Доронин Д. Ю.* Массовая крестьянская икона в России: история критики и семиотические идеологии // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 2. С. 35–60; *Антонов Д. И., Завьялова А. И.* Советские иконы и семиотические идеологии: что руководит людьми, когда они руководят иконами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 136–163.

отмечал антрополог Уэбб Кин, «Материальные свойства икон и всего, что их окружает, включая места, в которых они находятся, и действия, которые люди совершают по отношению к ним и с ними, служат основой для дальнейших действий и размышлений о них»⁸.

В этой статье мы сфокусируемся на нескольких важных сюжетах. Прежде всего, мы рассмотрим природные аффордансы, которые были важны для начала промысла расхожих икон в интересующем нас регионе в XVII в. После этого поговорим об аффордансах периода его интенсивного распространения к востоку и югу от «суздальщины» (инфраструктурные, этноконфессиональные аффордансы). Наконец, обратимся к материально-технологическим аффордансам позднего этапа развития промысла, включая советскую эпоху.

Рождение «суздальщины»: природные аффордансы промысла

Явление советской иконы (иконы-киотки советского времени) на нижегородском юге возникло не внезапно, вне связи с другими формами иконного промысла. Наиболее крупным, ближайшим к Нижегородскому краю центром промысла массовых икон до конца 1910-х гг. была «суздальщина» («суздальское иконное дело»). Именно этот центр в значительной степени повлиял на нижегородский надомный промысел икон в советское время.

Производство расхожих икон уже в XVII в. приобрело здесь массовый характер. Такие иконы предназначались для простого народа и поэтому были недорогими, яркими и быстрыми в изготовлении. Их дешевизна была связана с поточностью и массовостью производства. С XVII вв. и особенно в XIX в. возникло несколько разновидностей массовой иконы. Все их можно разделить на две большие группы: писанные и печатные расхожие иконы⁹. Среди писанных наиболее известны поздние их формы —

8. См.: Keane, W. (2014) "Rotting Bodies: The Clash of Stances toward Materiality and its Ethical Affordances", *Current Anthropology* 55(10): 312–321.

9. Подробнее о печатных иконах и связанных с ними столкновениях разных семиотических идеологий см., например: Вальчак Д. Как изобретение печатной машины повлияло на русскую иконопись? Печатные иконы в России конца XIX — начала XX в. // *Studia Humanitatis*. 2021. № 2 [https://st-hum.ru/sites/st-hum.ru/files/pdf/walczak_4.pdfБ доступ от 18.11.2024]; Доронин Д. Ю. Массовая крестьянская икона в России: история критики и семиотические идеологии. С. 35–60.

например *краснушки, чернушки*¹⁰, *щепные иконы*¹¹. Были распространены и промежуточные, гибридные формы поздней иконы: например, дешевые *подфолежные* и *подокладные* иконы¹² к началу XX в. изготовляли уже фабрично, используя не писанные образы, а печатные хромофотографии. После революции 1917 г. многообразие форм этих икон быстро исчезло, поскольку промышленная капитализированная инфраструктура их массового производства и распространения при советской власти оказалась разрушена. Только два вида массовых икон — икона-киотка (в большинстве случаев фолежная) и, в меньшей степени, печатная икона — продолжили развиваться в СССР. На примере развития разных форм «суздальского иконного дела» можно проследить действие разных аффордансов — прежде всего, природных, инфраструктурных и технологических.

Действие *природных (социально-экологических) аффордансов* оказалось особенно значимым при возникновении промысла. Большинство расхожих икон производилось здесь «мирскими иконниками» (т. е. мастерами из крестьян) в деревнях и селах Мстёрской, Палеховской и Холуйской волости в Вязниковском уезде Владимирской губернии¹³. Помимо Вязниковского уезда ремесленники-иконники проживали и в других восточных владимирских уездах и городах междуречья Оки и Волги — Суздале, Владимире, Боголюбове, в селах Ковровского уезда, в Гороховце, Муроме, Вязниках, Переславле-Залесском, Шуе. Однако в течение XVIII в. многие центры производства массовой крестьянской иконы исчезли.

10. Расхожие писанные иконы, удешевление производства которых состояло в использовании ограниченного числа недорогих пигментов и преимущественно одного цвета (красного или черного) в выписывании фона иконы.
11. Тип дешевой иконы, для написания которой использовалась «щепа» — тонкая дощечка, отщепленная от чурбака и оструганная только с лицевой стороны.
12. Иконы, создаваемые специально под оклад или под фольгу (т. е. под еще более дешевый оклад). Первоначально это были писанные иконы, на которых иконописец прописывал только то, что не закрывалось окладом (лики, руки, ножку Младенца), остальное лишь намечалось контуром. Делалось это для удешевления и убыстрения производства, поскольку конкуренция с другими формами массовой иконы (например с печатными по бумаге и металлу) была очень высока.
13. Ушаков Н. Н. Исторические сведения об иконописании и иконописцах Владимирской губернии // Труды Владимирской ученой архивной комиссии. Книга VIII. Владимир: Типография Губернского Правления, 1906. С. 6.



Ил. 1. Вязниковский уезд Владимирской губернии в 1778–1921 гг. (темная заливка) в современной сетке районов Владимирской и Ивановской областей. Голубыми точками отмечены (с севера на юг) центры иконного промысла — современные г. Мстёра, с. Холуй и пгт. Палех

Возникновение иконного кустарного промысла в восточной части Владимирской губернии было определено во многом природными условиями: малым количеством пахотных земель, большими разливами рек, преобладанием болот и лесов смешанного и южно-таежного типа. Это яркий пример *социально-экологических аффордансов* промысла расхожей иконы.

К концу XVIII века вымерший в большинстве местностей Владимирско-Суздальского края иконописный промысел сосредоточивается в трех больших селах: Палехе, Мстере и Холуе. Для крестьянского населения всех трех сел занятие земледелием не было основным. Особенно характерно в данном отношении положение Холуя, всегда существовавшего без наделной пахотной зем-

ли. <...> Для населения района занятие иконописью всегда было значительно выгоднее занятия земледелием. Последнее было делом побочным и чаще всего принимало арендные или ипольные формы. Каждое из этих трех сел с давних пор нашло свой уклон в иконописном деле¹⁴.

В 1840–50-х гг. Константин Никитич Тихонравов (1822–1879), археолог, этнограф, статистик и редактор «Владимирских губернских ведомостей», выпустил серию публикаций по истории офенной торговли и промысла «суздальской» расхожей иконы, прежде всего в Холуе. Он тоже увязывал местные промыслы с природными особенностями:

Почва земли в том краю большею частию болотистая и песчаная, а потому неудобная для хлебопашества, естественно побудила жителей Шуйской и Холуйской волостей искать для себя и семейств своих пропитания на чужбине и заставила их заняться, при недостатке капиталов, ходебщинскою-офенскою торговлею¹⁵.

В подобных зонах рискованного земледелия в этой части Владимирской губернии, как и в соседних с ней Костромской и Нижегородской губерниях, складывались целые анклавные офенские (торговых) и ремесленных сел и деревень, специализирующихся на разных (местных кустарных или отхожих) промыслах — саней, деревянной посуды, ткани, валенок, колокольчиков, икон, киотов и пр.

14. Бакушинский А. В. Искусство Палеха. С. 23–24.

15. Тихонравов К. Н. Офени Владимирской губернии // Владимирский сборник. Материалы для статистики, этнографии, истории и археологии Владимирской губернии / сост. и изд. К. Тихонравов, ред. неофициальной части Владимирских губернских ведомостей, член Императорских о-в: Русского Географического и Археологического и соревнователь Императорского Московского о-ва истории и древностей российских. М.: в Унив. тип., 1857. С. 22.



Ил. 2. Изготовление фолежных икон-киоток в ремесленной мастерской. Владимирская губерния, Вязниковский уезд, сл. Мстёра. Начало XX в. Фото А. П. Курочкина. Фотоколлекция МАЭ РАН, № 2106-60

Дороги и реки: инфраструктурные аффордансы промысла

Согласно исследованиям этнографов и историков искусства, первоначально иконное ремесло возникает в Холуе, затем в Палехе и позже всех — в Мстёре, однако именно в ней в XIX в. оно развилось в наиболее мощное капитализированное фабричное производство массовой иконы. Иконное ремесло в этом регионе распространялось вместе с иконами и киотами, завозимыми на ярмарки, в большей степени по рекам, формируя множество локальных традиций и «пошибов». Так, например, А. В. Бакушинский приводит сведения о том, что в Мстёру, Вязники, Гороховец и, вероятно, в Муром иконописное дело распространилось из Владимира и Боголюбова по реке Клязьме¹⁶.

Восточные уезды Владимирской губернии граничили с западными и юго-западными частями Нижегородской губернии, были

16. Бакушинский А. В. Искусство Палеха. С. 23.

связаны с ними и Нижним Новгородом трактами и стружными ходами по рекам, ярмарками, торговыми, кустарными, промышленными, военными (например, в Смутное время), церковными др. отношениями. К. Н. Тихонравов пишет о подобных связях применительно к с. Холуй:

По слободе протекает река Теза, а в 6 верстах от слободы река Клязьма, в которую впадает Теза. Из актов видно, что до конца XVII столетия по реке Тезе, «от Шуи вниз до реки Клязьмы и до Оки и до Волги и до Астрахани был струговой ход изстари, с Макарьевской ярманки и из Нижняго и из иных низовых городов ходили струги со всякими товарами»¹⁷.

Поэтому, по всей видимости, именно «суздальская» расхожая икона с ее промыслом в этих владимирских уездах оказала определяющее влияние на становление традиций советской фолк-иконной в Нижегородской области.

Самыми важными наземными путями между владимирским востоком и нижегородским югом были: Старомосковская (Старая Муромская) дорога, Московско-Сибирский тракт (*Царская сакма*) и *Сараклычская (Саровская) сакма*. Первая дорога шла через Муром на Нижний Новгород практически параллельно р. Оке, по территориям Муромского и Нижегородского уездов, которые в советское время были отнесены к Навашиному, Вачскому, Павловскому и Богородскому районам Нижегородской области. Второй тракт был проложен еще до того, как окружающие его земли были заселены русскими, и был известен как старинная торговая и военная дорога *Царская сакма*. Ею пользовались татарские и мордовские войска, купеческие караваны и посольства русских князей, отправлявшиеся за ярлыком на княжение в Орду. На своем участке от Мурома до Арзамаса она проходила вдоль р. Тёши — по территориям, которые в XX в. были отнесены к Навашиному, Выксунскому, Кулебакскому, Ардатовскому и Арза-

17. Тихонравов К. Н. Народная промышленность и ярманочная торговля в Холуйской слободе, Владимирской губернии // Владимирский сборник: материалы для статистики, этнографии, истории и археологии Владимирской губернии / сост. и изд. К. Тихонравов, ред. неофициальной части Владимирских губернских ведомостей, член Императорских о-в: Русского Географического и Археологического и соавтор Императорского Московского о-ва истории и древностей российских. М.: в Унив. Тип., 1857. С. 31.

масскому районам. Третья дорога, *Сараклычская сакма* вела через Ардатовское городище (*Ордатов*) на Темников.

Дороги, речные пути и давнее торговое и военно-политическое сообщение между востоком Владимирской губернии и нижегородским югом можно рассматривать в качестве *инфраструктурных аффордансов*, способствовавших распространению «суздальских» массовых икон и традиций их промысла. Это стало особенно значимым с эпохи казанских войн и последующей колонизации и христианизации юго-восточных земель. Летом 1552 г. через эти мордовские места во время третьего Казанского похода по *Царской сакме* с Муром на Арзамас прошло войско Ивана Грозного¹⁸. В местах воинских станов, в ближайших селениях вдоль старинных дорог ставили первые христианские храмы, а затем основывали и монастырские обители нижегородского юга. С крещением местного населения привоз расхожих икон и распространение их промысла происходили по той же речной и старой дорожной сети.

Интересно, что дороги были причастны не только к развитию, но и к упадку инфраструктуры «суздальщины» в конце XIX в. Важной причиной кризиса промысла и инфраструктуры офеней-иконщиков была так называемая Вторая промышленная революция, а именно — бум строительства железных дорог в Российской империи в 1880–90-е гг. Местным офеням оказалось слишком дорого перевозить иконы железной дорогой. А продавцы икон в регионах начали сами, без их посредничества, заказывать по железной дороге крупные партии икон с «суздальщины»:

Прежде они [торговцы иконами на местах] Мстёры не знали, и мы же в их лавки доставляли иконы (Старое Татарово) <...> Жалуются, далее, офени и на то, что тариф железных дорог на иконы более высок (дер. Мокрово) и что она «за полежалое икон деньги берет, а за опоздание доставки их не отвечает» (дер. Степаново)¹⁹.

Консервативные круги российской интеллигенции выступали против строительства сети железных дорог и экономики, создаваемой ею. Так, например, писатель публицист правых взглядов, князь Владимир Петрович Мещерский (1839–1914) рассуждал

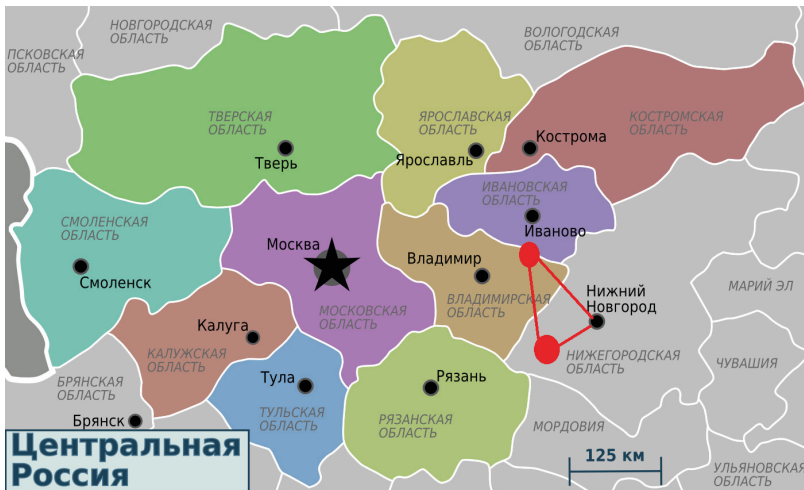
18. Мальшев А. В. По царской Сакме. Древние дороги Нижегородского Поволжья: Опыт исторической реконструкции М.: Эдитус, 2018. 29–41.

19. Леонтьев П. Ф. Офени // Материалы для оценки земель Владимирской губернии. Вязниковский уезд. Промыслы крестьянского населения. Владимир, 1903. Т. 4, вып. 3. С. 48.

об этом в своем дневнике, публикуемом им в газете «Гражданин». В записи от 25 сентября 1894 г. он написал: «Железная дорога убивает все до нее бывшие народные ресурсы промысла и заработка там, где она проходит: село, деревня, местечко — все беднеет и рушится». А. В. Бакушинский резюмировал в своем исследовании:

Начало кризиса было положено распространением сети железных дорог. Офенскому делу был нанесен непоправимый удар. <...> Офеню заменил хозяйский приказчик или комиссионер, посредник по заказам. Дешевая рукописная икона шла не только на рынок, но посылалась по особым заказам огромными партиями в крупнейшие монастыри²⁰.

Так железные дороги стали аффордансом для развития новой инфраструктуры и способов распространения массовой иконы.



Ил. 3. «Треугольник взаимодействий» центров «суздальского» иконного промысла (Вязниковский уезд), Нижнего Новгорода (пути поставок фольги, киотов и др. составляющих для расхожих икон, самих икон на Нижегородской ярмарке) и нижегородского юго-запада (до 1920-х гг. — Ардатовский, Арзамасский уезды Нижегородской губернии и Муромский уезд Владимирской губернии)

20. Бакушинский А. В. Искусство Палеха. С. 103.

«Мордовские иконы» vs иконы нижегородского севера: этноконфессиональные и политические аффордансы

На распространение расхожих икон, а затем и их промысла на нижегородском юге оказали влияние военно-политические события XVI в. и последовавшая за ними русская колонизация края. Здесь можно говорить о действии этноконфессиональных и политических аффордансов. Для их описания необходим более глубокий исторический экскурс.

В XIII в. лесные территории по правобережью нижней Оки и рр. Серёжа и Тёша были известны, например, по Никоновской и Лаврентьевской летописям, как *Пургасова волость* — часть «мордовской земли» (междуречья Оки и Суры) под правлением мордовского *инязора* («князя») Пургаза (в русских летописях — Пургас), который вел постоянные войны с мокшанским *каназором* (правителем) Пурешем и русскими суздальскими, рязанскими, муромскими князьями²¹. Эти земли были зоной политического влияния Волжской Булгарии, Золотой Орды (мурзы Бахмета Усейнова) и, позже, Казанского ханства. От р. Оки с запада на восток здесь тянулся широкий массив глухих лесов, называвшийся на своем протяжении Муромским, Выксунским, Салавирским, Саканским, Саровским и Сатисским лесом. Леса эти имели большое значение для «мордовских твердей», беглых, разбойников из русских крестьян, а позже — для укрывшихся в лесных скитах и пустынках старообрядцев, вплоть до XX в.²²

В XIII–XIV вв. граница Владимиро-Суздальского и, позднее, Нижегородского княжеств с татарскими территориями проходила вдоль этих лесов, по р. Тёше, а ее левобережье относилось уже к Золотой Орде. Соответственно, помимо болгарской верхушки и более многочисленной мордвы, здесь проживали татары, а также русские из беглых крестьян, занимавшиеся в основном бортничеством. После взятия Казани татарское население было вытеснено в более восточные земли²³.

21. Мельников П. И. Очерки мордвы. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1981. С. 28.

22. Мельников П. И. Очерки мордвы. С. 28–29, 37–38.

23. Базаев А. В. История сел и деревень Ардатовского района. Арзамас: Арзамасская типография, 2015. С. 27.

С Муром и Нижнего Новгорода шла русская колонизация этих финно-угорских земель: по Оке — мещеры и муромы, ассимилированных среди русских и мордвы-эрзи к XVI в.²⁴, восточнее и южнее (то есть к современным Кулебакам, Ардатову) — земель мордвы-эрзи. После взятия Казани здесь началась интенсивная христианизация: Иван Грозный раздал землю и «вольную дотолу мордву боярам и монастырям для крещения»²⁵. Земли раздавались русским служилым дворянам, татарским мурзам, воевавшим на стороне Грозного, а также мордве, принявшей православие²⁶.

В деревнях новокрещеной мордвы началось строительство православных храмов, деревни стали селами. Все это потребовало массового притока новых икон (как храмовых, так и недорогих домовых) в регион. Они поступали из ближайших ремесленных центров востока Владимирской губернии. Так нижегородский юг, не имевший глубокой христианской истории, воспринял традицию ремесленной массовой иконы «суздальщины». В XVII–XVIII вв. мордва проживала как минимум в сорока населенных пунктах, которые входят сегодня в Ардатовский район и считаются русскими²⁷. Однако уже с XVI в. приток русских в эти мордовские земли сильно увеличился, и, как отмечают переписи, к 1719 г. вся ардатовская и арзамасская мордва была крещена²⁸. Тем не менее, автохтонное население района сохраняло реликты своих дохристианских верований и особенности национальной культуры вплоть до XX в.

В большинстве домов «вчерашних язычников» домовыми образами оказывались не старинные, а новые расхожие иконы, произведенные поточно «суздальскими» иконниками и купленные у «суздальских» же офеней. Позже, когда на нижегородском юге возникнут свои иконные (монастырские и крестьянские) мастерские, а в советские десятилетия — надомные мастера-кустари, они начнут производить в основном именно такие иконы, напоминающие «суздальские».

24. Морохин Н. В. Наши реки, города и села. Н. Новгород: Книги, 2007. С. 12.

25. Мельников П. И. Очерки мордвы. С. 39.

26. Базаев А. В. История сел и деревень Ардатовского района. С. 28.

27. Списки деревень с эрзянским населением см.: Гераклитов А. А. Арзамасская мордва. С. 67–152.

28. Гераклитов А. А. Арзамасская мордва. С. 71.

В ситуации такого заимствования и дальнейшего развития нижегородского промысла расхожей иконы мы можем говорить о действии следующих аффордансов:

- *политических* (колонизация и христианизация края);
- *торгово-промышленных* (налаживание офенных торговых путей с «суздальщины», возникновение ярмарок с иконными рядами, монастырской иконной торговли в крае, а также иконных крестьянских и монастырских мастерских);
- *этноконфессиональных* (визуальные и артефактные аспекты национальной культуры мордвы, влиявшие на промысел).

Промышленным аффордансом развития на нижегородском юге иконного дела можно считать приток русского населения из Владимирской губернии на металлургические заводы в Выксу и Сноведь (на территории современного городского округа Выкса), Кулебаки, Илёв (на территории современного Вознесенского района), Ташино (современный г. Первомайск). На мордовские земли владимирские переселенцы также приносили с собой традиции «суздальской» массовой иконы. Параллельно заводам и переселенцам на нижегородском юге распространялись монастыри, покрывая край сетью скитов, часовен и местных святынь — почитаемых источников, валунов, деревьев, многие из которых были ранее мордовскими обрядовыми локусами.

Непростая история административно-территориальных преобразований, промыслов и промышленности края (добыча руды, поташный промысел, металлургические заводы Баташевых и др.), этнических процессов и военных событий (войны между русскими, мордвой, татарами, мордовские волнения, восстания и сражения в Смутное время, война Степана Разина) на нижегородском юге сформировали своеобразное культурно-историческое единство этого региона, не последнюю роль в котором играли материальная и духовная культура мордвы, а также местная монастырская религиозная культура края.

Наши полевые исследования последних лет позволяют прийти к выводу о том, что особое распространение расхожая икона получила в зонах культурного фронта — подобных нижегородскому югу. Фолежные иконы-киотки активно распространялись офенями в заселяемых южных степных и лесостепных территориях Дикого поля и в колонизируемых русскими восточных (Поволжье, Приуралье и др.) землях, заселенных мордвой и другими финно-уграми. На этих территориях не было вековых традиций иконописания, поэтому зачастую именно массовые

крестьянские ремесленные иконы (и постепенно складывающиеся их локальные промыслы) становились здесь исторически доминирующими.

Принципиально важными в иконах такого типа становились не лики (и технологии их выполнения), а убор, то есть декорирование, оформление внутри киота. При этом в локальных промыслах этих икон отражались особенности местных художественных традиций этнических групп, чьи земли осваивались русской колонизацией. В таком аспекте можно говорить о расхожих иконах нижегородского юга и их местных некрупных точках промысла как о явлениях фронта, для которых характерна своеобразная гибридная динамика — сочетание процессов колонизации, христианизации и сохранения, ревитализации нативных черт наследия.

В советское время, после исчезновения фабричного и артельного иконного производства и торговых сетей «суздальщины», иконы-киотки начали создавать нелегально сельские кустари. Во многом их технологии наследовали прежним локальным (монастырским и национальным) промыслам. С христианизацией и обрусением мордвы ее культура не замещалась автоматически на русскую — многие ее компоненты сохранились вплоть до наших дней. Неудивительно, что советские фолклорные иконы-киотки в некоторых регионах, к примеру на юге Нижегородской области, сохраняли в своем уборе яркие черты, характерные для традиций народных декоративно-прикладных промыслов и ритуальных артефактов мордвы. Прежде всего, это особенности цветового решения и геометрического орнамента (многолучевые звезды, «снежинки», «елочки» и проч.), характерного также для *парей* (мордовских деревянных сундуков-бочек) и вышивок на женских мордовских рубахах-панарах²⁹.

29. Подробнее об этом см.: Доронин Д. Ю., Завьялова А. И. Цветы Липовки; Мартыанов В. Н. Памятники прикладного искусства мордвы. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1971.



Ил. 4–5. Фолежные советские иконы «цветочной» Ташино-Понетаевской традиции Нижегородской обл.

В с. Понетаевка (Шатковский район), расспрашивая о советских иконах, мы услышали от охранника психоневрологического ин-

терната, до сих пор расположенного на территории Серафимо-Понетаевского Скорбященского женского монастыря³⁰: «А, это всё мордовские иконы!» Далее он описал их как яркие, разноцветные, украшенные фольгой, цветами и фантиками. Действительно, многие из советских икон Дивеевской и Ташино-Понетаевской (Первомайский р-н) традиций оказались очень яркими — местные образовники любили использовать в декоре киота разноцветную фольгу (золотого, желтого, красного, зеленого и пр. цветов). Этим более восточные (на нижегородском юге) традиции советской иконы отличались от более западных (Вачской, Навашинской, Кулебакско-Гремячевской), где проникновение русского населения (со стороны Владимира и Муром) было сильнее, а обрусение финно-угров оказалось более ранним и тотальным. Любовь к монохромной (серебристой) фольге — характерная черта в убранстве советских икон из этих западных районов; орнаменты создавали здесь преимущественно с помощью чеканки и отти-ска по штампам-матрицам.

Пристрастие к ярким крупным цветам в иконах-киотках мы обнаружили не только на нижегородском юге, но и у современной эрзи в селах Республики Мордовии. Там у населения сохранились и другие, собственно мордовские ритуальные артефакты, для оформления которых изготавливали такие же яркие бумажные цветы — например свадебный пирог *лукишо*³¹.

Жители нижегородского севера тоже создавали иконы-киотки в эпоху СССР. Различия между традициями советских икон нижегородского севера и юга невозможно не заметить. На севере Нижегородской области советские иконы формировались благодаря специфическим аффордансам, которые можно отнести к этноконфессиональным. Например, в Воскресенском и Семеновском районах фолежных икон-киоток с расхожими моленными образками (печатными или подфолежными) было обнаружено очень мало, вероятно, потому что на этих территориях было (и до сих пор остается) сильное влияние старообрядческой культуры. Для старообрядцев были значимы иконы медного лития или подстаринного письма, которые до революции они заказывали в Мстёре или Холуе. Многие разновидности расхожих икон, в том числе

30. Монастырь был закрыт в 1925 г. В том же году в его помещениях был организован интернат, который сначала выполнял функции детского дома и был преобразован в ПНИ в 1972 г.

31. Его приносил в дом невесты крестный жениха (*покиш кудо*). Подробнее об этом см.: Доронин Д. Ю., Завьялова А. И. Цветы Липовки. С. 38–41.

подфолежки и фолежные киотки и, тем более, печатные и фотографические иконы, старообрядцы принципиально не использовали. Среди них это ремесло не распространилось и в советское время.



Ил. 6. Эрзянская свадьба в с. Паракино. Девушка *лукишоёвтниця* в венке из бумажных цветов. В ее руках и в руках крестного — ритуальные пироги (*лукишо* и *курник*), украшенные бумажным цветами. Фото из архива МРОО «Новое село»

В 2020 г. в церквях с. Владимирское (у оз. Светлояр) мы не увидели привычных по нижегородскому югу фолежных киоток — все иконы здесь были писаными на старинных досках. Некоторые из них по краю были лаконично обклеены полосками алюминиевой фольги советского производства. Осмотр природниковых часовен и домов показал, что фолежных икон-киоток и среди домовых икон здесь мало, но зато есть тип иконы с очень неглубоким киотом, напоминающим, скорее, углубленную рамку, в которой под стеклом может находиться фотографическая иконка (см. ил. 7–8). Работы с молочной фольгой мы также не увидели — подбор материалов в уборе икон казался эклектичным и случайным: цветные бумажки, фантики, немного фольги.



Ил. 7–8. Расхожие иконы северных районов Нижегородской области, как правило, имеют неглубокий киот или просто рамку со стеклом; фольга здесь встречается реже, чем у мастеров нижегородского юго-запада. Сфотографировано в 2010, 2022 гг. в Тоншаевском и Воскресенском районах Нижегородской обл.

Таким образом, на Нижегородчине выявлено как минимум две крупных культурных области, для которых характерно разное развитие промысла расхожих икон и, соответственно, советских икон-киоток: южная и северная культурные области.

Культурная область	Социальные процессы	Ситуация иконного промысла	Типы ключевых аффордансов
1. Южная	Область интенсивного фронта и русской колонизации	Распространение фолежных икон-киоток, в том числе советских икон, формирование локальных центров их промысла	Этноконфессиональные, политические, торгово-промышленные аффордансы
2. Северная	Область с более ранней русской колонизацией, сильным влиянием монастырей и центров старообрядческой культуры, в том числе иконного промысла	Доминирование писанных и литых икон, запрет на инновации в промысле, редкое присутствие расхожей иконы; в советское время фольгой минимально декорируются писанные образы	Этноконфессиональные аффордансы

История фольги: материально-технологические аффордансы «сияющей иконы»

В последнем разделе статьи мы обратимся к наиболее ярким материально-технологическим аффордансам позднего этапа развития промысла фолежной иконы — инновациям и технологиям блестящих, сияющих материалов.

Важнейшими технологическими чертами расхожей иконы были «конвейерность» ее производства и фольга как доминирующий материал. Популярным в народе фолежным иконам

предшествовали другие формы икон, которые тоже могли сиять, отражая свет. Однако достигалось это свойство применением более дорогих материалов (золота, серебра) или, позже, более дешевых сплавов. Расхожие фолежные иконы и советская икона в частности наследовали не иконописному ремеслу, а многовековой традиции создания окладов, в которой были воплощены представления о связи «света» и «святости» как атрибутов Бога и проявления Его силы³²: «Каждый православный человек хотел иметь дома икону в сияющем, золотистом окладе, пусть и не из настоящего золота»³³. Как пишет О. Ю. Тарасов, «потребность московского благочестия закрывать иконы блестящими окладами сообщилась целой промышленности их изготовления»³⁴.

Базовые технологические приемы с металлами — ковка (горячая или холодная) и чеканка — пришли в иконный промысел «суздальщины» из средневекового русского ювелирного дела Новгорода и других северных городов. Ковали, прежде всего, золото, серебро и медь, толщина золотого листа могла достигать сотых долей миллиметра. Для медных листов применялась техника золочения. Применяемые средневековыми чеканщиками инструменты зачастую практически не изменились до наших дней: по нашим наблюдениям, мастера «советской иконы» использовали резцы и чеканы, штампики, долотца, давилки, подобные средневековым пуансонам (ил. 9). Инструмент для нанесения пунктирного точечного орнамента — стальное зубчатое колесико (*накатка*) — мало изменился за последнее тысячелетие³⁵.

32. Аверинцев С. С. Крещение Руси и путь русской культуры // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси / сост. М. Назаров. М.: Столица, 1991. С. 52–60.

33. Вальчак Д. Икона в сияющем окладе в каждом доме: Подокладные (фолежные) иконы в России на рубеже XIX–XX вв. // Studia Humanitatis. 2021. № 4 [https://sthum.ru/sites/st-hum.ru/files/pdf/walczak_6.pdf, доступ от 18.11.2024].

34. Тарасов О. Ю. Икона и благочестие: очерки иконного дела в императорской России. М.: Прогресс, Традиция, 1995. С. 177.

35. Арциховский А. В. Новгородские ремесла // Новгородский исторический сборник. Вып. 6 / Под общ. ред. Б. Д. Грекова. Новгород: АН СССР, 1939. С. 3–15.



Ил. 9. Чеканка орнамента фигурными чеканами и молотком. Арзамасская традиция, мастер Александр Андреевич Пантеле-ев. Сфотографировано в 2021 г в п.г.т. Гремячево, гор. округа Кулебаки Нижегородской обл.

Ковка и чеканка золота и серебра активно использовались в иконном деле, но использование этих металлов было преградой для развития массовых икон. Попытки удешевить производство «сияющих икон» были и до открытия технологии гальванизирования медной фольги: например, «суздальские» ремесленники создавали недорогие иконы, пользуясь коптелью, то есть так называемым «копченым» серебром, которое позволяло имитировать твореное золото³⁶. Однако серебряная фольга была все-таки дорогим материалом. Цену увеличивало и то, что на «суздальщину» ее привозили торговцы, которые перекупали ее в других регионах или же на ярмарках в Москве и Нижнем Новгороде. Однако уже во второй половине XIX в. в Мстёре начали пользоваться своей, а не привозной фольгой: здесь заработали два небольших завода, которые штамповали «ризное серебро» и прокатывали серебряную и медную фольгу.

Были и другие недорогие «конвейерные» технологии изготовления «сияющих икон», например с использованием сплавов. Изделия из медно-цинковых сплавов были известны еще до открытия химиками цинка как химического элемента: в Риме Августа латунь

36. Гольцшев И.А. Богоявленская слобода Мстера, Владимирской губернии, Вязниковского уезда. История ея, древности, статистика и этнография // Труды Владимирского губернского статистического комитета. Владимир: Губернская типография, 1865. Вып. IV. С. 93.

была известна как *орихалк* (златомедь), из нее чеканили монеты. В XIX в. в России и Европе латунь применялась в подделках под золото, а на «суздальщине» с традиционными ризочеканными мастерскими конкурировало ризоштамповальное производство, чьи дешевые латунные оклады использовали для изготовления «подризных икон» или «подокладниц»³⁷. По предположению В.В. Баранова именно из Мстёры на иконный рынок поступала основная масса дешевых окладов. Типичный пример таких икон — продукция мстёрской фабрики В.С. Крестьянинова³⁸.

С латунными подризными и подокладными иконами, в свою очередь, конкурировали фолежные и подфолежные иконы (ил. 10), создаваемые благодаря фольгопрокатному производству и фольгоуборочным мастерским. Вскоре появился еще более дешевый вариант имитации дорогой ризы: фольгу оклада заменила позолоченная бумага.



Ил. 10. Один из типов ремесленной расхожей иконы, широко распространенный на рубеже XIX–XX вв.: писаная щепная подфолежная икона Николая Мирликийского и ее оклад из латунной фольги. Вероятнее всего, работа «суздальских» иконников. Обнаружена в 2021 г. в п.г.т. Гремячево гор. округа Кулебаки Нижегородской обл.

37. Тарасов О.Ю. Икона и благочестие. С. 185.

38. Баранов В.В. К вопросу атрибуции мстёрских «писем» // Русская поздняя икона от XVII до начала XX столетия / Ред.-сост. М.М. Красилин. М.: ГосНИИР, 2001. С. 245–246.

До изобретения алюминиевой фольги технологической новацией в производстве тончайшей фольги из сплавов был станиоль (листовое олово) — оловянная или оловянно-свинцовая фольга. Свинец добавлялся к олову для достижения большей твердости фольги. Именно станиоль был первым из массовых недорогих видов фольги. Из-за нетоксичности олова станиоль уже в конце XIX в. широко применялся в упаковке продуктов. Поэтому технологическая традиция украшать иконы упаковочными материалами не родилась в советское время, а возникла как минимум в XIX в. Тончайшая фольга станиоля (0,1–0,008 мм) получалась ручным отбиванием с помощью пятикилограммовых железных и деревянных молотков. Рабочие плющили эти листы в стопках до 300 листов на специальных каменных плитах, верхние и нижние листы, на которые приходились удары молотками, шли в брак. Чтобы листы не слипались, их смазывали жиром или минеральным маслом. Затем полученные листы фольги очищали графитовым порошком и хлопчатой бумагой и, при необходимости, окрашивали.

Ключевым аффордансом, позволившим фолежкам захватить рынок массовых икон, стала технология получения дешевой гальванизированной фольги (ил. 11–12). Это стало возможным благодаря изобретению в 1838 г. Борисом Семеновичем (Морицем Германом) Якоби (1801–1874) технологии гальванопластики. В конце XIX в. технология гальванизирования медной фольги применялась на фольгопрокатной фабрике мстёрского единоверца, купца второй гильдии Ивана Егоровича Мумрикова (1845–1913)³⁹.

Появление фолежной иконы-киотки определялось двумя основными причинами: а) спросом на яркие, сияющие (за счет отражающего свойства фольги) домовые иконы, имитирующие богатые храмовые образы; б) появлением недорогих доступных материалов для этого. «Желание благочестивого простолюдина видеть как можно больше блеска и “света” на своей иконе привело к появлению в структуре суздальского иконного дела специальных производств блестящих материалов, поскольку массовое ремесло всегда и везде предполагало имитацию дорогостоящих материалов»⁴⁰.

39. Кондаков Н. П. Современное положение русской народной иконописи. СПб.: Типография Скороходова, 1901. С. 15–16.

40. Тарасов О. Ю. Икона и благочестие. С. 177.



Ил. 11–12. Фолежные иконы-киотки рубежа XIX–XX вв. — еще один распространенный тип ремесленной расхожей иконы. Слева — икона Божией Матери Одигитрия (Казанская), справа — Богоматерь Владимирская. В киотах — подфолежный образ и хромофотография, дореволюционная гальванированная фольга, искусственные цветы. Обнаружены в 2021 г. в с. Шутилово Первомайского района и в п.г.т. Ардатов Нижегородской обл.

Уже в XIX в. дешевую иконку массового производства начали помещать в деревянный киот и украшать, имитируя металлические храмовые ризы и разнообразный декор церковных образов. В ход шла фольга, бумага, воск; по периметру крепили засушенные цветы, свечи, венки невесты и проч. В течение десятилетий материалы, используемые в уборе этих икон, становились все более дешевыми — например, более толстую гальванированную фольгу заменяла золоченая бумага. Для локальных разновидностей таких икон художественные особенности моленного образа зачастую не имели особого значения. Это могла быть любая небольшая иконка, помещаемая в киот, — подфолежница, краснушка или даже печатная на бумаге. Поэтому развитие расхожей иконы этого типа можно представить как взаимодействие двух других важных ее структурных элементов — киота и убора (убранства иконы). Важным исключением являются те локальные традиции фолежных икон-киотов, которые сопутствовали местным иконописным промыслам. Соответственно, такая киотка «собиралась» вокруг рукописного образа, зачастую с очень яркими, узнаваемыми стилевыми особенностями. М. Басова включала такие писанные фолежные иконы-киотки в своей классификации поздней иконописи в группу «примитивов»⁴¹. Примером такой локальной традиции является иконы-киотки из слободы Борисовка Грайворонского уезда Курской губернии. Однако и в их случае структурное взаимодействие «киот–убор» было очень важным: «Борисовские иконы, в подавляющем своем большинстве, писались с расчетом быть “обряженными” фольговым окладом и помещенными в деревянный киот»⁴².

С одной стороны, наследуя принципам организации средневековых реликвий, киот как сакральная ниша создавал возможность для наполнения ее различными святынями и элементами убранства, то есть сам действовал как аффорданс⁴³. С другой стороны, хрупкость материала (тонкая фольга или бумага легко рвались, мя-

41. Басова М. К вопросу типологии церковной живописи XIX — начала XX века // Русская поздняя икона от XVII до начала XX столетия / Ред.-сост. М. М. Красилин. М.: ГосНИИР, 2001. С. 270.

42. Припачкин И. А. История иконописного промысла юго-западной России (на примере слободы Борисовки): XVIII — начало XX века: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. Курск, 2006. С. 6.

43. См. об этом: Антонов Д. И. Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киотов» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 60–99. В свою очередь иконы, закрытые стеклом, привели к появлению нового типа реликвий — нерукотворных отпечатков, киотных брандеа. См.: Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Отпечаток на стекле: контактные

лись или откреплялись от образа) определяла популярность недорогого киота как футляра: икону вместе с ее ажурным фольговым оформлением стали помещать внутрь деревянного застекленного с лицевой стороны киота. Так родились *фолежные иконы-киотки* XIX в., фольга для которых была доминирующим материалом.

Существуют разные мнения о значении фольги в развитии иконного промысла. Создатели Комитета попечительства русской иконописи считали, что появление расхожих фолежных икон со штампованными окладами или совсем дешевой фольговой бумагой — это следствие кризиса и конкуренции, которую вызвали печатные иконы. Однако последующие исследования показали, что фолежная икона — не дешевый ответ нищающего из-за конкуренции ремесленника, а фабричное производство, организованное состоятельными людьми. В случае промышленного производства фолежных икон «не оклад создавался для готовой иконы, а икона для готового оклада»⁴⁴.

В советские десятилетия технология декорирования икон-киотов изменилась. Некоторое время у мастеров/мастериц сохранялись запасы станиоля или толстой гальванизированной фольги, изготовленных в дореволюционных фольгопрокатных мастерских и цехах иконных фабрик. С массовым закрытием в начале 1930-х гг. монастырей инокини, обряжавшие фолежные иконы в монастырских мастерских, могли перейти жить в близлежащие села и деревни, принося с собой фольгу и инструменты.

Со временем запасы такой фольги иссякали, поэтому мастера все чаще использовали очень тонкую, менее качественную фольгу, прежде всего от чайных упаковок. Однако такая фольга была легко рвущейся и потому менее удобной для работы. По воспоминаниям наших респондентов, для мастера или мастерицы эту фольгу могли собирать всем селом. В некоторых иконах, украшенных до 1960-х гг., обнаруживаются вставки из нескольких кусочков фольги разного типа (медной, алюминиевой, тонкой и толстой).

Параллельно развивались и альтернативные способы украшения икон. Сельские образовники часто использовали не малодоступную им фольгу и цветную бумагу, а другие материалы, например, липовое лыко и тряпочки (ил. 13–14).

реликвии на постсоветском пространстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(3). 209–243.

44. Вальчак Д. Икона в сияющем окладе в каждом доме.



Ил. 13–14. На раннем этапе развития традиции советских икон-киотов (1930–40-е гг.) мастера использовали не фотографические, а дореволюционные (писанные и хромолитографические) образы, а вместо фольги основным материалом убора было лыко, поставляемое от колхозного мочального промысла. Лыко красили, им выстилали киот (икона «Серафим Саровский на камне») или цветы (Богоматерь Одигитрия). Обнаружены в 2021 г. в п.г.т. Гремячево гор. округа Кулебаки и в п.г.т. Ардатов Нижегородской обл.

Однако мощный импульс широкому распространению «советских икон» дали не локальные промыслы, а модернизация молочной промышленности страны. С начала 1960-х гг. на заводах Советского Союза бутылки с разными молочными продуктами стали запечатывать фольговыми крышечками разных цветов. Эти крышечки штамповали из ленты толстой алюминиевой фольги 6,5 см шириной, которая поступала на производство большими рулонами (см. ил. 15). Именно такая фольга стала самым распространенным материалом для окладов советских икон. Ширина ленты определила и глубину многих киотов, которые изготавливали для иконы — около 6 см.

Лыко и молочная фольга — яркие примеры материально-технологических аффордансов (*промыслового* — в случае с лыком и *промышленного* — в случае с фольгой) в развитии иконного промысла. Молочная промышленность произвела своего рода ре-

волюцию в иконном деле: поскольку по всей стране фольга на молокозаводах была одинаковой, она (оказавшись доступной благодаря «несунам», снабжавшим мастеров-образовников) внесла некоторую унификацию в многообразие локальных традиций «советской иконы» — по меньшей мере в материальном плане. Эта фольга воспринималась как ценный и красивый материал: на некоторых советских иконах она закрывает качественные, хорошо сохранившиеся элементы дореволюционного убора — золотое шитье или латунную ризу. Для мастера и/или владельца иконы ценным оказывался не старинный (скорее всего потускневший) убор, а новый яркий материал, способный отражать свет и сверкать в красном углу.



Ил. 15. Фолезная лента, вынесенная в советское время для мастера-образовника с местного молочного комбината. Принято в дар от Анны Матвеевны Фроловой, мастерицы-образовницы Дивеевской традиции, в 2021 г. в с. Елизарьево Дивеевского района Нижегородской обл.

Толщина и тип фольги диктовал способ работы с ней. В XIX — начале XX в. боковины из широких прочных полос гальванизированной фольги очень часто теснили продольными «складками»-каннелюрами, наподобие колонн или барочных рам, распространенных в храмовом русском искусстве Нового времени⁴⁵. В позднее советское и даже постсоветское время оформление боковин «каннелюрами» в большей степени сохранялось у обра-

45. Бочаров Г. О некоторых направлениях в иконописи XVIII–XIX веков // Русская поздняя икона от XVII до начала XX столетия / Ред.-сост. М. М. Красилин. М.: ГосНИИР, 2001. С. 8.

зовников южных областей — Тамбовской, Липецкой, Воронежской, Белгородской и др. Однако такое оформление было сложно или невозможно сделать на тонкой алюминиевой фольге советского производства — особенно учитывая, что мастера использовали не большие полосы, а кусочки тонкой упаковочной фольги. Здесь для создания фолежного убора требовались другие технологии. Обычно образовница (или образовник) сначала создавала каркас из скрученной в трубочку бумаги. Этот материал тоже был не самым заурядным ресурсом в бедном советском селе — в ход шли чаще всего советские газеты или школьные издания — использованные тетради, атласы. Бумажный каркас либо приклеивали в киот, либо просто вставляли в него «в распорку». Затем на каркас накладывали фольгу с уже вытисненным на ней орнаментом. Для тиснения часто использовали деревянную штемпельную основу, узор которой легко прочитывается в оттисках.

Боковины из более толстой молочной фольги можно было изготавливать без бумажной основы. 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.

* * *

В заключение скажем несколько слов об основных материально-технологических чертах советской фолежной иконы. Для всех типов расхожих икон (бумажных, жестяных, фолежных, щепных и пр.) до советской эпохи были характерны общие черты: массовость, «конвейерность» и быстрота производства, дешевизна материалов и самих икон, ориентация на многочисленного небогатого покупателя. Дешевизна, простота, массовость были значимы и в промысле советской иконы. В этом плане она — одна из форм иконы расхожей. Однако помимо этого советская икона создавалась и в совсем других, уникальных и экстраординарных условиях: прагматика ее промысла не была связана с извлечением выгоды из массовости, «конвейерности» или быстроты производства. Она заключалась в восполнении дефицита: прекратили существовать

все другие формы иконного промысла, а также стоящие за ними капиталы и инфраструктуры, поэтому новым, советским мастерам-образовникам нужно было найти выход из сложившегося положения. Из предшествующих форм иконного промысла были заимствованы наиболее простые технологии и дешевые расходные материалы. Однако они были частично переизобретены: вместо утраченных хромофотографий стали использовать раскрашенные фотографии, вместо гальванированной фабричной фольги, изготавливаемой в XIX в. специально для иконного дела, — фольгу, вынесенную с советских производств. Здесь советская икона сохранила другой важный признак дореволюционной фольклорной иконы — богатое убранство, копировавшее роскошные храмовые оклады, и способность сиять, отражать и словно бы создавать свет.

Библиография / References

- Аверинцев С. С. Крещение Руси и путь русской культуры // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси / сост. М. Назаров. М.: Столица, 1991. С. 52–60.
- Антонов Д. И. Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киоток» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 60–99.
- Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Отпечаток на стекле: контактные реликвии на постсоветском пространстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(3). 209–243.
- Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Иконы советской эпохи: лики традиции. М.: Индрик, 2022.
- Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы: история и этнография нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023.
- Антонов Д. И., Завьялова А. И. Советские иконы и семиотические идеологии: что руководит людьми, когда они руководят иконами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 136–163.
- Арциховский А. В. Новгородские ремесла // Новгородский исторический сборник. Вып. 6 / Под общ. ред. Б. Д. Грекова. Новгород: АН СССР, 1939. С. 3–15.
- Базаев А. В. История сел и деревень Ардатовского района. Арзамас: Арзамасская типография, 2015.
- Бакушинский А. В. Искусство Палеха. М.–Л.: Academia, 1934.
- Баранов В. В. К вопросу атрибуции мстёрских «писем» // Русская поздняя икона от XVII до начала XX столетия / Ред.-сост. М. М. Красилин. М.: ГосНИИР, 2001. С. 243–252.
- Басова М. К вопросу типологии церковной живописи XIX — начала XX века // Русская поздняя икона от XVII до начала XX столетия / Ред.-сост. М. М. Красилин. М.: ГосНИИР, 2001. 263–270.
- Бочаров Г. О некоторых направлениях в иконописи XVIII–XIX веков // Русская поздняя икона от XVII до начала XX столетия / Ред.-сост. М. М. Красилин. М.: ГосНИИР, 2001. С. 7–16.

- Вальчак Д. Икона в сияющем окладе в каждом доме: Подокладные (фолежные) иконы в России на рубеже XIX–XX вв. // *Studia Humanitatis*. 2021. № 4. [https://st-hum.ru/sites/st-hum.ru/files/pdf/walczak_6.pdf, доступ от 18.11.2024].
- Вальчак Д. Как изобретение печатной машины повлияло на русскую иконопись? Печатные иконы в России конца XIX — начала XX в. // *Studia Humanitatis*. 2021. № 2. [https://st-hum.ru/sites/st-hum.ru/files/pdf/walczak_4.pdf, доступ от 18.11.2024].
- Волкова Н.А. Возвращение модусов существования Латура к «радикальному эмпиризму»: от препозиций к аффордансам // *Социология власти*. 2019. № 31(2). С. 92–115.
- Герасимов А.А. Арзамасская мордва по писцовым и переписным книгам XVII–XVIII веков. Саратов: Издание Правления Саратовского Государственного Университета, 1930.
- Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988.
- Гольцшев И.А. Богоявленская слобода Мстера, Владимирской губернии, Вязниковского уезда. История ея, древности, статистика и этнография // *Труды Владимирского губернского статистического комитета*. Владимир: Губернская типография, 1865. Вып. IV. С. 76–106.
- Доронин Д. Ю. Советская икона нижегородского юго-запада: генезис и локальные традиции // *Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»*. 2022. № 4. С. 70–93.
- 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 Д. Ю., Завьялова А.И. Цветы Липовки: ардатовская фолежная икона советского времени // *Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»*. 2023. № 2. С. 32–55.
- Кондаков Н.П. Современное положение русской народной иконописи. СПб.: Типография Скороходова, 1901. С. 15–16.
- Леонтьев П. Ф. Офени // *Материалы для оценки земель Владимирской губернии. Вязниковский уезд. Промыслы крестьянского населения*. Владимир, 1903. Т. 4, вып. 3. С. 42–51.
- Мальшев А.В. По царской Сакме. Древние дороги Нижегородского Поволжья: Опыт исторической реконструкции М.: Эдитус, 2018.
- Мартыанов В.Н. Памятники прикладного искусства мордвы. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1971.
- Мельников П.И. Очерки мордвы. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1981.
- Морохин Н.В. Наши реки, города и села. Н. Новгород: Книги, 2007.
- Припачкин И.А. История иконописного промысла юго-западной России (на примере слободы Борисовки): XVIII — начало XX века: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. Курск, 2006.
- Тарасов О.Ю. Икона и благочестие: очерки иконного дела в императорской России. М.: Прогресс -Традиция, 1995.
- Тихонравов К.Н. Народная промышленность и ярманочная торговля в Холуйской слободе, Владимирской губернии // *Владимирский сборник: материалы для статистики, этнографии, истории и археологии Владимирской губернии / сост. и изд. К. Тихонравов, ред. неофициальной части Владимирских губернских ведомостей, член Императорских о-в: Русского Географического и Археологического и соревнователь Императорского Московского о-ва истории и древностей российских*. М.: в Унив. Тип., 1857. С. 27–32.

- Тихонравов К. Н. Офени Владимирской губернии // Владимирский сборник. Материалы для статистики, этнографии, истории и археологии Владимирской губернии / сост. и изд. К. Тихонравов, ред. неофициальной части Владимирских губернских ведомостей, член Императорских о-в: Русского Географического и Археологического и соревнователь Императорского Московского о-ва истории и древностей российских. М.: в Унив. Тип., 1857. С. 22–27.
- Ушаков Н. Н. Исторические сведения об иконописании и иконописцах Владимирской губернии // Труды Владимирской ученой архивной комиссии. Книга VIII. Владимир: Типография Губернского Правления, 1906. С. 1–56.
- Blewett, C., Wayne, H. (2016) “Actant Affordances: a Brief History of Affordance Theory and a Latourian Extension for Education Technology Research”, *CriSTaL : Critical Studies in Teaching & Learning* 4(1): 55–73.
- Gibson, J. (1979) *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Keane, W. (2014) “Rotting Bodies: the Clash of Stances toward Materiality and its Ethical Affordances”, *Current Anthropology* 55(10), pp. 312–321.
- Keane, W. (2014) “Affordances and Reflexivity Inethical Life: an Ethnographic Stance”, *Anthropological Theory* 14(1): 3–26.
- Meyer, B., Houtman, D. (eds.) (2012) *Things: Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University Press.

Советские иконы и семиотические идеологии: что руководит людьми, когда они руководят иконами

Рекомендация для цитирования:

Антонов Д. И., Завьялова А. Советские иконы и семиотические идеологии: что руководит людьми, когда они руководят иконами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 136–163.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-136-163>

For citations:

Antonov, D. I., Zavialova, A. (2024) "Soviet Icons and Semiotic ideologies: What Guides People When They Guide Icons", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(3): 136–163.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-136-163>

Поступила в редакцию: 18.05.2024; прошла рецензирование: 26.08.2024; принята в печать: 16.09.2024.

Received: 18.05.2024; Revised:

26.08.2024; Accepted for publication: 16.09.2024.

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

© 2024 by the author.

ДМИТРИЙ И. АНТОНОВ

РГГУ, РАНХиГС (Москва, Россия).
antonov-dmitriy@list.ru
ORCID: 0000-0002-8081-4420

АНАСТАСИЯ И. ЗАВЬЯЛОВА

РГГУ (Москва, Россия).
zavialovanastasia@yandex.ru
ORCID: 0000-0002-8081-4420

Статья посвящена семиотическим идеологиям, которые определяют способы означивания старых вещей и практики взаимодействия с ними на постсоветском пространстве. Советские иконы — самые распространенные религиозные артефакты коммунистической эпохи — после распада СССР также перешли в разряд «старых вещей». Их функции, локусы бытования и символический статус изменились, когда советское государство перестало существовать. На оценки и практики обращения с иконами советских лет влияют пять семиотических идеологий, которые выделяют авторы и которые в целом характерны для современного российского общества: историческая, антикварная, семейная, модернизирующая и идеология «опасной вещи». Многоплановый пейзаж из пяти способов означивания в случае с советскими иконами обретает еще одно измерение, когда дополняется представлениями о благодати, характерными для религиозного поля. Каждая из упомянутых установок сложилась в своей социо-

культурной среде и под влиянием различных исторических процессов. В современном социуме они находятся в постоянном взаимодействии, иногда вступая в конфронтацию: соперничают в сознании одного модератора (владельца икон, мастера-образовника, священника и др.), «просвечивают» сквозь друг друга, изменяются в зависимости от коммуникативной ситуации. То, какая из них возьмет верх над другими, в конечном счете определит, выберет ли модератор практику сохранения советских икон или будет утилизировать их. В заключительной части статьи рассмотрено влияние, которое могут оказывать исследователи (историки, антропологи) на модераторов, общаясь с ними в рамках экспедиций и вольно или невольно провоцируя их на изменение или ситуативное переключение семиотических идеологий.

Ключевые слова: иконы, семиотические идеологии, старая вещь, антиквариат, семейная реликвия, опасная вещь

Soviet Icons and Semiotic ideologies: What Guides People When They Guide Icons

Dmitriy I. Antonov

Russian State University for the Humanities; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). antonov-dmitriy@list.ru

ORCID: 0000-0001-5387-9387

Anastasia I. Zavialova

Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). zavialovanastasia@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-8081-4420

The paper focuses on the semiotic ideologies that define the ways of designating old things and the practice of interacting with them in the post-Soviet countries. Soviet icons, the most common religious artifacts of the Communist era, also passed into the category of “old things” after the collapse of the USSR. Their functions, loci of existence and symbolic status changed when the Soviet state ceased to exist. The assessments and practices of handling icons of the Soviet years are influenced by five semiotic ideologies that the authors identify and which are generally characteristic of modern Russian society: historical, antique, family, modernizing and the ideology of the “dangerous thing”. They all acquire another dimension when complemented by the idea of virtue, typical for the religious field. Each of these attitudes has developed in its own socio-cultural environment and under the influence of various historical processes. In modern society, they are in

constant interaction, sometimes entering into confrontation: they compete in the minds of “moderators” (icon owners, priests, etc.), “shine through” each other, change depending on the communicative situation. The one that will prevail over the others will ultimately determine whether the moderator chooses the practice of preserving Soviet icons or will dispose of them. In the final part of the article, the authors analyze the influence that researchers (historians, anthropologists) can have on “moderators”, communicating with them during expeditions and voluntarily or involuntarily provoking them to changing/switching between semiotic ideologies.

Keywords: Icons, semiotic ideologies, old thing, antiques, family heirloom, dangerous thing.

Вот, например, фарфоровая собачка, которая украшает спальню в моей меблированной квартире... Она держит голову мучительно прямо и всем своим видом выражает приветливость, граничащую со слабоумием.

Я лично далеко не в восторге от этой собачки. Как произведение искусства она меня, можно сказать, раздражает... Но более чем вероятно, что через двести лет эту собачку — без ног и с обломанным хвостом — откуда-нибудь выкопают, продадут за старый фарфор и поставят под стекло... Производство таких собачек станет к тому времени забытым искусством. Наши потомки будут ломать себе голову над тем, как мы ее сделали. Нас будут с нежностью называть «великими мастерами, которые жили в девятнадцатом веке и делали таких фарфоровых собачек».

Джером К. Джером.

«Трое в одной лодке, не считая собаки» (пер. М. Салье)

Собиратель: — А что вы делаете с советскими иконами?

Информант: — А мы их не берем. Потому что это не представляет ни исторической, ни... Ух, у вас о них целая книга, кошмар.

(М., ок. 50, антиквар, 2023 г.)

СОВЕТСКИЕ иконы — уникальные во многих отношениях религиозные артефакты, которым посвящен этот выпуск журнала¹, — в последние десятилетия переживают са-

1. О термине «советская икона», о материальных, технологических и социальных особенностях артефактов, а также о понятии «икона-киотка» (икона, помещенная в деревянный ящик-киот, декорированная ризой и украшениями из различных материалов, чаще всего — фольги) см. первую статью этого выпуска журнала: Антонов Д.И. Советские иконы и материальная религия эпохи коммунизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3.

мый турбулентный период своей истории. Их сферы бытования и практики использования стремительно меняются, причем меняются по противоположным векторам. Массово покидая пространство домов, рукодельные иконы в деревянных киотах («киотки») обретают разный статус и оказываются в разных местах — от стен храма до печи, где горит церковный мусор; от городской помойки до федерального музея; от запасников антикварной лавки до оврага у лесного источника². Возникают новые практики, в которые вовлечены эти артефакты, и новые типы *модераторов*, которые распоряжаются ими, исходя из собственных представлений о том, с каким типом объектов они имеют дело.

Мы постараемся показать, что эти процессы определяются рядом общих семиотических идеологий, характерных для современного общества — их можно назвать *исторической, антикварной, семейной, модернизирующей и идеологией «опасной вещи»*. Пересборка социальных сетей, в центре которых находятся советские иконы, приводит к тому, что эти идеологии начинают взаимодействовать, наслаиваясь, «просвечивая» друг через друга или переключаясь у одних и тех же модераторов. При этом каждая из них обретает свою специфику, оказываясь в религиозном поле. Обо всем этом пойдет речь в нашей статье.

Ученый, торговец, дворянин, рационализатор и осторожный человек: семиотические идеологии вокруг «старых вещей»

К концу 1990-х гг. с изменением материальных, социальных и культурных реалий в постсоветской провинции, с массовым распространением доступных печатных икон, сельские мастера-образовники, которые десятилетиями создавали киотки на дому, либо вовсе прекратили работу, либо возвращались к ней только чтобы выполнить отдельные редкие заказы. В большинстве регионов ремесло перестало быть актуальным, потребность в кустарно изготовленных иконах сошла на нет. Нишу заполнили купленные в церкви образки. Они начали соседствовать в домашних божницах с прежними иконами, все чаще вытесняя их.

С. 7–26. См. также: Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы: история и этнография нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023.

2. См. об этом: Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы: история и этнография Нижегородской традиции. С. 81–90.

В очень сжатые сроки советские киотки обрели статус *старой вещи*. Именно так — как артефакт ушедшего времени — их воспринимают современные модераторы. Иконы называют «отжившими», «прежними», «старыми», «бабушкиными» и т. п., подчеркивая временную и культурную дистанцию между говорящим и этим типом объектов. Для того чтобы понять, на каких основаниях выстраиваются дальнейшие оценки и действия людей, нам нужно рассмотреть важнейшие семиотические идеологии, которые определяют восприятие *старых вещей* в российском обществе.

Напомним, что термин «семиотическая идеология» американский антрополог Уэбб Кин использует, характеризуя «допущения, как негласные, так и эксплицированные, которые руководят людьми в том, как они ищут знаки в мире, воспринимают их и отвечают на них, — или как они этого не делают»³. Семиотические идеологии ярко проявляются в ситуациях конфликтов, участники которых могут быть как идейными противниками, так и людьми с максимально близкими системами представлений. Примеры нетрудно найти в истории религиозных конфронтаций, связанных с разными принципами интерпретации общих знаков и практик. Это полемика икономахов и иконодулов в Византии, католиков и протестантов, сторонников и противников реформ русского патриарха Никона и т. п. Конфликтующие позиции могут догматизироваться в ходе противостояния (формируются новые религиозные учения, институты), однако суть противоречий исходно заключается в разных способах оценки одних и тех же, по-разному семиотизируемых явлений⁴.

3. “By semiotic ideology, I mean people’s assumptions, either tacit or explicit, that guide how they do, or do not, perceive or seek out signs in the world, and respond to them”. Keane, W. (2014) “Rotting Bodies: The Clash of Stances toward Materiality and its Ethical Affordances”, *Current Anthropology* 55(10): 314. См. также: Keane, W. (2003) “Semiotics and the Social Analysis in Material Things”, *Language & communication* 23: 409–425.
4. Такую ситуацию Кин проследил на материалах, связанных с советскими антирелигиозными кампаниями, когда процедуру вскрытия раки с мощами святого по-разному видели не только коммунисты и православные верующие, но и протестанты. Последние во многом разделяли оптику большевиков, не усматривая в телах знаков сакрального, не наделяя их акторностью. Однако при фокусировке на других — общехристианских — знаках они оказывались уже на одном поле с православными и начинали осуждать коммунистов (Keane, W. “Rotting Bodies: The Clash of Stances toward Materiality and its Ethical Affordances”). Еще один пример на русских материалах — гораздо раньше, но с близких позиций — описал Б. А. Успенский. Это конфликт интерпретаций, который развернулся в период Раскола русской Церкви в 1650-х–1660-х гг. В оценке происходившего сторонники

Нас будут интересовать идеологии не столь яркие и конфликтные, но гораздо более распространенные, обиходные и малозаметные⁵. Это пять способов оценки и означивания *старых вещей*, которые определяют стратегии обращения с ними в городе и в селе. Каждая из них влияет на отношение к советским иконам. При этом религиозные представления об иконе как о *святом* объекте, который связан с церковью и символически «принадлежит» ей, накладываются на каждую из этих идеологий, «просвечивают» сквозь них, создают неоднозначные и конфликтные интерпретации вокруг икон советской эпохи. Все это определяет и многообразие локусов, в которых существуют советские религиозные артефакты, и широкий спектр практик, связанных с ними.

1. Ученый и горожанин: «историческая» идеология

Две первые установки характерны прежде всего не для владельцев икон или жителей провинции, а для приезжих горожан.

В восприятии *старых вещей* важную роль играет «историческая» оптика. Она предполагает означивание предметов как «уходящей натуры», «следов прошлого», «исторического наследия», «культурных корней», «утраченной красоты» и т. п. В рамках этой семиотической идеологии ветхость и руинированность многих

и противники патриарха-реформатора Никона исходили из разных семиотических идеологий — Б. А. Успенский назвал их *иконическим* и *конвенциональным* отношением к знаку. Для противников реформы визуальные, вербальные или акциональные знаки, веками использовавшиеся в русском церковном обиходе (нюансы обрядов, изображений, лингвистических форм церковно-славянского языка), являлись неизменными и данными свыше. Эти знаки нерасторжимо связаны с обозначаемой ими сущностью и в этом плане не просто отражают полноту истины, но и служат гарантом связи с божественным. Изменение знака приводит к нарушению и разрыву этой связи, а следовательно, губит человека несмотря на то, что внешне он продолжает совершать похожие (но измененные) обряды. Для многих сторонников реформы те же самые знаки, не теряя своей ценности и сакральной значимости, оказывались условными, легко заменяемыми. (См.: Успенский Б. А. Раскол и культурный конфликт XVII века // Успенский Б. А. Этюды о русской истории. С. 313–360). С некоторыми модуляциями, те же идеологии остаются актуальными среди российских клириков и мирян: одни считают «единственно верными» все нюансы современных (постниконовских) обрядов, другие полагают, что повышенное внимание к обрядам — установка «наивная», «народная», «законническая», «фарисейская» и т. п.

5. См. также о семиотических идеологиях, связанных с массовыми, «расхожими» иконами в России, — идеологиях, которые повлияли на отношение к фолкным иконам XIX и XX вв.: Доронин Д. Ю. Массовая крестьянская икона в России: история критики и семиотические идеологии // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 2. С. 35–60.

объектов считаются как знаки старины — это наделяет артефакты особой романтической аурой. Идет ли речь о мелких бытовых вещах или об архитектурных постройках, восприятие оказывается общим. Их редкость и/или удаленность от города дают ощущение экзотики, перемещения в пространстве/времени и открытия древних миров. Их изъяны считаются как признаки аутентичности, «крафтовости», индивидуальной неповторимости.

Интерес к «корням», в частности к сельскому искусству, который важен для нас в связи с советскими иконами, расцвел в СССР в середине XX в. «Деревенская тема» с романтизацией провинции, ее природы и архитектуры, исторических промыслов, ремесел и т. п. распространилась в литературе, живописи и кинематографе. Параллельно в СССР с 1960-е гг. начался активный процесс реставрации архитектурных памятников, переживших десятилетия антирелигиозных кампаний. Заповедники деревянного зодчества, созданные по примеру стокгольмского Скансена, стали организовывать в разных местах: Суздале, Новгороде, Костроме, Архангельске и проч. Это вызвало волну увлечения «сельской стариной» у горожан и интеллигенции, развитие туризма, исторического моделирования — «воссоздания» старинных ремесел, вплоть до изготовления средневековых судов, на которых энтузиасты совершали морские плавания. Явление хорошо описано в книге американского историка Алексея Голубева. Как справедливо отмечает автор, для сельских жителей такие увлечения горожан выглядели непонятной причудой. В провинции оставалась актуальной другая семиотическая идеология, в рамках которой деревенское и старое означивалось как привычное, дешевое и плохое, а городское и новое — как престижное и желанное (см. ниже). Это вело к практикам модернизации, часто с использованием дешевых материалов — стены оклеивали обоями, охотно использовали пенопласт, поролон, фанеру и проч. У туристов-горожан такая «реновация» вызывала раздражение, негодование и желание научить людей «ценить свою старину»⁶. Для самих жителей/пользователей это было безусловным улучшением и украшением.

Начиная с 2000-х гг. советские иконы тоже начали воспринимать как часть «старого сельского мира». Это был шаг к изменению статуса. В самом деле, в последние десятилетия некоторые

6. Голубев А. Вещная жизнь: материальность позднего социализма / пер. с англ. Т. Пирусской. М.: Новое литературное обозрение, 2022. С. 120–167.

горожане (а иногда местные краеведы и другие любители старины) рассматривают и описывают советские иконы как образец наивного искусства, предметы старины, рукодельные артефакты прошлого. Это заставляет ценить их, фотографировать их, умиляться им, а в сильной позиции — собирать, коллекционировать и экспонировать как атрибуты советского сельского быта. Результатом стало создание небольших собраний советских икон в краеведческих, этнографических музеях и частных коллекциях⁷.

Здесь своя изюминка, своя история икон, свой... [стиль] Да, свой стиль. <...> Вот, например, в Нижнем Новгороде — там свой стиль, там, Владимирская епархия — свой стиль, в Вологодской — свой стиль. И эти иконы — хорошо, чтобы их не сжигать, а их восстановить — и в музей. А может даже, может даже — сделать и новые киоты. <...> А вот это работа, когда там сидели, там, вырезали каждый листочек, приклеивали там, и думали, там, как его обыграть, — это же целая, тоже, такая... ручная иконопись. <...> Художественная какая-то, ну, оформление, украшение иконы, это ведь тоже же, ну, все серьезно. Придать иконе красоту, живую такую, ручную. <...> Если привезти, начистить, все поправить, все сделать, принести, под стекло подставить <...> Сегодня уже ж они уже исчезают. Исчезающий уже вид. И надо... А нам бы конечно все это сохранить. Наших предков⁸.

Однако такое происходит (пока) нечасто. В отличие от расписных прялок, колыбелей, наличников и других предметов, которые уже давно собирают и экспонируют, советские иконы редко оказываются в фокусе внимания любителей старины и коллекционеров. Этому препятствует и то, что советские «киотки» относительно недавно (с 1990-х гг.) перешли в разряд «старины», и то, что их материалы многие воспринимают как низкостатусные.

В то же время религиозная оптика усложняет картину. В рукодельных иконах могут видеть не только исторический артефакт, но и яркий символ «церкви, ушедшей в народ». В этом случае они обретают ценность благодаря политическому контексту XX в. Многие респонденты почтительно отзываются о мастерах-обра-

7. Часто фолежные иконы рубежа XIX–XX вв. и советской эпохи используют, чтобы смоделировать красный угол русской избы. Примеры можно увидеть в краеведческих музеях Красноярского края, Воронежской, Нижегородской областей, Республики Мордовии и многих других регионов.

8. М., священник, г. Кимры, Тверская обл., зап. в феврале 2024 г.

зовниках как о «смелых людях», «истинных христианах», которые сохраняли религиозные традиции в государстве, преследовавшем верующих:

Это еще касается, так сказать, сохранения веры. Потому что — редко, правда, действительно есть случаи, — такие, когда люди отстаивали храмы. Такие случаи известны. Приходила власть — будем храм закрывать. А люди вставали горой и отстаивали <...> Но это редкий случай. В то время как иконы, ну, может быть, не каждый человек, но большое количество людей могло потихонечку эту веру сохранять. Посредством сохранения и творения таких икон⁹.

Такая интерпретация чаще встречается в городских сообществах и среди священников. Это скорее уровень рефлексии, которая появляется у многих при отстраненном взгляде на иконы, в разговорах с интересующимся чужаком. В обыденной ситуации те же священники могут жечь старые иконы, не задумываясь об их исторической роли. О таком переключении нарративов и практик мы поговорим в конце статьи.

2. Торговец: «антикварная» идеология

Вторая семиотическая идеология близка к первой и фактически является производной от нее. Тяга к «старине» порождает не только туризм, историческое моделирование и коллекционирование, но — параллельно — спрос и потребление. Желание получить в личное пользование старинные, крафтовые, исторические предметы ведет к формированию рынка и ценовой политики. Игроки, действующие на этом поле, означивают старые вещи не просто как ценные в культурном плане, но как монетизируемые объекты. Поиск артефактов ведется с практической целью — завладения и дальнейшей продажи. Ветхость, руинированность точно так же считывают здесь как знаки старины, однако с этими знаками могут сознательно работать для того, чтобы повысить стоимость объекта. Явные изъяны реставрируют, утраты компенсируют или ретушируют, но при этом, как правило, пытаются сохранить минимально необходимые признаки старины¹⁰.

9. М., ок. 45 лет, священник, радиоведущий, г. Москва, зап. в феврале 2022 г.

10. Грубая реставрация, когда предмет красят и лакируют так, что он перестает отличаться от новодела, — явление распространенное. Для ценителей старины это, как

Наконец, «знаки древности» могут создавать сами торговцы, пытаясь выдать новую вещь за историческую (так в XIX в. крестьянам сбывали «закоптелыши» — искусственно состаренные при помощи копоти иконы).

Носители такой идеологии — люди, которые действуют разными способами, включая криминальные. Иконы, которые представляют интерес, пытаются либо выкупить за небольшие деньги, либо получить в подарок, уговорив владельца, либо украсть — лично, с помощью нанятых местных жителей или с опорой на специально созданную группировку. Волны грабежей прошли по российским храмам уже в 1990-е гг., когда многие церкви вскрывали, чтобы выносить старые писанные иконы и реализовывать их на черном рынке. По рассказам наших респондентов в разных регионах, такие случаи происходили и в последние годы, несмотря на то что многие храмы оборудовали сигнализацией. Помимо этого, ценные иконы и другие артефакты забирали из частных домов — выпрашивая или ворую, о чем нам рассказывали в некоторых селах.

Все это привело к тому, что любителей старины и ученых — краеведов, историков, этнологов и т.п. часто воспринимают как потенциальных воров, а в попытке взять интервью подозревают подготовительную «разведку». Интерес к иконам воспринимают как желание обогатиться за счет местного материального ресурса. Иногда это становится проблемой в экспедиционной работе. Наши расспросы об иконах почти всегда начинаются с уточнений, что нам не нужны древние и ценные образы, что мы интересуемся только «фолежными», дешевыми, ненужными. Несмотря на это, новый собеседник, услышав «разговор об иконах», часто настораживается или вспоминает истории, когда приезжие люди так или иначе присваивали нечто ценное.

В личном общении эта ситуация почти всегда быстро снимается, оставаясь лишь характерным симптомом — он ярко проявляется в регионах или религиозных сообществах с хорошо сохранив-

правило, «порча», неудача, свидетельство низкой квалификации реставратора. Однако те, кто осуществляет такую работу, и те, кто покупает такие объекты, могут ценить старину в целом, не вдаваясь в нюансы: в этом случае сама форма, узнаваемый тип объекта или маркировка на нем будут считываться как вполне достаточные знаки древности. «Старинный самовар» или «старая прялка» сами по себе удовлетворяют такой запрос, а их радикально обновленный вид не воспринимается как изъясн. Если «историческая» идеология в принципе чужда реставраторам и покупателям, они смотрят на вещи функционально, как на предмет, которому возвращены утраченные качества и свойства. См. об этом ниже.

шимся фондом артефактов XVII–XIX вв. Однако это становится серьезным затруднением при дистанционном общении — по телефону или интернету. Несколько раз, когда нам приходилось беседовать таким образом со священниками (если их не было в селе), мы сталкивались с недоверием, которое невозможно было преодолеть. Несмотря на объяснения, ссылки на местных настоятелей, старожилов или краеведов, на научную работу и доступные публикации, в нас подозревали потенциальных мошенников и, после вежливого разговора, перезвонив церковным работникам, запрещали показывать нам старые иконы в сарае или подвале — даже если эти иконы были приговорены к сожжению. Не разбираясь в искусстве, в предметах старины, некоторые модераторы — священники или владельцы домашних икон — подозревают обман и стремятся не подпускать приезжих даже к тем вещам, которые воспринимают как дешевые и ненужные.

При этом самих антикваров советские иконы пока не интересуют — или почти не интересуют. Дешевизна материалов и отсутствие сложившегося рынка не располагает ни к краже советских икон, ни к стремлению обогатиться за их счет:

Я направляю в храм /людей, которые приносят мне такие иконы/, но в храме их не берут, и они исчезают просто. Стоимость их никакая, сами знаете <...> [Почему их вам несут, думают, что старинные?] Да, да. Икона есть икона, она всегда, в любом состоянии, фотография это или что, это все равно икона. Никуда это не... от нее не деваются, это мы знаем. А профессионалы ценят живопись, ценят историю, ценят время. [Пытаются их вам как-то продать? Убедить, что это старинная, девятнадцатый век?] Конечно, постоянно. [И что говорят?] Вот, мы, там, нашли, двести лет ей, там, все это... Я ж вижу, что это, ну...¹¹

Однако некоторые попытки продвинуть «киотки» XX в. на рынке уже наблюдаются. В некоторых антикварных магазинах советские иконы берут и откладывают, ожидая возможного спроса на них в будущем. Отдельные пользователи в интернете (на платформах «Авито», «Мешок» и т. п.) пытаются продавать такие иконы, ошибочно или намеренно характеризуя их как «старинные», «древние», «иконы XIX века». В одном случае такую икону (с наивным

11. М., ок. 50, антиквар, г. Переславль-Залесский, Ярославская обл., зап. в феврале 2024 г.

письмом по картону и декором второй половины XX в.) оценили в 3,8 миллиона рублей — наша переписка с продавцом показала, что это не ошибка и не шутка, а реальная попытка продать икону, которой «больше ста лет».

В крупных паломнических центрах советские иконы наравне с другими старыми предметами могут использовать как символический ресурс, превращая их в евлогии — предметы, которые уносят с собой не просто на память, но с желанием обрести брендея, предмет, наполненный святостью места. В одном из монастырей г. Арзамаса советские иконы, среди прочих, раскладывают на столе, откуда их можно забирать за пожертвования (ящик стоит рядом). Пожертвование необязательно, однако хранитель монастырского склада советских икон рассказал нам, что в летний период паломники оставляют «сотни тысяч». На этот рассказ, скорее всего, влияла коммуникативная ситуация — разговор с приезжими, которые хотели, по благословению настоятельницы, забрать часть старых «киотик» со склада. Несмотря на все рассказы о науке и исследовании, хранитель видел в нас потенциальных жертвователей или покупателей.

Можно сказать, что сейчас по отношению к советским иконам установился «режим ожидания». Некоторые модераторы находятся в бережливой позиции предвосхищения спроса, поэтому хранят рукодельные иконки из фольги или пытаются выдать их за древние объекты.

Невольными игроками на этом поле оказываются сами ученые — выставки советских икон в российских городах, публикации и фильмы о них, научная и научно-просветительская деятельность не только формирует язык описания этих объектов, но повышает их символическую значимость, а на втором этапе — потенциально — их рыночную стоимость.

3. Дворянин: «семейная» идеология

Следующая позиция характерна не для «чужаков», а для владельцев старых вещей. Эта идеология превращает старые объекты в семейное наследие, материализованную память о родственниках, домашние реликвии. Она характерна прежде всего для тех, кто поколениями жил на одном месте, чей дом наполнялся предметами, связанными со старшей родней. В дворянской усадьбе или купеческом доме вещи, переходящие по наследству, формировали практически все окружение и обрастали семейными ассо-

циациями. В крестьянском мире, где ценных и долговечных предметов было крайне мало, такая позиция имела гораздо меньшее распространение.

Этой семиотической идеологии был нанесен мощный удар в коммунистическом обществе. После революции целенаправленно истреблялись те социальные слои, которые имели долгие семейные традиции и богатое родовое наследие — аристократия, купечество, духовенство. Ценители «своей старины» исчезали из страны в результате гражданской войны, эмиграции, репрессий. Те, кто выживал и оставался, часто лишались и семейных домов (разоренных, уничтоженных, оставленных), и дорогих/семейных предметов — вещи теряли и продавали в годы революции, войн, голода. Многим стало фактически нечего хранить — массовая, часто вынужденная мобильность советского общества 1920-х–1950-х гг. отрывала от «материальных корней» тех, кто имел такие корни до революции. Рабочие и крестьяне, культура которых стала доминировать в результате социальных экспериментов новой власти, не имели столь ярко выраженных установок на «сохранение старины» или семейных реликвий.

Помимо социальных катаклизмов, «семейную» идеологию подрывала борьба с «мещанством» и «вещизмом», которую развернули в идеологическом поле и которая должна была маргинализировать и вытеснить «буржуазное» пристрастие к материальным благам. «Политика культурности» советской власти в 1930-е годы поощряла расставание с традиционным деревенским бытом и его переустройство по городскому образцу. Набор вещей, которым «новый горожанин» призван был окружить себя, должен был воспитывать в нем тот тип культуры, который моделировала власть¹².

Неудивительно, что в постсоветском селе нарративы памяти, связанные с материальным семейным наследием, встречаются не так часто, как это могло бы быть. Дома, в которых живут люди, в абсолютном большинстве созданы во второй половине XX в.; предметы, используемые в быту, преимущественно новые. Старые вещи часто лежат в сараях и, как правило, не вызывают

12. «Культурность» предполагала системные изменения в материальной обстановке. См. об этом, к примеру: Волков В.В. Концепция культурности, 1935–1938 годы: советская цивилизация и повседневность сталинского времени // Социологический журнал. 1996. Том. 0. № 1–2. С. 194–213; Бойм С. Общие места. Мифология повседневной жизни. М.: НЛО, 2023. С. 53–125; Сальникова А. История елочной игрушки, Или как наряжали советскую елку. М.: НЛО, 2024. С. 75–135.

ни особых семейных ассоциаций, ни теплых чувств (что облегчало их собирание коллекционерами и антикварами). Статус семейной ценности могут иметь один-два предмета — к примеру, украшение, доставшееся от матери, или дореволюционная книга — но бывает, что таких вещей не оказывается вовсе.

Иконы, в том числе советские, относятся к тем редким «старым вещам», которые иногда включают в число семейных реликвий. Это характерно для тех владельцев, кто унаследовал киотки от старших родственников, кто получил их в юности (к примеру, благословением на свадьбу), и для тех, кто имел в семье собственного мастера-образовника. В этом случае советские иконы нередко оказываются «контейнерами памяти», которые позволяют нашим собеседникам пускаться в рассказы о семье, молодости, родителях или мастерах/мастерицах, изготавливавших такие артефакты. При этом старые иконы нередко описывают как *намоленные*, что придает им еще большее значение (см. ниже).

Благодаря «семейной» идеологии в советские годы многие люди отказывались снимать со стен родительские иконы, выбрасывать или прятать их, ссылаясь на то, что это память о родных. Так поступали даже не слишком верующие люди, которые — по собственным рассказам — продолжали хранить иконы в красном углу как семейную ценность:

Мы эти */[домашние иконы/* не стали относить на кладбище, хотя у нас есть иконы и на деревянной основе, лишь только потому, что это память о наших родителях. Особенно матери. Вот... отец работал бригадиром, а его руководители были коммунисты. Они сказали: «Это что вот у тебя, Егор Алексеевич, иконы? А? Надо снять!» И когда отец сказал матери, чтобы она сняла, она решительно стала и сказала: «Не ты их сюда поставил, не ты их отсюда и снимешь». И вот и мы так до сих пор... чтим, чтим эти иконы¹³.

Я уже почти пятьдесят лет прожила в этом доме, а иконы мне баушкины нравятся! Я их покрасила, вот такой, киоточку такую сделала, они у меня такие — я даже на них никак не налюбуюсь. В этих цветочки старинненькие, лики таки хорошенькие, слава Богу — столько лет, они нисколько не попортились! Я так рада на них. Я прям

13. М., 1946 г.р., сельский староста, с. Тёплого, Нижегородская обл., зап. в сентябре 2021 г.

подхожу — у меня сердце к ним льется. Потому что баушка молилась! Вот. И, хочешь не хочешь, и ты перекрестисся¹⁴.

Однако эта семиотическая идеология не слишком распространена — в последние десятилетия фолежные иконы массово исчезают из домов. Наши собеседники вспоминают родительские иконы, которые «куда-то пропали», их «кому-то отдали», выбросили, оставили при переезде и т.п. Иногда в рассказах звучит сожаление, иногда его нет. Такие истории озвучивают и прихожане, и работники храмов, и клирики — позиция никак не связана с религиозностью, ведь от старых моленных образов отказываются в пользу новых и «лучших». От икон избавляются и прежние владельцы, и — гораздо чаще — их наследники, которые не усматривают ни ценности, ни семейной памяти в недорогих старых вещах. Это подход вызван не только пертурбациями советских десятилетий, но и рядом других причин — они лежат в основе следующей семиотической идеологии.

4. Рационализатор: «модернизирующая» идеология

Отношение к старой вещи как к предмету, который требует либо радикального обновления, либо замены, широко распространено на постсоветском пространстве. «Новое» обозначают как позитивное, а «старое» как негативное при разговоре о самых разных бытовых предметах¹⁵.

Материальный мир деревни, как минимум в последние несколько веков, был ориентирован на модернизацию и копирование более престижных «городских» моделей, а не на поддержание собственной «аутентичной материальности», воплощающей память о предках. Как мы уже упоминали, старые предметы воспринимались в целом как привычные и малозначимые — их охотно меняли на новые или старались обновить с использованием престижных «городских» материалов. В советское время эта тенденция широко распространилась и среди горожан — не только из-за постреволюционной борьбы с «мещанством». Во второй половине XX

14. Ж., ок. 65 лет, активистка православного прихода, пгт. Гремячево, Нижегородская обл., зап. в сентябре 2021 г.

15. Исключение — рассуждения о «прежних временах», советском или дореволюционном прошлом как золотом веке, когда «все было лучше»; этот дискурс встречается часто, но далеко не всегда он увязывается с реальными, используемыми в быту предметами. Транслируя эти мотивы, люди пользуются современными вещами, а не прекрасным наследием воображаемого прошлого.

в., после завершения социальных и военных катаклизмов, стремление «жить в ногу со временем», следить за модой и стилем, обновлять интерьер заставляла многих смотреть на старые вещи как на нечто рудиментарное и непрестижное. В ситуации постоянного советского дефицита то, что сохранилось, часто рассматривали лишь как ресурс для продажи и обмена. От «старых вещей» легко и охотно избавлялись, чтобы приобрести более современные, актуальные и редкие, как правило недоступные в советской продаже — а следовательно, высокостатусные. Предметы XIX и начала XX в. меняли на дефицитные товары — в том числе пластиковые и низкокачественные, но безусловно желанные¹⁶. Сочетание этих факторов привело к тому, что сохранность дореволюционного наследия во многих регионах СССР оказалась сравнительно низкой.

Заметим, что эта идеология — улучшения через модернизацию и замену — всегда была характерна и для религиозной традиции. Иконы обновляли, записывая потемневшее изображение. Устаревшие артефакты меняли на новые. Если предмет или здание имели высокий статус, почитались как святыни, это ни в коей мере не было тождественно их бережному сохранению и поддержанию их материальной целостности — обновление или перестройка/переделка были совершенно нормативным действием и в Средние века, и в Новое время, и в начале XX в. Церковные и светские власти, клирики, прихожане, паломники воспринимали святыню прежде всего через ее «второе тело» — незримую благодать, изливаемую вокруг нее. Первое, материальное, «тело» постоянно дополнялось, обновлялось, разрасталось за счет новых предметов¹⁷. Храмы перестраивали, их архитектурные формы трансформировали, некоторые элементы уничтожали и заме-

16. Так, в 1980-е гг. в нашей московской семье массивные весы XIX в. с чашами-птицами поменяли на маленькие пластиковые кухонные весы, которые воспринимались как редкая новинка. В те же годы многие наши родственники и знакомые выбрасывали деревянную мебель рубежа XIX–XX вв., чтобы освободить место для современной и модной мебели из ДСП. Идея «ценить старину» в собственном доме казалась смешной и ретроградной. — Д.А.

17. См. о «втором теле» икон и реликвий: Антонов Д.И. Апроприация силы: незримое «тело» святыни в христианских традициях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3. С. 7–25; Антонов Д.И., Доронин Д.Ю. Отпечаток на стекле: контактные реликвии на постсоветском пространстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3 (39). С. 209–243. О «расширенном теле» икон и стратегиях работы/взаимодействия с ним см. статью, публикуемую в этом выпуске журнала: Антонов Д.И. Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киоток» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 60–99.

няли. Древние росписи сбивали со стен, чтобы расчистить место для новых (в конце XIX в. так поступили, к примеру, с фресками XII в. в Спасо-Преображенском соборе Переславля-Залесского). Это воспринималось не как порча или потребительское отношение к святыням и памятникам старины, а как улучшение — почитаемый объект становился более ярким, современным, привлекательным и/или удобным в использовании.

Аналогичная логика применительно к домашним иконам заставляла многих владельцев и мастеров-образовников обновлять и дополнять их декор. Старые элементы, включая созданные в XIX в., меняли на те, которые появлялись в селе и обретали статус *новой вещи*. Так в киотах икон оказывалась цветная школьная бумага, пластиковые кладбищенские цветы, новогодняя мишура и т. п. Из киоток XIX в. мастера нередко выбрасывали гальванизированную золоченую фольгу, заменяя ее фольгой от конфетных фантиков или молочных крышечек; дореволюционное золотое шитье закрывали «современной» (советской) серебристой фольгой¹⁸. Более новое и яркое воспринималось как более статусное, независимо от древности или качества материалов и технологий (оценить которые без профессиональных навыков было невозможно). Только что изготовленные или обновленные фолежные иконы оказывались «лучшими», чем старые.

Кроме того, новые материалы ассоциировались с городским, а значит престижным ресурсом. Высокий статус «городских вещей» до сих пор прослеживается в рассказах и владельцев икон, и их создателей. Так, мастер-образовник из пгт. Гремячево Нижегородской обл., который в 1970-е гг. перенял ремесло у своей матери, не без гордости говорил нам, что его иконы, украшенные только молочной фольгой с чеканным орнаментом, — это «городской» стиль, а киотки с цветочками — стиль «деревенский».

Однако после массового распространения в 1990-х гг. печатных икон любые «фолежки» — с цветочками или без них — утратили свой прежний статус. Перестав быть «новыми» и «современными», они автоматически перешли в разряд низкостатусных *старых вещей*, подлежащих замене:

Сейчас уже тоже стареют /фолежные иконы/, сейчас уже производство Софрино налажено очень здорово, в храмах — что ни пожела-

18. См.: Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы: история и этнография нижегородской традиции. С. 162–165.

ешь. Поэтому сейчас эти иконы тоже уже стареют. Их из домов убирают многие. И покупают софринские иконы, как вот у меня¹⁹.

Как вам кажется какие иконы лучше: что раньше с фольгой делали или...] Ну щас в церквях продают красивее, конечно²⁰.

Избавляться от старых икон начали многие владельцы. Как правило, это происходит постепенно — иконы с годами меняют на новые²¹. Но иногда от советских киоток избавляются разом — к примеру, в ситуации переезда. Иконы просто оставляют, не забирая с собой. Нередко это описывают как ритуальную практику: оставленные образа должны «хранить дом». В результате, если дом не продается, иконы медленно «умирают» вместе с разрушающейся избой²².

Если иконы наследуют от деревенского родственника горожане, они могут не относить их в храм, часовню или на родник, а выставлять на продажу в интернете, как и другие ненужные вещи:

[Почему продаете?] Я оставила на память о бабушке другие вещи. Икона, чтобы молиться, мне не нужна²³.

Однако чаще всего и прежние, и новые владельцы несут иконы в церкви. Как нам рассказали в одной из церквей г. Муром, неко-

19. Ж., 1965 г.р., с. Ломовка, Нижегородская обл., зап. в сентябре 2021 г.

20. Ж., 1947 г.р., г. Лебедянь, Липецкая обл., зап. в июле 2023.

21. Некоторые священники говорят прихожанам, что в домашних красных углах икон не должно быть много — принимая эту установку, владельцы могут убирать часть икон, чаще всего, относя их в храмы или на часовни: [Почему вы отдавали иконы?] А потому что много, куда мне их? Вот, видите сколько много. Ну, зачем их столько. Я ездила везде и поэтому нам их давали, эти иконушки, и вот покупала. <...> Ну, куда их вешать? <...> Серафим Саровский одной молился, был пригоден. А мы много, и толка мало с нас [Ж., 1947 г.р., г. Лебедянь, Липецкая обл., зап. в июле 2023].

22. Д.Ю. Доронин описывал близкую практику среди тоншаевских марийцев: иконы оставляют в нежилых домах, где они постепенно разрушаются. Это явление он назвал «мягким иконоклазмом». У мари вещи, хозяин которых умер, считаются опасными для новых владельцев; похожие нарративы встречаются и у русских (см. об этом ниже). Doronin, D. Yu. (2018), "The 'Soft Iconoclasm' in Vernacular Orthodoxy of Volga Finns", *IKON. Journal of Iconographic Studies* 11: 197–204; Доронин Д.Ю. Религиозный синкретизм и ненасильственный иконоклазм в народном православии тоншаевских мари // Марийская культура: история, обряды, традиции, кухня, танцы, народные инструменты, промыслы, творчество. Шахунья, 2022. С. 52–67.

23. В тексте сохранена авторская пунктуация. Ж., продает икону советского типа на «Авито», зап. в мессенджере «Авито» в сентябре 2022 г.

торые пожилые женщины заранее приносят свои домашние иконы в храм, опасаясь, что после смерти дети и внуки обойдутся с ними недолжным образом. Наследники могут избавляться таким образом от всех киоток разом:

Ну давайте скажем, немодно стало иметь иконы. Просто немодно. Они не вписываются <...> Они не нужны²⁴.

И сейчас, конечно, вот эти иконостасы, красные углы — редко у кого дома оставляют. Ну делают евроремонт, ну никак там икона не вписывается²⁵.

Фактически все объекты с религиозной атрибутикой воспринимают как принадлежащие храму: у них есть символические «дом» — церковь (или другое освященное место — часовня, родник) и «хозяин» — священник. Люди стремятся «вернуть» в храмы все бесхозные иконы — даже те, которые создавались кустарями и функционировали в домашнем пространстве. Настоятелей воспринимают как модераторов, которые должны распоряжаться предметами, так или иначе связанными с православием — от найденных на земле крестиков до старых икон. Сами священники относятся к этому по-разному. Одни стараются регулировать циркуляцию и утилизацию религиозных атрибутов, вырабатывают специальные практики, назначают для утилизации или хранения ненужных предметов людей из церковной среды и т. п.:

Приносят к нам в храм <...> у нас, как бы, ну вот, копят и вот, мы их, вот, это... бережно храним²⁶.

Другие, наоборот, считают это проблемой — уговаривают людей оставлять вещи себе или утилизировать самостоятельно; запрещают организовывать в храме «принос» ненужных вещей; размещают объявления о том, что оставлять старые иконы на часовне или в церкви не благословляется (Ил. 1, 2):

24. М., 1974 г.р., с. Черепань, Липецкая обл., зап. в июле 2023 г.

25. Ж., 1972 г.р., с. Черепань, Липецкая обл., зап. в июле 2023 г.

26. М., 1977 г.р., священник, пгт. Мухтолово, Ардатовский р-н, Нижегородская обл., зап. в декабре 2021 г.

Я всегда им говорю: «Чего вы это мне тащите? Мне уже ставить некуда. Зачем?» <...> Ну книги — это ладно, книги мы там раздаем. Много чего еще притаскивают²⁷.

/Я им говорю:/ «Может быть, вы оставите? Мы вот в церкви-то ее не расположим. Потому что она несколько другого стиля», там, и так далее²⁸.

Я не у всех <...> беру иконы. У меня нет такой цели, что взять все иконы, там, сжечь. Я их уговариваю оставить их. <...> Пока они имеют свой вид нормальный, пока не рассыпались, то, ну, храните. Потому что это же ваша икона, ваша святыня. Я в храм их не повешу. «А мы вот не хотим». Тогда я предлагаю, иногда сам им предлагаю: если у вас есть свой частный дом, вы сами их аккуратненько утилизируйте²⁹.

В 2000-е и 2010-е гг. в монастыри и храмы советские иконы несли массово, что привело к образованию там больших складов. Этим вызваны и современные попытки прекратить такую практику, и случаи массовой утилизации советских артефактов. От старых киоток избавлялись сперва владельцы и их наследники, а затем новые (часто вынужденные) модераторы — священники. Некоторые из них считают, что советские иконы не заслуживают ни внимания, ни заботы. Низкостатусные советские материалы воспринимают как знак, указывающий на трагическую и «позорную» страницу в истории страны, когда церковь преследовали и унижали. Так одни и те же материальные особенности киоток провоцируют и позитивные (в рамках «исторической» идеологии), и негативные оценки.

5. Осторожный человек: идеология «опасной вещи»

Наконец, последняя семиотическая идеология, связанная со старыми вещами и значимая в нашем контексте, наделяет предмет скрытой угрозой. Старая вещь, не унаследованная, а найденная или полученная от малознакомого человека, заключает в себе

27. М., 1964 г.р., священник, г. Лебедянь, Липецкая обл., зап. в июле 2023 г.

28. М., ок. 60 лет., священник, г. Великий Новгород, зап. в октябре 2023 г.

29. М., ок. 45 лет, священник, г. Первомайск, Нижегородской обл., зап. в декабре 2021 г.

важное свойство: она принадлежала неизвестно кому и несет в себе потенциальную опасность, связанную с прежним хозяином.

Страх перед предметом, оставленным кем-то, лежащим без присмотра, не имеющим владельца, относится к очень устойчивым моделям, которые работают и в традиционных, и в современных сообществах. Вера в проклятые вещи, которые способны магически поразить любого, кто переступит через них, дотронется до них или приблизится к ним, встречается в самых разных культурах. Это один из вариантов сглаза, порчи, преднамеренного или невольного вредоносного воздействия на человека или животное. Как известно, вера в порчу/сглаз распространена практически по всему миру и порождает множество магических практик — как вредоносных (создание *подкладов*, *закрутов* и проч.), так и защитных (использование различных оберегов)³⁰.

Эта вера и широкий комплекс оградительных действий стабильно сохраняются и поддерживаются в современных городских сообществах. Множество мотивов, связанных с «испорченной» вещью, циркулирует в городских легендах. Предмет могут осознавать как опасный, потому что его заговорили; потому что его подбросили враги и он скрывает в себе смертоносные вещи (яд, иголки, битое стекло и проч.); потому что его оставил проклятый человек; потому что энергетика прежнего владельца входит в предмет и переходит на нового хозяина и т. п. В определенные моменты эти мотивы актуализируются, связываются с фигурой воображаемого врага и порождают моральные паники. Об этом написано достаточно много исследований, к которым можно отослать заинтересованного читателя³¹.

Советские иконы часто оказываются без владельца — в ситуации, когда от них избавляются, оставляя в старом доме, на роднике, в часовне и т. д. Встреча с такой иконой вызывает у некоторых те же опасения, что любая бесхозная вещь. Эти страхи распро-

30. На славянских материалах см., к примеру: *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002; *Левкиевская Е. Е.* Порча // Народная демонология Полесья. публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века. Сер. “Studia philologica” Институт славяноведения РАН, Российский государственный гуманитарный университет. М.: Издательский дом ЯСК, 2016. С. 159–241; и др.

31. На российских материалах см.: *Архипова А. С., Кирзюк А. А.* Опасные советские вещи. Городские легенды и страхи в СССР. М.: НЛО, 2020 (там же см. обзор литературы по теме). Ср., к примеру, представления, распространенные среди современных мари — о том, что вещи, хозяин которых умер, опасны для новых владельцев: *Доронин Д. Ю.* Религиозный синкретизм и ненасильственный иконоклазм в народном православии тоншаевских мари. С. 52–67.

странены среди воцерковленных людей так же, как и среди светских, и зачастую оказываются сильнее, чем идея о благодатности иконы. «Свои», узнаваемые иконы (сделанные знакомым мастером, принадлежавшие «своим» людям) предпочитают оставленным и незнакомым. Такие нарративы мы встречали не раз. Опасение перед чужими иконами, в частности, заставляет убирать их из купленного дома — ритуальный предмет, связанный с прежним владельцем, осознается новыми хозяевами как потенциальная угроза.

Люди боятся чужих икон. Снимают, убирают <...> Люди почему в храм носят? Потому что старая икона, всё. Старая икона, если в чужом доме: а мало ли что там, кто там жил, а вдруг там колдуны, а вдруг там какая-то бабушка, какая-то там плохая энергетика <...> Ну, колдуны там, или вдруг какая-то там... кто-то умер, или кого-то убили, может, еще что-то. Знаешь, как? И говорят: «Ой, нет. Это, наверное, типа тяжелая энергетика, мы не... не будем такие иконы оставлять» <...> [А лично бы вы, скажите честно, если бы у вас был выбор: свои новые приобрести или унаследовать старые иконы чьи-то?] Ну, если моей семьи, я бы, конечно, оставила... Ну, какие есть, такие и есть, я бы не отнесла. Если бы я купила этот дом, конечно, я их снимаю. [И куда?] Отнесу в храм. [Почему?] Ну, потому что это чужая икона. Потому что у меня свои есть, да? Вот куда я свои повешу в этом... Наши — венчальные, да? Они вот, парные. Куда я их дену? Я же не повешу рядом с этими?³²

Идея о том, что икона накапливает негативную энергетику, противоречит другому популярному в XX–XXI вв. представлению — о том, что со временем иконы становятся «намоленными», аккумулируя благодать. Святой объект и объект со «злой энергией» — вещи аксиологически полярные. Неудивительно, что идею об опасности старых икон многие критикуют как вредное «суеверие»:

[Почему их хотят увезти из дома?] Суетверие. <...> знаете, как бывает: дом покупают <...> И не хотят, чтобы икона была у них. Вот и все. [Почему не хотят? Что за суетверие такое?] Ну, вроде не наши, вроде как... Ну, не знаю, трудно объяснить <...> [Боятся чужих икон?] <...> Человек, понимаете, ведь много чего поначитается,

32. Ж., 1972 г.р., с. Черепянь, Липецкая обл., зап. в июле 2023 г.

и кто-то, может... суеверия, вот, это. И нужно куда-нибудь деть <...> [Икона не может быть проклята?] Естественно. Ну, есть, там, допустим, мож, там, лжеикона, не знаю, там. Нет, конечно. <...> А вот... ну щас много, всякие суеверия, знаете, начитаются в интернете всякие, все, шо угодно, все шо угодно! И, шо интересно, ведь говоришь — не очень-то и верят...³³

[Люди покупают новые иконы, а старых опасаются?] <...> Все эти иконы, они освящались всегда в храме. Это вот не просто — взяли, повесили икону. Иконы изготовили, отнесли их в храм, освятили, и после этого приносят домой, оформляют красный угол. И, соответственно, от освященной вещи какого-то зла ждать не приходится. <...> Икона... Она... есть освященный предмет культа, и, соответственно, она может нести только что-то... доброе, светлое, вечное. Это икона!³⁴

И все же представление об аккумуляции благодати от молитв и о накоплении «негативной энергии» явно родственны. По сути, здесь мы имеем дело лишь со сменой оценки, в то время как объяснительная модель остается общей. Первая идея нормативна для православия, а вторая нет, поэтому ее характеризуют как «магизм», «язычество» или «суеверие». Но общее представление о материальном объекте как «контейнере» для незримой энергии определяет восприятие икон и как *намоленных*, и как *опасных* вещей.

Переключение семиотических идеологий

Пять идеологий, о которых шла речь, влияют и на восприятие советских икон, и на практики обращения с ними. Коллекционировать или сжигать, хранить дома или относить в ближайшую часовню, вешать в храме или складывать в сарай — весь спектр оценок и действий определяется тем, как люди означивают *икону из советских материалов*, шире — *старую икону*, и еще шире — *старую вещь*.

Однако эти идеологии довольно подвижны. Люди оперируют ими по-разному, взаимодействуя с различными предметами. Принципы оценки, способы означивания меняются под воздей-

33. М., 1964 г.р., священник, г. Лебедянь, Липецкая обл., зап. в июле 2023 г.

34. М., 1974 г.р., с. Черепань. Липецкая обл., зап. в июле 2023 г.

ствием многих факторов, в том числе суждений окружающих людей. Интервью антропологов — пример коммуникативной ситуации, которая сама по себе изменяет привычную среду, обиходные контексты наших собеседников и неизбежно — иногда минимально, иногда серьезно — моделирует их оптику. Разговоры об иконах, даже погруженные в общий ход беседы, не акцентированные, располагают к тому, чтобы: (а) начать рефлексировать об обсуждаемых объектах, (б) задаваться вопросом о том, почему они интересуют приезжих, горожан, ученых, и не значит ли это, что объекты на самом деле более ценные, чем казалось. В результате мы часто наблюдаем, как семиотические идеологии переключаются у одних и тех же модераторов в ходе общения.

Приведем один характерный пример из нашего экспедиционного опыта 2023 г. В Новгороде Великом мы связались по телефону со священником, настоятелем храма, который пригласил нас приехать и посмотреть иконы советского времени. Несмотря на приглашение, он встретил нас настороженно, и мы еще раз объяснили, что изучаем историю советских лет, в том числе рукодельные иконы и другие вещи, которые люди делали в эпоху гонений. Недоверие ушло, и священник начал рассказывать, где встречал фолешные иконы и в какие годы их чаще приносили в церковь. Никакой ценности в них он не видел и распоряжался их утилизировать. Затем беседа переключилась на большую икону-киотку рубежа XIX–XX вв., которую нашли и достали к нашему приезду. По словам священника, она стояла где-то в кабинете и не привлекала к себе никакого внимания.

Во время беседы настоятель решил открыть киот и начал увлеченно обсуждать с нами материалы, технику мастеров, сетовать на то, что об иконе и о ее истории ничего не известно. В какой-то момент он отодвинул фольгу, чтобы взглянуть на лежащую под ней газету и попытаться разглядеть какие-нибудь датирующие детали. Не увидев дат и все больше увлекаясь, он начал приподнимать другие фрагменты, изучая устройство киотки.

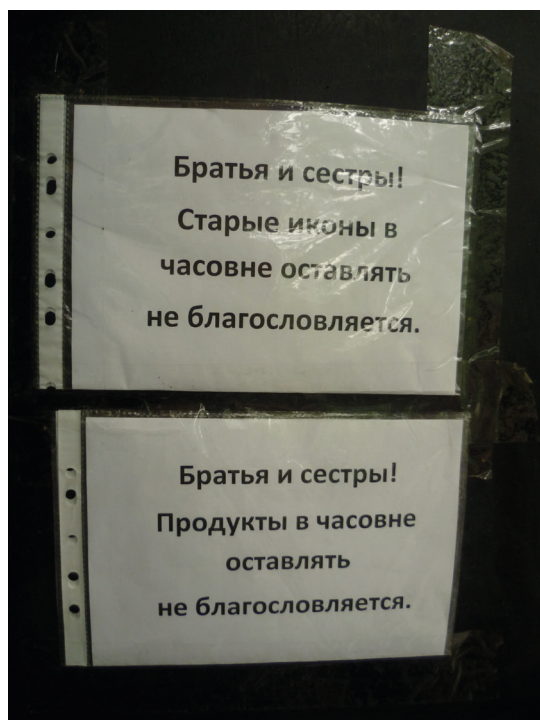
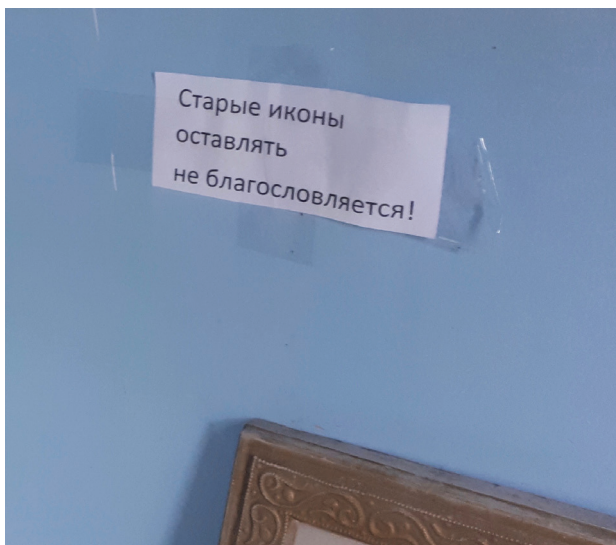
Пока мы совместно рассматривали декор, никто из нас, антропологов, активно не эксплицировал исследовательскую проблематику. Мы задавали вопросы и участвовали в коммуникации минимально, чтобы не «подсказывать» собеседнику ни оценки, ни принципы описания иконы. Однако знакомство и рассказ о предмете нашего интереса уже задал вектор восприятия. Настоятель сам проговаривал те моменты, которые изменяли его мнение об иконе. Он обнаруживал, как много в ней элементов,

размышлял, как они устроены, как мог работать мастер, и в итоге сказал: «Вы мне открыли глаза на это сокровище».

В ходе разговора между нами выстроились доверительные отношения — рассказав о проекте, мы передали инициативу собеседнику; демонстрируя вовлеченность и заинтересованность, предоставили настоятелю самому говорить о его иконе. Этого оказалось достаточно — способы означивания артефакта у нашего собеседника менялись на глазах. Начав знакомство сдержанно и с подозрением, он быстро вовлекся в тему, отложил дела и потратил на разговор об иконе около получаса. В результате он не только осознал себя владельцем значимого предмета, но и озаботился его сохранностью, превратился из пассивного хранителя в активного модератора — по собственным словам, решил «заняться» старой киоткой.

Эта ситуация могла бы развиваться по другому сценарию. Беседуя, обе стороны отчасти «прощупывали» друг друга, не задавая прямых вопросов. Священник пытался разобраться, кто перед ним и чего добиваются незнакомые гости. Мы, в числе прочего, старались понять, как он собирается распорядиться иконой, нужна ли она ему/храму и не готов ли он передать ее ученым. Если бы собеседник расположился к нам, но не начал ценить икону, ситуация могла бы привести к дарению — как это происходило со многими другими священниками. Однако интерес к нашим изысканиям перерос в интерес к самой вещи и в желание сохранить ее. В результате родился увлеченный модератор, и икона осталась у него.

Возможно, что, получая другие фолежные иконы, настоятель будет относиться к ним с большим интересом и пытаться сохранять как значимые объекты. Но не менее вероятен и другой сценарий — что иконы в храме продолжают жечь, не разбираясь. Вне коммуникации с приезжими, без заинтересованных слушателей, в рамках бытового контекста они по-прежнему будут восприниматься как ненужный балласт. Мы несколько раз видели такую ситуацию, возвращаясь в центры хранения советских икон, где уже рассказывали о проекте, записывали видеоинтервью с мастерами, дарили книги и сознательно транслировали «историчекую» идеологию, пытаясь приостановить истребление икон. В ходе общения наши собеседники много говорили о местных киотках и мастерах, показывали и передавали нам иконы для изучения, демонстрировали заинтересованность и увлеченность. А через год сообщали, что принесенное в прошлые месяцы сожгли в церковной печи или на костре.



**Ил. 1, 2 — Объявления в часовне, с. Нелей, Нижегородская обл.
Фото А.И. Завьяловой.**

Ситуативные переключения с «модернизирующей» на «историческую», «семейную» или «антикварную» семиотическую идеологию мы наблюдали не раз. К этому располагает само появление антропологов — о домашних или храмовых иконах начинают говорить как о значимом объекте, реагируя на внимание, которое проявляют к ним приезжие гости. Однако этот фактор срабатывает не всегда. Некоторые сохраняют негативное отношение к старым иконам, даже когда мы не просто расспрашиваем об их судьбе, а объясняем их историческую ценность и пытаемся уговорить их не уничтожать. «Негде хранить», «ненужное старье», «сжигали и будем сжигать» — говорили нам в некоторых случаях, отказываясь сотрудничать. «Модернизирующая» идеология не всегда меняется под воздействием «исторической», которую сознательно или невольно представляют антропологи. Все это лишний раз подчеркивает, как важен анализ коммуникативных ситуаций и внимание исследователя к тому, как влияет его появление на восприятие и на описание обсуждаемых явлений.

Библиография / References

- Антонов Д. И. Апроприация силы: незримое «тело» святыни в христианских традициях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(3). С. 7–25.
- Антонов Д. И. Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киоток» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 60–99.
- Антонов Д. И. Советские иконы и материальная религия эпохи коммунизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 7–26.
- Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Отпечаток на стекле: контактные реликвии на постсоветском пространстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(3). С. 209–243.
- Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы: история и этнография нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023.
- Архипова А. С., Кирзюк А. А. Опасные советские вещи. Городские легенды и страхи в СССР. М.: Новое литературно обозрение, 2020.
- Бойм С. Общие места. Мифология повседневной жизни. М.: НЛО, 2023.
- Волков В. В. Концепция культурности, 1935–1938 годы: советская цивилизация и повседневность сталинского времени // Социологический журнал. 1996. Том. 0. № 1–2. С. 194–213.
- Голубев А. Вещная жизнь: материальность позднего социализма / пер. с англ. Т. Пиресской. М.: Новое литературное обозрение, 2022.
- 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 Д. Ю. Религиозный синкретизм и ненасильственный иконоклазм в народном православии тоншаевских мари // *Марийская культура: история, обряды, традиции, кухня, танцы, народные инструменты, промыслы, творчество*. Шахунья, б.и. 2022. С. 52–67.
- Левкиевская Е. Е. Порча // *Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века. Том 3: Мифологизация природных явлений и человеческий состояний* / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская М.: Издательский дом ЯСК, 2016. С. 159–241.
- Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002.
- Сальникова А. История елочной игрушки, или как наряжали советскую елку. М.: НЛО, 2024.
- Успенский Б. А. Успенский Б. А. Раскол и культурный конфликт XVII века // Успенский Б. А. Этюды о русской истории. СПб: Азбука, 2002. С. 313–360.
- Doronin, D.Yu. (2018) “The ‘Soft Iconoclasm’ in Vernacular Orthodoxy of Volga Finns”, *IKON. Journal of Iconographic Studies* 11: 197–204.
- Keane, W. (2003) “Semiotics and the Social Analysis in Material Things”, *Language & communication* 23: 409–425.
- Keane, W. (2014) “Rotting Bodies: The Clash of Stances toward Materiality and its Ethical Affordances”, *Current Anthropology* 55(10): 312–321.

«Всегда хранили ту самую икону»: воспоминания старообрядцев о практиках взаимодействия с иконами в советское и постсоветское время

НАТАЛЬЯ С. ДУШАКОВА

Рекомендация для цитирования:

Душаклова Н. С. «Всегда хранили ту самую икону»: воспоминания старообрядцев о практиках взаимодействия с иконами в советское и постсоветское время // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 164–182.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-164-182>

For citations:

Dushakova, N.S. (2024) “‘They Always Kept That Very Icon’: Memories of Old Believers about the Practices of Interaction with Icons in Soviet and Post-Soviet times”, *Gosudarstvo, religii, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 42(3): 164–182.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-164-182>

Поступила в редакцию: 23.05.2024;
прошла рецензирование: 28.06.2024;
принята в печать: 16.09.2024.

Received: 23.05.2024; Revised:
28.06.2024; Accepted for publication:
16.09.2024.

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

© 2024 by the author.

РАНХиГС, Архив РАН (Москва, Россия).
nataliadusacova@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4486-5367

В статье рассматриваются практики почитания икон среди старообрядцев в условиях антирелигиозной политики СССР и их трансформации после окончания религиозных преследований. Основными источниками являются результаты этнографических наблюдений и воспоминания, записанные с 2008 по 2023 год среди старообрядцев Северо-Западного Причерноморья и переселенцев из этого региона в Россию. В статье уделяется внимание роли икон в осмыслении религиозного опыта, трансляции представлений о своей вере, регламентации взаимодействия с иконой в разных контекстах. В условиях антирелигиозных кампаний почитание икон переносится в безопасное и скрытое от внешнего окружения пространство, а наиболее значимым для верующего, судя по материалам интервью, становится проживание религиозного опыта и знание о присутствии сакрального в домашнем пространстве. После окончания религиозных преследований формулируются новые правила, позволяющие более свободное расположение икон в доме, что уже не воспринимается как нарушение традиционных предписаний. Среди актуальных правил, регламентирующих организацию пространства около икон, встречаются запреты помещать кровать

под божницей, размещать рядом с ней зеркало, класть на божницу мобильные телефоны, размещать в переднем углу / под иконой / напротив иконы телевизор и др. Важной функцией домашних икон является сохранение памяти о прошлом. За выбором наиболее почитаемых образов стоят значимые для семейной истории события, нередко связанные с преодолением трудного прошлого, что особенно ярко проявляется в традиции «служить праздник» / «брать праздник в дом», то есть устанавливать обетный праздник, который далее передается из поколения в поколение.

Ключевые слова: старообрядцы, икона, антирелигиозная политика, повседневная религиозность, иконопочитание, память, обетный праздник, СССР, Северо-Западное Причерноморье

“They Always Kept That Very Icon”: Memories of Old Believers about the Practices of Interaction with Icons in Soviet and Post-Soviet times

Natalia S. Dushakova

RANEPA, Archive of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).
nataliadusacova@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4486-5367

The article deals with the practices of venerating icons among Old Believers in the context of anti-religious policy in the USSR and their transformation after the end of religious persecution. The data comes from ethnographic observations and memories recorded from 2008 to 2023 among the Old Believers of the North-Western Black Sea region as well as migrants from this region to other parts of Russia. Since the narrativization of personal experience occurs with the support of material objects, ethno-confessional symbols play an important role in autobiographical memories of manifesting everyday religiosity. The article shows the role of icons in the perception of religious experience, transmitting ideas about one's faith as well as rules of interaction with an icon in different contexts. During anti-religious campaigns, the veneration of icons was transferred to a safe space hidden from the external environment, and the most significant thing for a believer, judging by the interview materials, was the very fact of the presence of the sacred objects in the home space. After the end of religious persecutions, new rules were formulated that allow for a freer arrangement of icons in the house, with less rigid regulating rules. Still there are prohibitions on placing a bed under the icon, or placing a mirror or mobile phones next to it, or placing a TV set at the sacred corner / under the icon / opposite the icon, etc. An important

function of home icons is to preserve memory about the past. The choice of the most revered images is determined by events significant for family history, often associated with overcoming a difficult past, which is clearly manifested in the tradition of “serving a holiday” / “taking a holiday into the house,” thus establishing a votive holiday, which is then passed on from generation to generation.

Keywords: Old Believers, icon, anti-religious policy, everyday religiosity, icon veneration, memory, votive holiday, USSR, North-Western Black Sea region

В ОДНОЙ из моих первых экспедиций к старообрядцам Республики Молдовы, когда меня интересовали практики организации домашнего пространства, я неожиданно для себя столкнулась с некоторым подозрением со стороны собеседницы. Во время интервью я задавала, как мне казалось, вполне безобидные вопросы о том, как было принято оформлять передний угол, где и как располагались в домах у старообрядцев иконы. В какой-то момент после ряда односложных ответов моя собеседница поинтересовалась: «А почему ты иконами интересуешься?» Чуть позже стало понятно, что в старообрядческой среде Северо-Западного Причерноморья предпочитали не говорить об иконах с незнакомыми людьми из-за того, что часто сталкивались с кражами старинных дорогих образов: о том, что здесь во многих домах можно было встретить дораскольную икону, было известно многим¹.

Другая причина, по которой тема бытования и почитания икон воспринимается как чувствительная, заключается в том, что во времена антирелигиозных кампаний старообрядцы прятали свои иконы, скрывали от представителей властей и иноконфес-

Статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (№ соглашения о предоставлении гранта: 075-15-2022-326).

The article was prepared in the framework of a research grant funded by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (grant ID: 075-15-2022-326)

1. Аналогичные опасения во время разговоров об иконах высказываются в российских регионах, где предметом кражи были не древние дониконовские образа, а любые иконы (чаще всего XVIII–XIX вв.), предположительно имеющие ценность: Антонов Д. И., Завьялова А. И. Советские иконы и семиотические идеологии: что руководит людьми, когда они руководят иконами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 136–163.

сионального окружения внешние проявления своей религиозности. В воспоминаниях о советском времени очень важную роль играют, с одной стороны, личные и семейные практики сопротивления атеистической пропаганде, а с другой — размышления о том, насколько им удавалось сохранить свою веру в тех сложных условиях и как после завершения религиозных преследований происходило возвращение религиозных практик (или переизобретение их) из скрытого, невидимого для окружающих безопасного пространства.

Иконы играют важную роль в памяти о прошлом, что неудивительно: как показывают исследования миграции и материальной культуры на их пересечении², нарративизация воспоминаний всегда происходит с опорой на значимые материальные предметы. Если прямой вопрос о расположении икон в доме может вызвать опасения о намерениях собеседника, то в свободных рассказах о прошлом, будь то миграционные нарративы или воспоминания о преодолении жизненных трудностей, рассуждения о религиозных предписаниях или запретах, повседневной религиозности или обрядах жизненного цикла, старообрядцы подчеркивают значимость икон, подробно рассказывают об их роли.

В этой статье на основе многочисленных интервью, записанных среди старообрядцев как поповского (белокриницкое согласие), так и беспоповского (поморское согласие) толков, проживающих на территории Северо-Западного Причерноморья (Республика Молдова, включая Приднестровье, Южную Украину), и переселенцев из этого региона в Российскую Федерацию, рассматриваются воспоминания о практиках взаимодействия с иконами во времена религиозных преследований и трансформациях этих практик после их окончания. В центре внимания находится роль икон в нарративах о повседневной религиозности в советское время, трансляции представлений о своей вере, осмыслении собственного и семейного опыта преодоления трудного прошлого с привлечением религиозных ресурсов, выбор обетных праздников, а также регламентация взаимодействия с иконой в различных контекстах во время и после религиозных преследований.

Интервью проводились с 2008 по 2023 годы со старообрядцами разных возрастов, мужчинами и женщинами, среди них были

2. См. примеры подобных исследований: Frykman, M. P. (2009) "Material Aspects of Transnational Social Fields: an Introduction", *Dve Domovini* 29: 105–114; Wang, C. (2016) "Introduction: The 'Material Turn' in Migration Studies", *Modern Languages Open*: 1–11.

как священнослужители и наставники, так и прихожане. Некоторые интервью были записаны лично автором, а часть — автором вместе с коллегами из Межкафедральной Археографической лаборатории МГУ. Во втором случае в метаданных (место записи, согласие, пол и возраст собеседника) будет также приводиться ссылка на шифр интервью в архиве МАЛ МГУ.

«Сплю вот уже одиннадцать лет на одной стороне из-за чести иконы»

Наряду с крестами, лестовками и духовными книгами, иконы составляют базовую символическую среду старообрядцев. О. М. Фишман называет эти предметы материализованными этноконфессиональными символами³. Важная роль икон в обрядах жизненного цикла и окказиональных обрядах осмыслена в научной литературе и представляет собой один из изученных аспектов бытования икон, в том числе в старообрядческой среде. В частности, роль икон в обрядовых практиках среди старообрядцев Северо-Западного Причерноморья отражена в книге Д. Николаева и П. Донцова «Мир старообрядчества Молдовы» (Кишинев, 2015)⁴, исследованиях С. А. Иниковой, которая во время экспедиций также обратила внимание на локальные особенности иконопочитания⁵. Работы Э. К. Гусевой, написанные на материалах археографических экспедиций МГУ в старообрядческие поселения Украины и Молдовы, оказали влияние на многих исследователей, которые интересовались как старообрядческой иконописью в целом, так и местной культурой иконописания⁶. Ее развитию, связям местных иконописцев с ветковскими и московскими мастерами, наиболее распространенным сюжетам икон в церквях и домовых коллекциях старообрядцев региона посвящена монография Ю. Е. Горбунова и Б. Г. Херсонского⁷. Отдельные сведения

3. Фишман О. М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М.: Индрик, 2003. С. 201.

4. Николаев Д., Донцов П. Мир старообрядчества Молдовы. Кишинев: Grafic-Design, 2015.

5. Иникова С. А. К вопросу о липованских иконах // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2012. № 7. С. 373–397.

6. Гусева Э. К. Памятники старообрядческой живописи конца XVIII–XIX в. // Русские письменные и устные традиции и духовная культура / Под ред. И. Д. Ковальченко. Москва: Издательство МГУ, 1982. С. 151–161.

7. Горбунов Ю. Е., Херсонский Б. Г. Липованская икона. Одесса: Друк, 2000.

об иконописцах Северо-Западного Причерноморья и бытовании икон представлены в обобщающей монографии Е. Б. Смилянской и Н. Г. Денисова о книжности и певческой культуре старообрядцев Бессарабии⁸. В значительно меньшей степени исследователи обращали внимание на роль икон в проявлении и осмыслении повседневной религиозности, что тесно связано с регламентацией взаимодействия с иконой в различных исторических контекстах.

Записанные в старообрядческой среде Северо-Западного Причерноморья автобиографические нарративы показывают, что отношение к иконе рассматривается как один из признаков, указывающих на степень религиозности человека, глубину его веры. Это проявляется не только в очевидном бережном хранении икон в доме, знании конвенциональных правил их расположения в домашнем пространстве и следовании таким правилам, но и, по выражениям моих собеседников, «в особом уважении к чести и святости иконы».

В г. Единцы (Республика Молдова) среди беспоповцев было записано воспоминание местной жительницы о наставнике, который, даже будучи серьезно больным, много лет лежал на одном боку, чтобы не повернуться спиной к иконе:

Эту икону подарил мне вот этот наставник. Я у него служила 13 лет. У него умерла жена.[...] И я пришла к нему, когда похоронили, и говорю: «Ну, вы не переживайте, вот приходить к вам буду, помогать вам». И с того дня я стала. Он очень был добрящий. Таких и не было, и нет, и не будет. Ну, это все могут сказать. Короче, эта икона у него была вот так. Смотри, вот если я ложусь сюда лицом. И я на одном боку так и лежу 11 лет. И на другой бок если повернешься, получается, что (спиной будешь к иконе — Н.Д.). Так он лежал 11 лет в том доме, где он перешел, 11 лет на одном боку! Он никогда в жизни не повернулся. Мы же как спим? Мы спим на одной стороне, хочется нам и на другую, мы же не можем (всегда спать на одной стороне — Н.Д.).

Вот так и сейчас. Я сплю вот уже 11 лет на одной стороне из-за чести иконы. Я же не буду поворачиваться на другую. Сюда лягу вот, допустим, головой, будешь ногами к другой иконе как бы. Так я на одной, и так и он спал. И когда он уже имел помирать, он

8. Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. М.: Индрик, 2007.

плакал, лежал вот так на одном боку. Он глядел на икону и говорил: «Матушка Богородица, будь ходатаицей к своему сыну за мое согрешение», он все время говорил.[...] Он страшно молился очень и постился. И дуже был добрящий, очень был набожный. Я думаю, что Матерь Божия ему поможет. Он ее никогда не забывал, никогда — ни днем, ни ночью. Таких людей у нас больше нет, это был единственный такой человек, верил глубоко очень (Единцы, Республика Молдова, поморское согласие, ж., 1944 г.р.).

Икона, судя по полевым материалам, воспринимается как дифференцирующий или, наоборот, объединяющий признак как на межконфессиональном, так и на межгрупповом внутриконфессиональном уровне. Вспоминая о том, чем отличались дома старообрядцев от домов представителей других конфессий в изучаемом регионе, местные жители говорили, что сами постройки были идентичны, но только в старообрядческих домах можно было встретить иконостасы и «самые старые иконы». А во время бесед с беспоповцами из г. Единцы (Республика Молдова) о сходствах и отличиях между поморцами и белокриницкими старообрядцами именно одинаковые иконы назывались в качестве общего этноконфессионального признака. Интересно, что старообрядцы из разных приходов оценивают строгость веры друг у друга, среди прочего, по состоянию домашнего иконостаса или икон в церкви. Так, сравнивая два прихода региона во время интервью, старообрядка белокриницкого согласия обратила внимание на то, что в одном из храмов ее же согласия очень темные иконы:

«Сто процентов (у них — Н.Д.) строже. Даже чем все строже. Я вот первый раз такое видела. Я зашла в этот храм, там вообще — эти иконы, они темного цвета оттого, что там постоянно свечи горят. Я удивилась — почему они такие темные? А потом поняла, что если у них утром и вечером служба постоянно, и свечи постоянно. Знаешь, заходишь в храм — и как бы темень такая, не могла понять, потом сообразила» (г. Одесса, Украина, белокриницкое согласие, ж., Ф. Дист. МАЛ — 2020).

Ю.Е. Горбунов и Б.Г. Херсонский приводят очень показательный пример особого отношения к некоторым домашним иконам: «В одной старообрядческой семье в Анновке, Тарутинского рай-

она, старушка-хозяйка с трепетом показала нам образок Николы, который уже несколько поколений считают истинным хозяином, покровителем и защитником дома. Со времени основания (самое начало двадцатого века) дом не раз сменял владельцев, но снять со стены и унести Николу — “хозяина дома” — не решился ни один. Благополучие жилища в представлении обосновавшегося здесь семейства напрямую связывалось с этим скромным образом, почти столетие оберегающим свои “владения”»⁹.

Образа Николы Чудотворца и Богородицы наиболее широко распространены в старообрядческой среде Северо-Западного Причерноморья. Кроме них, в качестве хранителей и покровителей домов местные жители выбирают тех святых и их образа, которые помогли им в преодолении жизненных трудностей, спасли в сложных ситуациях, — в благодарность им устанавливают обетные праздники и особо чтут соответствующие фамильные иконы.

«Молились дома, кто как мог...»

Во времена религиозных преследований внешние проявления взаимодействия с иконами претерпевали изменения. Вспоминая о хрущевской антирелигиозной кампании 1958–1964 гг.¹⁰ и атеистической политике СССР в целом, сегодня говорят о том, как прятали иконы и как происходил сдвиг от видимого и открытого к незаметному для посторонних почитанию икон:

УД: Да. Это вот даже у нас в селе несколько было коммунистов, с хаты забирали иконы. Бо приезжали с района и проверяют.[...]

ЕЕ: Главное — придут в одну комнату. Мы знали уже, что придут. Поставили в другую комнату (с. Покровка, Республика Молдова, белокриничское согласие, ж., 1938 г.р.; ж., 1939 г.р.).

9. Горбунов Ю. Е., Херсонский Б. Г. Липованская икона. Одесса: Друк, 2000. С. 104–105.

10. Подробнее о влиянии хрущевской антирелигиозной кампании на старообрядцев Северо-Западного Причерноморья см.: Душакова Н. Проживаемая история: как старообрядцы вспоминают о своем прошлом. М.: РГГУ, 2022. Краткий обзор исследований, посвященных советской антирелигиозной агитации и ее результатам среди старообрядцев в более ранний период, проведен К. А. Латышевым: Латышев К. А. Советская антирелигиозная агитация (1922–1929 гг.) в отношении старообрядчества в постсоветской русскоязычной историографии // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы конференции 21–22 ноября 2019 г. / Под ред. В. И. Осипова. М.: Б.и., 2019. С. 129–133.

Е. как пришла ко мне на родины, когда я сына родила в 1976-м году. Она залезла даже на печку и нашла икону, она только так посмотрела и занавеску — раз и закрыла. И я бы заметила ее, а Н. говорит: «Что, — говорит, — поставила икону?». Я говорю: «Да!». Она: «Ну вот, будешь иметь (проблемы — Н.Д.)». Я: «Ну, ага, посмотрим» (с. Кунича, Республика Молдова, белокриницкое согласие, ж., 1957 г.р.).

Следует отметить, что, судя по записанным интервью, в селах, где большинство составляли старообрядцы, многим представителям самого старшего поколения удавалось сохранять привычный уклад без изменений традиционных практик: иконы у них всегда оставались в переднем углу, а молились, глядя на образа. Так, в Покровке местная жительница вспоминала: «Ну, так пошла власть коммунистов. Если ты коммунист, то уничтожают, убирают иконы. Не во всех, примерно, *у нас у простых бабка бы палкой его знала*. А он коммунист. Он на работе. И он выносит. Не во всех, конечно» (с. Покровка, Республика Молдова, белокриницкое согласие, ж., 1938 г.р.). Именно представители этого поколения занимались трансляцией религиозного знания в условиях атеистической пропаганды: от своих бабушек и дедушек внуки узнавали о старообрядческой вере, религиозных запретах и предписаниях. Показательна история о передаче религиозного знания в советское время, которой поделилась жительница с. Муравлевки (Украина):

«...бабушка моя убирала в церкви, уборщицей работала. И она меня постоянно с собой брала и учила: вот эта — та икона. Вот мы с ней моем полы, допустим, убираем: это — та икона, это — та икона, эта там, и моем полы при этом, вот. Но когда я пошла в школу, получается, первый год, я помню, я была в первом классе и меня бабушка с дедушкой взяли на Пасху, ну, как обычно до школы.[...] Я помню, что я год, по-моему, в садик походила или полгода и меня потом... бабушка на пенсии, в садике нету мест — колхозный садик, там мало было мест, то есть дети сидят дома. И она меня с собой таскала вечно в церковь. Куда мы? Идем убирать? Идем с бабушкой — мыть полы там. И вот она моет полы там, а бабушка у меня ж вообще получается в монастыре воспитывалась нашим...» (с. Муравлевка, Украина, белокриницкое согласие, ж., Ф. Дист. МАЛ — 2020).

Подобные сюжеты, безусловно, не являются уникальными для изучаемого региона. Интервью со старообрядцами из России со-

держат похожие упоминания как о скрытых практиках почитания икон, так и о непрерывной трансляции религиозного знания во многих старообрядческих семьях в течение всего советского времени. Старообрядцы из Молдавской ССР, которые были раскулачены и сосланы в Курганскую область в 1949 году, вспоминают о том, что в месте ссылки скрывали свою веру, но обучение детей молитве было постоянным: «...молились дома, кто как мог. С дому взяли иконки, и там молились. [А какие иконы больше брали с собой?] Маленькие брали. Богородицу брали. [...] Крестик брали, все-таки скрывались мы. А в комнатке становились, молились себе. Вот помню, мама учила... А Л. у нас тоже — она его учит, он и утром “Отче наш”, и вечером “Отче наш”» (с. Кунича, Республика Молдова, белокриницкое согласие, ж., 1934 г.р.).

Если в современных условиях старообрядцы рассуждают о том, как следует относиться к иконе, какие правила взаимодействия с ней необходимо соблюдать, а какое поведение может рассматриваться как «оскорбление чести иконы» (например, повернуться спиной к иконе, с точки зрения беспоповцев из Единец в рассмотренном выше сюжете) или нарушение конвенциональных норм сообщества, то эти практики можно рассматривать сквозь призму нормативности. В то же время такой подход видится совсем не продуктивным при анализе почитания икон во времена религиозных преследований. Гораздо важнее здесь рассматривать опыт проживания веры через знание о присутствии сакрального в домашнем пространстве, причем зачастую именно в виде материализованных этноконфессиональных символов. В обрисованном контексте это означает, что даже если икона была спрятана в дальней комнате, за портретом или на печи, то для верующего человека было не столь важно, что икона не расположена в переднем углу на божнице, «как это было у бабушки» или «как положено по традиции»¹¹. Значимо то, что она есть в доме, а семья об этом знает и это чувствует.

Интересно, что антрополог религии К. Ваннер именно здесь проводит различие между верой и религией: «Религия использует правила поведения, обязанность выполнять обряды и моральные суждения, чтобы подчинить людей и создать переживания, поэтому я часто слышу, что религиозный человек

11. Ср. статью Е. Е. Левкиевской о размещении икон в домах в период антирелигиозных кампаний: *Левкиевская Е. Е. Красный угол в крестьянском жилище: сакральные, информационные и коммуникативные функции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 183–203.*

«соблюдает» обряды или «участвует» в них, в то время как духовный человек «переживает» их»¹². Для современных старообрядцев «соблюдение» правил скорее говорит о строгости и крепости веры, при этом искреннее религиозное «переживание» может сопровождать очень тщательное «соблюдение» (в качестве примера здесь снова можно вспомнить наставника из Единоца). В ситуациях внешнего давления «переживание» имеет место и при нарушении тех или иных правил: во времена антирелигиозных кампаний отдельные нарушения допускались ради воспроизводства традиции.

Именно сильные эмоции, вызываемые религиозными переживаниями, и являлись основной сложностью, с которой сталкивались пропагандисты атеизма, поскольку научный атеизм, в отличие от религиозных практик, таких эмоций вызвать не мог. Теоретики атеизма вынуждены были изменить свои подходы, когда стало понятно, что религия — это не только система взглядов, но и «система чувствований»¹³.

Итак, в условиях проводимой советскими властями антирелигиозной политики самым важным для верующих было сохранить божественное присутствие и причастность к религиозному в своем домашнем пространстве.

«И вот мой батяка приехал, взял в церкви праздник служить...»

Полевые исследования среди старообрядцев Северо-Западного Причерноморья показывают, что одной из важнейших функций домашних икон в настоящее время является сохранение памяти о прошлом. За выбором фамильной иконы, наиболее почитаемых образов, стоят значимые для семейной истории события, нередко связанные с преодолением трудного прошлого. Особенно ярко это проявляется в распространенной в регионе традиции «служить праздник» или «брать праздник в дом», то есть устанавливать *обетный праздник*, который потом передается в семьях из поколения в поколение.

12. Ваннер К. Что мы называем религией? // Антропологический форум. 2017. № 35. С. 22.

13. Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. М.: НЛО, 2021. С. 333–334.

Выбор обетного праздника осуществлялся по-разному в различных старообрядческих общинах. Судя по рассказам местных жителей, распределение праздников могло происходить по назначению священнослужителя / коллективно на уровне общины или по личному желанию в память о значимом святом. Варьируется и набор праздников в разных поселениях: например, в с. Покровка (Республика Молдова) «служат» двенадцатые праздники, а в Куниче (Республика Молдова) могут «брать в дом» любой праздник¹⁴:

В Покровке каждый брал праздник служить. Икона в церкви есть, и вот в праздник как бы кормят эту икону в церкви. Следят за тем, чтобы свечка горела. Во время праздника пекут хлебы, как бы отмечают. Дома делают маленький стол, родственников зовут отметить. Говорят: «Сегодня мой праздник». Двенадцать праздников есть таких. Если человек берет, у него там образ стоит (Воскресение, Троица, Вознесение или другой). Он покупает свечи и кормит икону. Каждый праздник, каждую службу ставит свечу. Горит свеча, когда служба идет (с. Покровка, Республика Молдова, белокрыницкое согласие, м., 1929 г.р.).

У нас в селе принято брать праздник в дом — служить религиозный праздник любого святого. Обычно, когда светят дом, этот день выпадает на какого-то святого, и у нас берут этот праздник. Делается обед, кроме того, человек еще должен этого святого отслужить в церкви. Нужно свечи купить, масло растительное, муку отнести в церковь на этот праздник. [...] Или бывает, что трагедия случилась какая-то, и все закончилось хорошо, — значит, будем служить этого святого, возьмем в дом праздник этого святого и ежегодно будем его служить (с. Кунича, Республика Молдова, белокрыницкое согласие, м., 1951 г.р.).

Практику «брать праздник в дом», характерную для села Кунича, упоминают также Е. Б. Смилянская и Н. Г. Денисов¹⁵, а в Румынии ее зафиксировала во время экспедиций С. А. Иникова¹⁶. Старооб-

14. Душак Н. Проживаемая история: как старообрядцы вспоминают о своем прошлом. М.: РГГУ, 2022. С. 98.

15. Смилянская Е. Б., Денисов Н. Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. Москва: Индрик, 2007. С. 76–77.

16. Иникова С. А. К вопросу о липованских иконах // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2012. № 7. С. 381–382.

рядцы Буковины полагают, что такая особая форма иконопочитания появилась тогда, «когда после пожаров в церквях люди приносили туда свои домовые иконы и продолжали относиться к ним как к своим семейным святыням»¹⁷.

Если образа Богородицы и Николы Чудотворца можно встретить в каждом доме, то икона, соответствующая выбранному обетному празднику, воспринимается как особо почитаемая в семье. Дни Николы и Богородицы тоже нередко встречаются среди обетных праздников. До настоящего времени старообрядцы, которые переселились в Россию из Молдовы, отличаются от других представителей даже своего согласия тем, что не прерывают традицию «служить праздники», как это делали в родных селах. Священник из г. Екатеринбурга, в приходе которого есть переселенцы из села Куничи, во время интервью рассказал о том, что среди обетных праздников, которые они распределили между собой, есть Никола зимний (19 декабря), Никола весенний (22 мая), Тихвинская Богородица (22 июля)¹⁸.

Сегодня старообрядцы Северо-Западного Причерноморья продолжают служить те праздники, которые по тем или иным причинам (будь то личный выбор или предложение священника) установили их родители в советское время:

У нас в церкви все время. В селе уже знают, как праздник. Например, бабушка наша служила на Введение Богородицы в храм. Это 4 декабря праздник. Потом мама служила, и так я уже. Некоторые на Троицу, некоторые... На годовые праздники в селе люди знают, у кого какой.

[А как они выбирали?]

Как родители служили, так уже... Они считали, что каждая старообрядческая семья хотя бы две литургии в год должна отслужить. А на большой праздник всегда литургия, и они уже на этот праздник служили. Когда образовалось, так уже и пошло поколение. И остались (с. Егоровка, Республика Молдова, белокриницкое согласие, ж.).

17. Там же. С. 381.

18. DIST_MAL_2020_o_Pavel_Zyryanov_Ekaterinburg_Ezhova_Sirotkina_Vorontsova_17_07. 2020 г. Интервью с отцом Павлом Зыряновым. Зап. Е. Воронцова, О. Ежова, К. Сироткина. Архив Межкафедральной археографической лаборатории МГУ.

Обещание освятить жилище и установить обетный праздник, данное перед иконой, фигурирует в воспоминаниях о военном времени, записанных в г. Тирасполе:

Я вам расскажу немножечко историю военную, тоже связана с религией. Началась война. У меня сестра родилась в первые дни войны, мать семимесячную родила. Страх, все это. А отца забрали на фронт. [...] Комната пустая, только большая икона стоит — Пресвятая Госпожа Богородица. Она уложила деток спать, молилась, просила Бога, чтобы Господь в это страшное время военное, если уж удастся выжить — пусть выживут все, и пусть папа придет... Живой. Если погибнут — чтоб уже все, чтоб дети не скитались сиротами где-то там, что... Молилась так и просила матушку Богородицу, и потом пообещала ей... она вот как упала, была на коленях, упала и просила: «Матушка Богородица...». Они построили перед войной дом и не успели освятить его. Благословение было, не успели освятить. И она: «Господи! Матушка Богородица! Пресвятая госпожа Богородица, обещаю тебе, если вернется муж живым и здоровым, если семья сохранится, и что бы там не произошло во время войны, но всю войну пройдем и останемся живыми — обещаю посвятить дом, дать обет в церковь». [...] Вот, и вот так вот молится, плачет и просит, и слышит голос, пустой, никого... не то, что вот уснула и все. А не спала и, как говорится, в полном здравии. Поднимает она: «Встань раба Божья!». Она поднимает глаза, и вот, как с иконы вышла... икона была в полный рост матушки Богородицы. Вышла, но парит, она не на земле, как бы, как... как в тумане: «О чем просишь — исполнится. Что обещаешь — исполни». Мама так в испуге все смотрит, и она растворилась. Проходит неделя [...]. Папа в недоумении пришел домой. Мама говорит: «Как?». Говорит: «Не пойму ничего». Всех отправили, всех отправляют, а я стою в сторонке, мою фамилию не называют, а потом, значит, говорят: «Иди домой, тебя вызовут». И мама рассказывает эту историю. Он говорит: «Ну, что ж, если приду с войны живым, все то, что обещала — сделаю» (г. Тирасполь, Приднестровье, Республика Молдова, белокрыницкое согласие, ж., 1948 г.р.).

Позже моя собеседница добавила, что вся семья пережила войну, после чего был установлен обетный праздник. Для нее он одновременно выполняет функцию благодарности за спасение и сохранения памяти о преодолении трудного прошлого с привлечением религиозных ресурсов.

В селе Кунича была записана история местной жительницы, которая, будучи ребенком, оказалась с семьей в ссылке в Курганской области, а позже вернулась в родное село¹⁹. С родителями, по ее воспоминаниям, старались вообще не говорить о прошлом. При этом моя собеседница со слезами на глазах рассказала о том, что как только их семья вернулась в Куничу в 1956 году, отец установил обетный праздник в честь Стефана Первомученика: «Все время батька говорил: “Дети, не забывайте Бога. Какой Бог покарал, той нас и помиловал”. И вот, слава Богу, я и своим детям говорю: “В каждом деле призывайте Бога. Не можете молиться, не можете идти в церкву, читайте “Отче”, “Верую”, “Богородицу”, “Всех святых””. И вот батька мой приехал, взял в церкви праздник служить архидакону Стефану Первомученику. Его ж как, камнями забрасывали, все. Вот я как это вспоминаю, какой он взял праздник... И вот они умерли, мы служили, а сейчас дочка служит...» (с. Кунича, Республика Молдова, белокриницкое согласие, ж., 1946 г.р.).

«Когда дети за телевизором в город поехали, бабушка пришла и икону забрала»

Особое отношение к иконе, уважение ее святости и чести, важная роль в сохранении и трансляции семейной памяти неразрывно связаны с существованием целого ряда предписаний и запретов, регламентирующих ее расположение в доме и оформление переднего угла.

Если во времена антирелигиозной политики советских властей важным было уберечь икону и сохранить ее дома, то после окончания преследований, судя по материалам интервью, важным стало вновь «правильное»/«традиционное» обращение с иконами и их расположение в домашнем пространстве. Перестало быть нормальным хранить икону на печи и где-то ее прятать. Более того, среди беспоповцев мне доводилось записывать свидетельства о том, что икону нельзя скрывать даже подзором (занавеской), например:

Дочь, это нельзя же образ Божий закрывать! Нельзя ни в коем случае! Это неправильное. Зачем я закроюсь от Богородицы?! Смотри,

19. Подробнее см.: Душакова Н. Проживаемая история: как старообрядцы вспоминают о своем прошлом. М.: РГГУ, 2022. С. 94–100.

у меня дверь в коридор. И я если это топлю, и здесь бы было у меня очень тепло. Если я закрою эту дверь, мне здесь будет очень тепло. Но я ее никогда в жизни не закрою, потому что там иконы. Я не закроюсь у себя, не закроюсь от икон.

[Даже дверь?]

Даже нельзя божницу со стеклом. Есть люди, стекло — и закрывают. Нельзя. Даже нельзя занавеску над иконой, но тоже вешают. Икона должна быть в полном росте как есть. Она же видна. Ей не нужны, не нужны ей ни занавески, ни стекла, ничего ей не нужно. Как есть, так и есть, она должна быть (г. Единцы, Республика Молдова, поморское согласие, ж., 1944 г.р.).

Среди важных правил оформления пространства около иконы старообрядцы обычно называют ее расположение в восточном углу на божнице, «где нет ничего лишнего». В качестве типичного ответа на вопрос о регламентации пространства возле иконы можно рассмотреть фрагмент интервью, записанного в Куниче:

Л.: Ну, просто под пелену поставить лестовочку там, еще что-то, подрушник повесить, а потом, когда молиться, пелену поднял, взял лестовочку, взял подрушник, чтоб и красиво было коло иконы.

П.: Как украшали.

Л.: Ну, как бы, цветы нам не разрешали ничего ставить, только вот лампатик и вот этот подзорчик.

[А почему цветы не разрешали? Не принято было, да?]

Л.: Ну, нет, нет, ничего, один должен был лампатик. И то, эти подзорчики не положено было, ну, уже так, одна повесила и взяли моду другая, третья. А вообще это не положено. Уголок и иконка, и лампатик. Все. А потом уже начали. Сейчас уже около иконы и святые, и все ставят, а то — иконка. А если божничка большая — бутылочка воды красненькой ниточкой перевязанная и поставленная.

П.: Ну, вербу ставили и...

Л.: Ну, вербу священную коло иконы и все.

[А для чего красную ниточку?]

Л.: Ну, чтоб знал, что это святая водичка (Кунича, Республика Молдова, белокриницкое согласие, ж., 1947 г.р.; ж., 1967 г.р.).

Возможно, именно влиянием долгих лет атеистической политики можно объяснить то, что, вербализуя правила расположе-

ния иконы в комнате, нередко можно услышать и такой вариант: главное правило — это «чтобы иконе было удобно». В г. Тирасполе я беседовала с местной старообрядкой белокрыницкого согласия у нее дома и обратила внимание, что икона в комнате расположена на шкафу. Оказалось, что моя собеседница специально интересовалась у «знающей женщины» (родственницы священника), можно ли ей так поставить икону. Она успокоилась, когда получила ответ, что «можно так, как удобно иконе». Такое же правило было записано во время интервью в Егоровке (Республика Молдова): «Просто раньше красный угол иконы это был. А сейчас она может на любой стене, чтобы удобнее было просто молиться. А сейчас еще у нас... Икона — где ей удобно, там она и должна стоять» (Егоровка, Республика Молдова, белокрыницкое согласие, ж.).

«Святость» иконы не позволяет располагать ее на стене без чистой бумаги или материи. Это правило распространено в регионе повсеместно, здесь приведу наиболее развернутую мотивировку: «...потому что раньше белили, а белишь с любого ведра, а оно, может, было нечистое, а икона ж святая — и как ее прилепить? А сейчас эти ремонты, а ремонты — то же самое, оно где-то увалилось, може, не знаешь, где. А это святое. И на ремонт тоже подстилать надо, потому что все... не знаешь, какое оно все.[...] Сейчас обои клеют, а раньше по-над лавки, по-над стулья так лепили. И эту шпалеру (обои — Н.Д.), считай, ставили, ну а потом уже, когда вышли газеты, то стали газету, а сейчас уже бумажка, то самое лучшее — это бумажка. Белая, с тетрадки бумажка. А когда не было еще бумаги, то ставили даже материю новенькую, кусочек материи отрезали и ставили» (с. Покровка, Республика Молдова, белокрыницкое согласие, ж., около 1940 г.р.).

Кроме того, среди актуальных правил, связанных с расположением иконы, встречались запреты помещать кровать под божницей, размещать рядом с ней зеркало, класть на божницу мобильные телефоны, размещать в переднем углу / под иконой / напротив иконы телевизор. Особенно широко среди старообрядцев всех согласий распространен запрет, связанный с телевизором:

В том углу, где икона, не должен быть телевизор, чтобы человек мог перекреститься не на дьявольское окно, а на икону (Тирасполь, Приднестровье, Республика Молдова, белокрыницкое согласие, ж., 1948 г.р.).

Бабушка подарила молодым икону, когда они в новый дом переезжали. Икону они взяли, жили мирно. А когда дети за телевизором в город поехали, бабушка пришла и икону забрала (Новая Некрасовка, Украина, белокриницкое согласие, ж., 1952 г.р.).

Начали телевизоры появляться. Ну, как? Телевизор тоже в красном углу. И он (священник — Н.Д.) говорит: «Что у вас телевизор под иконами»? И начали: телевизор уже остается там, а иконы ставим на стены. [На стены. А.... Понятно.] Чтобы не было телевизор и икона там. Потому что несколько раз священник в церкви так говорил: «Ну, нехорошо. Некрасиво. Как это телевизор и прямо под иконами?» [А почему? Он это не объяснял, почему так?] Не объяснял. Просто считается, что это бесовское. Там и песни, там и пляски. Тут надо, чтобы лампадка горела. Тихий уголок такой (Егоровка, Республика Молдова, белокриницкое согласие, ж.).

По мнению Н. Покровского, негативное отношение к телевидению (как и радио) опирается на две линии аргументации. Одна из них связана с древнерусскими текстами «с наставлениями о душепагубности скоморошьей музыки, отвлекающей от молитвы, от Бога», а другая идет от раннехристианской апокалиптики, эсхатологии через широко распространенные лицевые толковые Апокалипсисы, в которых обличались лжепророки²⁰.

* * *

Как показывают полевые исследования, проведенные среди старообрядцев Северо-Западного Причерноморья, практики взаимодействия с иконами трансформируются в различных исторических контекстах. Во времена религиозных преследований почитание икон переносится в безопасное, скрытое от окружающих пространство, на первый план выходит значимость переживания религиозного опыта и знание о присутствии сакрального в домашнем пространстве, которое обеспечивается, среди прочего, наличием материализованных этноконфессиональных символов. После окончания религиозных ограничений почитание икон вновь становится заметным и более открытым, при этом формулируются новые правила, связанные с более свободным расположением икон

20. Покровский Н.Н. Гусли, патефоны и телевизоры // Труды отдела древнерусской литературы. СПб: Дмитрий Буланин, 1993. Т. XLVIII. С. 449.

в доме, что не воспринимается как нарушение традиционных предписаний. При этом после долгих лет антирелигиозных кампаний и атеистической политики неизменным в старообрядческих сообществах остается восприятие «святости» и «чести» иконы, ее важная роль в сохранении и трансляции памяти о прошлом, осознается необходимость регламентировать практики взаимодействия с иконами с учетом новых вызовов и инноваций.

Библиография / References

- Антонов Д. И., Завьялова А. И. Советские иконы и семиотические идеологии: что руководит людьми, когда они руководят иконами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 136–163.
- Ваннер К. Что мы называем религией? // Антропологический форум. 2017. № 35. С. 16–25.
- Горбунов Ю. Е., Херсонский Б. Г. Липованская икона. Одесса: Друк, 2000.
- Гусева Э. К. Памятники старообрядческой живописи конца XVIII–XIX в. // Русские письменные и устные традиции и духовная культура / Под ред. И. Д. Ковальченко. Москва: Издательство МГУ, 1982. С. 151–161.
- Душакова Н. Проживаемая история: как старообрядцы вспоминают о своем прошлом. М.: РГГУ, 2022.
- Иникова С. А. К вопросу о липованских иконах // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2012. № 7. С. 373–397.
- Латышев К. А. Советская антирелигиозная агитация (1922–1929 гг.) в отношении старообрядчества в постсоветской русскоязычной историографии // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы конференции 21–22 ноября 2019 г. / Под ред. В. И. Осипова. М.: б.и., 2019. С. 129–133.
- Левкиевская Е. Е. Красный угол в крестьянском жилище: сакральные, информационные и коммуникативные функции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 183–203.
- Николаев Д., Донцов П. Мир старообрядчества Молдовы. Кишинев: Grafic-Design, 2015.
- Покровский Н. Н. Гусли, патефоны и телевизоры // Труды отдела древнерусской литературы. СПб: Дмитрий Буланин, 1993. Т. XLVIII. С. 446–450.
- Смилянская Е. Б., Денисов Н. Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. М.: Индрик, 2007.
- Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. М.: НЛО, 2021.
- Фишман О. М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М.: Индрик, 2003.
- Frykman, M. P. (2009) "Material Aspects of Transnational Social Fields: an Introduction", *Due Domovini* 29: 105–114.
- Wang, C. (2016) "Introduction: The 'Material Turn' in Migration Studies", *Modern Languages Open*: 1–11.

Красный угол в крестьянском жилище: сакральные, информационные и коммуникативные функции

ЕЛЕНА Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ

Рекомендация для цитирования:
Левкиевская Е. Е. Красный угол в крестьянском жилище: сакральные, информационные и коммуникативные функции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 183–203.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-183-203>

For citations:

Levkievskaya, E. E. (2024) Sacred Corner in a Peasant's Dwelling: Sacred, Informational and Communicative Functions, *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(3): 183–203.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-183-203>

Поступила в редакцию: 23.07.2024; прошла рецензирование: 09.09.2024; принята в печать: 16.10.2024.

Received: 23.07.2024; Revised: 09.09.2024; Accepted for publication: 16.10.2024.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).
© 2024 by the author.

Независимый исследователь,
elena_levka@mail.ru
ORCID: 0000-0002-1462-299X

В статье прослеживается эволюция структуры красного угла в русской традиции с точки зрения тех вернакулярных функций, которые он выполнял в крестьянском доме XIX — начала XXI в., и того статуса, которым он наделялся. Материалом для работы, выполненной на пересечении этнолингвистического, этнографического и структурно-семиотического подходов, послужили как этнографические данные XIX–XX вв. (публикации Тенишевского бюро, изображения крестьянского интерьера на картинах художников-передвижников), так и результаты полевых исследований последних двух десятилетий в северо-западных областях России. Для понимания истории формирования красного угла привлечены свидетельства иностранцев, побывавших в России в XVI — начале XVIII в. Прагматический анализ имеющихся данных позволяет рассматривать красный угол (в том виде, в каком он известен с XIX в.) как сложно структурированный топос крестьянского жилища, который помимо основной сакральной функции (место расположения православных святынь и молитвы) выполнял более широкие функции ментального и информационного центра, отражавшего интеллектуальные интересы и картину мира хозяина дома. В XX в.,

несмотря на атеистические гонения, красный угол сохранил и расширил статус информационного и коммуникативного центра, «отвечавшего» за связь не только с сакральным, но и с «земным» миром за счет расположения там радио, а позже и телевизора, а также всей ценной для хозяев информации (от Псалтыри и Библии до врачебных рецептов и тетрадей с заговорами).

Ключевые слова: красный угол, икона, вернакулярная религиозность, православие, русская традиционная культура, крестьянское жилище, этнография, семиотика

Sacred Corner in a Peasant's Dwelling: Sacred, Informational and Communicative Functions

Elena E. Levkieskaya

Independent researcher, elena_levka@mail.ru

ORCID: 0000-0002-1462-299X

The article analyzes the evolution of the «sacred corner» and its structure in the Russian peasant tradition from the point of view of vernacular functions that it performed in the peasant house of the 19th — early 21st centuries. The work was carried out at the intersection of ethno-linguistic, ethnographic and cultural methods. The material for the work comes from field research of the last two decades in the Lower Volga region and in the northwestern regions of Russia as well as ethnographic data of the 19th–20th centuries. The evidences of foreigners who visited Russia in the 16th–18th centuries are used to understand the history of a sacred corner formation. A pragmatic analysis of the available data makes it possible to consider the sacred corner (in the form in which it has been known since the 19th century) as a complexly structured locus of a peasant dwelling. The sacred corner performed broader mental and information functions besides the sacral one. The sacred corner was a symbolic center that reflected the intellectual interests and the worldview of the house owner. The sacred corner retained and expanded the status of an information and communicative center in the 20th century in spite of atheistic persecution it now included both a radio or TV sets as well as the most important information, from psalms and the Bible to medical prescriptions and notes with ritual spells.

Keywords: Sacred corner, icon, vernacular religiosity, Orthodoxy, Russian traditional culture, peasant's dwelling, ethnography, semiotics

САКРАЛЬНАЯ, ритуальная и социальная символика красного угла в русской и, шире, восточнославянской традиции применительно к обширному фольклорному и этнографическому материалу XIX–XX вв. подробно рассмотрена в целом ряде работ¹, в которых исследуется основная семиотическая диагональ, определявшая положение этого маркированного тоposa в традиционном жилище относительно двух других его доминант — стола и печи. Эта диагональ актуализировала основные оппозиции в пространстве дома: священное/земное; христианское/нехристианское (ср. символику печи и запечья как мест обитания домового и душ предков); социально и ритуально престижное/непрестижное (ср. рус. диалектн. *большой угол*, *почётный угол*, *почётный угол*); свое/чужое; мужское/женское: место в красном углу принадлежало хозяину дома и вообще мужчинам, печь и запечье — женщинам и детям (ср. название *бабий кут* для пространства между печью и стеной дома). Традиционный статус красного угла, известный нам по материалам XIX — начала XX в., претерпевал существенные изменения в течение XX в. в связи с социальными и идеологическими потрясениями этого века, однако при всех своих структурных трансформациях не утратил основных функций и символики. Несомненно, практика размещения икон в пространстве дома имеет ареальный характер и во многом зависит от конструктивных особенностей крестьянского жилища в разных географических зонах и его структурных и функциональных изменений в различные исторические периоды (в том числе в период модерности), а также от локальной специфики. Однако анализ всех вариантов расположения красного угла и вообще икон в доме в зависимости от внутренней архитектуры помещения (в частности от расположения печи, стола, входа в избу) требует отдельного исследования и сбора значительно большего объема данных, чем мы располагаем в настоящее время.

Опираясь на наблюдения, сделанные в указанных и других работах, а также на полевые материалы из северо-западных обла-

1. Агапкина Т.А. Символика освоенного пространства: угол // Пространство и время в языке и культуре / Под ред. С.М. Толстой. М.: Индрик, 2011. С. 13–53; Агапкина Т.А. Угол // Этнолингвистический словарь «Славянские древности / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2016. Т. 5. С. 341–345; Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. С.149–160; Криничная Н.А. Красный угол: об истоках и семантике сакрального локуса (по севернорусским материалам) // Этнографическое обозрение. 2009. № 2. С. 28–42; Мороз А.Б. Божница и окно: семиотические параллели // Слово и культура / Под ред. Т.А. Агапкиной. М.: Индрик, 1998. Т. 2. С. 114–125.

стей России², в настоящей статье мы остановимся на тех структурных особенностях красного угла, определяющих его функции в доме не столько как сакрального центра (они очевидны и хорошо исследованы³), но и универсального коммуникативного (в широком смысле этого слова) центра, который служит для взаимодействия не только с Божественным миром, но и с разными социальными сферами земного мира. Об этом свидетельствует, прежде всего, своеобразная структура этого топоса, сложившаяся ко второй половине XIX в. (то есть к тому времени, когда пространство традиционного восточнославянского жилища становится объектом научного наблюдения), которая, несмотря на все катаклизмы атеистической эпохи, в значительном количестве вариантов фиксируется в сельских домах разных регионов России на рубеже XX–XXI веков. Такой аспект исследования красного угла был предложен в работе А. С. Кучумовой⁴ на основе полевых материалов северо-запада России, свидетельствующих о том, что современный красный угол представляет собой довольно сложную дискретную структуру, в которой по вертикали можно выделить три составляющих части: верхнюю (иконы и их декор — полотенца, занавески, украшения из фольги, а также картины и репродукции, зеркало); среднюю, во многом дублирующую верхнюю часть; и профанный низ, «отвечающий» за земную коммуникацию. Здесь сосредоточены телевизор, телефон, газеты, календарь, письма, открытки, счета и ценные бумаги, а на стенах, примыкающих к сакральному пространству — часы, счетчик, плакаты, фотографии хозяев дома и родственников (живых и умерших), розетка, ключи и др.

Состав верхнего яруса остался почти что неизменным по сравнению с прошлым веком, только вместо лубочных картинок появились репродукции и добавилось зеркало (хотя не исключено, что и раньше оно могло занимать эту позицию). Здесь основной интерес представляют декоративные элементы. Основные изменения затронули нижнюю часть красного угла. В ней разме-

2. Фольклорный архив Санкт-Петербургского государственного университета и АНО «Пропповский центр».

3. См., в частности: *Цеханская К. В.* Иконопочитание в русской традиционной культуре. М.: Институт этнологии и антропологии РАН. 2004.

4. *Кучумова А. С.* Красный угол: положение в пространстве (location) как семантический признак вещи // Электронный ресурс: «Русский фольклор в современных записях». [http://www.folk.ru/Research/kuchumova_krasny_ugol.php, доступ от 22.12.2023].

стились все достижения НТР (телевизор, радио и розетка к ним, телефон и выключатель) — кроме, пожалуй, холодильника, его место все-таки на кухне. Таким образом, в красном углу оказываются сосредоточены все возможные средства коммуникации для любых сторон жизни (действительной, ритуальной, религиозной), являющиеся источниками или «приемниками» информации. Благодаря такой ситуации любой предмет в контексте красного угла наделяется дополнительной семантикой общения, сообщения, связи с чем-то⁵.

Данные наблюдения вполне подтверждаются нашими собственными визуальными материалами, собранными во время этнолингвистических экспедиций 2012–2019 гг. в селах Самойловского р-на Саратовской обл., представляющих собой старожильческий украинский анклав, формировавшийся с начала XVIII в. несколькими переселенческими волнами. Нужно добавить, что в современном сельском доме красный угол вполне может располагаться не только в главной комнате (зале), но и на кухне, и в этом случае невысокий холодильник или морозильник вполне может помещаться в красном углу, служа одновременно подставкой для телевизора.

Очевидно, что подобное наполнение красного угла предметами с определенной коммуникативной семантикой — явление позднего времени. Однако есть основание предполагать, что формирование его статуса как информационного центра происходило постепенно в более ранние периоды. Чтобы понять, каким образом на рубеже XX–XXI веков сложилась описанная выше структура, нужно рассмотреть вопрос о том, каким образом происходило и изменялось конструирование красного угла в течение хотя бы последних двух-трех веков, за которые у нас имеются сведения о состоянии крестьянского жилища. Формирование красного угла как самостоятельного сакрального топоса дома (и как одной из трех доминант пространственной горизонтальной дома наряду с печью и столом), находящегося в определенном соотношении с двумя другими доминантами, по-видимому, относится к довольно позднему времени⁶, несмотря на то,

5. Там же.

6. Байбури А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. С. 129; Слудняков А. О времени распространения красного угла в крестьянских избах Северо-Запада России // Межкультурные взаимодействия в полиэтническом пространстве пограничного региона. Петрозаводск: Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН, 2005. С. 254–260.

что некоторые исследователи связывали его появление с еще дохристианской эпохой, когда в красном углу, по их мнению, могли находиться фигурки неких языческих божков⁷, а также при строительстве дома под юго-восточным углом закапывалась строительная жертва в виде лошадиной головы⁸. Однако отсутствие сколько-нибудь репрезентативного материала, относящегося ко времени ранее XVI–XVII в., не позволяет точно ответить на вопрос, в какой именно период передний угол приобрел свое назначение сакрального топоса, предназначенного для размещения икон и других святынь. Имеются некоторые недостаточно подробные данные (главным образом наблюдения иностранных путешественников XVI — начала XVIII в.), свидетельствующие об отсутствии в этот период в жилом помещении единого универсального для русской культуры места расположения икон. Эти факты позволяют думать, что оформление переднего угла как специально структурированного сакрального места, находящегося по диагонали от печи, в немалой степени зависело от социально-экономического статуса семьи. Первоначально такое формирование происходило в домах богатых людей, способных позволить себе приобретение значительного количества икон, в связи с чем возникала проблема их размещения в определенном месте дома. В бедных жилищах подобное место, очевидно, в это время не было строго регламентировано, а единственная имеющаяся в наличии икона могла находиться в любой части избы (на стене, над дверью, около окна), из-за чего человек, впервые попавший в данный дом, должен был спрашивать у хозяина о месте ее расположения, чтобы перекреститься. Об этом, в частности, свидетельствует английский инженер Д. Перри, работавший в России на рубеже XVII–XVIII вв.:

Между русскими существует обыкновение (особенно между богатыми, которые могли позволить себе эту роскошь) ставить в комнатах своих, преимущественно же в переднем углу, против печи, множество изображений Святых... В доме же бедного человека, где существует только один такой образ... и где бывает очень темно... да где

7. *Шенников А. А.* Двор крестьян Неудачки Петрова и Шестачки Андреева. Как были устроены усадьбы русских крестьян в XVI веке. СПб.: Б. и., 1993. С. 65–66.
8. *Криничная Н. А.* Красный угол: об истоках и семантике сакрального локуса (по севернорусским материалам). С. 28–29.

не всегда перед образом горит и восковая свечка... то чужому человеку, входящему в избу, трудно с первого раза рассмотреть, где находится... образ, и он первым делом спрашивает: «А где же Бог?», на что кто-нибудь из присутствующих указывает ему, на каком месте стены висит образ⁹.

Наличие в жилом помещении красного угла как свидетельство социального положения его хозяев (наряду с другими статусными вещами — портретами, коврами, оружием, зеркалами) отмечается и в других восточнославянских ареалах. В частности, это было характерно для убранства домов украинской старшины времен Гетманства (вторая половина XVII в.): «Обязательным предметом были иконы — иногда целые иконостасы, часто в золоченых серебряных окладах, с лампадами и золочеными киотами, а также рушниками. ...Нередко в красном углу висел и крест, представлявший собой настоящее произведение искусства»¹⁰.

Свидетельства, схожие с наблюдениями Д. Перри, встречаются и у более ранних иностранных авторов, посещавших Московское государство. В частности, Сигизмунд Герберштейн в своих «Записках о Московии» (1549) отмечает следующее:

В каждом доме и жилище на более почетном месте у них имеются образа святых, нарисованные или литые. И когда один приходит к другому, то, войдя в жилище, он тотчас обнажает голову и оглядывается кругом, ища, где образ. Увидев его, он трижды осеняет себя знамением креста¹¹.

Адам Олеарий, побывавший в Московском царстве в 30-х гг. XVII в., указывал в качестве характерного местоположение иконы угол за столом, хотя, видимо, она могла находиться и в другом месте:

Лишь только войдя в комнату, он [гость — *Е.Л.*] прежде всего обращается к иконе, которая обыкновенно поставлена за столом в углу. Если ее ему не видно, он спрашивает: «Есть ли Бог?» Лишь толь-

9. Перри Д. Состояние России при нынешнем царе. М.: Общество истории и древностей Российских при Московском университете. 1873. С. 143.

10. Тацрова-Яковлева Т.Г. Повседневная жизнь, досуг и традиции казацкой элиты украинского Гетманства. СПб.: Алетея. 2018. С. 27–28.

11. Герберштейн С. Записки о Московитских делах. СПб.: Издательство А. С. Суворина. 1908. С. 86.

ко заметив ее, он с поклонами перед нею трижды совершает крестное знамение¹².

У швейцарца Гвидо Мьежа в его «Описании Московии» (1663) есть свидетельство о расположении иконы возле окна (к сожалению, он не уточняет, у какого именно): «Нет ни одного дома, где у окна не висела бы икона с лампадой»¹³. Приведенные факты говорят о том, что, во-первых, еще к рубежу XVII–XVIII вв. в русском жилище не существовало унифицированного сакрального топоса, структурированного по отношению к печи и к столу, а во-вторых, наличие или отсутствие красного угла зависело от сословного статуса хозяев. На это красноречиво указывают приведенные выше наблюдения иностранцев: оказавшись в незнакомом жилище, гость, чтобы перекреститься на икону, вынужден искать ее или спрашивать хозяев о ее местоположении. Очевидно, что в XIX в., когда единообразие сакрального центра дома в русской (и, шире, восточнославянской) культуре уже сложилось, подобный вопрос был бы излишним. К сожалению, иностранные наблюдатели не фиксировали, как именно было оформлено пространство вокруг икон (Д. Перри и Гвидо Мьеж упоминают только о наличии горящей свечи или лампы перед иконой) и размещались ли рядом еще какие-либо предметы — об этом мы можем судить лишь по материалам более позднего времени, когда красный угол стал привычной и обязательной частью восточнославянского жилища и приобрел ту символическую и обрядовую нагрузку, которая многократно фиксировалась исследователями.

Коротко укажем, что расположение красного угла в горизонтальном и вертикальном пространстве жилища в XIX–XX вв. могло варьироваться в зависимости от ареальных конструктивных особенностей дома¹⁴, в частности по отношению к столу, который, как относительно поздняя деталь интерьера, в разных локальных традициях мог размещаться в различных местах жилой зоны — и в углу рядом с печью, и у фронтальной стены комнаты. Такая вариативность связана еще и с разным по высоте рас-

12. *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию, через Московию в Персию и обратно. СПб., издательство А. С. Суворина. 1906. С. 317.

13. *Мьеж Г.* Описание Московии при реляциях графа Карлейля // Историческая библиотека. СПб., 1879. С. 29.

14. *Слудняков А. О.* Стол и красный угол в интерьере крестьянской избы Северо-Запада России и Верхнего Поволжья // Этнографическое обозрение. 2006. № 5. С. 86–100.

положением киота или иконной полки. Если киот был прикреплен в переднем углу на небольшой высоте над лавкой, то стол там поставить уже невозможно — в этом случае сидящий соприкасался бы спиной с иконами. Помимо полевых данных о различной высоте комплекса с иконами свидетельствует и ряд изображений красного угла на картинах, например, у художника В.М. Максимова, который, сам будучи выходцем из крестьян, этнографически точно изображал русское крестьянское жилище. Низкое расположение большого киота с иконами мы видим на его картине «Красный угол в крестьянской избе» (1869). Интересно сравнить оформление красного угла на его же картинах «Слепой хозяин» (1884) и «Больной муж» (1881): в первом случае он представляет собой низко (на уровне головы и плеч сидящего хозяина) расположенный над угловой лавкой большой киот с лампадой, в котором находится несколько икон, во втором случае это высоко прибитая под потолком, находящаяся над постелью, угловая полка, на которой в ряд стоят иконы, а отдельная икона, украшенная троицкой зеленью, висит на стене.

На основе накопленных этнографических и фольклорных материалов можно говорить о сложившейся примерно к середине XIX в. (к моменту начала целенаправленных полевых исследований восточнославянской традиции) и во многом сохраняющейся до сих пор устойчивой структуре красного угла, включающей в себя определенным образом оформленный сакральный центр с христианскими святынями (иконы, крест, Библия) и обширную периферию, содержащую неканонические ритуальные ценности (вербные ветки, пасхальные яйца, обрядовый хлеб, «громничные» свечи, «четверговую» соль, колосья из первого сжатого снопа, документы, записи заговоров, врачебные рецепты, лубочные картинки с изображением значимых лиц и исторических событий и проч.). Обрядовые предметы, обычно помещаемые в красный угол в традиционной культуре, их символика и обрядовые действия, совершаемые в этом топосе в рамках календарных, хозяйственных и семейных ритуалов, многократно описаны в научной литературе¹⁵, поэтому в настоящей работе мы не будем подробно на них останавливаться, касаясь только тех аспектов, которые

15. Агапкина Т.А. Символика освоенного пространства: угол. С. 13–53; Агапкина Т.А. Угол. С. 342–345; Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. С. 149–153.

важны для понимания красного угла именно как информационного и коммуникативного центра жилища.

Структурирование исследуемого топоса, включающего в себя центр и вполне обширную и сложно организованную периферию (которую очень условно можно назвать «профанной»), непосредственно связано с его полифункциональностью: это не только место коммуникации с Богом и сакральными силами, но и пространство любой «земной» коммуникации (внутри семьи, с обществом и проч.), которая, как показывают современные полевые наблюдения, все более расширяется и усложняется с XIX в. к началу XXI в. Применительно ко второй половине XIX в. информация о структуре красного угла, находящихся в нем иконах, порядке их расположения на божнице и особенностях ее украшения в крестьянских домах разного достатка содержится в ряде материалов из центральных губерний России, собранных Этнографическим бюро князя В.Н. Тенишева (вопросы № 241 «Иконы в избе и священные книги <...> Где и как их помещают, чем украшают» и № 294 «Картины и картинки» из тенишевской «Программы этнографических сведений о крестьянах Центральной России»). На основе данных материалов можно сделать несколько выводов.

Во-первых, к этому периоду в традиции уже существует общий тип устройства и оформления красного угла, состоящий из устойчивого набора элементов, к которым относятся: сами иконы, способы их фиксации (киот, иконная полка, прикрепление гвоздями к стене); обязательные и спорадические культовые предметы, размещаемые в непосредственной близости от икон (лампада, псалтырь, молитвенник, венчальные, сретенские и пасхальные свечи, ладан, просфоры, троицкая зелень, вербные ветки и др.); обрамляющие их различные украшения и декор из фольги, стекла, бумаги, кружев, кисеи, шелковых лент; а также заполняющая ближнее пространство вокруг икон дополнительная информационная среда — для крестьянского сословия это чаще всего лубочные картинки религиозного и светского содержания, а также любая жизненно важная для хозяев дома информация.

Во-вторых, присутствие в жилище красного угла уже не зависит от финансового положения хозяев дома: наличие религиозного центра и лубочной периферии фиксируется как в бедных, так и в богатых крестьянских домах, различаясь только количеством, качеством отдельных элементов и богатством декора.

В-третьих, отдельные иконы могут располагаться и в других частях дома, например висеть над дверью или на стене над постелью. В частности, о подобной структуре красного угла свидетельствуют материалы из русских сел Казанской губернии:

В каждой избе есть непременно иконы, которые стоят в переднем углу на божнице, на полке или прибиты гвоздями к стене... Каждый крестьянин непременно всеми мерами старается иметь у себя возможно больше икон, бывает от 2 до 40; кроме них, столько же священных (по их выражению — божественных) картин, стараясь ими оббить в несколько рядов весь передний угол возле икон (Спасский у. Казанской губ.)¹⁶.

По свидетельству респондента из другого села того же уезда, «кроме икон в обеих передних стенах в два или три ряда прибиты картины, почти все в рамках или за стеклами — религиозно-нравственного содержания»¹⁷. Наличие некоторой периферии вокруг икон, правда немногочисленной, фиксировалось в том же уезде и в бедных домах: «Возле икон, еще дешевле их, лубочного издания прибиты две-три картины, содержание которых трудно разобрать от накопившейся на них пыли»¹⁸. В периферии красного угла могли размещаться лубочные изображения библейских и евангельских сюжетов (в частности «Чудо св. Георгия о змие», «Страшный суд», «Положение во гроб»), а также любимых значимых лиц, как реальных, так и легендарных. Для рубежа XIX–XX вв. респонденты тенишевского архива фиксируют следующие наиболее частотные изображения, встречавшиеся в крестьянских домах: портреты почитаемого еще до канонизации Иоанна Кронштадтского (Варнавинский у. Костромской губ.)¹⁹, портреты особ царствующего дома (Ветлужский у. Костромской губ.)²⁰, русских полководцев (например, скачущего на коне Суворова), важных исторических событий (война 1812 года, битва Ско-

16. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Казанская губерния. Т. 9. Спасский и Лаишевский уезды. Казань: Центр русского фольклора, 2017. С. 97.

17. Там же. С. 154.

18. Там же. С. 152.

19. Русские крестьяне. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 1. Костромская и Тверская губернии. СПб.: Деловая полиграфия, 2004. С. 68.

20. Там же. С. 249.

белева с турками и др.), былинных богатырей (Микула Селянинович, Илья Муромец и др.), виды известных монастырей и храмов. Хотя респонденты тенишевского Этнографического бюро, описывая периферийные составляющие красного угла, указывали, что они вывешивались для украшения дома, а также в определенной степени для повышения социального статуса хозяев²¹, в отдельных случаях они служили своеобразным идеологическим продолжением икон и были объектом ритуальных манипуляций. Так, в одном из крестьянских домов Ильинской волости Галичского уезда Костромской губ. «на стене коло божницы, подальше маненько, была повешена картинка, а на той картинке был нарисован “он” (черт)», которому хозяин, предварительно помолившись на иконы, каждый раз показывал кукиш и говорил: «А тебе — кукиш!»²². Черт, обидевшись на крестьянина, попытался искушать его, но был посрамлен с помощью молитвы.

Дополнительным источником изобразительной информации (за отсутствием фотодокументов данного периода), подтверждающим приведенные выше материалы, могут служить картины художников-передвижников, этнографически точно отражавших особенности народной жизни. В частности, обширная периферия вокруг красного угла видна на картине В. П. Максимова «Лихая свекровь» (1893), где от большого киота с лампадой, обрамленного по бокам венчальными свечами хозяев дома, по обеим стенам «растекаются» лубочные картинки сначала религиозного, а потом все более светского и развлекательного характера. Обеденный стол располагается между окнами фронтальной стены, а на угловой лавке под иконами лежат ткацкие инструменты. Схожее оформление сакрального пространства дома можно наблюдать и на других изображениях крестьянского быта (ср., например, картины В. П. Максимова «Единственный учитель», 1880-е гг., В. В. Пукирева «Дьячок объясняет крестьянам картину Страшного суда», 1868 г. и В. Е. Маковского «Любители соловьиного пения», 1873 г.). Представляет особый интерес картина И. П. Богданова «За расчетом» (1890), изображающая пространство вокруг красного угла в жилище небогатого купца, где организующим и сакральным центром является висящий в углу большой киот с лампадой, в котором находится нескольких наиболее дорогих и значимых икон. Киот окружает периферия, состоящая из де-

21. Там же. С. 94, 249.

22. Там же. С. 225.

шевых лубков, часть из которых явно представляет собой иконы (одна из них с житием какого-то святого), а часть — репродукции картин светских художников (одна из них, очевидно, картина И. Е. Репина «Крестный ход в Курской губернии»). На картине И. П. Богданова видно, что красный угол в данном случае служит не только сакральным, но и информационным центром для хозяина дома: на стене между лубочными иконами и входной дверью размещены важные деловые списки (очевидно, поставщиков или клиентов), а непосредственно под иконами размещается конторка с амбарной книгой, тогда как обеденный стол стоит у окна, ближе к центру комнаты. Вся описанная конструкция представляет собой единое семантическое целое, в котором собственно его сакральная составляющая, сосредоточенная в углу, постепенно сменяется все более светскими элементами (лубочные картинки, деловая информация), расположенными в периферийном пространстве.

Очевидно, что такая ситуация, когда все информационно важные составляющие оказываются сосредоточенными в красном углу, обусловлена не только сословной принадлежностью хозяев дома, но и степенью их образованности. Сугубо прагматическое зонирование крестьянского жилища и его более чем лапидарный интерьер просто не предполагали отдельного локуса, не говоря уже о специальной мебели, для средств, обеспечивающих интеллектуальную, познавательную деятельность. Красный угол, по сути, был единственным «ментальным» местом, где проявлялось мировоззрение человека, его картина мира, а значит, была сосредоточена вся информация, обслуживающая интеллектуальные запросы семьи. В домах образованных слоев общества (дворянства, зажиточной интеллигенции), насколько можно судить по имеющимся изображениям, в красном углу находились исключительно иконы (или одна икона), поскольку для хранения светской информации и интеллектуальных практик в доме и, шире, в общественном пространстве имелись другие места и предметы интерьера (кабинет, письменный стол, книжные шкафы, библиотеки, галереи и проч.).

Рассмотренный материал показывает, что к началу XX в. можно считать состоявшейся практику использования красного угла как «ментального» центра крестьянского жилища, имевшего вполне устоявшуюся структуру, сочетавшую сакральный центр и «профанную» периферию, аккумулировавшую всю полезную для хозяев информацию (в ряде случаев и сугубо делового ха-

рактера). Такая ситуация была кардинальным образом нарушена в результате революции, поэтому положение и трансформация красного угла в советский период требуют отдельного анализа. Поскольку атеистический прессинг охватывал не только все стороны общественной жизни, но и вторгался в сугубо частную сферу, диктуя идеологические нормы оформления домашнего пространства, общим правилом (и формой латентного сопротивления) являлось сокрытие всех домашних святынь и предметов христианского благочестия от посторонних глаз. Очевидно, в разных местах страны существовали различные локальные стратегии, связанные с размещением христианских святынь, во многом зависящие от степени идеологического давления в конкретных местах. Воспоминания информантов из ряда сел Самойловского района Саратовской обл., в частности, свидетельствуют, что местные партийные власти довольно лояльно относились к религиозным практикам, если они имели приватный, домашний характер, преследуя лишь проявления религиозности в общественном пространстве (например, допускалось наличие икон в красном углу частных домов, но подвергалось остракизму появление в школе учеников с нательными крестами или публичное участие в праздновании Пасхи). Однако в большинстве случаев домашняя сфера подпадала под идеологический надзор властей, особенно жесткий, если кто-то из членов семьи был коммунистом и руководящим работником.

Перемещение икон и других сакральных предметов в интимные и сугубо бытовые локусы дома (на кухню, в шкаф, за кровать, в бабий кут) привело к переосмыслению и нивелированию традиционного дореволюционного деления домашнего пространства на сакральную и профанную зоны, к его семиотическому перевертыванию, при котором бытовые части дома вынужденно начали выполнять заместительные функции красного угла. Стоит отметить, что подобная практика коснулась преимущественно тех частей жилища, которые маркировались как «женские», связанные с деятельностью и имуществом хозяйки дома. К таковым относились кухня и особенно бабий кут — отведенное занавеской пространство между печью и стеной, где находилась посуда, в том числе молочная, и другая хозяйственная утварь. Это объясняется не только разумной предосторожностью (вход посторонних, особенно мужчин, на женскую половину дома считался грубым нарушением сельских норм поведения, затрагивающим честь хозяйки), но и тем очевидным фактом, что

поддержание и сохранение веры в советскую эпоху было гендерно обусловленным и в значительной степени осуществлялось усилиями женщин, особенно старшего поколения. Верующая бабушка, которая молилась перед иконами, тайком крестила внуков, учила их молитвам, поддерживала традицию годовых христианских праздников, особенно Пасхи, умела готовить пасхальную пищу — постоянный мотив в нарративах информантов о сохранении веры во время атеистических гонений. Описанная инверсия домашнего пространства привела к разрушению его привычных семиотических оппозиций, при которых сакральное связывалось, во-первых, с мужской, а во-вторых, с парадной, «чистой» и общественно доступной (куда приглашали гостей) частью жилища. Теперь же христианская сакральность скрывалась в женской, сугубо бытовой, хозяйственной, «земной» сфере дома, исконно связанной с дохристианскими представлениями о душах предков (именно за печью находится место домового). Бабий кут был локусом, где хранилось материальное благо семьи (туда ставили молоко после дойки коровы, там же стояла квашня с поднимающимся тестом), которое важно было охранить от возможного сглаза.

О распространенной практике размещения икон в пространстве за печью красноречиво свидетельствуют полевые материалы из севернорусских областей, где бабий кут (с.-рус. *шóлныша*, *сóлныша*) был особенно сильно маркирован и рассматривался как практически интимное пространство хозяйки дома, куда не могли заходить не только посторонние, особенно мужчины, но даже муж мог появляться там только по вынужденной необходимости (например когда занимался «женскими» хозяйственными делами во время болезни жены):

Это хозяйки место. Мужик уже не суется... А так-то... Мое место — вниз дрова рубить. Что я буду там соваться в женско дело? (Лешуконский р-н Архангельской обл.)²³.

А за печкой-то, чулан-то, ишь, солныша-то говорим, потому что он там хозяин живет! Вот из-за этого не пускают. <Хозяин?> Да, домовый-то. Там хранит дом, и он никому не показывается, вот так,

23. Степанов А. В. Опыт прагматической интерпретации пространства севернорусской избы // Антропологический форум. 2011. № 15. С. 201–202.

из-за этого в солнышу-то не запускают чужих людей-то (Лешуконский р-н Архангельской обл.)²⁴.

Бабий кут с перенесением туда икон становился субститутотом красного угла и получал дополнительные сакральные коннотации как универсальное место коммуникаций со всеми иномирными силами, в том числе и христианскими:

А дед-то у нас был партийный-то, и невестка, это, и золовка-то, Лида-то, была партийная. Так вот бабушка, дед вот хотел вынести иконы-то, а бабушка, свекровь-то, не дала. «А это, — говорит, — моя комната, кухня-то», — дак вот она и поставила сюда (Сямский р-н Архангельской обл.)²⁵.

Да, иконы, чтобы не видели вот эти, ведь раньше партийные, знаешь, ходили, деятели-то секретари партийные дак каждый день. Была тут партийная ячейка. Вот эту икону, я помню, бабушка молилась туда, в запечье была повешена икона така, больша-больша. В углу. И вот она уйдет туда, в запечье, и молится (Мезенский р-н Архангельской обл.)²⁶.

Можно говорить о значительной смысловой эволюции всего запечного пространства, произошедшей в советский период, — оно приняло на себя не только молитвенную, но и другие ритуальные функции, прежде принадлежавшие исключительно красному углу, в частности такое, как материнское благословение уходящего в армию новобранца²⁷. Таким образом, значительно редуцировалась основная семиотическая диагональ, традиционно создававшая в пространстве дома противопоставление двух по-разному маркированных топосов «красный угол — запечье».

Однако практика перемещения христианских святынь в запечье, на кухню и в другие укромные места жилища вовсе не привела к исчезновению самого красного угла как важного информационного центра и особым образом сконструированного пространства, где вместо икон вывешивались другие важные для хозяев изображения: оформленные в виде коллажа фотографии

24. Там же. С. 201–202.

25. Там же. С. 205.

26. Там же. С. 205.

27. Там же. С. 205.

родственников, портреты общественно значимых лиц (Есенина, Гагарина и др.), а также цветные репродукции светских картин западных и русских художников, публиковавшихся в журналах «Работница» и «Крестьянка». Характерно, что помещавшиеся в красном углу изображения могли оформляться такими же украшениями, как и иконы (рушниками, блестящей мишурой, цветной бумагой, яркими обертками от конфет). В ряде случаев существовало правило при отсутствии образов оставлять в красном углу пустую божницу, которая выполняла роль субститута иконы и фактически брала на себя ее функции: «на нее крестилась, хранили на ней вербные ветки и четверёжку — выпеченный в Великий четверг хлебец, который при первом выгоне скормливается скоту» (Каргопольский р-н Архангельской обл.)²⁸. В соответствии с общей семантикой красного угла как средоточия ментальной сферы дома, в 30-е гг. XX в. в пустую божницу могли вставлять репродукторы и радиоприемники, а позже это логически повлекло за собой привычку ставить в красный угол и телевизор, хотя его роль как символического антипода божественному образу, как правило, хорошо осознавалась самим хозяевами: «Раньше в большом углу боженька/икона была, а теперь черт с рогами» (имеется в виду антенна телевизора)²⁹.

Сокрытие святынь могло принимать форму не пространственной, а идеологической инверсии: выражение «Перевернуть Карлу Марлу на Пресвятую Богородицу» указывало на существовавшую в советское время практику днем вывешивать в красном углу портреты Карла Маркса и других вождей, а вечером — икону Богородицы и других святых (сведения получены В. Г. Безрозовым от информантки 1939 г.р.)³⁰. В этом случае красный угол выполнял статус двойственного идеологического центра, где одновременно располагались образы как небесной, так и земной власти. Портреты коммунистических вождей могли помещаться в красный угол³¹ как вынужденно — для прикрытия христианских святынь, так и вполне добровольно — в знак изменения хозяином

28. Мороз А. Б. Красный угол без иконы // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: сб. статей. М.: РГГУ, 2013. С. 119.

29. Там же. С. 119.

30. Безрозов В. Г. Между Сталиным и Христом: религиозная социализация детей в советской и постсоветской России (на материалах воспоминаний о детстве) // Антропологический форум. 2006. № 4. С. 157.

31. Мороз А. Б. Красный угол без иконы. С. 119.

дома мировоззренческих позиций и демонстрации лояльности советской власти. Показательно, что для этого в пространстве дома не создавалось новое, альтернативное сакральное место, а использовалось старое, имевшее расширенное значение топоса для размещения всей идеологической информации, а не только христианской. Все эти факты свидетельствуют о том, что красный угол в советский период отнюдь не утратил своего статуса коммуникативного и информационного топоса (несмотря на то, что христианские святыни могли быть оттуда или вовсе удалены, или перемещены во внутренние части помещения), а лишь укрепил его благодаря аккумулярованию им всех элементов, отвечавших за формирование актуальной на данный момент картины мира.

Попутно заметим, что изменение расположения красного угла в общей структуре дома могло происходить не только из-за атеистического прессинга, но и из-за разрушения архитектурных особенностей традиционного жилища и замены их советскими строительными стандартами и технологиями (например при замене печного отопления газовой колонкой или паровым отоплением), при которых привычная диагональ «красный угол — печь» нивелировалась, а иконы размещались в наиболее подходящем углу, как правило, ориентированном на юго-восток.

Все рассмотренные выше трансформации привели к тому, что в постсоветский период место красного угла в общей структуре дома стало довольно свободно варьироваться и, как показывают экспедиционные материалы, располагаться не только в главной жилой комнате, но и на кухне, в спальне, а также дублироваться: в красном углу парадной части дома может размещаться одна наиболее важная икона (обычно свадебная, которой хозяев благословляли родители в день бракосочетания), а на кухне существовать еще один красный угол с иконами попроще и окружением из бумажных икон и православных календарей. Экспедиционные материалы последних десятилетий свидетельствуют об усложнении по вертикали и расширении по горизонтали структуры этого топоса. В нем по-прежнему вполне четко выделяется сакральный центр или в виде киота с лампадой (заключающем в себя одну большую или несколько маленьких икон), или в виде угловой полки с расположенными на ней иконами и другими освященными ритуальными предметами, набор которых практически не поменялся с XIX в. (вербные ветки, свечи, просфоры, кусочки пасхального хлеба, ладана и подобное). Периферийная сфера этого пространства, непосредственно примыкающая к иконам,

существенно усложнилась за счет деления на сакральный верх и профанный низ, включающий в себя предметы, «отвечающие» за «земную» коммуникацию: помимо появившихся здесь в советское время радиоточки и телевизора в нижней части красного угла часто размещаются стационарный, а в последние годы и сотовый телефон с зарядным проводом, очки, ключи, счета за коммунальные услуги, медицинские рецепты и проч.

Современное зонирование красного угла, подробно рассмотренное в работе А. С. Кучумовой на полевом материале из северо-западных областей России³², позволяет рассматривать его как результат достаточно длительной эволюции, начальные этапы которой прослеживаются на материалах XIX в., в период, когда под влиянием технологий крестьянам становится доступной дешевая изобразительная продукция, наличие которой в доме осмыслялось как один из знаков престижности его хозяев. Идеологический прессинг XX в., ставший своеобразным культурным экспериментом, показал, что народная традиция (если понимать под ней, вслед за К. В. Чистовым, подвижную систему аккумуляции, отбора и трансляции жизненного опыта³³) обладает значительной гибкостью и ресурсами для прагматической и семиотической перекодировки домашнего пространства, при которой функции сакрального топоса в определенной ситуации может брать на себя противоположный член прежней бинарной оппозиции «красный угол — бабий кут». Это подтверждает известную мысль П. Бурдые³⁴ о том, что символические значения топосов не являются раз и навсегда закрепленными архетипическими шаблонами, а воспроизводятся и порождаются заново в конкретных прагматических условиях и в конкретных практиках, переосваиваются и переосмысливаются под влиянием опыта. Семиотический статус красного угла, сформированный комплексом социокультурных практик предшествующих эпох, не присваивается актуальной традицией в неизменном виде, а переосмысливается и используется в зависимости от ее потребностей и поведенческих стратегий человека.

32. Кучумова А. С. Красный угол: положение в пространстве (location) как семантический признак вещи.

33. Чистов К. В. Традиция и вариативность // Советская этнография. 1983. № 2. С. 14–22.

34. Бурдые П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. С. 105–109.

Библиография / References

- Агапкина Т.А. Символика освоенного пространства: угол // Пространство и время в языке и культуре / Под ред. С. Толстой. М.: Индрик, 2011. С. 13–53.
- Агапкина Т.А. Угол // Этнолингвистический словарь «Славянские древности / Под ред. Н. Толстого. М.: Международные отношения. 2016. Т. 5. С. 341–345.
- Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983.
- Безрогов В.Г. Между Сталиным и Христом: религиозная социализация детей в советской и постсоветской России (на материалах воспоминаний о детстве) // Антропологический форум. 2006. № 4. С. 130–162.
- Бурдые П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. С. 105–109.
- Герберштейн С. Записки о Московитских делах. СПб.: Издательство А.С. Суворина, 1908.
- Криничная Н.А. Красный угол: об истоках и семантике сакрального локуса (по севернорусским материалам) // Этнографическое обозрение. 2009. № 2. С. 28–42.
- Кучумова А.С. Красный угол: положение в пространстве (location) как семантический признак вещи // «Русский фольклор в современных записях». [http://www.folk.ru/Research/kuchumova_krasny_ugol.php, доступ от 22.12.2023].
- Материалы фольклорной экспедиции РГГУ в Самойловский р-н Саратовской обл. 2012–2019 гг.
- Мьеж Г. Описание Московии при реляциях графа Карлейля // Историческая библиотека. СПб., 1879. № 5. С. 1–46.
- Мороз А.Б. Божница и окно: семиотические параллели // Слово и культура / Под ред. Т. Агапкиной. М.: Индрик, 1998. Т. 2. С. 114–125.
- Мороз А.Б. Красный угол без иконы // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве / Сост. А. Архипова. М.: РГГУ, 2013. С. 117–125.
- Олеарий А. Описание путешествия в Московию, через Московию в Персию и обратно. СПб.: Издательство А.С. Суворина. 1906.
- Перри Д. Состояние России при нынешнем царе // Чтения императорского общества истории и древностей Российских. М., 1871. № 1.
- Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева / Под ред. И.И. Шангиной, Е.Л. Мадлевской. СПб.: Деловая полиграфия. 2004. Т. 1. Костромская и Тверская губернии.
- Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Казанская губерния / Под ред. Д.А. Баранова, И.И. Шангиной. Казань: Центр русского фольклора. 2017. Т. 9. Спасский и Лаишевский уезды.
- Слудняков А.О. О времени распространения красного угла в крестьянских избах Северо-Запада России // Межкультурные взаимодействия в полиэтничном пространстве пограничного региона / Сост. О. Илюха. Петрозаводск, 2005. С. 254–260.
- Слудняков А.О. Стол и красный угол в интерьере крестьянской избы Северо-Запада России и Верхнего Поволжья // Этнографическое обозрение. 2006. № 5. С. 86–100.
- Степанов А.В. Опыт прагматической интерпретации пространства севернорусской избы: шолныша // Антропологический форум. 2011. № 15. С. 194–215.

- Таирова-Яковлева Т. Г.* Повседневная жизнь, досуг и традиции казацкой элиты украинского Гетманства. СПб.: Алетея. 2018.
- Фольклорный архив Санкт-Петербургского государственного университета и АНО «Пропповский центр».
- Цеханская К. В.* Иконопочитание в русской традиционной культуре. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2004.
- Чистов К. В.* Традиция и вариативность // Советская этнография. 1983. № 2. С. 14–22.
- Шенников А. А.* Двор крестьян Неудачки Петрова и Шестачки Андреева. Как были устроены усадьбы русских крестьян в XVI веке. СПб.: Б. и., 1993.

Выносной крест и переходящая икона: реплики богослужебных практик в зоне католическо-православного пограничья и их динамика в позднесоветское и постсоветское время

Рекомендация для цитирования:

Мороз А. Б. Выносной крест и переходящая икона: реплики богослужебных практик в зоне католическо-православного пограничья и их динамика в позднесоветское и постсоветское время // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 204–231. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-204-231>

For citations:

Moroz, A. B. (2024) "The Processional Cross and the Transient Icon: Replicas of Liturgical Practices in the Catholic-Orthodox Borderland and Their Dynamics in Late Soviet and Post-Soviet Times", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(3): 204–231. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-204-231>

Поступила в редакцию: 23.07.2024; прошла рецензирование: 27.09.2024; принята в печать: 01.10.2024.

Received: 23.07.2024; Revised:

27.09.2024; Accepted for publication: 01.10.2024.

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

© 2024 by the author.

АНДРЕЙ Б. МОРОЗ

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). abmoro@hse.ru

ORCID: 0000-0002-5164-8080

В статье описываются две религиозные обрядовые практики, распространенные в зоне католическо-православного пограничья и сформировавшиеся под влиянием (пара)литургических практик как своеобразные их «реплики». Прежде всего, это использование сельской общиной креста, подобного выносному кресту, носимому во время крестных ходов и похоронных процессий. Обряд берет начало, скорее всего, в советское время, когда церковные похоронные процессии оказались под запретом, а затем и храмы закрылись. Такие кресты, изготовленные местными жителями, хранятся в домах у тех, кого почитают религиозным лидером, и принадлежат всему деревенскому сообществу. Когда в селе кто-то умирает, этот крест берут в дом умершего и затем несут вместе с гробом на кладбище. Второй обряд, называемый Свеча, представляет собой почитание общесельской иконы или специальной свечи, приуроченное к какому-либо церковному празднику. Святыню хранят в течение года, а затем переносят из дома в дом. Традиция сформировалась, по-видимому, во время распространения установлений Брестской унии, на тех территориях, где

они действовали. В советское время этот обряд, сохранивший свои основные особенности, отчасти заменял местным жителям храмовые богослужения. В обряде просматриваются отражения литургических и паралитургических практик, имеющих более широкое распространение: чина проскомидии, освящения хлеба, вина и елея, собирания и использования материальных свидетельств благочестия, прохождения под святыней. Сам момент перенесения Свечи из дома в дом напоминает крестный ход. В то же время в отношении к месту пребывания Свечи видится конструирование сакрального пространства, заменяющего недоступные храмы: пока Свеча находится в доме, этот дом открыт для любых посетителей в любое время. Туда может прийти даже не знакомый с хозяевами человек, помолиться, поставить свечку, оставить поминальную записку, попросить о помощи. И выносной крест, и переходящая икона или свеча рассматриваются как общая собственность, не принадлежащая никому конкретно, но представляющая собой несомненную святыню, с которой ассоциирует себя сельское сообщество. В настоящее время обряды перерождаются и приспособляются к новым условиям.

Ключевые слова: христианство, вернакулярная религиозность, паралитургические практики, фольклор, икона, свеча, трансформация традиционной культуры

The Processional Cross and the Transient Icon: Replicas of Liturgical Practices in the Catholic-Orthodox Borderland and Their Dynamics in Late Soviet and Post-Soviet Times

Andrey B. Moroz

HSE University (Moscow, Russia). abmoroz@hse.ru

ORCID: 0000-0002-5164-8080

The article describes two religious ritual practices widespread in the Catholic-Orthodox borderland and formed under the influence of (para)liturgical practices as a kind of “replica” of them. The use by the rural community of a cross similar to the cross carried during processions and funerals probably began during the Soviet period, when church funeral processions were banned and then the churches were closed. These crosses, made by locals, are kept in the homes of those revered as religious leaders and belong to the entire village community. When someone dies in the village, this cross is taken to the house of the deceased and then it is carried with the coffin to the cemetery. Another rite called the Rite of the Candle is the veneration of an icon or a special candle belonging to whole village community. On a certain Christian holiday, the “Candle” is carried from the house where it has been located during the year to another where it will be

located through the next year. The rite was apparently formed at the time of the spread of the Union of Brest and on the territory where it was in force. In Soviet times, this rite, which retained its main features, has been considered by local residents as a substitute of church services. The rite reflects liturgical and paraliturgical practices that are widespread: the proskomidia, the consecration of bread, wine and oil, the collection and use of material evidence of piety, and the passing under the shrine. The very moment of carrying the "Candle" from house to house resembles a procession. At the same time, in the attitude to the place of the Candle's stay we can see the construction of a sacred space replacing inaccessible temples: as long as the "Candle" is in the house, this house is open to any visitor at any time. Any person, even those who do not know the owners, can come there, pray, light a candle, ask for help. Both the cross and the icon or candle are regarded as common property, not belonging to anyone in particular, but representing an undoubted sacred object with which the rural community associates itself. At present, rituals are being reborn and adapted to new conditions.

Keywords: Christianity, vernacular religiosity, paraliturgical practices, folklore, icon, candle, transformation of traditional culture

СО ВРЕМЕН «мифологической школы» в фольклористических, этнографических, антропологических исследованиях разного рода верований и обрядности общим местом стало их соотнесение с неким «языческим» прошлым¹, которое в редких случаях обосновывается, а по большей части предполагается без каких-либо уточнений и хоть какой-либо аргументации тезиса о влиянии «язычества» на современное состояние традиции. Эта тенденция характерна и для российской², и для западной³

1. См., например: *Гримм Я.* Германская мифология. Т. 1. М.: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 194 и далее; *Афанасьев А.А.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М.: Издание К. Солдатенкова, 1865. С. 432 и далее.
2. *Маторин Н.М.* Религия и борьба с нею в Северном крае. Л., 1930. С. 16–28; *Маторин Н.М.* Женское божество в православном культе М.: Московский рабочий, 1931; *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Издательство Московского университета, 1982. С. 117; *Лимеров П.Ф.* Св. Стефан Пермский и тема крещения в устной традиции коми. Доклад на общем собрании Коми научного центра УрО РАН 1 марта 2007 г. Российская академия наук, Уральское отделение, Коми научный центр. Научные доклады. Вып. 497. Сыктывкар, 2008. С. 14 и др.
3. Peake, H. (1919) "Santiago. The Evolution of a Patron Saint", *Folklore* 30(3): 212; Howes, H. W. (1925) "The Cult of Sant-Iago at Compostela", *Folklore* 36(2): 132–150;

науки. Репрезентативен в этом отношении тезис С. В. Максимова о том, что «даже и там, где, по-видимому, Христово учение успело уже войти в плоть и кровь, стоит снять с языческих обрядов наложенные тонким слоем христианские краски, чтобы обнаружили черты древних языческих верований»⁴, который оказался воспринят слишком буквально. Таким образом, игнорируется более чем тысячелетний период существования христианства в славянском мире и его возможное влияние, отличное от «наложенных тонким слоем христианских красок».

Вторая проблема — отмеченный А. Б. Страховым имманентный подход к исследованию традиционной культуры, при котором игнорируется межкультурное взаимодействие и главное — параллели, которые могли бы пролить свет на происхождение и семантику тех или иных верований и обрядов⁵. Этот же подход ведет к установлению связей между так называемым славянским язычеством, о котором практически ничего не известно, и славянскими же верованиями и обрядностью, систематическая фиксация которых началась лишь в конце XIX в. Примеры взвешенного и аргументированного анализа, при котором бы, например, были понятны непосредственные источники и пути заимствования или принципы и направления трансформации, нечасты. Эдвин Джеймс, например, прослеживает пути проникновения элементов конкретных римских ритуалов (в частности сатурналий) в византийскую христианскую традицию (в форме рождественских обходов), а затем их распространение по всему христианскому миру⁶. Столь яркий пример говорит нам не о декоративной функции христианских обрядов, символики, практик, а об их существенной роли в генезисе различных форм традиционной культуры. Заметная роль в исследовании не опосредующего (как у Э. Джеймса), а генерирующего значения христианства для фольклорной культуры принадлежит А. Б. Страхову, кото-

Doble, G. H. "Hagiography and Folklore", *Folklore* 54(3): 329–330; Szövérfy, J. (1955) "The Well of the Holy Women: Some St. Columba Traditions in the West of Ireland", *Journal of American Folklore* 68(268): 116; и др.

4. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903. С. 266.
5. Страхов А. Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge — "Palaeoslavica" — Massachusetts, 2013. С. 1–2.
6. См. James, E. O. (1947) "The Influence of Christianity on Folklore", *Folklore* 58(4): 361–376.

рый прямо утверждает, что единство или сходство форм традиционной крестьянской культуры у разных европейских этносов объясняется не общностью индоевропейских корней, а «христианством, привнесенным в социально подобную среду. Да, это привнесенное христианство не было ни христианством Фомы Аквинского и Абеляра, ни даже христианством митрополита Климента Смолятича, поминавшего Аристотеля и Гомера. В своей основе это было христианство сельских пастырей, черпавших эрудицию из служб, из Писания, из бесчисленных сборников «вопросов и ответов», из «видений», «хожений», житийных чудес и других доступных источников»⁷. Монография А. Б. Страхова, посвященная исследованию христианских корней связанных с Рождеством верований и обрядов (колядование, верования о происходящих в рождественскую ночь чудесах, представления о Святках как о «нечистом» времени и т. д.), — одно из очень немногих исследований, в которых рассматривается фундаментальная роль вернакулярного христианства в формировании фольклорной традиции.

В настоящей работе предпринимается попытка рассмотреть два весьма ограниченно распространенных (в одном случае заметно шире, чем в другом) обряда, бытующих в одном и том же ареале, сформировавшихся, по-видимому, в разное время, но в обоих случаях весьма поздно и под непосредственным воздействием разного рода окололитургических практик. Оба эти обряда пережили несколько важных исторических периодов, и каждый из них, по-видимому, несколько изменил свою прагматику и форму бытования. Рассмотрение этих обрядов в диахронном и синхронном планах может пролить свет на те пути и механизмы, которые задействованы при формировании фольклорной христианской культуры.

Выносной крест в погребальной обрядности

В 2013 г. в соседних деревнях Шумилово, Будница и Холмы Велижского р-на Смоленской области нами был обнаружен до тех пор неизвестный обычай хранить и передавать из дома в дом деревянный расписной крест на длинной ручке⁸. Продемонстрированный нам крест был расписан профессиональным художником,

7. Страхов А. Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. С. 2.

8. Первая публикация полевых записей об этом кресте: Петров Н. В. «Переходящий крест» из Велижского района Смоленской области // Живая старина. 2014. № 4. С. 6–8.

на одной стороне изображено распятие, а на расширяющихся трех концах креста — сверху Саваоф, справа Иоанн Предтеча, слева Богородица. На оборотной стороне схематично изображены орудия страстей: лестница, клещи и молоток, сверху — терновый венец. Этот крест хранится в одной семье, его держат в красном углу (*у куту*), где он стоит, покрытый рушником (по-местному — *богóвкой*), так же украшают, или, точнее, одевают висащие в доме иконы. В момент, когда в деревне кто-то умирает, крест передается в семью умершего, где сначала стоит при гробе, затем несется на кладбище, возвращается в дом умершего, где его держат *у куту* до сорокового дня, после чего возвращают хранителям. Крест используется в границах трех соседних деревень и рассматривается как общее достояние, а семья, в которой он пребывает, пока не востребован для обряда, уже три поколения считается его хранительницей. Важной составляющей этой локальной традиции является предание о происхождении креста: некий солдат, проходя мимо деревни, вручил этот крест бабушке информантки и велел его хранить:

У мене, например, остался... крест. Крёст. И он еще военный... крёст остался от моя... п... В общем... дом у нас старинный, и там баба пришла моя туда жить, в этот дом, это ее, после войны он остался, и она пришла в этот дом. Он не разрушенный был. И зашел солдат, шел — и зашел. И отдал ей крёст, и сказал на ея: «Хозяйка, бери...» Мож, ён и в войну с этим крестом был, этот солдат, кто знает. И этот крёст вот... вот так, вот как токо помрет кто-нибудь, так его хозя... хозяйка... (ФА ВШЭ, № 7424; Смоленская обл., Велижский р-н, Будница; В.Т. Бурова, 1957 г.р.).

В 2016 г. работавшая в Злынковском районе Брянской области фольклорная экспедиция НИУ ВШЭ обнаружила аналогичную традицию, бытующую в целом ряде деревень, причем в каждой был собственный крест⁹. В деревне Шурубовка на подобном расписанном маслом кресте изображены распятие, Святой Дух в виде голубя сверху и лики святых по сторонам. По словам местных жителей, крест был изготовлен их односельчанином Иосифом Бирулей, который в годы революции или немного раньше успел немного поучиться иконописи при Успенском Каменском мона-

9. Мороз А.Б. Выносной крест в похоронном обряде Злынковского района Брянской области // Живая старина. 2017. № 4. С. 2–6.

стыре (Климовский р-н Брянской обл., закрыт в 1928 г.). По словам племянника И. Бирули, крест изготовлен и расписан им специально для похоронной процессии.

Они у каждом селе есть. У Малых Щербиничах есть, у Рогове есть, во всех селах у кого-то стоит. [В Малых у кого?] А я не знаю, даже не знаю, у кого он. Есть ли он постоянно или... или он с дома в дом. Обычно он... в Рогове, я знаю, что один человек — вот я почему знаю, потому что это с месяц тому назад там у меня моей троюродной сестры сын умер, там один приносил, говорит, он у него постоянно, он у себя его держит. Ну, форма там примерно одна, есть расписанные, есть просто крашенные, есть там резные. Полотенца привязаны, их обычно впереди процессии несут. Ну, как правило, это пожилой человек обычно несет, ну, у нас кто как. У кого есть, это самое... [...] [Крест дядя делал, когда окончил учиться, в 1920-е гг.?] Не, крест, наверно, это, по-моему, это не так давно, это лет тридцать назад, двадцать — где-то так вот, да. Потому что он был када-то был крест — я не помню того креста, он был крест, как обычно, но что-то он там... ветхий стал, не помню я. И вот он... бабы, как обычно, попросили, он им делал. Сам и выпиливал, и расписывал распятие это (ФА ВШЭ, № 1981; Брянская обл., Злынковский р-н, Шурубовка; Ю. Г. Бируля, 1953 г.р.).

В соседних населенных пунктах: Еловка, Рогов, Кривуша (с 1964 г. официальное название — Зеленая Роща, с 2018 г. необитаема), Малые Щербиничи — тоже были или есть такие кресты. Два из них нам удалось увидеть. В Малых Щербиничах этот крест не расписан, а просто выкрашен голубой краской, но в центре его закреплена советского времени черно-белая фотография иконы Богоматери размером примерно 10х15 см в рамке под стеклом. В д. Кривуша сложилась особая ситуация. В 2016 г. там оставалась лишь одна престарелая местная жительница, к которой периодически приезжали помогать ее дочери. Все остальные жители разъехались, обменяв свои дома на жилье в других регионах по программе расселения зоны заражения после аварии на Чернобыльской АЭС. Переехала и хранительница креста. Судя по интервью с единственной на тот момент жительницей Кривуши, Семениха, хранившая крест, была религиозным авторитетом в деревне, в частности, у нее же хранилась последнее время и переходящая икона (свеча), о которой пойдет речь ниже. Переехав

в Новозыбков, Семениха забрала икону с собой, крест же забирать не стала, и он так и остался стоять в пустующем и разваливающемся доме (*Дом весь разорили, а крест там стояй. Крест никто не рискнет взять* — ФА ВШЭ, № 2222; Брянская обл., Злынковский р-н, Зеленая Роща (Кривуша); Н. М. Михайлова, 1950 г.р.).

[КАИ:] ...И этый хрест... нясут покойника и нясут хрест, хрест этый до кладбишша, до кладбишша. Уже покойника похоронять — хрест этый ворочает назад, приносят ё дярвенню и становять ё избу ё эту. Вот он уже стояё... тут уже у Сямёнихи у этые стоял... стояла икона — уже ня стали брать, ня стали перьяносить ее — на месте. И там уже всё время стояё хрест.

[МНМ:] И крест этот. А крест там — он такой... не просто вот крест, а он такой, этот, какой-то узорчатый такой. И по-моему, там эти святы какие-то там.

[КАИ:] Тяжелый хрест, тяжелый.

[МНМ:] Он большой.

[КАИ:] Ён не так, что уже большой, но тяжелый.

[И он был у Семёнихи?]

[МНМ:] Он и щас там. Мы как-то заходили смотрели — он стоял.

[КАИ:] Если умре кто, каждый знае, что у Нины хрест. Каждый идеть: «Нина, дайте хрест». Нина уже дае... отдае. Ну, и так же яго на место и приносили зноё... Он у ей стояё.

[Крест брали, когда человек умирал, или только на время похорон?]

[МНМ:] Не, человек умирает — берут крест и... ставили крест около ворот вот, да? На улице крест стоял.

[КАИ:] Стоить, да.

[Около ворот — это, наверное, тот, который на могилу?]

[МНМ:] Нет, этот тоже стоял.

[КАИ:] И... и этый. Уже если стоять уже хрест под окном там у человека — знаять, что это уже покойник тут.

[Тот самый крест, который хранился у Семёнихи?]

[МНМ:] Да, да, да. И покойника с ним. [...]

[И потом, когда выносили покойника?..]

[КАИ:] Нясут покойника и нясут хрест до кладбишща. [Крест несли сзади и спереди?] Спереди, спереди.

[МНМ:] Впереди, да. [Кто должен был его нести?] Ну, любой, кто...

[КАИ:] А? Хто... хто нясе? А хто уже, хто уже с... из своих, кого уже там попросять, или мужчина... [...] Не было так ни мужиков, а Люда каже: «Гашечка, возьми, ба ты уже, детка, няси хрест». Ну, кажу:

«Давай я». На кладбища носили, а тады с кладбища принесли и от-
няли яго на место, где ён стояў. Это уже такой обряд, обычай.

[С кладбища несут прямо Семёнихе?]

[МНМ:] Опять к Семёнихе.

[КАИ:] Да.

[У неё он стоял в куте?]

[МНМ:] Да.

[КАИ:] А ён стояў на куте, там стояла... стояла уже икона, и стояла...
стояў крест (ФА ВШЭ, № 2223; Брянская обл., Злынковский р-н, Зе-
леная Роща (Кривуша); А. И. Королева, 1927 г.р., Н. М. Михайлова,
1950 г.р., дочь КАИ).

В приведенном диалоге отмечены все существенные детали: крест брали у хранительницы сразу после смерти, приносили к дому покойника и ставили снаружи (в других случаях подчеркивается, что такой крест стоит дома, в отличие от надгробного, возможно, здесь мы имеем дело с контаминацией), затем несется по возможности мужчиной впереди похоронной процессии, а после погребения возвращается в дом хранителя, где стоит, пока не востребован, в красном углу. При этом не было отмечено, что крест стоит, покрытый рушником, однако когда мы вошли в оставленный дом, мы увидели в совершенно разоренном помещении прислоненный к стене вблизи бывшего красного угла крест, перевязанный по диагонали полотенцем черного цвета, вышитым цветами.

Нетрудно заметить, что выносной крест и по внешнему виду, и по использованию представляет собой аналог храмового выносного креста, который использовался во время крестных ходов и в ходе православных похоронных процессий до запрета 1929 г. на деятельность духовенства вне церковных стен. Очевидно, рассматриваемые нами кресты не просто заменяли соответствующий атрибут похоронной процессии, но в большей или меньшей степени копировали его. Из четырех крестов, которые нам удалось видеть, три отличаются от «канонических» разве что уровнем мастерства иконописца, что, впрочем, не может быть принято за критерий. Четвертый же крест (из села Малые Щербиничи) представляет собой упрощенную реплику церковного выносного креста, созданную с использованием тех средств, которые были доступны его создателю¹⁰.

10. Ср. феномен советской иконы, которому посвящен настоящий выпуск журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» и который был исследо-

Время возникновения описанной практики неизвестно, однако можно предположить, что она формируется именно как замена понятного и знакомого элемента церковного похоронного обряда. Предание о появлении креста, записанное в Смоленской области, не проливает света на этот вопрос (основано ли оно на каких-то реальных фактах, о какой войне — Первой или Второй мировой — идет речь, какова роль солдата и т.п. — все эти вопросы не имеют ответа, а сам сюжет скорее напоминает распространенные и в православной, и в католической среде легенды о чудесном обретении святыни, найденной пастухом на дереве, приплывшей по реке или прилетевшей по небу¹¹), однако упоминание информанткой своей бабушки, при которой возникла традиция, отсылает нас к первой половине XX в. О том же свидетельствуют слова племянника сельского иконописца из Брянской области: если крест был изготовлен его дядей лет 30 назад, то есть примерно в 1985–90 г., на замену другому, обветшавшему, то предыдущий, можно предположить, использовался в течение лет 40–50 до того.

Важно, что в отсутствие действующей церкви и возможности организовать церковную похоронную процессию формируется система общего владения крестом, определяется по договоренности место его хранения и принципы использования, то есть возникает строго регламентированная практика, призванная заполнить важную для сообщества лакуну в обрядовой жизни. Субститут (или суррогатом) храма оказывается красный угол (*кут*) в доме человека, пользующегося авторитетом, а регламент использования креста определяет и ограничивает его права. Крест, хотя у него есть хранитель, или *хозяин*, является собственностью деревенского социума. *Хозяин* не может распоряжаться крестом ина-

ван и описан Д. И. Антоновым и Д. Ю. Дорониным: Антонов Д. И. Советские иконы как исследовательский проект // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 9. С. 155–164; Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы. История и этнография Нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023; и др.

11. См., например, Маторин Н. М. Религия и борьба с нею в Северном крае. С. 26–28; Gudeman, S. (1976) “Saints, Symbols, and Ceremonies”, *American Ethnologist* 3(4): 714; Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998. С. 118–121; Albert-Llorca, M. (2002) *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*. [Paris.] Gallimard; Анастасова Е. Летящая икона — семантика и функции одной легенды // *Studia mythologica slavica*, X. 2007. С. 227–235; Мороз А. Б., Семиврагова Э. С. Животворящий крест в селе Годеново: между двух сакральных центров и за их пределами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3(39). С. 184–208 и др.

че, чем предписано традицией, не может не дать его или потребовать вернуть ранее положенного срока, не носит его сам впереди похоронной процессии, не распоряжается рушниками, на него навешанными. Факт, что покинувшая родную деревню хранительница креста не взяла его с собой, мог бы быть объяснен как нежеланием держать в доме (или городской квартире?) атрибут похоронной обрядности, если бы она не держала его в своем доме до отъезда. Таким образом, логичным кажется объяснение, что крест не мог быть востребован и использован по назначению на новом месте жительства. Вместе с тем никто его так и не взял себе, включая последнюю жительницу деревни, которую нам удалось застать. Вопрос о том, как поступать с сакральным предметом, принадлежащим не индивиду, а сообществу, когда оно распадается, чрезвычайно сложен, и мы еще вернемся к нему в этой статье.

Свеча — обряд и обрядовый предмет

Существенно более распространена¹² и лучше описана¹³ практика поочередного хранения в течение года и торжественного перенесения в определенный календарный праздник из дома в дом сакрального предмета, именуемого *свечой* (это может быть или специально изготовленная свеча, или икона, также именуемая свечой), или ежегодного коллективного изготовления свечи/свечей с последующим ее/их перенесением в место хранения. Особенностью обряда, имеющего чрезвычайно устойчивое наименование, является настолько высокая степень вариативности, что

12. Территория распространения обряда *Свеча* на сегодня может быть описана как вся Беларусь с прилегающими к ней восточными регионами Польши, заселенными этническими белорусами и западными областями России (Запад Смоленской, Брянской, Калужской областей).

13. *Лабачэўская В.* Абрад «Гуляць ікону» як праява народнага хрысціянства на беларуска-расійскім памежжы // Smułkowa, Elżbieta i Engelking, Anna (red. nauk). *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*. Warszawa: Wydaw. DiG, 2007. S. 403–430; *Листова Т.А.* Общественно-религиозные праздники на русско-белорусском пограничье («свеча», «Божья свеча», «гулять икону») // Традиции и современность. 2008. № 8. С. 22–53; *Лобачевская О.А., Федоров Р.Ю.* «Свеча» в Сибири: этнографический и культурно-антропологический аспекты бытования обряда у белорусских переселенцев // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень. 2012. № 1(16). С. 72–82; *Ланацін Г.І.* «Ікона звалася Свячой...». Абрад «Свяча» ў прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны. Гомель: Барк, 2013; *Белова О.В., Мороз А.Б.* Народное православие на пограничье: Обряд Свеча и его версии // Фольклористика. 2019. № 4. С. 6–91.

сформулировать единую инвариантную схему не представляется возможным. Попробуем здесь дать предельно обобщенное описание ритуала с перечислением возможных вариантов, имеющих значение для нашего исследования:

1. Обряд приурочен к одному из церковных праздников — точная приуроченность, если она мотивируется, объясняется, как правило, принятым некогда (в связи с каким-либо несчастьем) обетом ежегодно совершать в этот день соответствующий обряд.

2. В центре внимания находится комплекс обрядовых предметов, состоящий из свечи, иконы, хлеба или сосуда с зерном. В комплексе выделяется основной предмет, которым может быть либо особо почитаемая икона, либо специальным образом изготовленная свеча большого размера. Этот основной предмет в любом случае именуется *свечой*. В установленный день (церковный праздник) свеча торжественно переносится из одного дома в другой, где затем хранится в течение года.

3. Если свеча представляет собой именно свечу, то она, как правило, ежегодно долепливается накануне перенесения, увеличивается вширь и ввысь. В некоторых случаях (село Лука Столинского р-на Брестской обл. Белоруссии, села Чижи и Койлы Гайновского повета Подляшского воеводства Польши) ежегодно изготавливается несколько новых свечей большого размера из специально заготовленного воска. Воск собирается со всех участников обряда или закупается у пасечников на собранные со всех участников деньги.

4. *Свече* делается наряд — для нее шьется *платище*, несколько свечей украшают гирляндами, икону — полотенцами и лентами.

5. Вечером накануне праздника в доме *хозяев*, отдающих *свечу*, собираются гости для торжественного богослужения перед *свечой*, рядом с которой лежит хлеб или стоит сосуд с зерном. Обряд включает зажжение свечей — это не только сам ритуальный объект *свеча*, но и обычные церковные свечи; сосуд с зерном служит для них подставкой. Во время богослужения читаются канонические молитвы, поются духовные стихи, песни христианского содержания, прямым или косвенным образом приуроченные к событию — в соответствии с местной традицией. Чаще это происходит без участия клира, но в ряде случаев духовенство присутствует. Затем устраивается трапеза.

6. Утром, в день перенесения, в ряде случаев *свечу* берут в ближайшую церковь (в селах Чижи и Койлы инициатива по изготовлению и перенесению в церковь свечей принадлежит причту,

но это, согласно многим свидетельствам, практика последних лет, когда люди стали отказываться устраивать праздник у себя дома), где служитя молебен или происходит освящение *свечи*. В других случаях богослужение, подобное вечернему, совершается утром в доме отдающих *свечу*. Материалы XIX в. часто сообщают о приглашении священника для совершения молебна непосредственно в доме, где хранилась *свеча*.

7. По возвращении из церкви или по завершении домашнего богослужения *свеча* торжественной процессией переносится в дом к новому *хозяину*. При этом присутствующие могут проходить под *свечой*-иконой или она может проноситься над ними.

8. Принимающие встречают *свечу* или сами переносят ее, после чего она ставится в красный угол, перед ней совершается богослужение, а затем устраивается трапеза.

Отношение духовенства к обряду и собственному участию в нем различное — от недоумения до главенствующей роли. В Государственном архиве Смоленской области хранится значительное количество описаний обряда *Свеча*, сделанных в конце XIX — начале XX в. священниками¹⁴. По большей части описания не содержат никакого осуждения и в целом нейтральны. В 2015 г. священник из города Кричева Могилевской обл. так охарактеризовал описываемую традицию:

Значит, я когда в Кричев переехал, тут, мне это было немножко диковато, таким шоком было такое, значит, наря... нарядные эти свечечки, там юбочки там шьют всякие такие, чуть ли там не лялечка такая, куколка. Вот. Обетная свеча, некоторые еще дореволюционные эти свечи, я удивился, что там такая восковая такая баба сделана, потом сверху ставят простую свечечку, тонкую. Значит, какие-то обеты люди давали, там на какой-то праздник, там, то ли на Успение, и вот периодически на разные праздники приносят, у нас на тот столик ставят они. Ну я икону убираю, вот на плоский столик. И она всю службу стоит, они там собирают денежки, в деревне своей, список тех, кто жертвовал, кто сколько хочет, пожертвовали. Значит, список этих людей, мы этот... берем, на литургии поминаем, на молебне потом этот список, и потом просто эту свечу на молебне кропим святой водой. И всё, это для людей достаточно. Потом... [Никакой специальный молебен не служится?] Нет,

14. См. публикацию нескольких таких описаний в: Белова О. В., Мороз А. Б. Народное православие на пограничье: Обряд Свеча и его версии. С. 45–47.

ничего, ничего, никакого, потому что это было бы нарушением каких-то правил церковных, просто... в удовлетворение человеческих потребностей, так сказать, запросов, я просто кроплю святой водой. И самого человека. Всё. Больше никаких вопросов нету. Эту свечу потом, мне рассказали, везут в деревню туда, откуда приехали, где храма нету, там собираются все эти люди, которые... кто жертвовал, кто не жертвовал, и вместе трапезничают. Праздничный обед, вот у них так праздник проходит. Ну я подумал, что в этом ничего плохого нету, раз... такое единение людей, храма нету. Значит, в деревне там-то ж... Ну, все в трудах, бедно живут в нашей белорусской деревне, к сожалению, ну, наверно, российские не богаче. [Соб.: Да.] Да. И... для них какой-то праздник, какое-то событие, все не могут в храм приехать, кого-то одного командируют, вот, человек приехал с церкви, там пахнет ладаном еще там... Для них это событие (ФА ВШЭ, № 8025; Могилевская обл., Кричевский р-н, Кричев; свящ. Андрей Игнатушко, 1971 г.р.).

Современный священник из Подляшья так описывает обряд изготовления свечей непосредственно при храме:

Делают в кануне Введения, пйеред праздником Введения, а на Введение эти свйечы — оны освящчутся. И потом... делаем... эти свйечы делаем в старой плебании [приходском доме] нашей [...], там специальная пйеч есть, там тóплиется воск, после все качают [катают], тут также и специальные кнóтики [фитили] — то шесть кнóтиков малютих, забиваемо, послйе качаем тоже ты... (ЛАА, село Чижи, Гайновский повет, Подляшское воеводство, Польша, свящ. Илия Супрунюк, 1980 г.р.).

В статье Т.А. Листовой приводятся примеры участия священников в обряде:

В середине XX в., по воспоминаниям одного из старейших и наиболее опытных священников Могилевщины о. Кирилла из Хотимска, прослужившего в приходе почти 50 лет и имевшего возможность наблюдать службы в других храмах, церковная часть, включая чин панании, происходила следующим образом: «Утром несут свечи в церковь. И в церкви специально ставится столик, на который эти свечки. Подаются записки с именами. После литургии служится акафист или молебен, читаются имена. К каждой свече приносится булка — купленная или своя, выпеченная. Записки — только

за здоровье всех участников свечи. Но на свечу еще и деньги все вносят. Складчина. Много булок лежит. И когда та служба окончится, уже конец этому обряду, тогда с каждой булки вырезают копьём такую прямоугольную частицу. Кладут крест на блюдо и эти частички туда кладут. И потом все общими усилиями берут это блюдо руками, поднимают вверх и поют величание¹⁵.

Материалы XIX — начала XX в. свидетельствуют о более или менее регулярном участии в обряде клира¹⁶:

В день же празднования приглашенный причт совершает в доме, где находится самая свеча, всенощное бдение и три акафиста...

В самый день, когда справляют свечу, участники крестьяне собираются рано утром в одну хату, откуда начнется служение молебнов; растопляют принесенный с собою воск (1 ф. у каждого) в воде и лепят свечу. [...] После лепления свечи — насукания, как говорят крестьяне, начинают перепивать свечу, т. е. пьют водку и завтракают, или едят у этого первого участника. Потом приезжают духовные и служат молебны, причем свеча, поставленная в лубку-лукошко и обверченная чистым полотенцем, переносится из двора во двор...

Закупка водки для? праздника возлагается на одного домохозяина, который приглашает священника с членами причта и который берет в хату образа и начинает праздник...

В эти дни крестьяне приглашают священника для служения молебнов...

Вместе с тем ряд авторов как XIX, так и XXI века в попытках раскрыть смысл и корни обряда обращается к идее преемственности, усматривая в свече (предмете и ритуале) «языческие» образы и культовые формы. М. Лисицын прямо пишет, что обряд «носит на себе следы глубокой древности, в нем можно видеть даже языческие черты»¹⁷. В. Добровольский утверждал, что «празднова-

15. Листова Т.А. Общественно-религиозные праздники на русско-белорусском пограничье («свеча», «Божья свеча», «гулять икону»). С. 30.

16. Белова О.В., Мороз А.Б. Народное православие на пограничье: Обряд Свеча и его версии. С. 45–47.

17. Лисицын М.А. Обряд «сучения» свечи и как к нему относиться? // Смоленские губернские ведомости 1898. № 5. С. 272.

ние свечи — не что иное, как чествование света домашнего очага, а свеча — воображение предка, чтимого близкими и дальними родственниками»¹⁸. Г. И. Лопатин видит в свече и божество огня, и изображение предка одновременно¹⁹. О. Лобачевская и Р. Федоров интерпретируют антропоморфизм свечи, выражающийся как в изготовлении ей одежды, так и в прилепливании к ней тонких свечей-рук, следующим образом: «Все это дает исследователям основание делать выводы о дохристианских истоках обряда “Свеча”, его генетической связи с языческим культом родового предка и огня»²⁰. Эти построения так или иначе основываются на том обстоятельстве, что в центре обряда находится (не всегда, как мы могли заметить) свеча, чей внешний облик может напоминать антропоморфную фигуру (отношение к свече как к персонализированному объекту наблюдается в ряде ритуальных действий) и которая является источником огня, вызывающего особый пиетет.

Между тем все эти детали возводимы не столько к каким-либо конкретным (тем более необязательно к архаическим, дохристианским) верованиям, сколько к универсальным категориям культуры, как древней, так и современной. Некоторые свойства свечи, такие как возможность воспринимать ее всеми пятью органами чувств, специфическое культурное значение материала — воска, из которого она изготавливается, — а в славянских языках еще и фонетическое и семантическое сближение представленного в слове свеча корня *svět- и корня *svet- со значением святости придают этому объекту особую значимость вне зависимости от ритуальной и конфессиональной подоплеки²¹.

При этом сам обряд складывается из множества компонентов, отражающих вернакулярное восприятие различных литургических и паралитургических практик. Упомянутое в одной из приведенных цитат вынимание частиц из булочек может быть понято как реплика проскомидии и/или чина о панагии, чтение

18. Добровольский В. Н. Значение народного праздника «свечи» // Этнографическое обозрение. 1900. № 4. С. 38.

19. Лапатин Г. И. «Икона звалась Свячой...». Абрад «Свяча» ў прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны. С. 11–13.

20. Лобачевская О. А., Федоров Р. Ю. «Свеча» в Сибири: этнографический и культурно-антропологический аспекты бытования обряда у белорусских переселенцев. С. 79.

21. Sedakova, I. (2015) “Magico-Religious Symbolism of a Candle in the Slavic Calendar Rituals”, in T. Minniyakhmetova, K. Velkoborská (eds.). *The Ritual Year 10. Magic in Rituals and Rituals in Magic*, pp. 141–151. Innsbruck — Tartu: ELM Scholarly Press.

молитв перед *свечой* и хлебом напоминает благословение хлебов на литии (хотя никакого специального «чина» здесь не существует и репертуар произносимых текстов не определен), торжественное перенесение *свечи* копирует крестный ход. Сосредоточенное вокруг *свечи* богослужение иногда включает и другие важные компоненты, например чтение записок:

[Свечи, когда иконе праздник был, ставили?] Обязательно. Свечи, это обязательно. Становять ўот такую во... [рисует круг диаметром ок. 30 см на столе] — хто банку, хто миску, насыпають зярном. И вот приходите вы, прихожу и я, там сколько я хочу, ли за здравие ли, за упокой. И на отправе же отпраўляли, это ўот, як икону нясутъ, там вечером не отпраулять, за покойником, только за здравие. Ўот, становишь и ўпишешъ, ну от у кого книжечка, вот, а хто пише бо... листики. И уси это на стол ложать — ўот это за здравие одна, эта за упокой. А потом это читается. Ето ж, по покойнику это не читается людское, за иконами чытали, поминали ўсих, ўсих, ўсих. Хто что желаў, прыносиў. И опять же к этой бумажечке гроши клали. [Записочки?] Да, чтоб поминаць, дак ешше записочка и к ёй гро... ложать. Съвечи купляеть, хозяин уже или делае, или купляе съвечи. И это уже, люди ложать уже гроши. Отдельно ўся стоить. Это же люди носили — платили. [Это когда икону переносят?] Да, да, да, да. [А одна свеча или их много там стоит?] Не, ну вона... людей же сколько приде, бывае пятнадцать, бывае двадцать человек. И каждый ж хоче, ўот, напрымер, сколько у мя детей, я, допустим, хочу я за каждого поставить свечечку, там допустим за здравие. А там опять за покой батъка там, матка, или дед, баба. Я тож хочу за его поставить свечечку. Поминает же уже, отдельно читается, другая уже чытаеть. И это... и я уже становлюсь сюда, и так же и каждый человек так. [То есть это было как в церкви?] Да, да. Это отправляли ў каждой хате, як... О, тады красиво было. Красиво, и мушшины помогали, пели, хорошие. [А это было вечером или утром?] И вечером, и утром свечи горять. [А записочки эти когда читают?] А записочки — вечером же за здравие поминають, а утром за упокой (ФА ВШЭ, №2402; Брянская обл., Злынковский р-н, Еловка; Л.А. Дмитринок, 1929 г.р.).

К сожалению, у нас нет подробной информации о текстах, которые могли исполняться во время переноса *свечи*, но есть указания, что это могли быть и акафисты, и молебны, и отдельные канонические молитвы, и паралитургические духовные песнопения,

и специально приуроченные к обряду песни, и песни, которые по каким-то признакам оказались соответствующими ритуалу (например в случае, если обряд приурочен к Рождеству, — колядки на христианские сюжеты). В структуре обряда мы видим как попытки имитировать отдельные элементы богослужения — чтение акафистов, молебнов, заздравных и заупокойных записок, так и различные распространенные в вернакулярной религиозности практики: пролезание под сакральным объектом, приношение вотивов, украшение сакрального объекта ризой (не столько в значении «оклад», сколько в буквальном значении — «одежда»), приобретение т.н. «святостей» — освященных объектов из мест паломничества или с почитаемого объекта (в случае со *свечой* это может быть солома, по которой *свеча* переносится из дома в дом) и дальнейшее их использование для освящения домашнего пространства, для здоровья и т.п. Необходимость одевания сакрального предмета осознается в ареале католическо-православного пограничья крайне остро, наши информанты неоднократно подчеркивали, что *бог* не должен стоять *голым*²². Это высказывалось как в отношении выносного креста, так и в отношении любой иконы (не только *свечи*) и в отношении собственно свечи как объекта обряда *Свеча*.

Однако наиболее существенным моментом нам представляется подобное ситуации с выносным крестом конструирование сакрального пространства, в некоторой степени заменяющего церковь: дом, в котором хранится *свеча*, на год меняет свой статус и из частного пространства превращается в локацию, принадлежащую всему сообществу, ограниченному обычно одним селом, реже — несколькими деревнями или, наоборот, одним концом, улицей (как, например, в селе Рогов Злынковского р-на Брянской обл., где на каждой улице есть своя *свеча*). В частности, это выражается в том, что дом должен быть открыт для всех желающих поклониться *свече* в любое время, приходящие могут при-

22. О близких метафорах в текстах XVIII и XIX вв., о роли иконного убранства в русской традиции и о наименовании в российских селах XX–XXI вв. «иконной» украшенного религиозного образа (а не печатной или фотографической иконки) см.: Антонов Д. И. Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киоток» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 60–99.

ти и помолиться, соблюдая при этом общепринятые требования посещения церкви²³:

[В дом, в котором стоит икона, может любой зайти?] Да. [Как в церковь?] Да, да, да. [Есть какие-то правила, как нужно себя вести, когда приходишь к иконе? Может быть, как-то нужно перекреститься особо?] Ну да, они вот заходят, крестятся, потом читают свои молитвы там... за чё они просят, за чё зажигают свечку, вот. [...] [Как нужно одеваться?] Ну они все приходят в платочках, в юбочках, что в штанах не приходят — такого ни разу не видела. Что как в церковь идут, что вот это — так и сюда (ФА ВШЭ, №14139; Тюменская обл., Викуловский р-н, Осиновка; Е. А. Шевелева, 1986 г.р.)²⁴.

В с. Осиновка Тюменской области и соседних двух селах — Ермаки и Еловка, — основанных *самоходами*, выходцами из Могилевской губернии, в самом конце XIX в., широко распространено предание, объясняющее возникновение обряда:

Церковь — в тридцать седьмом году её, значит, стали — там же время такое было смутное, что кто верит в Бога, тот, значит, враг народа, и они давай эту церковь, значит, ломать, и бомбить, и крошить. И эти вот все иконы... там овраг рядом, и они бросали эти, топтали ногами и бросали эти иконы в овраг. Но жители вот Осинówki сохранили икону, Рождественскую икону. [...] Её переносят из дома в дом, как бы такой обряд у нас перенесения. А икона называется Воскресение Христово. И её переносят из дома в дом, и она стоит дома, значит, целый год. Затем седьмого января её переносят в другой дом. [Это так до сих пор происходит?] Это всё вот с тех пор, как, значит, закончилась война. Потому что с тридцать седьмого года, когда они, значит, эта икона... выкрали, когда их топтали-ломали, — они выкрали её из церкви и спрятали в амбаре у Марины Прокопцовой в Осинówке. И эта Марина Прокопцова, значит, в амбаре её хранила. [...] И вот эта вот икона Рождественская у этой бабушки, Марины Прокопцовой, простояла до сорок четвёртого года. Вот. А когда закончилась... она вытаскивала её, в Рождество она её

23. О превращении жилища в храм в ходе религиозных праздников см. *Розов А. Н.* Народный календарный праздник и православие // Человек. Культура. Образование. 2018. №4(30). С. 127.

24. Село Осиновка было основано в 1897 г. выходцами из Могилевской губернии, потомки которых сохранили особенности говора и некоторые элементы белорусской традиционной культуры и идентифицируют себя как белорусы.

тихонько вытаскивала, чтобы не видели. Вечером отправляла ребятишек по деревне, и ребятишки говорили: «Приходите на свечу к Елене Богачу». То есть она считалась богатой: у ней такая икона была с церкви большая. Ребятишки обегут, скажут — бабушки придут, всё, помолятся, всё проведут, весь обряд, и опять утащат её в амбар. И когда закончилась война, тогда они её вытащили и стали... решили, как в Белоруссии, носить из дома в дом. [До 1944 года икона была только у нее?] С тридцать седьмого только у неё и стояла, хранилась (ФА ВШЭ, №14160; Тюменская обл., Викуловский р-н, Ермаки; Н. И. Вычужанина, 1966 г.р.).

Независимо от степени достоверности (существуют и альтернативные версии) предания обстоятельства бытования обряда и некоторые его детали указывают на особое значение ритуала именно в ситуации, когда посещение богослужения в храме оказывается по той или иной причине невозможным или затрудненным, и именно с церковным предметом (икона, якобы спасенная от уничтожения при разрушении храма). Похожая история записана в селе Езеры Чериковского р-на Могилевской обл.:

[ШПИ:] После войны у нас же своя церковь вот тут была. Вон недалёко, де старая школа. [...] Ну это год тридцатый, тридцать шастый, ну детьми... Ходили сюды. У войну яё спалили. Ну выхватили плашчаницу... И хрест.

[БТМ:] Люди спасли.

[ШПИ:] Да, спасли плашчаницу. Плашчаница тая долго была на Новой улице у деда Кирилла у Ефремового. Это де Нина Святая жила. [...] Туды ходила и я, малая, з бабой со своей. Моя баба была... ну, як сказать, оттуль я всё кажу два годы, с девяносто восьмого. Ну это были якие годы, пиисят вторы, мне годы три было, ну бабе пиисят чатыре. Туды ходило много людей молиться, и я приду хот одна, и всё глядела, Нина эта Святая навёшая набожничкоў. И мне было интересно... яна вешала в пятницу, у пятницу плашчаницу выносили, а у с... субботу у вёчаре, яе ж и тяперя у церкovi хоронюць плашчаницу. Дак у етой хати у дедовая, у Кирилла, яна хранилася у гробку, плашчаница. А молилася Груня, жэншчына. Така, як мама моя, с Чэръкова приеде... и у пятницу у ету молотся, и усий дярвеньей шли... молиться у пятницу к етой плашчанице. А тады Груня эта помёрла и забраў деда моего брат во ету хату, во рядом старая. [...] Ну, а мой дед рядом жиў. И оны, два браты, у етой ужо хате у деда Сергея молилися. [...] Ну, а тады дед Сергей в восьмьдесят шестом

помёр. И он помёр, и забраў тады ужо троху сгодя, з... года чэрез полтора, мой дед к сабе у хату. И ужо мой дед молиўся до девяносто пятого года. Дед Сергей помёр у восемьдесят шастом. Это яго брат, деда моего Семёна. А у девяносто пятом, у январе, помёр мой дед. И плашчаница эта осталася у хате, ну и дед ужо тады, як сюды перенясли, а яе де-то перенясли плашчаницу... [...] И тут ужо яны молилися Паску эту, и ўсе праздники. [...] [БТМ:] Вот свеча ж... это... да, это ваша свеча на Троицу? [ШПИ:] Не. У моего деда была на Ведяннэ, чатвёртаго декабры. Свеча. А... [Что четвёртого декабря?] У деда у моего была свеча. [БТМ:] На Введение. [Большая?] [ШПИ:] Большая, да. И он ўсегда яе ужо отпраўляў, и тады к Куриллу носиў, а тады ужо дед Сергей этый, брат яго, у етой хате отпраўляў [совершал богослужение при свече]. [...] Много свечак, свэчы были обрядонны [празднование было установлено по обету]... вот у каждый праздник. Вот Михайла — значыть, у кого-то у двух дворах эта свеча. [БТМ:] Ага. [ШПИ:] Там, Спас — тоже у кого-то этая свеча. Тяперя... ну, во вси праздники были. Я по... [БТМ одновременно:] Коляды тоже. Я помню, у бабы моей у коляды была свеча. [ШПИ:] Да. Я помню, малая я была, тоже ж год етый, у деда свеча на Ведяннэ, дак як было... Вот дед идет зоветь ўсю родню, со ўсих посёлкоў, и он дни за два пойдя, и у хате целая хата родни: двоюродные, троюродные, родные. И я помню, як идуть, у нас ж счас хата ё и тяперя, у сенци, значит нясли во столько зерна, у платочку. [Просто горсточку?] Да, горсточку. Ну это говорили: «Свячэ на повышение, а хозяевам на доброе здороўе». Нясли хлеб. «Свячэ на повышение, а хозевам на доброе здороўе» (ФА ВШЭ, №11093; Могилевская обл., Чериковский р-н, Езёры; П.И.Шматкова, 1949 г.р., Балматкова Т.М., ок. 1965 г.р.)

Наиболее ранние фиксации обряда *Свеча* относятся к середине XIX в., но есть основания полагать, что он возникает ранее. Насколько раньше — неизвестно, однако с учетом географии распространения обряда вполне обоснованной выглядит попытка Федора Жудро связать его с последствиями Брестской унии²⁵. Ф. Жудро, впрочем, писал не о причинно-следственной связи, а, напротив, предположил, что «под довольно еще толстым слоем католических установлений, наложенных [...] в тяжкую годину унии, сохранилось до настоящего времени много самых древних,

25. Жудро Ф. «Свеча» (белорусский церковно-бытовой праздник) // Могилевские епархиальные ведомости. 1893. № 3. С. 232.

исконно-русских обычаев», к которым он относит и этот. Однако именно католическо-православное соседство и распространение положений унии могло привести к необходимости выстраивания альтернативного способа совершать богослужения. Политические условия или конфессиональное противостояние, в котором сообщество оказывается в слабой позиции, способствует своего рода консолидации и развитию особых форм религиозности²⁶. Примерно через сто лет после Полоцкого собора 1839 года, провозгласившего отмену положений Брестской унии, организация домашних богослужений стала вновь чрезвычайно актуальна — в условиях закрытия церквей они оказались одним из способов компенсации отсутствующих (или труднодоступных) храмовых богослужений. При этом конструирование ритуала происходит с привлечением достаточно обширного набора отдельных форм, атрибутов, знаков, текстов, воспринимаемых как важные и необходимые элементы богослужения.

Угасание и ревитализация

В настоящее время наблюдается заметная трансформация двух рассматриваемых практик. С одной стороны, они продолжают осознаваться внутри сообществ как важные и необходимые, с другой — все меньше людей готово принимать непосредственное активное участие в исполнении соответствующих обрядов. Это особенно заметно на примере *Свечи*: население деревень сокращается, и те, кто остается, не хотят принимать у себя *свечу*, поскольку это, с одной стороны, накладывает серьезные обязательства по организации праздничного застолья (первая причина, которую называют все, — устраивать застолье дорого и хлопотно), а с другой — на весь год ограничивает свободу держателей *свечи*. Использование выносного креста в ходе похоронной процессии во многом затруднено из-за изменения всего хода подготовки к похоронам: тело умершего, как правило, не лежит в доме, а похоронные процессии все более механизированы. Соответственно, когда круг потенциальных держателей *свечи* сужается до минимума, обряд становятся семейным, то есть отменяется один из главных элементов ритуала — перенесение. Все чаще

26. Margry, P.J. (2008) "Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms?" in P.J. Margry (ed.) *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*, pp. 14–16. Amsterdam: Amsterdam University Press.

свечу отдают в храм. Если *свеча* — это икона, то ее размещают там, а жители деревни, отдавшей ее в церковь, помнят ее и охотно указывают на нее при случае. Если ритуальным объектом были собственно свечи, то их, как правило, переплавляют на обычные церковные свечки. Ситуация с выносными крестами не столь понятна. Нам известен лишь один случай полного отказа от содержания креста, который вылился в то, что он — как собственность села — остался в брошенном доме.

Между тем в селах, где обряд *Свеча* сохраняется, он приобретает несколько иные формы и прагматику. Во-первых, он осознается как важный символический капитал, который кладется в основу локальной идентичности, что в особенности важно в ситуации этнического и/или конфессионального пограничья (подляшская *свеча* служит маркером белорусскости в условиях польско-украинско-белорусского соседства; *свеча* в белорусских селах Тюменской области дает *самоходам* основания противопоставить себя *челдонам* — старожильческому русскому населению Сибири). Во-вторых, *свеча* способствует консолидации «своих»: те села, где обряд сохраняется, в соответствующий праздник становятся центром притяжения жителей соседних населенных пунктов. В-третьих, в ряде случаев вокруг обряда *Свеча* изобретается новая традиция²⁷, превращающая узколокальный ритуал, носивший в определенное время даже отчасти характер тайного богослужения, в широко известное публичное событие, служащее целям брендинга региона, создания привлекательного для сторонних посетителей образа, репрезентирующего «национальное достояние», «культурное наследие», а сам обряд позиционируется как «древний», «старинный», «уникальный». Так, одна из версий обряда *Свеча*, уже сильно редуцированного, но все еще исполняемого в деревне Норки Чериковского р-на Могилевской обл., оказалась внесенной в список нематериального культурного наследия Республики Беларусь, что не только повлекло за собой большой наплыв туристов, но и превратило день совершения обряда в праздник иного рода — с выступлениями вокальных коллективов, ярмаркой и шашлыком. На новостном портале Могилевской области размещен анонс:

В Чериковском районе у криницы около деревни Норки 13 июля пройдет праздник «Брызгун». [...] В этот день на живописной лес-

27. Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. № 1. С. 47–62.

ной поляне соберутся паломники и гости, которые приедут помолиться перед иконой, пожелать себе и близким здоровья, счастья, благополучия, набрать воды из живительного источника, окунуться в купели. Мероприятия начнутся в 10.00 с открытия праздника. Во время культурного события с 10.00 до 12.00 состоится региональный конкурс ансамблей фольклорной и народной песни «Из века в век», в котором примут участие исполнители из районов Могилевской области²⁸.

Аналогичным образом в селе Осиновка Викуловского р-на Тюменской обл. обряд стал важным событием областного масштаба, туристической достопримечательностью и способом приобретения благ: приезжающие из разных мест не только Тюменской области, но и из соседних регионов — далеко не всегда родственники или переехавшие односельчане, а часто люди, не имеющие никакой связи с местной традицией, — трансформируют почитание *свечи* в рамках стереотипной для постсекулярного общества модели исполнения желаний. Для местных же жителей перенесение *свечи* превращается в праздник села с большим наплывом гостей, подарками, сувенирами и торговлей²⁹. В случае со *Свечой* в Тюменской области этому немало способствовал фильм «Свеча» (автор Л. Соловьева, режиссер Д. Ионин), снятый областным телеканалом «Тюменское время» в 2019 г. И так же, как и в других случаях, местные жители сетуют, что осталось лишь четыре семьи, которые готовы принимать *свечу*, а когда и эти четыре семьи откажутся, икону нужно будет передать в церковь.

Одновременно оба обряда выполняют роль инструмента сохранения и трансляции исторической памяти. Предания о возникновении обряда, память о людях, бывших у его истоков, является важной составляющей современных ритуальных практик. Ситуация с переходящей иконой в селе Осиновка в данном случае особо показательна: вместе с иконой и сосудом с зерном, в который втыкают зажженные свечи, *хозяева свечи* хранят фотографиче-

28. В Чериковском районе у криницы около деревни Норки 13 июля пройдет праздник «Брызгун» // Mogilev News.12.07.2018 [<https://mogilevnews.by/news/12-07-2018-12-26/51545>, доступ от 10.01.2025].

29. О превращении религиозного обряда в увеселительную игру через смещение смыслов и поглощение сакрального профанным см. Leone, M. (2014) "Transcendence and Transgression in Religious Processions", *Signs and Society* 2(2): 314–349, а также на материале религиозных обрядов ливанских греков-католиков: Jabbara, N.W. (2018) "Traditions in Transition: Change in Vernacular Religion in Lebanon's 'Bekaa Valley'", *Western Folklore* 77(2): 141–170.

ский портрет Марины Прокопцовой, спасшей, согласно преданию, икону из разоряемой церкви. Этот портрет — органическая часть всего обрядового комплекса, и хотя он стоит на заднем плане, почти полностью скрытый за самой иконой, но его переносят из дома в дом вместе со свечами, хлебом и главной святыней — *свечой*, то есть образом Воскресения Христова. Таким образом, сама Марина Прокопцова становится объектом почитания, а ее фотография — частью обрядового комплекса. Кроме того, вокруг обряда, вписанного в историю села уже советского времени, формируются и транслируются нарративы, подтверждающие значимость его для сообщества в те годы, когда храмы были закрыты, а богослужение оказалось под запретом: о первых годах почитания иконы рассказывают как о времени тайных богослужений, а о более поздней эпохе — как о времени, когда ритуал стал явным настолько, что ему не противостояли даже местные власти:

Вот когда очередь дошла до бригадира Петра Ивановича Шарайкина, что ему... он коммунист был, и очередь в деревне [ожидающих возможности принять Свечу в своем доме] огромная была. И им принесли... у соседей стоит икона и следущ... и к йим [икону переносили по порядку по одной стороне улицы, потом по другой], и он жене сказал, что «ага, я коммунист, да меня вроде того что...» — что нельзя к ему эту икону нести. Жена сказала: «Значит, нельзя — иди в другой куда-то, вроде... а я приму эту икону». Ну, и чтобы ему не... вроде позвонили первому секретарю райкома партии, Станиславу Матвейчу Хлынову, и говорят: вот такая история. А он им ответил: «Не нами это заведено — не нам это прекращать». Всё! (ФА ВШЭ, №14180; Тюменская обл., Викуловский р-н, Викулово; В.Д.Михиенко, 1942 г.р.).

Заключение

Особые условия бытования вернакулярной религиозности, сформированные конфликтной (пусть даже потенциально) ситуацией, подталкивают сообщество к необходимости создания альтернативных труднодоступным литургическим практикам «реплик», конструирование которых происходит путем имитации или компиляции (пара)литургических обрядовых форм, практик, предметов, символов и превращения профанного домашнего пространства в сакральное, а частного в общественное. Важную роль в формировании таких ритуалов играет, помимо (пара)литургии

ческих образцов, концепция общего дела, необходимости участия в ритуале всего населения села или определенной его категории, которая проявляется как в большом количестве разнообразных обрядов, связанных с противостоянием бедствиям (засуха, морскота, эпидемии и т.п.), так и в особых формах молитвенной практики³⁰. Модель, разработанная для одной конфликтной ситуации, оказывается востребована в другую эпоху в конфликтной ситуации иного рода, что обеспечивает ее живучесть. Вместе с тем в современных обстоятельствах, характеризующихся меняющейся демографической и социальной обстановкой, глобализацией, возросшей мобильностью, изменившимися культурными запросами и активно проводимой региональными властями культурной политикой, происходит переосмысление обрядов, их реструктуризация, смещение акцентов, смыслов и прагматики.

Сокращения

ЛАА — Личный архив автора

ФА ВШЭ — фольклорный архив НИУ ФШЭ (<https://folklore.linghub.ru>)

Библиография / References

- Анастасова Е. Летящая икона — семантика и функции одной легенды // *Studia mythologica slavica*, X, 2007. S. 227–235.
- Антонов Д. И. Советские иконы как исследовательский проект // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 9. С. 155–164.
- Антонов Д. И. Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киоток» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 60–99.
- Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы. История и этнография Нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023.
- Афанасьев А. А. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М.: Издание К. Солдатенкова, 1865.

30. Здесь в качестве параллели можно привести распространенный в Сербии обряд *заветина*, или *литуја* — общедеревенское празднование в один из христианских праздников в честь почитаемого в селе дерева. В ходе обряда совершается крестный ход вокруг села и полей и молебен у дерева с последующим угощением. Ежегодно меняется семья, которая выступает в качестве хозяина праздника и готовит угощение на всех участников. Обряд совершается при участии духовенства, в социалистическое время он также находился под запретом. См., например: *Грошин Д.* Заветине од сеоских верских светковина до манифестација сеоског туризма: први део — општа слика // *Antropologija*. 2017. № 2. С. 51–71.

- Белова О. В., Мороз А. Б. Народное православие на пограничье: Обряд Свеча и его версии // Фольклористика. 2019. № 4. С. 6–91.
- Гримм Я. Германская мифология. Т. 1. М.: Издательский Дом ЯСК, 2019.
- Грошин Д. Заветине од сеоских верских светковина до манифестација сеоског туризма: први део — општа слика // Antropologija. 2017. № 2. С. 51–71.
- Добровольский В. Н. Значение народного праздника «свечи» // Этнографическое обозрение. 1900. № 4. С. 35–51.
- Жудро Ф. «Свеча» (белорусский церковно-бытовой праздник) // Могилевские епархиальные ведомости. 1893. № 3. С. 232–236.
- Лабачэўская В. Абрад «Гуляць ікону» як праява народнага хрысціянства на беларуска-расійскім памежжы // Smułkowa, Elżbieta i Engelking, Anna (red. nauk). Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej. Warszawa: DiG, 2007. S. 403–430.
- Лапацін Г. І. «Ікона звалася Свячай...». Абрад «Свяча» ў прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны. Гомель: Барк, 2013.
- Лисицын М. А. Обряд «сучения» свечи и как к нему относиться? // Смоленские губернские ведомости 1898. № 5. С. 270–273.
- Листова Т. А. Общественно-религиозные праздники на русско-белорусском пограничье («свеча», «Божья свеча», «гулять икону») // Традиции и современность. 2008. № 8. С. 22–53.
- Лобачевская О. А., Федоров Р. Ю. «Свеча» в Сибири: этнографический и культурно-антропологический аспекты бытования обряда у белорусских переселенцев // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень, 2012. № 1(16). С. 72–82.
- Лимеров П. Ф. Св. Стефан Пермский и тема крещения в устной традиции коми. Доклад на общем собрании Коми научного центра УрО РАН 1 марта 2007 г. Российская академия наук, Уральское отделение, Коми научный центр. Научные доклады. Вып. 497. Сыктывкар, 2008.
- Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903.
- Маторин Н. М. Религия и борьба с нею в Северном крае. Л.: Прибой, 1930.
- Маторин Н. М. Женское божество в православном культе. М.: Московский рабочий, 1931.
- Мороз А. Б. Выносной крест в похоронном обряде Злынковского района Брянской области // Живая старина. 2017. № 4. С. 2–6.
- Мороз А. Б., Семиврагова Э. С. Животворящий крест в селе Годеново: между двух са크ральных центров и за их пределами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3(39). С. 184–208.
- Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998.
- Петров Н. В. «Переходящий крест» из Велижского района Смоленской области // Живая старина, 2014. № 4. С. 6–8.
- Розов А. Н. Народный календарный праздник и православие // Человек. Культура. Образование. 2018. № 4 (30). С. 122–132.
- Страхов А. Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge — “Palaeoslavica” — Massachusetts, 2013.
- Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Издательство Московского университета, 1982.

Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. № 1. С. 47–62.

- Albert-Llorca, M. (2002) *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*. [Paris.] Gallimard.
- Doble, G. H. “Hagiography and Folklore”, *Folklore* 54(3): 329–330.
- Gudeman, S. (1976) “Saints, Symbols, and Ceremonies”, *American Ethnologist* 3(4): 709–729.
- Howes, H. W. (1925) “The Cult of Sant-Iago at Compostela”, *Folklore* 36(2): 132–150.
- Jabbra, N. W. (2018) “Traditions in Transition: Change in Vernacular Religion in Lebanon’s ‘Bekaa Valley’”, *Western Folklore* 77(2): 141–170.
- James, E. O. (1947) “The Influence of Christianity on Folklore”, *Folklore* 58(4): 361–376.
- Leone M. (2014) “Transcendence and Transgression in Religious Processions”, *Signs and Society* 2(2): 314–349.
- Margry, P. J. (2008) “Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms?”, in P. J. Margry (ed.). *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*, pp. 13–46. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Peake, H. (1919) “Santiago. The Evolution of a Patron Saint”, *Folklore* 30(3): 208–226.
- Sedakova I. (2015) “Magico-Religious Symbolism of a Candle in the Slavic Calendar Rituals”, in T. Minniyakhmetova, K. Velkoborská (eds.) *The Ritual Year 10. Magic in Rituals and Rituals in Magic*, pp. 141–151. Innsbruck — Tartu: ELM Scholarly Press.
- Szövérfy, J. (1955) “The Well of the Holy Women: Some St. Columba Traditions in the West of Ireland”, *Journal of American Folklore* 68(268): 111–122.

Новогодняя елка и фолежная икона: неочевидное родство и социальные биографии

Рекомендация для цитирования:

Антонов Д. И. Новогодняя елка и фолежная икона: неочевидное родство и социальные биографии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 232–248.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-232-248>

For citations:

Antonov, D. I. (2024) “The New Year Tree and the Foil Icon: Non-Obvious Kinship and Social Biographies”, *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(3): 232–248.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-232-248>

Поступила в редакцию: 18.05.2024; прошла рецензирование: 10.10.2024; принята в печать: 16.10.2024.

Received: 18.05.2024; Revised:

10.10.2024; Accepted for publication: 16.10.2024.

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

© 2024 by the author.

ДМИТРИЙ И. АНТОНОВ

РГГУ, РАНХиГС (Москва, Россия).

antonov-dmitriy@list.ru

ORCID: 0000-0002-8081-4420

В статье рассматриваются два объекта, которые распространились в Российской империи в первой половине XIX в. и, казалось бы, имели немного общего: рождественские елки и иконы-киотки (религиозные образы в деревянных киотах, украшенные фольгой). Как показывает автор, с первых же десятилетий своего существования эти гибридные артефакты оказались связаны друг с другом по многим параметрам. Их объединяли используемые материалы — фольга, бумага, хромолитографические образки и др.; принципы украшения — прежде всего имитация драгоценных металлов, использование недорогих сверкающих декоративных элементов; промыслы и производственные практики, которые снабжали их этими элементами. Морфология и символика рождественской елки были тесно завязаны на христианском контексте и очевидно сближались в этом с иконой. Наконец, практики взаимодействия с этими объектами и эмоциональные регистры, связанные с ними, также имели много общего. Религиозный и около-религиозный домашний объект на протяжении XIX в. развивались по близким траекториям. После революции, на волне антирелигиозных кампаний, большевики пытались истребить эти артефакты и обряды, в которых они были задействованы. Однако и икона, и рожде-

ственское дерево пережили гонения 1920-х и 1930-х гг. и адаптировались к новым культурным и материальным условиям. Морфология советской елки и советской иконы вновь оказалась родственной. В дальнейшем иконы стали заимствовать элементы сначала от дореволюционных, а затем и от советских елок, что еще больше сблизило эти бриколажные объекты. Наконец, в последние десятилетия советская елочная игрушка и советская икона переживают сходные сценарии, превращаясь в культурный, научный и музейный объект.

Ключевые слова: икона, рождественская елка, новогодняя елка, игрушка, советские иконы, комплексные святыни, ризы, оклады

The New Year Tree and the Foil Icon: Non-Obvious Kinship and Social Biographies

Dmitriy I. Antonov

Russian State University for the Humanities; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia).

antonov-dmitriy@list.ru

ORCID: 0000-0001-5387-9387

The article examines two objects that spread in the Russian Empire in the first half of the XIX century and, it would seem, had little in common: Christmas trees and kiotki icons (religious images in wooden kiotki decorated with foil). As the author shows, from the very first decades of their existence, these hybrid artifacts turned out to be related to each other in many ways. They were united by the materials used — foil, paper, chromolithographic images, etc.; The principles of decoration are, first of all, imitation of precious metals, the use of inexpensive sparkling decorative elements; crafts and production practices that supplied them with these elements. The morphology and symbolism of the Christmas tree were closely tied to the Christian context and obviously converged in this with the icon. Finally, the practices of interacting with these objects and the emotional registers associated with them also had a lot in common. The religious and near-religious home object developed along similar trajectories throughout the 19th century. After the revolution, in the wake of anti-religious campaigns, the Bolsheviks tried to destroy these artifacts and the rituals in which they were involved. However, both the icon and the Christmas tree survived the persecution of the 1920s and 1930s, and adapted to new cultural and material conditions. The morphology of the Soviet Christmas tree and the Soviet icon turned out to be related again. Later, the icons began to borrow elements first from pre-revolutionary, and then from Soviet Christmas trees, which brought these bricolage objects even closer.

Finally, in recent decades, the Soviet Christmas tree toy and the Soviet icon have been experiencing similar scenarios, turning into a cultural, scientific and museum object.

Keywords: Icons, Christmas tree, Christmas toys, Soviet icons, icon covers, decorations

В ЭТОЙ статье я хотел бы поговорить о двух комплексных объектах, которые возникли в России практически в одно время и на протяжении двух столетий имели схожую биографию. Речь пойдет о фольговых иконах-киотках и о рождественских (а в советское время — новогодних) елках. Как я постараюсь показать, их роднит не случайное подобие или серия курьезных совпадений — и в XIX в., и в эпоху СССР эти брикажные объекты были связаны множеством нитей. Их материальная и социальная история ярко отражает те процессы, которые в разные периоды происходили в стране.

XIX век: елка, икона и народные промыслы

Впервые десятилетия XIX в. в России широко распространились два новых типа объектов, которые предполагали украшение яркими, сверкающими и разноцветными материалами — не драгоценными, а имитирующими драгоценные. Довольно быстро их судьбы начали сплетаться и развиваться по сходным сценариям.

Первый объект — рождественская елка. Моду на нее Россия унаследовала от Германии. Оттуда же приходили игрушки и украшения разного типа. Для их изготовления использовались воск, бумага, папье-маше, фольга, стекло и другие недорогие, но яркие (раскрашенные, сверкающие) материалы. В большинстве их поставляли из той же Германии, но постепенно, во второй половине XIX в., в России начало развиваться местное кустарное производство, в которое включились стеклодувы и другие мастера. Созданием рождественских игрушек занимались даже старообрядцы (к примеру, такой промысел расцвел в старообрядческой д. Данилово под Павловским Посадам¹).

1. Сальникова А. История елочной игрушки, или как наряжали советскую елку. М.: НЛО, 2011. С. 69.

Алла Сальникова, анализируя елочные игрушки XIX — начала XX в. (как импортные, так и русские), отметила их ключевую особенность. В основной массе елочные украшения — это небольшие объекты, которые отражали свет, искрились, сверкали и имитировали драгоценные металлы (в самых богатых домах некоторые игрушки действительно были изготовлены из них). Описывая или вспоминая рождественские елки, дети и взрослые восхищались тем, что в них «много золота, серебра и блеска»².

Украшения не только импортировали и изготавливали кустарным/артельным способом в России — их делали в домашних условиях из подручных материалов (фольги, бумаги и проч.). Руководства по созданию таких украшений публиковали журналы по домоводству, рукоделиям и другому «женскому искусству»³.

Второй объект появился практически одновременно с рождественской елкой, в первой половине XIX в. В это время в России начали быстро распространяться иконы нового типа, которые вскоре заполняют рынок и станут популярнейшим типом моленных образов. Это иконы-«киотки» или «фолежки» — помещенные в деревянный ящик-киот, богато украшенные фольговым декором и закрытые стеклом. Как мы уже писали в серии работ, причина их популярности крылась в нескольких особенностях. Во-первых, они копировали богато украшенные храмовые иконы, покрытые золотыми и позолоченными украшениями, завешенные votивными дарами, «привесами» и «прикладами». Во-вторых, они отражали свет и буквально «загорались» в красном углу крестьянской избы или небогатого городского дома — для этого достаточно было запалить рядом с ними даже неяркую лучину. Наконец, что принципиально для широкого спроса, они были весьма доступными по цене⁴.

Стратегия украшения икон-киотов генетически восходила к средневековым практикам. Почитаемый религиозный объект — изображение и скульптуру, книгу или реликварий-мощевик — стремились «одеть», декорировав самыми яркими и статусными материалами. При этом само изображение нередко оказывалось практически невидимым. Закрытое ризами, украшениями, тканями, увешанное дарами, помещенное в киот (а иногда в несколько

2. Там же. С. 46, ср.: 15–17.

3. Там же. С. 38–39, 44.

4. См.: Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы: история и этнография нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023. С. 10–31.

киотов), оно воспринималось не само по себе, но в органическом единстве со всем комплексом предметов, которые его окружали, дополняли и формировали его расширенное «тело». Такой способ почитания и одаривания святынь характерен для разных религиозных традиций, в том числе и для христианства, начиная с первых веков его легализованного существования⁵.

С распространением массовой, дешевой «расхожей» иконы в Новое время традиции ее украшения адаптировались к рынку и спросу. Вместо ценных металлов и камней начали использовать их сублиматы — материалы, имитировавшие золото, серебро и прочие драгоценности. Для этого применяли дешевые металлические сплавы, тонкую жечь, декор из гипса, дерева и других материалов, часто покрытых яркими красками или позолотой. Синкретическое единство иконной доски, оклада (киота) и украшений определяло облик большинства религиозных образов — как дорогих храмовых, так и «расхожих» домашних. Иконы воспринимали и описывали как комплексный гибридный объект, а вовсе не «чистое изображение»⁶.

Рождение массовой иконы-киотки произошло благодаря изобретению фольги — максимально тонкого и дешевого листа металла. Ее гальванизировали так, что по цвету она напоминала золото или бронзу. Довольно скоро с помощью фольги мастера начали создавать сложные декоры, имитируя украшение храмовых икон, узоры и орнаменты, распространенные в церковном искусстве своего региона. Из локального монастырского и артельного ремесла родились крупные промышленные центры с яркими стилистическими и ремесленными особенностями. Иконы-киотки создавали миллионами, распространяли по всей стране и вывозили за рубеж. В некоторых областях мастера копировали в фольге даже целые храмовые интерьеры с занавесями, колоннами и другими архитектурными элементами (как на западе Тверской губернии — в Торжке, Осташкове, Нило-Столобенской

5. См. об этом, к примеру: *Цигаридас Е. М., Ловерду-Цигарида К.* Священная Великая обитель Ватопед — Византийские иконы и оклады / Пер с греч. Захаровой А. В. М.: ИП Верхов С. И., 2016. С. 267–281; *Стерлигова И. А.* Драгоценный убор древнерусских икон XI–XIV веков. М.: Прогресс-Традиция, 2000; *Стерлигова И. А.* Икона как храм: пространство моленного образа в Византии и древней Руси // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2006. С. 612–637.
6. Подробно об этом см.: *Антонов Д. И.* Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киоток» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 60–99.

пустыни). Их изготавливали не только для бедных покупателей, но и для относительно состоятельных заказчиков, и для храмов.

Как и в случае с елочными украшениями, изначально фольгу ввозили из Европы. Но с развитием российских фольгопрокатных заводов произошло резкое удешевление материала. Это вызвало массовое распространение в российских губерниях промыслов, связанных с фолежным декором⁷.

В подборе, использовании материалов и в принципах работы с ними наметились первые пути сближения рождественской елки и фолежной иконы. Для создания обоих комплексных объектов активно задействовали фольгу как самый доступный из блестящих квазидрагоценных материалов. Но параллельно и в елочном, и в иконном декоре распространились украшения из цветной бумаги, воска и бисера. Их использовали не только профессионалы, работавшие в монастырских и сельских мастерских, в ремесленных артелях, но и любители — прежде всего женщины и дети. Популярными изданиями для женщин стали включать инструкции по изготовлению как рождественских игрушек, так и украшений для икон — большей частью искусственных цветов (которые использовали также в венчальной и погребальной обрядности).

Еще одним общим элементом декора стали свечи. На рождественской елке они были непременным атрибутом — елка должна была «гореть», а игрушки — блистать отраженным светом. Фолежная икона тоже отражала свет от зажженной рядом свечи или лучины. Кроме того, свечи оказывались и внутри киота, причем как реальные, так и искусственные. Реальные вставляли под стекло киоток после обряда венчания. Искусственные делали из фольги, бумаги и других материалов — они имитировали большие храмовые свечи, стоящие в высоких подсвечниках перед почитаемой церковной иконой.

Что касается самих моленных образов, то в большинство киотов интегрировали печатные иконки — хромолитографией на бумаге или жести. Одновременно такие же хромолитографии в виде фигурок людей или ангелов начали использовать в качестве елочных украшений. Печатные рождественские игрушки называли «облатки» и «хромосы»⁸. Расположенные меж еловых ветвей,

7. См. подробнее: *Доронин Д. Ю.* Сияющие святыни: промысел расхожей иконы и его аффордансы в XIX–XX вв. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 100–135.

8. *Сальникова А.* История елочной игрушки. С. 56–59.

свечек и фольговых украшений, они визуально перекликались с хромофотографическими образками в центре икон-киотов, где их тоже окружали свечи, фольга и растительный декор.

Разумеется, стратегии украшения и «одевания» чего-либо или кого-либо в яркие, недорогие, но визуально привлекательные материалы существовали и в других культурных областях. Прежде всего, это относится к моде — недаром украшение икон и скульптур на Руси называли «одеванием» и «переодеванием», по аналогии с облачением человеческого тела⁹. «Обряжение» елки тоже могли уподоблять обряжению невесты перед торжеством. Однако с распространением рождественских деревьев ситуация перевернулась — они сами стали основой для метафор. С «наряженной елкой» в XIX в. начали сравнивать праздничные и торжественные костюмы, не только женские, но и мужские, к примеру мундир, увешанный орденами¹⁰.

Общие принципы — манифестировать красоту через разноцветие и блеск, имитировать драгоценные материалы — диктовали сходные решения. Массово распространившиеся рождественские ели и фольговые иконы легко приспособили под себя некоторые из украшений, уже существовавших в области моды. Они гармонично встроились в общую экономику народных промыслов, а затем начали менять их под свои потребности. Так, искусственные цветы и венок невесты с восковыми бутонами флердоранж легко перекочевали в XIX в. с венчального наряда невесты в иконные киоты. Детские игрушки и праздничные угощения в ярких обертках «поселились» на елочных ветвях. А вскоре цветы начали изготавливать специально для икон, а игрушки — специально для рождественских деревьев. При этом, в отличие традиционных нарядов, от костюма невесты, иконы и елки использовали прежде всего новые, только что появившиеся и крайне значимые для них материалы — фольгу и хромофотографию.

Что еще важнее, икона и елка были тесно связаны с христианской символикой. Рождественское дерево — околорелигиозный объект, не только приуроченный к празднику Рождества, но и активно эксплуатирующий его символику. Наряженная елка была буквально переполнена христианскими образами и ассоциациями: на ее макушку водружали Вифлеемскую звезду, располо-

9. Антонов Д. И. Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киотов».

10. Сальникова А. История елочной игрушки. С. 46.

женная внизу крестовина нередко имела изображение Распятия, а на елочных ветвях висели фигурки ангелов, свечи, колокольчики, напоминающие церковные колокола. Даже фрукты и птицы, развешанные на ветках, в этом контексте могли, вполне предсказуемо, ассоциироваться с райским деревом, каким его описывала религиозная литература и изображала живопись (от икон, фресок, миниатюр, до иллюстраций детских книг)¹¹. Наконец, под елкой часто сооружали вертеп.

Рождественское дерево XIX — начала XX в. и морфологически (материалы, элементы декора), и символически напоминало комплексную икону. Причем не только фольговую киотку, но и богатый храмовый образ, закрытый драгоценными ризами, увешанный вотивными дарами и окруженный горящими свечами. Хотя елка оказывалась в домашнем пространстве и не требовала поклонения, эмоционально она вызывала спектр чувств, схожий с церковной святыней. По множеству воспоминаний, относящихся к дореволюционным десятилетиям, елка была окружена ореолом таинственности, торжественности и благоговения — с той лишь разницей, что весь этот регистр эмоций был перенесен в детскую среду. Взаимодействие с елкой — ее украшение и «одаривание» (квази)драгоценными предметами, возжигание свечей, размещение на ней / рядом с ней еды и мелких предметов, а затем использование их в качестве желанных даров отчасти копировало взаимодействие с иконой. Некоторые дети, по собственным воспоминаниям, молились ангелочкам с рождественской елки¹².

Это сближение и в материальном, и в семантическом аспекте в целом понятно. Однако дальнейшая история рождественских елок и икон-киоток оказалась не менее интересной. После революции и образования СССР, в совершенно новых культурных и материальных условиях, праздничная дерево и фольговая икона оказались связаны уже по другим принципам. Их «родство», наметившееся в XIX столетии, неожиданно упрочилось.

Эпоха СССР: новые связи и общие решения

Борьба с религией, развернутая коммунистами в 1920-е, а затем с новой силой в 1930-е гг., привела не только к повсеместному за-

11. Там же. С. 47–48.

12. Там же. С. 51.

крытию храмов, монастырей и массовым репрессиям, но и к уничтожению церковных ремесел, промыслов, рынка — всей церковной и околоцерковной инфраструктуры. Параллельно шли активные кампании, направленные на то, чтобы вытравить в новом государстве религиозные традиции, праздники, символы и дискурсы. Естественно, что Рождество и рождественское дерево оказались под запретом. Идеологическая пропаганда, акции воинствующих безбожников, запретительные действия властей и даже попытка смены календаря на пятидневный, исключавший воскресенье как праздничный день, казалось бы, должны были привести к резким изменениям. Однако несмотря на все усилия, коммунисты очевидно проигрывали борьбу. Обряды сохранялись, адаптируясь к новой среде — в том числе и в отсутствие духовенства. Праздники продолжали отмечать. Перед Рождеством в советских магазинах стояли огромные очереди, рождественские елки тайно ставили даже в годы жестких гонений. В 1940-е гг., когда антирелигиозная политика пошла на спад, Рождество начали праздновать еще шире.

Сохранение христианских обрядов предполагало спрос на религиозные артефакты, которые, разумеется, отсутствовали в продаже. В 1920-е гг. еще можно было обходиться старыми запасами, но дальше проблему нужно было принципиально решать. Необходимые предметы стали изготавливать кустарно, из новых материалов, приспособлявая для этого все доступное, включая заводскую продукцию. Так родилась советская икона — продукт товарного дефицита и гонений на религию. Мастера использовали любой доступный религиозный образок, чаще всего хромо-литографию, а в послевоенные десятилетия — фотографические иконки, и создавали новые киотки, дочерние варианты дореволюционных комплексных икон.

Советская икона — бриколажный объект. Она строилась из сочетания разнородных предметов, которые были в доступе у сельского мастера. Некоторые происходили из XIX в., другие из материального быта советского села. Принципы их подбора заключались в том, что материал должен был быть а) блестящим, напоминающим драгоценные металлы (фольга, стекло), б) ярким (разноцветная материя и бумага), в) дешевым и доступным. Различное сочетание таких материалов определяет облик большинства икон советской эпохи.

В селе многие из таких предметов обладали высоким статусом как городские по своему происхождению — чаще всего это

была продукция школьной и пищевой промышленности¹³. Почти все, недавно появившееся в продаже и удовлетворявшее двум ключевым качествам (сверкание и цветовая яркость) — будь то обои, конфетные фантики, бижутерия или обложки тетрадей — старались приспособить для декорирования религиозных артефактов. При этом элементы декора XIX века, вплоть до золотого шитья, нередко закрывали более яркими и современными, а потому более статусными и выигрышными материалами¹⁴.

Близкие процессы происходили с рождественским деревом. После завершения неудавшейся борьбы, в 1930-х гг. ее решили не запретить, а заместить, привязав к другому празднику — Новому году — и наполнив советской символикой вместо религиозной. В результате родилась советская новогодняя елка. Параллельно в семьях верующих, на периферии официальной культуры, продолжила существовать и елка рождественская. При этом им обоим — как и иконам — пришлось адаптироваться к новым материальным условиям.

Жесткий товарный дефицит возник вскоре после революции — на фоне войны, голода и экономических экспериментов коммунистической власти. Он продолжился и в 1930-е гг., уже на волне коллективизации и нового массового голода, и в 1940-е, на фоне новой войны. Все это привело к тому, что для изготовления украшений начали использовать низкостатусные, но единственно доступные материалы. Новогодние игрушки стали делать из импортных жестяных банок из-под сгущенного молока, шары — из старых электрических лампочек и прочих вещей, которые раньше расценивались как отходы и мусор, а в новых условиях оказались ценностью из-за того, что могли блестеть или подходили для раскрашивания. В качестве елочных украшений на равных правах использовали: а) старые, дореволюционные игрушки, б) кустарные, самодельные, изготовленные из подручных материалов, в) мелкие детские игрушки, «превращенные» в новогодние. Все они, сочетаясь в сложные бриколажи, определя-

13. Антонов Д. И. Советские иконы и материальная религия эпохи коммунизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 7–26.

14. См. пример в: Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы: история и этнография нижегородской традиции. С. 162–165. Подробнее о символическом статусе материалов в советских иконах: Антонов Д. И., Завьялова А. И. Советские иконы и семиотические идеологии: что руководит людьми, когда они руководят иконами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 136–163.

ли лицо новой елки, где хромолитографические ангелочки легко соседствовали с шариком из консервной банки, а Вифлеемская звезда — с пятилучевой красной звездой¹⁵.

Вплоть до 1960-х в СССР елочные игрушки производили в основном вручную, небольшими артелями. Украшения делали в том числе из отходов производства — жести, проволоки и даже из бинтов¹⁶. Бриколажность начала прочно ассоциироваться с советским новогодним деревом. «Самое замечательное в елке, — писал методист Наркомпроса, — это веселое содружество различных вещей»¹⁷.

Аналогичные процессы определяли и конструирование советских икон. Эти бриколажные объекты, как я уже отмечал, строились на сочетании дореволюционных и новых советских материалов. Низкостатусные вещи превращались в ценность, если могли быть приспособлены для создания блестящего и разноцветного декора. В 1930-е — 1950-е гг. иконы декорировали лыком, мочалом, которое прокрашивали дешевыми красителями. Вместо прочной, яркой гальванизированной фольги, из которой прежде изготавливали сложные оклады, в ход шли тонкие и маленькие кусочки оберточной фольги — от чая, конфет, папирос и т.п. (такую же фольгу использовали и на елках). Все это комбинировали с дореволюционными хромолитографиями и другими сохранившимися элементами иконного декора XIX — начала XX в.

Во второй половине XX в. в советском селе появляется все больше новых ярких и качественных материалов. В эти десятилетия формируются локальные традиции советской иконы. Качественная толстая фольга с советских заводов, разноцветная гофрированная бумага и другая заводская продукция позволила создавать прорезные, пробивные и чеканные оклады, сложные бутоны и разнообразный растительный орнамент. Параллельно те же материалы использовали для изготовления елочных игрушек.

Чтобы создавать фолежные иконы со сложным декором, необходимо было иметь подходящие инструменты. На помощь приходили самые разные советские вещи. Резные шляпки мебельных гвоздей, пуговицы, дно рюмок, патроны и прочие, по-

15. Сальникова А. История елочной игрушки. С. 79, 101–105, 115.

16. Там же. С. 108, 120.

17. Там же. С. 153.

рой самые неожиданные предметы приспособливали для тиснения узоров по фольге. Чтобы сделать прокатку — колесико с мелкими шипами, закрепленное на ручке и позволяющее нанести прямой ряд мелких точек — использовали часовые колесики от советских будильников, закрепленные на ручке или карандаше.

Эти стратегии абсолютно характерны для советской эпохи. В состоянии постоянного дефицита мастерить руками, переделывать приходилось практически все — от бытовых предметов до автомобильных деталей и дачных домов. Советские издания учили, как смастерить необходимые и удобные в быту вещи из других вещей; как приспособить узкий набор материальных объектов, доступных в советской продаже, к ежедневным потребностям человека. Сергей Голубев верно отмечал, что «советская материальность» оказывалась необычайно динамичной: «В позднесоветской культуре любая вещь могла превратиться во что угодно, поэтому прежде всего рассматривалась как сырье или набор деталей, даже если была совершенно новой»¹⁸.

Убранство советской елки и советской иконы совпадали и в большинстве используемых материалов, и в принципах их изготовления, и в принципе подбора и сочетания декоративных элементов. Разница лишь в том, что в иконе советская символика и семантика не могли выходить на первый план и были скрыта. Вырезка из газеты с коммунистическими лозунгами и политическими статьями выстилала киот изнутри. Надписи на фантиках (конфеты «Салют», «Победа» и т. п.) были плохо видны, когда фантики скручивали в цветочные бутоны. Советские вещи наполняли икону, но не заявляли о себе. На елке, напротив, они могли открыто говорить со зрителем, в то время как дореволюционные игрушки с религиозной символикой уходили на задний план и не манифестировали свои христианские смыслы.

18. Голубев А. Вещная жизнь: материальность позднего социализма / пер. с англ. Т. Пирусской. М.: Новое литературное обозрение, 2022. С. 71.



Ил. 1. Ангел — дореволюционное украшение рождественской елки как основа для советской иконы.

Этим не закончилось сближение между новогодней советской елью и советской иконой. С течением лет елочный декор стал все активнее проникать в сами киоты. Это началось не позднее середины XX в., когда наметился очевидный дефицит моленных образков. Хромолитографические ангелочки, которые до революции висели на рождественском дереве, прекрасно подходили в качестве основы для иконы. Советские мастера закрепляли их в киоте, обряжали лыком, бумагой или фольгой, и создавали икону из елочного украшения (ил. 1).

Со второй половины 1960-х гг. советская промышленность наладила массовый выпуск новогодних игрушек, мишуры, гирлянд. Постепенно, в 1970-е гг., они начали вытеснять и кустарные, рукодельные игрушки советских лет, и дореволюционные рождественские. А спустя десятилетие, в 1980-е гг., когда эта новогодняя продукция массово проникла в села и стала предельно дешевой, аналогичный процесс охватил и советские иконы. В них все чаще начали интегрировать уже не изготовленный вручную фолежный декор, а купленный в магазине блестящий серпантин, мишуру, гирлянды, разбитые на осколки и посаженные на клей стеклянные шарики (ил. 2). Рукодельные бутоны, восковые ягоды стали заменять пластиковыми цветами и искусственными елочными ветками, которые тоже в изобилии распространились в провинции. В результате и елка, и икона в последнее советское

десятилетие начали медленный дрейф от сложного, гетерогенного в морфологическом и в символическом плане бриколажа к более-менее единому комплексу, состоящему из промышленно изготовленных элементов (ил. 3).



Ил. 2. Икона, украшенная елочным серпантинном и матерчатыми цветами.



Ил. 3. Икона с пластиковыми цветами.

В это же время в некоторые иконы начали вставлять и цельные советские елочные игрушки: шишки, стеклянных снеговиков, человечков, космонавтов и т. п. В отличие от мишуры и гирлянды, у них была четко обозначенная новогодняя, светская символика, которую уже не прятали (ил. 4, 4-1, 4-2). Иконы такого типа максимально походили на традиционную советскую елку, где Вифлеемская звезда соседствовала с красной, а парящие ангелы — со стеклянными тракторами.



Ил. 4, 4-1, 4-2. Икона с бумажными и пластиковыми цветами.
Внизу в киоте — советские елочные игрушки: снеговик
и космонавт.

Все это продолжалось недолго: после краха СССР, в 1990-е гг. и советские иконы, и елочные украшения стали уходить в прошлое. Их место занимали покупные объекты: яркие елочные украшения (чаще всего китайские) и печатные софринские иконы. Советские киотки начали ритуализированно уничтожать. Советские игрушки — выбрасывать. Бриколажные, рукодельные объекты превратились в нелепый, немодный, ненужный пережиток трудной эпохи.

Но по прошествии времени ситуация изменилась. В 2010-е гг. начали появляться исследования, посвященные советской елке. Игрушки эпохи СССР стали предметом коллекционирования и экспонирования. Алла Сальникова отмечала эти процессы уже на момент публикации ее книги в 2011 г. Спустя десятилетие то же произошло с советской иконой. С момента открытия и концептуализации этого явления нашей исследовательской группой в 2021 г., когда понятие «советская икона» было введено и обосновано, началось описание истории, социальной, материальной и культурной специфики артефактов, ситуация сильно изменилась. Были опубликованы две монографии и десятки статей, крупные выставки прошли в Москве, Санкт-Петербурге и других городах. Советские иконы стали объектом массового внимания, а их символический и культурный статус начал быстро расти. Вслед за елочной игрушкой советские иконы начали перемещаться из старых сараев в частные коллекции.

* * *

Появившись в одно время — в первые десятилетия XIX в., рождественская елка и икона-киотка оказались связаны друг с другом во многих аспектах. Их объединяли и используемые материалы, и принципы украшения, и промыслы, которые снабжали их декоративными элементами. Их морфология и символика пересекались, а связанные с ними практики и эмоциональные регистры имели много общего. Такое сближение продолжилось после революции, когда оба комплексных объекта приспособлялись к новым, враждебным для себя условиям. Эволюция елки и иконы-киотки шла по схожему сценарию и в XX в., и в начале XXI в. В императорской России, СССР и на постсоветском пространстве — материальная и социальная биография этих очень разных объектов уже третий век выстраивается по сходным траекториям.

Библиография

- Антонов Д. И.* Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киоток» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 60–99.
- Антонов Д. И.* Советские иконы и материальная религия эпохи коммунизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 7–26.
- Антонов Д. И., Доронин Д. Ю.* Советские иконы: история и этнография нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023.
- Антонов Д. И., Завьялова А. И.* Советские иконы и семиотические идеологии: что руководит людьми, когда они руководят иконами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 136–163.
- Голубев А.* Вещная жизнь: материальность позднего социализма / пер. с англ. Т. Пирусской. М.: Новое литературное обозрение, 2022.
- Доронин Д. Ю.* Сияющие святыни: промысел расхожей иконы и его аффордансы в XIX–XX вв. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 100–135.
- Сальникова А.* История елочной игрушки, или как наряжали советскую елку. М.: НЛО, 2011.
- Стерлигова И. А.* Драгоценный убор древнерусских икон XI–XIV веков. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- Стерлигова И. А.* Икона как храм: пространство моленного образа в Византии и древней Руси // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2006. С. 612–637.
- Цигаридас Е. М., Ловерду-Цигарида К.* Священная Великая обитель Ватопед — Византийские иконы и оклады / Пер с греч. Захаровой А. В. М.: ИП Верхов С. И., 2016.

Фолежные оклады брянской работы: к «материальному повороту» в современном российском религиоведении

Рекомендация для цитирования:

Давыдов И. П., Сухова М. С. Фолежные оклады брянской работы: к «материальному повороту» в современном российском религиоведении // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 249–273.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-249-273>

For citations:

Davydov, I. P., Sukhova, M. S. (2024) "The Foil-Made (Folezh) Rizas Originated From Bryansk: to the Material Turn in Modern Russian Religious Studies", *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(3): 249–273.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-249-273>

Поступила в редакцию: 23.09.2024;

прошла рецензирование: 15.10.2024;

принята в печать: 26.10.2024.

Received: 23.09.2024; Revised:

15.10.2024; Accepted for publication:

26.10.2024.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).
© 2024 by the author.

ИВАН П. ДАВЫДОВ

МГУ им. М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

ioasaph@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-2512-0127

МАРИЯ С. СУХОВА

Независимый исследователь (Брянск, Россия). sukhova8mariya@gmail.com

Объектом исследования является декоративное и votivное убранство русской иконы середины XIX — начала XXI в., а предметом — оклады, ризы, нимбы и венцы фолежных и подфолежных образ(к)ов. Новизна постановки вопроса видится соавторам в двух аспектах: (а) используется ясно очерченный одним регионом «Брянский кейс», до сих пор не попавший в поле зрения специалистов-иконоведов; (б) внимание сосредоточено не столько на результате декорирования фольгой иконных досок, сколько на тонкостях процесса производства деталей, из которых собирается готовый киот, что позволяет различать местные приемы обращения с фольгой и грамотно атрибутировать сохранившиеся памятники народного ремесла. Основные методы исследования выдержаны в рамках материального, иконоческого, семиотического и «поворота к религии», а именно: включенное наблюдение, дескрипция, case study, комплексный религиоведческий анализ. Соавторы пришли к выводу, что можно уверенно говорить о непрерывающейся преемственности поколений мастеров на Брянщине, а фиксация разнообразной техники обра-

ботки фольги и подручных материалов способствует современной музееведческой каталогизации и искусствоведческой атрибуции фольжных и подфольжных икон.

Ключевые слова: материальный поворот в гуманитарных науках, декоративно-прикладное искусство, русская икона, фольжный оклад, иконология, религиоведение, культурная и историческая память, Брянск

The Foil-Made (Folezh) Rizas Originated From Bryansk: to the Material Turn in Modern Russian Religious Studies

Ivan P. Davydov

Moscow State University (Moscow, Russia). ioasaph@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-2512-0127

Maria S. Sukhova

Independent Researcher (Bryansk, Russia). sukhova8mariya@gmail.com

The object of the study is decoration and votive embellishment of the Russian icons from the mid-19th to early 21st centuries; the subject of the study is the rizas, halos and crowns of the foil-made and underfoiled images. The co-authors see the novelty of the posing the question in two aspects: a) the “Bryansk case” that is clearly limited by one region and has not yet come to the attention of iconologists is used; b) attention is focused not so much on the result of decorating the icon boards with foil, but on the subtleties of the technological process of producing parts from which the finished icon case is constructed, which allows us to distinguish local methods of processing foil and correctly attribute the surviving monuments of folk crafts. The main research methods are maintained within the framework of the material, iconic and semiotic turns in human sciences, with participant observation, description, case study, and complex religious studies as the main methods. The authors come to the conclusion that the current state of the foil (folezh) craft in the Bryansk region allows us to confidently speak about the continuing succession of generations of masters, while the detailed expertise of the processing of foil and available materials contributes to the up-to-date museumification and art history attribution of foil-covered and foil-covered icons.

Keywords: cultural turns in humanities, arts, Russian icon, folezh, iconology, religious studies, cultural and historical memory, Bryansk

АКТУАЛЬНОСТЬ темы продиктована возрастающим в среде современных отечественных религиоведов, историков, археологов, этнографов, археографов, фольклористов, искусствоведов, музееведов и галеристов¹ интересом к феномену «материальной религии» (material religion)² или «религиозной материальности» (religion materiality), проявившемуся в том числе и в советскую эпоху, например, в форме кустарного обряжения домашних святынь подручными средствами (в качестве альтернативы советскому «иконоклазму» и официальной атеистической пропаганде)³. Цель данного исследования — показать непрерывную преемственность навыков фолежного мастерства, поныне востребованного на Брянщине в не меньшей степени, чем в других известных центрах этого промысла (таких как, например, Курская, Владимирская, Нижегородская земли), для чего решались следующие задачи:

(а) сбор наглядного материала в ходе ознакомительных поездок по Брянской области 2023–24 гг., включая наблюдение за работой ныне действующих семейных «артелей»;

(б) детальное описание процесса изготовления фолежного оклада брянскими умельцами (из семьи Суховых);

(в) экспликация особенностей форм бытования фолежных (только обрамленных фольгой / фольгированным картоном)

1. Иконопись и народные промыслы: их связь и взаимное влияние. / Материалы науч. конф. Отв. ред. Смирнов Я. Е. М.: Северный Паломник; Ростов: Ростовский кремль, 2023; Иконопись и народные промыслы. / Каталог выставки. Сост. Аристова А. В. М.: Северный Паломник; Ростов: Ростовский кремль, 2022.
2. Morgan, D. (2021) *The Thing About Religion: An Introduction to the Material Study of Religions*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press; Brent, P.S. (ed.) (2015) *Key Terms in Material Religion*. Bloomsbury Academic. London and New York: Bloomsbury Publishing; Clark, E. S., Lindsey, M. R. (eds.) (2022) *Digital Humanities and Material Religion. An Introduction*. Berlin and Boston: Walter de Gruyter GmbH; Droogan, J. (2013) *Religion, Material Culture and Archaeology*. Bloomsbury Academic. London and New York: Bloomsbury Publishing.
3. О фолежных иконах-«киотках» XIX и XX вв. как материальном, социальном и религиозном феномене см. книги и статьи исследовательской группы Центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ: Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы. История и этнография Нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023; Антонов Д. И. Советские иконы как исследовательский проект // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. №9. С. 155–164; Антонов Д. И. Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киоток» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 60–99; Доронин Д. Ю. Массовая крестьянская икона в России: история критики и семиотические идеологии // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 2. С. 35–60; и др.

и подфолежных (с полным фольговым окладом) икон в домашнем обиходе, церковной ограде и музейном пространстве, что способствует интеграции брянской локальной традиции в общую российскую «иконическую географию».

Фолежный оклад как процесс: методологическое введение

Ситуация мультипарадигмальности в современном религиоведении позволяет совмещать в одной методологической стратегии несколько исследовательских оптик⁴. В нашем случае таковыми окажутся подходы, опирающиеся в первую очередь на материальный (вещественный), а также иконический, семиотический повороты в гуманитарных науках⁵ и, кроме того, на наметившийся «поворот к религии»⁶ (даже среди индифферентно настроенных к ней ученых).

Как известно, материальный подход в своем современном изводе, игнорирующем наследие марксизма-ленинизма, стал развиваться примерно с середины 1990-х гг. В англо-американском сегменте науки о религии, прицельно изучающем «религиозную материальность» христианства (religion materiality; material Christianity)⁷, он уже настолько прочно закрепился, что за рубежом издаются академические компендиумы и руководства (так, в 2022-23 гг. в Великобритании увидели свет «The Cambridge Handbook of Material Culture Studies» и «The Routledge Handbook of Material Religion»), а с 2005 г. в США выходит высокорейтинговый специализированный журнал «Material Religion. The Journal of Objects Art and Belief» (ISSN 1743-2200; URL: <https://www.tandfonline.com/journals/rfmr20/about-this-journal#aims-and-scope>),

4. Парадигмы исследования религии в XXI в. / под ред. О. Ю. Бойцовой. М.: Изд-ль Воробьёв А. В., 2020. С. 8–144; Давыдов И. П. Религиоведение как призвание и профессия в свете кантовского «Спора факультетов» // История и теория культуры: Альманах. Вып. 4. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2024. С. 410–429.

5. О некоторых из них нам уже приходилось писать, поэтому ниже внимание будет уделено преимущественно материальному повороту (повороту к материальности). См., напр.: Аникьев И. И., Давыдов И. П., Фадеев И. А. *Magnum Ignotum*. Т. 7: Литургия. Икона. Идентичность. / под общ. ред. И. П. Давыдова. М.: Т 8 Издательские Технологии, 2023. С. 5–17.

6. De Vries, H. (2019) *Philosophy and the Turn to Religion*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

7. Ocker, Ch., Elm, S. (eds.) (2020) *Material Christianity. Western Religion and the Agency of Things*. Cham: Springer.

который, помимо прочего, призван показать «...как религия проявляется в образах материальной культуры, предметах религиозного и литургического назначения, архитектуре и сакральном пространстве, произведениях искусства и артефактах массового производства»⁸.

Фолежный оклад православной (а также католической и униатской) иконы — это, безусловно, продукт массового, преимущественно восточноевропейского, кустарного (нередко монастырского) промысла, получивший импульс к развитию благодаря усовершенствованию и удешевлению металлопрокатной отрасли тяжелой промышленности, способный и сегодня открыть новые страницы истории иконного дела как в России последних двухсот лет, так и в порубежье того же периода⁹. Сияние, напоминающее о божественном свете, — элемент, без которого не мыслится ни одна христианская икона. Ради достижения этого эффекта на Руси с древних времен использовали соответствующие краски, создавали драгоценные оклады из серебра и золота, усыпанные жемчугом и самоцветами¹⁰. Оплатить такое убранство мог далеко не каждый прихожанин, однако в XIX в. в Российской империи широко распространился дешевый материал, который дал возможность даже не отличавшимся зажиточностью мещанам и крестьянам принести домой частичку «божественного света» в виде украшенных сияющими окладами образов Иисуса Христа, Богородицы, Николая Чудотворца или других почитаемых святых¹¹.

Примечательно, что до сих пор искусствоведов и музееведов заботит или история «вырезания из металла» (количество ману-

8. "Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief", *Reviews of Peer-Reviewed Journals in the Humanities and Social Sciences* [<https://journalreviews.princeton.edu/2017/02/28/material-religion-the-journal-of-objects-art-and-belief/>, accessed on 02.08.2024].
9. Бусева-Давыдова И.Л. Русская иконопись от Оружейной палаты до модерна: поиски сакрального образа. М.: БуксМАрт, 2019. С. 302–306; Модерн в русской иконе / Каталог выставки. Кураторы М. Б. Миндлин, Ж. Г. Белик, С. В. Гнутова. М.: ЦМИ им. Андрея Рублева. 2023.
10. Стерлигова И.А. Драгоценный убор древнерусских икон XI–XIV веков. Происхождение, символика, художественный образ. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
11. О московских подфолежных иконах писал еще М. Ю. Лермонтов в своей нравственной поэме «Сашка» 1835–36 гг.: «Свеча горела трепетным огнем, / И часто, вспыхнув, луч ее мгновенный / Вдруг обливал и потолок, > и стены. / В углу переднем ф<ó>льга образов / Тогда меняла тысячу цветов, / И верба, наклоненная над ними, / Блистала вдруг листьями золотыми». (Гл. 1. Стрф. 14. Цит. по: Лермонтов М. Ю. Собр. соч. в 4 т. Т. 2: Поэмы. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 355).

фактур фолежного производства: сколько и где было, осталось, возродилось), или проблемы атрибуции сохранившихся артефактов (преимущественно ярославского, московского, воронежского, нижегородского исполнения)¹². О разнообразных способах и инструментах нанесения орнамента на оловянную, медную, латунную, алюминиевую (даже жестяную, после дополнительного нагрева и прокатки) фольгу, превращающих капризный в работе тончайший лист металла в объемное кружевное узорочье, обычно упоминают вскользь¹³ (а сравнительный анализ разных локальных традиций отнесен на перспективу). Поэтому данная публикация «Брянского кейса», включающая также репрезентативный визуальный ряд и практический комментарий, призвана хотя бы отчасти закрыть эту лакуну.

Мы надеемся, что когда-нибудь будет написана история инструментального оснащения труда фолежниц, мастерски владевших приемами ажурного вырезания, тиснения, сгибания, графления, штампа, просечки, сквозной прорези, выколотки, чеканки, склейки, бумажной аппликации, текстильного коллажа, инкрустации бисером и стеклярусом, росписи масляными красками, тонировки, лакировки и т.д., роднящими этот жанр рукоделия с ювелирным, эмальерным, гравировальным, «ризоделательным», литейным, резчицким, «богомазным», книгопечатным и др. церковными и народными декоративно-художественными промыслами. Все эти материаловедческие знания необходимы сегодня для изучения иконописных традиций, проведения грамотной атрибуции, профессиональной реставрации и бережной консервации обветшавших фолежных уборов икон.

Нетрудно догадаться, что до Октябрьской революции близкое соседство монастырских артелей с более крупными типографскими, лакокрасочными, стекольными, часовыми, ювелирными, текстильными, дерево- и металлообрабатывающими производствами накладывало свой отпечаток на технологию обращения к фольге и с фольгой — от заводчан перенимались инструменты (штампы, чеканы, пробойники, резцы, молотки, фигурные ножницы по металлу и т.п.) и технологии достижения «спецэффек-

12. Яворская С.Л. Искусство вырезания. Вырезание из металла. К проблеме исследования и атрибуции икон с фольговыми окладами. // Иконопись и народные промыслы: их связь и взаимное влияние. С. 135–158.

13. Антонов Д.И., Доронин Д.Ю. Советские иконы. С. 40; Яворская С.Л. Искусство вырезания. Вырезание из металла. К проблеме исследования и атрибуции икон с фольговыми окладами. С. 149.

тов» (вплоть до валиковой перфорации, холодной эмали и имитации золочения). Существенное влияние на мастеров оказывали дешевизна и легкодоступность расходных материалов — монохромных гравюр и типолитографий, цветной бумаги, пчелиного воска, хлопчатобумажной ткани, податливой фольги (а не толстого листового проката), даже пеньки и соломы (которые использовались для плетения своеобразных веревочных вставок в стиле макраме; а из засушенных цветов или лоскутков полотна делались «обетные» букеты, вкладывавшиеся в готовые киоты во время крещения, браковенчания, отпевания, праздничных и траурных молебнов).

Те же самые слова справедливы и для периода «пост-/советской иконы», выжившей в СССР упорством энтузиастов-одиночек, полуподпольно учившимся у изгнанных из монастырей умельцев¹⁴.

Благодаря заметному «повороту к вещественности» таких дисциплин, как, например, культурантропология, история и социология вещей¹⁵, исследовательский вопрос в гуманитаристике (а не только в технических науках) все чаще звучит не «что?», а «как?»¹⁶. То есть теперь «религиозная материальность» фокусируется, помимо прочего, на изучении технологии изготовления и оперирования ритуальными предметами в профанном пространстве поселковой мастерской или местного музея краеведения¹⁷, а не только на опыте воплощения в дереве или металле творческой фантазии верующих, нуждающемся в семиотической интерпретации¹⁸ или музееведческой каталогизации¹⁹. Подчерк-

14. Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы. С. 32, 58–67.

15. Социология вещей. Сб. статей. / под ред. В. Вахштайна. М.: ИД «Территория будущего», 2006; Kotrosits, M. (2020) *The Lives of Objects: Material Culture, Experience, and the Real in the History of Early Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.

16. См., напр.: Тимофеева Р. А., Сергеева Е. В. К вопросу о технике орнаментального фона русских икон середины XIX — начала XX столетия: постановка проблемы. // Иконопись и народные промыслы: их связь и взаимное влияние. С. 159–177.

17. Сакральный локус — это, по-прежнему, прерогатива ритуалистики и социальной антропологии. Ср.: Дубовка Д. Г. В монастырь с миром. В поисках светских корней современной духовности. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2020.

18. Heywood, I., Sandywell, B. (eds.) (1999) *Interpreting Visual Culture. Explorations in the Hermeneutics of the Visual*. London and New York: Routledge.

19. Townsend, B. G., Crispin P., Brent, P. S. (eds.) (2017) *Religion in Museums: Global and Multidisciplinary Perspectives*. Bloomsbury Academic. New York and London: Bloomsbury Publishing.

нем, что сегодня, когда теоретиками повсеместно регистрируется всплеск академического интереса к визуалистике²⁰, материальный поворот в религиоведении все чаще начинает соседствовать с иконическим²¹. Тем любопытнее будет приоткрыть завесу творческого закулисья брянских мастерских («фолежниц»/«фольгоуборщиц», как их некогда называли на Руси²²).

«Брянский кейс» Суховых

Операциональный подход. Как было сказано выше, специалистами разного профиля сегодня предпринимаются попытки не только сохранить, описать и систематизировать фолежные и подфолежные иконы, но и реконструировать утраченные технологии, которые исчезли быстрее, чем превратились в прах созданные с помощью них уникальные памятники материальной культуры. Нам стала доступна редкая возможность говорить о целом ряде таких технологий довольно точно, благодаря опыту семьи Суховых из города Почепа Брянской области, которые смогли восстановить (а иногда и переизобрести) методику и инструментарий изготовления фолежного убранства.

Точка отсчета — наследие. У истоков семейного дела Суховых, начало которого было положено почти полвека назад, стояли супруги Любовь Михайловна и Павел Михайлович. Они не являлись потомственными мастерами. Поворотным моментом в фольгоуборочном ремесле для Суховых-старших оказались образы, оставленные Любови Михайловне матерью. Часть иконных досок украшали оклады из медной фольги, как потом выяснилось, позолоченной и посеребренной методом гальванопластики. Аккуратно снимая деталь за деталью, Суховы впервые познакомились

20. Mirzoeff, N. (1999) *An Introduction to Visual Culture*. London and New York: Routledge; Mirzoeff, N. (ed.) (2002 [1998]) *The Visual Culture Reader*. London and New York: Routledge; Morgan, D. (2005) *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press; Morgan, D., Promey, S.M. (eds.) (2021) *The Visual Culture of American Religions*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press; Петровская Е.В. Теория образа. М.: РГГУ, 2012.

21. "Editorial statement" (2005), *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* 1(1): 4–8; Meyer, B. (2016) "The Icon in Orthodox Christianity, Art History and Semiotics", *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* 12(2): 233–234; "Visual Culture and Material Culture Paradigms for the Study of Religion" (2009), *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* 5(3): 355–356.

22. Бусева-Давыдова И.Л. Русская иконопись от Оружейной палаты до модерна. С. 304.

со строением киота и фолежного оклада, особенностями и порядком крепления тончайших украшений.

Киоты представляли собой деревянные ящики с прямыми или слегка скругленными углами глубиной около 7–10 см. Дно такого ящика набиралось из досок небольшой толщины, крышку заменяло прозрачное стекло, входившее в пазы, пропиленные в трех из четырех боковых стенок. Четвертая стенка по высоте доходила как раз до этих пропилов, что позволяло беспрепятственно задвигать и выдвигать стекло, фиксировавшееся на месте рейкой-штапиком. Подфолежные образы представляли собой грубо опиленные доски с едва уместившимся на них «личным письмом» или же бумажные типолитографии — которые крепились ко дну ящиков гвоздями. Кроме того, в киотах размещалась система тонких брусков и планочек, которые служили опорой для элементов воздушного фолежного убранства (к слову, более надежные переплеты свидетельствовали бы о том, что первоначально киоты предназначались для барочных икон, декорированных тяжелой и хрупкой ажурной гипсовой позолоченной лепниной, что было характерно, например, для Белгородчины, Москвы и Твери).

На расстоянии кажущийся практически цельным, фолежный оклад тем не менее состоял из большого количества деталей. Судя по положению мелких гвоздиков, являвшихся для старинных икон основным крепежным средством, и слоев фольги, в первую очередь фиксировались фрагменты фоновой подкладки, поверх прибивались ризы. Большую часть бокового пространства занимали широкие фолежные полосы, сложенные ступенчатым каскадом с геометрическим орнаментом по внутреннему краю. Не укрывали эти массивные элементы лишь маленькие участки на стыках в углах киота, которые декорировались дополнительными вставками позолоченной бумаги. Было ли это художественным приемом, следствием экономии более дорогого материала или тем и другим сразу, сейчас сказать трудно. Однако выразительность ажурным углам, размещенным поверх этой подкладки, приглушенный блеск «золота» точно придавал. Прилегающие к стенкам киота края оклада прикрывались каймой, которая прятала шероховатости и секреты «обойного» монтажа. На финальном этапе украшения иконы неизвестный мастер, а точнее, мастера закрепляли нимбы и венцы.

Вывод о том, что оклады из наследства Любови Михайловны были выполнены разными мастерами, Суховы сделали поз-

же, встречая в храмах Брянской области и частных коллекциях образцы икон, схожих по уровню исполнения, орнаментации, характерным приемам обработки фольги и специфике материалов. Совокупность этих факторов позволила отличать руку того или иного мастера.

Возвращение утраченного. Перебирая поврежденные временем оклады, супруги Суховы думали о восстановлении потерянных элементов. Сделать это хотелось максимально близко к оригиналу, однако серьезным препятствием было отсутствие инструментов и аутентичных материалов.

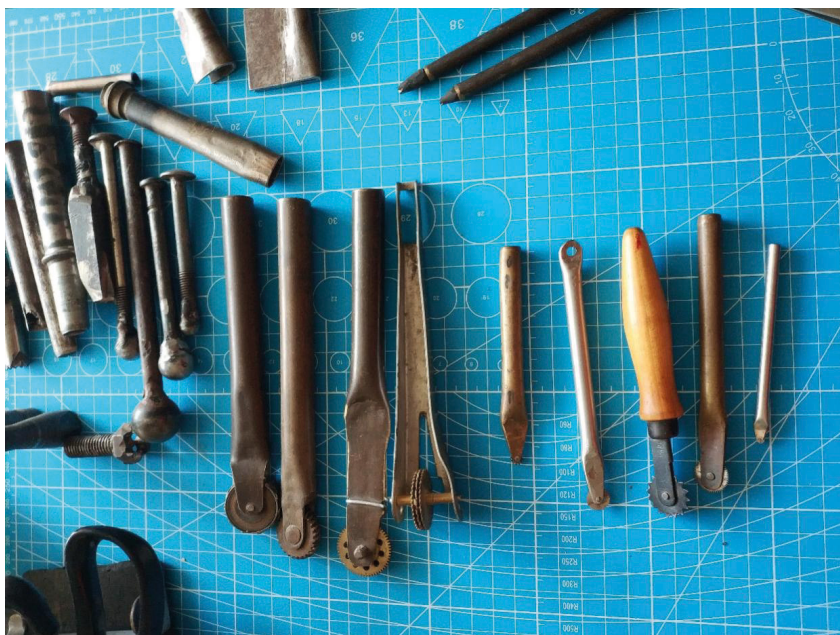
Решение подсказали сохранившиеся фрагменты фолежного убранства, каждый из которых супруги детально рассмотрели, изучили все надрезы, выпуклости и линии. Эти наблюдения позволили сделать вывод, что обработка фольги у старых мастеров сводилась к ряду основных процессов: *прорисовыванию, прочерчиванию, вырезанию, вырубанию и чеканке.*

Повторить первые два процесса оказалось легко. Опытным путем фолежные мастера выяснили, что для нанесения аккуратных линий без надрывов материала нужны стилусы — мягкие карандаши или ручки, а также упругая подкладка. Для последнего подошла сложенная в несколько раз газета. Вырезать необходимые детали Любовь Михайловна попыталась обычными маникюрными ножницами. По краям это получалось аккуратно и без особых усилий. А вот делать таким образом точные надрезы посередине, не деформируя тонкую фольгу, было нереально. Павел Михайлович предложил попробовать хирургический скальпель и — вместо легко приходящей в негодность газеты — полоску резины толщиной около 0,7 см. Спустя 10–12 лет этот прием был усовершенствован: по подсказке трубчевского мастера-фолежника Александра Черепанова в качестве рабочего стола начали использовать толстый лист стекла, а кончик скальпеля или резака смачивать лампадным маслом. В итоге лезвие скользило легко и оставляло идеально ровный надрез.

Отдельной проблемой для супругов Суховых стало воспроизведение вырубных элементов. Они отличались от вырезанных деталей идентичностью формы и геометрической четкостью краев. Обычные ножницы с задачей не справлялись. Выйти из положения помогли слесарные навыки Павла Михайловича и наличие хорошо оснащенной по тем временам мастерской, где можно было найти все необходимое: от элементарных молотков до токарного станка. В итоге в распоряжении Любви Михайловны по-

явились первые пробойники, выточенные из обрезков металлических профилей. Коллекция пробойников позже неоднократно пополнялась и сегодня насчитывает 18 штук. Одни используются для изготовления каймы, другие — для создания плоскостного растительного узора, третьи — для формирования многоярусных цветов в технике спирали.

Для воссоздания объемных элементов Павел Михайлович изготовил несколько чеканов, наварив шарики от старых подшипников на болты и прутки арматуры. В конечном счете у Суховых сложился набор из 10 чеканов в ассортименте, под любой нужный диаметр. И лишь один из них заводской, советский — самое позднее пополнение (см. ил. 1.).



Ил. 1. Инструментарий фолежника

Еще один крупный блок инструментов появился в результате попытки воспроизвести пунктирные линии, которыми выделялись края старинных образов, кайма, а также некоторые детали риз и нимбов. Указанные линии напоминали следы ролика для копирования лекал выкроек в швейном ателье. По аналогии с этим портняжным инструментом Павел Михайлович (часов-

щик-любитель) сконструировал несколько роликов из часовых шестеренок с разным диаметром и шагом зубцов. В дальнейшем характеристики одного из этих инструментов позволили создавать на фольге растительные орнаменты со сложными завитками. Им обрабатывали края вырезанных деталей: близко расположенные небольшие точки создавали эффект тончайшей канители, сглаживали неровности вырезки, делали форму элементов четче.

Собранный Суховыми на первом этапе набор инструментов позволил восполнить утраты фолежного убора домашнего иконостаса. Иконы вернулись в красный угол в достойном виде. Позже часть образов Любовь Михайловна пожертвовала открывшимся после запустения советского времени храмам. Это была общая тенденция поворота к вере — прихожане хотели видеть место соборной молитвы обновленным, сияющим, и отдавали кто что мог. В церкви несли и чудом сохраненные в недрах чердаков писанные иконы, и серьезно потрепанные временем подфоленные образы, которые позже пришлось реставрировать. Появились в храмах также печатные иконы, украшенные замысловатым коллажем и аппликациями из всего, что под руку попадалось: папиросной бумаги, лоскутков парчи и бархата, блесок, тонкой алюминиевой и медной проволоки, искусственных цветов и тому подобного. В этот же период конца 80-х гг. — начала 90-х гг. прошлого столетия кто-то передал Любви Михайловне несколько рулонов плотной алюминиевой фольги, из которой некогда штамповали крышки для молочной продукции местного молокозавода. Алюминиевая фольга оказалась прочнее старинных медных листов, при этом она была более податливой, лучше принимала и держала форму, не давала неприятных трещин и заломов.

Следующим шагом совершенствования мастерства Суховых стало оформление небольших печатных «софринских» образков, но технология авторского фолежного дела быстро усложнялась. Киоты по размеру стали повторять полноценные старинные образцы. «Багетное» убранство превратилось в тончайшее прорезное металлическое кружево с контрастной подложкой. Вместе с окладом эволюционировал и орнамент. От незамысловатых завитков Любовь Михайловна перешла к вырезанию переплетенных виноградных лоз и фантазийных цветочных элементов. Она создавала эскизы, черпая вдохновение в работах старых мастеров, естественной красоте природы,

бытовых мелочах (наподобие конфетной обертки). Постепенно Суховы накопили внушительную подборку орнаментов, которая сегодня включает более 30 боковых и примерно столько же угловых декоров.

Бумажные шаблоны некоторых популярных орнаментов применялись настолько активно, что их приходилось достаточно часто обновлять. Но есть и особая группа шаблонов, использовавшихся лишь по одному разу. Речь идет об эскизах риз и нимбов для старинных подфолежных икон, утративших оклад. Каждый из них полностью индивидуален. Для человека неподготовленного (навыки Любови Михайловны на тот момент не включали умение рисовать иконописную фигуру, грамотно укладывать складки ткани, сглаживать дисбаланс пропорций) создание шаблонов такого плана, а затем и их воплощение в фольге требовало огромной концентрации воли и терпения, а также наличия смекалки и художественного вкуса. Первые образцы получались излишне плоскостными, но позже с внедрением скульптурных стеков этот недочет удалось полностью устранить. Над оформлением икон сегодня трудятся Суховы-младшие: сын Павла Михайловича и Любови Михайловны Сергей Павлович и внучка Мария Сергеевна.

Отработанная технология. Сейчас оформление *типовой типографской иконы* в мастерской Суховых происходит так: сначала по старинному образцу изготавливают прямоугольный деревянный киот с выдвижным покровным стеклом. Параметры киота зависят от размера иконы и выбранного для нее орнамента. Стандартный печатный образ формата 11×13,5 см, как правило, размещают в киоте 21×23,5×5 см. Чтобы крупные иконы смотрелись органично, размеры убранства пропорционально увеличивают. У самых масштабных экземпляров ширина полей может достигать 12 см. Типовой оклад для «софринской» иконы состоит из четырех угловых и четырех боковых декоров, фигурной каймы и узких фолежных полос (см. ил. 2).



Ил. 2. Распределение декоративных элементов фолежного убранства в киоте (до монтажа).

В соответствии с результатами замеров нарезают заготовки из фольги и склеивают для достижения искомого формата универсальным клеем (к примеру, «Момент Классик»). Подготовленные отрезки фольги выравнивают с помощью линейки. Прочностные характеристики современного материала позволяют работать с двойным слоем, потому одинаковые фрагменты складывают попарно и временно соединяют с помощью загиба уголков, что сокращает трудозатраты.

Далее заготовки перемещают на сложенную в несколько раз газету. На фольгу накладывают шаблон с орнаментом. Рисунок переносят на заготовку с помощью простого карандаша, при этом обязательно соблюдают поля креплений и правильный нажим. Ведь

при слишком сильном давлении на элементе вместо четких линий появляются неаккуратные широкие борозды. При слабом нажиме рисунок получается слепым. *Вырезка* является самым трудоемким процессом в создании фолежных окладов. Использование стекла и масла обеспечивает идеальный рез, однако оно же делает работу со скальпелем физически утомительной. Чтобы лезвие проткнуло два слоя фольги, лежащей на стекле, а затем, не соскользя, с ювелирной точностью прошло по намеченной траектории и вовремя остановилось, нужна полная концентрация внимания.

Края успешно вырезанных заготовок получаются слегка загнутыми. Чтобы сделать деталь идеально ровной, используют инструмент, собранный Павлом Михайловичем из выжимного валика от стиральной машины времен СССР. Вырезанные декоры укладывают на стекло или другую ровную поверхность и аккуратно, чтобы не распались все еще скрепленные пары, несколько раз прокатывают этим валиком.

Следующий этап вновь требует смены рабочей поверхности. На стол возвращают уже знакомую газету. В качестве основного инструмента на этот раз выступает ролик с часовой шестеренкой диаметром около 1 см и шагом зубцов менее 0,1 см. По изнаночной стороне с помощью него очерчивают контуры орнамента и при необходимости прорисовывают внутренние элементы. Также этот ролик вместе с его более крупной вариацией (диаметр 4 см, шаг зубцов менее 0,3 см) используют для декорирования креплений, на которые под линейку наносят чередующиеся линии. Край крепления при желании обрабатывают фигурными ножницами или советским фотографическим резакон. Затем детали снова укладывают на стекло и слегка прокатывают валиком, чтобы устранить случайные деформации.

На этом для большинства типовых орнаментов основная механическая обработка элементов завершается. Однако есть варианты фолежного убранства, предусматривающие наличие объемных вкраплений. Например, гроздей винограда или сердцевин цветов. Для придания им округлой формы используют различные чеканы, а «наковальней» выступает пластина плотной резины толщиной 2 см, на которую декор укладывают лицевой стороной. Каждая вновь прочеканенная ягода деформирует соседнюю, однако пластичная фольга постепенно вытягивается, а легкие касания карандаша создают правильную форму грозди.

После того как все объемные элементы приобрели желаемый вид, соединенные попарно детали разделяют и окрашивают аэро-

зольной краской. В числе ходовых оттенков — розовое и желтое золото. Финальным штрихом для угловых и боковых декоров оказывается расстановка цветовых акцентов из стразов, бисера и половинок бусин. Учитывая, что клеить бижутерию приходится на краску-металлик, делают это при помощи стоматологических пинцетов, с соблюдением многих предосторожностей, предотвращающих загрязнение лицевой поверхности клеевыми подтеками.

Кайма представляет собой фолежные полосы, основным украшением которых является линия полусфер, очерченных пунктирными окружностями. Оптимальная длина полос не превышает 30 см. С такими деталями удобнее работать: они меньше деформируются. Как и при изготовлении основных декоров, заготовки для каймы объединяют попарно и фиксируют загибами уголков.

На столе размещают спил липы или другой мягкой породы: древесные волокна позволяют комфортно вырубать из фольги те или иные элементы с помощью различных пробойников, похожих на полукруглые стамески или токарные резцы по дереву. Из-за специфики загибов, образующихся при пробое, валик, применявшийся для выравнивания основных декоров, здесь не используют. Заготовку перекалывают на ровную поверхность и простукивают молотком. Следующий этап обработки каймы — формирование объемных деталей. В качестве рабочей поверхности для этого применяют резиновую пластину и чеканы в виде металлической трубочки, один из концов которой оснащен мелкими зубцами, и стержня со сферической рабочей частью. Отчеканенный край снаружи становится похож на бусы. Кайму, как и основные декоры, можно красить аэрозолем.

Когда создание элементов типового фолежного оклада завершено, киот готовят к их монтажу. Ажурный оклад нуждается в эффектном контрастном фоне. Последний изготавливают из полупрозрачной блестящей упаковочной пленки для букетов. Наибольшее одобрение получила золотая пленка с легким медным оттенком. На ее фоне выигрышно смотрятся оклады и в розовом, и в желтом золоте. Чтобы пленка легла без складок и заломов, сначала в киоте размещают обрамление из гибкого картона или плотной бумаги. Если в старину функцию арматуры выполнял деревянный плинтус треугольного сечения, то нынешняя замена древесины картоном позволила снизить вес конструкции и трудозатраты, а также удешевить производство.

Край иконы обязательно декорируют. Самый простой и дешевый способ сделать это — скрыть под креплениями боковых дета-

лей оклада. Украшенные чередующимися пунктирными линиями и фигурным срезом, полосы креплений создают четкий фолежный контур, плавно перетекающий в кружево основных декоров. Боковые детали прямо перед закреплением проходят финишную обработку. Сначала каждому декору с помощью труб разного диаметра (чем шире элемент, тем больше диаметр трубы) придают слегка выгнутую форму, затем загибают крепление под прямым углом к основной части. После фиксации в киоте деталь слегка пригибают по направлению к подкладке.

Как дополнение к такому варианту оформления краев иконы или в качестве самостоятельного решения часто используют цепочку стразов или бусин. При подборе таких заметных украшений мастера руководствуются принципами сдержанности и гармонии: пестрота и кричащие оттенки не способствуют созданию настроения торжественности и одухотворенности.

Оформление *старинной подфолежной иконы*, полностью утратившей свое первоначальное убранство, предусматривает все описанные процедуры, но при этом имеет ряд серьезных дополнений и нюансов. Оклад для образа такого плана, помимо перечисленного набора деталей, включает фоны, ризы, нимбы, иногда еще и венцы. Главная сложность в исполнении этих элементов — необходимость создавать их с нуля, с опорой лишь на несколько ориентиров в виде ликов, рук, стоп. Ведь в большинстве подфолежных икон отсутствуют даже контуры одеяний, не говоря о складках ткани или намеках на украшения.

Проблемы в атрибуции и идентификации начинаются, когда дело доходит, например, до многочисленных икон Божией Матери. Ведь есть изводы, лишенные вообще каких бы то ни было живописных намеков на прототип. К примеру, Скоропослушницу от Тихвинской отличает лишь корона, наличие которой в давно утраченном окладе на доске могут подтвердить следы от гвоздей, и то если венец крепился отдельно, а не в составе нимба. В таких случаях изредка подсказку может дать тыльная сторона иконы или киота, ибо некоторые старые мастера или бывшие владельцы могли делать там рукописные пометки.

Когда название установлено, начинается изучение иконоведческой литературы и иконописных подлинников. Мастера-оформители выделяют варианты, близкие по строению к имеющемуся случаю. Они нужны в качестве опоры для создания будущего эскиза. Чтобы рисунок был точным, контуры ликов, рук, стоп, а при наличии и все схематичные пометки иконо-

писца с помощью перманентного маркера с тонким стержнем с иконной доски переносят на прозрачную пленку, а оттуда через стекло — на бумагу.

Далее изображение достраивают максимально близко к каноническим иконописным пропорциям, в том числе заходя за пределы имеющейся доски, если это необходимо. Абсолютно точно соблюдения канон при работе с подфолежным образом в большинстве случаев невозможно из-за коробления не загрунтованной древесины при высыхании или по причине поточного производства: лики прописывали более опытные иконописцы, все остальное — подмастерья. Ошибки при такой конвейерной организации иконного дела были, скорее, правилом, нежели исключением. Теперь остается лишь, по возможности, эти неточности нивелировать, по-другому укладывая складки облачений и филигранно прорабатывая детали отделки.

Но важно помнить, что в итоге эскиз необходимо перенести на фольгу, которая меняет объемное восприятие: мелкие складки на одежде могут зрительно некрасиво смяться, а отдельные элементы узора слиться и потеряться. Поэтому при изображении одеяний сохраняют только основные изгибы ткани, намечающие скрытую под ними фигуру. Среди декоров предпочтение отдают наиболее четким, лаконичным и аккуратным.

Эскизы нимбов создают также на основе образцов. Вокруг контуров лика, полученных с помощью перманентного маркера и прозрачной пленки, выстраивают окружность, центр которой находится примерно в районе лба, а нижний край проходит чуть ниже ключиц. У нимбов Богоматери или святых окружность полностью заполняют лучами разной длины либо оформляют орнаментом по внешнему краю. Эти элементы имеют по большей части декоративное значение и могут варьироваться, в отличие от креста и букв на нимбе Спасителя, которые нельзя заменить другими украшениями или проигнорировать. Их можно лишь дополнить легким узором.

Завершается реконструкция подфолежной иконы эскизами более мелких деталей — фонов, венцов и т. п. Переносят рисунки на фолежные заготовки так же, как орнаменты боковых и угловых декоров, но с поправкой на зеркальность: изображение прорисовывают на лицевой стороне фольги. Далее детали вырезают: ризы — с отступлением 0,5 см от контура, нимбы и другие элементы — прямо по нему. Прорези для ликов, рук и стоп делают с помощью скальпеля. Затем каждую деталь укладывают лице-

вой стороной на газету и по краям всех разрезов прорабатывают зубчатыми роликами, чем добиваются изящных очертаний контуров фигур. Стилусом наносят легкую штриховку на те или иные части драпировки, чтобы показать отличие тканей. Этим же инструментом отмечают контуры венцов и нимбов, прорисовывают лучи и орнаменты. Объемные акценты на деталях расставляют чеканами разных размеров. А для проработки выпуклых складок используют набор скульптурных стеков разной формы. В рамках финального осмотра определяют недоработанные элементы, вносят необходимые правки.

Далее поля, оставленные по краю ризы, надрезают и загибают внутрь. В результате этих манипуляций одеяния приобретают дополнительный объем. Подготовленную таким образом ризу вместе с другими деталями отправляют на покраску. Высохшие элементы освежают яркими акцентами в виде бусин и стразов, затем начинают финальный монтаж под стекло.

Еще один важный нюанс, отличающий оформление подфолежного образа от печатного, — глубина киота. В первом случае она больше минимум на толщину доски. Как и в старинных образцах, сегодня площадь подфолежной иконы увеличивают планками, закрепляемыми по периметру. Ширина этого обрамления рассчитывается таким образом, чтобы на нем можно было зафиксировать не только ризу с фонами и нимбом, но и картонную основу под подкладку, а также другие детали. Далее все элементы, как правило, крепят в следующем порядке: картонное обрамление → подкладка → фоны → ризы → боковые декоры по периметру образа → кайма, формирующая внутренний контур → угловые декоры → кайма или полосы, формирующие внешнюю рамку → нимбы → венцы при наличии.

Отточив почти за пять десятилетий (1970-е — 2020-е гг.) технологию, показывающую достойный результат, семья Суховых продолжает изучать образцы старых мастеров, совершенствовать методы и инструменты, искать более подходящие материалы. При этом приоритет Суховы все же отдают старинным подфолежным образам, которые без окладов в лучшем случае пылятся на чердаках, а в худшем — исчезают в огне церковных печей.

Заключение и выводы

Хотелось бы подвести некоторые итоги, касающиеся «материального поворота» в искусствоведении, музееведении и религиоведении.

нии. Итак, в рамках ознакомительных поездок по Брянской области, состоявшихся в 2023–24 гг., нами был собран богатый материал, включающий образцы фолежных окладов XIX — двух десятилетий XXI века (см. фоторяд к статье). Проведенное методом включенного наблюдения участие в работе одной из действующих фолежных «артелей» Брянщины, посещение церквей и музеев, беседы с их настоятелями, сотрудниками, рядовыми «захожанами» и просто любопытствующими, позволили сделать следующие выводы:

1. Детально описанная технология изготовления фолежного оклада в семье Суховых, восстановленная супругами Павлом Михайловичем и Любовью Михайловной во 2-й половине XX в. и развитая их детьми и внуками, наглядно демонстрирует как не исчезнувшие в годы советского лихолетья линии преемственности мастерства, так и весь процесс изготовления материально-артефакта «изнутри».

2. По наблюдениям, сделанным в ходе поездок, можно сказать, что наивысшую ценность фолежные и подфолежные иконы имеют для семей, дорожающих своей историей и наследием: они хранят образа как реликвии и ценные предметы, и передают их из поколения в поколение.

Большинство людей, достаточно равнодушных к прошлому своего рода и религии, по отношению к иконам, украшенным фолежным декором, проявляют уважение с примесью суеверной почитительности. Так, после кончины набожных родственников они, как правило, не оставляют дома принадлежавшие покойным образа, а передают в церкви²³.

Во многих провинциальных (особенно сельских) храмах РПЦ МП на Брянщине иконы в фолежном убранстве составляют абсолютное большинство. Священнослужители с благоговением принимают в дар любые образа. Подфолежные иконы почтенного возраста (около века и более) или бумажные экземпляры с фолежным декором, обладающим художественной ценностью, занимают места в наосе или нартексте, а менее примечательные — в часовнях (в т.ч. над многочисленными святыми источниками). Серьезно поврежденные образцы, не подлежащие реставрации, вынужденно сжигаются в церковных печах во избежание осквернения (см. рис. 3).

23. «Именно икона своим заразительным присутствием порождает сакральность общественного пространства, внутри которого она излучает святость образа». *Мондзен М.-Ж.* Образ, икона, экономия. Византийские истоки современного воображаемого / пер. с франц. Марка Гринберга. М.: V-A-C Press, 2022. С. 185.



Ил. 3. Современное состояние фолежных икон. Интерьер часовни над святым источником

В Русской древлеправославной церкви фолежные и подфолежные иконы принимают редко, по суровой необходимости, при этом стараются задвинуть в дальний угол. Появившееся после раскола убранство из фольги воспринимается старообрядцами как «петровский новодел», сусальный и глянцевый, но «ненастоящий», т.е. как нечто чуждое высокой молитвенности независимо от уровня исполнения.

В запасниках краеведческих музеев Брянщины искусствоведы-энтузиасты собирают и аккуратно хранят иконы с фолежным декором, стремясь выяснить основные тенденции развития технологии его изготовления и выстроить экспозицию, исходя из практики преемственности поколений фолежников (как монастырских, так и деревенских).

Современные брянские мастера фолежного дела (пока что весьма немногочисленные) идут дальше: бережно сохраняя, исследуя и копируя старинные иконы и образцы окладов, фолежники используют их как наглядное пособие, развивая традиции и сберегая память поколений (см. ил. 4).



Ил. 4. Деталь старинного оклада XIX века

3. Широко представленные на Брянщине фолежные оклады неоднородны по своей морфологии. Они отличаются по мастерству исполнения, типу орнаментов, приемам обработки фольги и специфике используемых материалов (металл, древесина и растительные волокна, папье-маше, стеклярус, речной перламутр и жемчуг, текстиль, пчелиный воск, сухоцвет). Совокупность этих факторов позволяет выделить в общей массе иконы, с большей долей вероятности оформленные одним и тем же масте-

ром, обладающим собственным уникальным почерком, или его подмастерьями.

4. Профессионалы различают, во-первых, несколько десятков растительных и геометрических орнаментов, оригинальная и смелая рекомбинация элементов которых придает неповторимый колорит, обозначая руку конкретного фолежника. А во-вторых, регулярное предпочтение тех или иных броских акцентов (бусин, жемчужин, искусственных цветов) на фоне более скромного и аскетичного убранства может служить, помимо прочего, идентификационным маркером сельской (руральной), городской (урбанистической) и смешанной (рурбанистической) культуры Брянщины.



Ил. 5. Бумажные шаблоны растительных орнаментов (копируются на фольгу)

Библиография / References

- Аникьев И.И., Давыдов И.П., Фадеев И.А. *Magnum Ignatum*. Т. 7: Литургия. Икона. Идентичность / под общ. ред. И.П. Давыдова. М.: Т 8 Издательские Технологии, 2023.
- Антонов Д.И. Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киоток» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 60–99.

- Антонов Д. И. Советские иконы как исследовательский проект // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. №9. С. 155–164.
- Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы. История и этнография Нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023.
- Бусева-Давыдова И. Л. Русская иконопись от Оружейной палаты до модерна: поиски сакрального образа. М.: БуксМАрт, 2019.
- Давыдов И. П. Религиоведение как призвание и профессия в свете кантовского «Спора факультетов» // История и теория культуры: Альманах. Вып. 4. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2024. С. 410–429.
- Доронин Д. Ю. Массовая крестьянская икона в России: история критики и семиотические идеологии // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 2. С. 35–60.
- Дубовка Д. Г. В монастырь с миром. В поисках светских корней современной духовности. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2020.
- Иконопись и народные промыслы. Каталог выставки / Сост. Аристова А. В. М.: Северный Паломник; Ростов: Ростовский кремль, 2022.
- Иконопись и народные промыслы: их связь и взаимное влияние. Материалы науч. конф. / Отв. ред. Смирнов Я. Е. М.: Северный Паломник; Ростов: Ростовский кремль, 2023.
- Лермонтов М. Ю. Собр. соч. в 4 т. Т. 2: Поэмы. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1962.
- Модерн в русской иконе / Каталог выставки. Кураторы М. Б. Миндлин, Ж. Г. Белик, С. В. Гнутова. М.: ЦМИ им. Андрея Рублева, 2023.
- Мондзен Мари-Жозе. Образ, икона, экономия. Византийские истоки современного воображаемого / пер. с франц. Марка Гринберга. М.: V-A-C Press, 2022.
- Парадигмы исследования религии в XXI в. / Колл. моногр. под ред. О. Ю. Бойцовой. М.: Изд-ль Воробьев А. В., 2020.
- Петровская Е. В. Теория образа. М.: РГГУ, 2012.
- Социология вещей. Сб. статей. / под ред. В. Вахштайна. М.: ИД «Территория будущего», 2006.
- Стерлигова И. А. Драгоценный убор древнерусских икон XI–XIV веков. Происхождение, символика, художественный образ. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- “Editorial statement” (2005), *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* 1(1): 4–8.
- “Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief”, *Reviews of Peer-Reviewed Journals in the Humanities and Social Sciences* [<https://journalreviews.princeton.edu/2017/02/28/material-religion-the-journal-of-objects-art-and-belief/>, accessed on 02.08.2024].
- “Visual Culture and Material Culture Paradigms for the Study of Religion” (2009), *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* 5(3): 355–356.
- Brent, P. S. (ed.) (2015) *Key Terms in Material Religion*. Bloomsbury Academic. London and New York: Bloomsbury Publishing.
- Clark, E. S., Lindsey, M. R. (eds.) (2022) *Digital Humanities and Material Religion. An Introduction*. Berlin and Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- De Vries, H. (2019) *Philosophy and the Turn to Religion*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

- Droogan, J. (2013) *Religion, Material Culture and Archaeology*. Bloomsbury Academic. London and New York: Bloomsbury Publishing.
- Heywood, I., Sandywell, B. (eds.) (1999) *Interpreting Visual Culture. Explorations in the Hermeneutics of the Visual*. London and New York: Routledge.
- Kotrosits, M. (2020) *The Lives of Objects: Material Culture, Experience, and the Real in the History of Early Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Meyer, B. (2016) "The Icon in Orthodox Christianity, Art History and Semiotics", *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* 12(2): 233–234.
- Mirzoeff, N. (1999) *An Introduction to Visual Culture*. London and New York: Routledge.
- Mirzoeff, N. (ed.) (2002 [1998]) *The Visual Culture Reader*. London and New York: Routledge.
- Morgan, D. (2005) *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Morgan, D. (2021) *The Thing About Religion: An Introduction to the Material Study of Religions*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Morgan, D., Promey, S. M. (eds.) (2021) *The Visual Culture of American Religions*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Ocker, Ch., Elm, S. (eds.) (2020) *Material Christianity. Western Religion and the Agency of Things*. Cham: Springer.
- Townsend, B. G., Crispin P., Brent, P. S. (eds.) (2017) *Religion in Museums: Global and Multidisciplinary Perspectives*. Bloomsbury Academic. New York and London: Bloomsbury Publishing.



Patriotism as Worldly Asceticism: The Role of Sports and Martial Arts in the Activities of Orthodoxy-Based Groups

For citations:

Ryazanova, S. V., Mitrofanova, A. V. (2024)

“Patriotism as Worldly Asceticism: The Role of Sports and Martial Arts in the Activities of Orthodoxy-Based Groups”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(3): 274–296.

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-274-296>

Рекомендация для цитирования:

Рязанова С.В., Митрофанова А.В. Патриотизм как мирской аскетизм: Роль спорта и боевых искусств в деятельности православных групп // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 274–296.

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-274-296>

Поступила в редакцию: 30.04.2024;

прошла рецензирование: 16.08.2024;

принята в печать: 16.09.2024.

Received: 30.04.2024; Revised:

16.08.2024; Accepted for publication:

16.09.2024.

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

© 2024 by the author.

SVETLANA V. RYAZANOVA

Institute of Humanitarian Research, Perm Federal Research Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Perm, Russia). svet-ryazanova@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-5387-9387

ANASTASIA V. MITROFANOVA

Institute of Sociology — Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); Financial University under the Government of the Russian Federation (Moscow, Russia). avmitrofanova@fa.ru

ORCID: 0000-0003-4123-0550

The authors focus on how faith-based groups, either affiliated with the Church, or those whose connection to Orthodoxy may be uncertain, provide patriotic education primarily through paramilitary activities and instruction in martial arts (sports). The article seeks to answer the question: why faith-based groups are increasingly interested in military-patriotic education and why this education is predominantly implemented through activities like sports and martial arts. The authors posit that patriotic activity serves not only as a means of obtaining financial support, but

also as a way to legitimize the existence of groups that may be in conflict with the ecclesiastical hierarchy. Patriotic education also reflects faith-based groups' intention to return to the ritualistic origins of sport and other physical practices, presenting them as a form of worldly asceticism. The article is based on a close-up study of the former Pokrov Fraternity (Perm), the Center "Spas" (Obninsk), and the all-Russian movement "Sorok Sorokov", not being limited to them.

Keywords: grassroots patriotism, military-patriotic education, Orthodoxy and martial arts, Orthodoxy and sports, faith-based NCO, Sorok Sorokov

Патриотизм как мирская аскеза: роль спорта и боевых искусств в деятельности православно ориентированных организаций

Светлана В. Рязанова

Институт гуманитарных исследований Пермского федерального исследовательского центра Уральского отделения РАН (Пермь, Россия). svet-ryazanova@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-5387-9387

Анастасия В. Митрофанова

Институт социологии, Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН (Москва, Россия), Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, (Москва, Россия). avmitrofanova@fa.ru

ORCID: 0000-0003-4123-0550

Статья посвящена тому, каким образом религиозно ориентированные некоммерческие организации, как аффилированные с Русской православной церковью, так и те, связь которых с православием неочевидна, осуществляют патриотическое воспитание посредством военизированной активности и обучения боевым искусствам (или спорта). Авторы предлагают свой вариант ответа на вопрос, почему религиозно ориентированные группы проявляют усиливающийся интерес к военно-патриотическому воспитанию и по какой причине это воспитание осуществляется в основном посредством спорта и боевых искусств. Предполагается, что патриотическая деятельность служит не только средством доступа к финансовой поддержке, но и способом легитимации существования групп, которые могут находиться в конфликте с церковной иерархией. Патриотическое воспитание также отражает стремление религиозно ориентированных организаций вернуться к ритуальным корням спорта и других телесных практик, представляя их как форму мирской аскезы. Статья основана на методе крупно-

планового исследования бывшей Покровской обители (Пермь), центра «Спас» (Обнинск), всероссийского движения «Сорок Сороков» и других организаций.

Ключевые слова: низовой патриотизм, военно-патриотическое воспитание, православие и боевые искусства, православие и спорт, религиозно ориентированные НКО, Сорок Сороков

Introduction

THERE is already a significant amount of publications that mention that, at least from the official viewpoint, patriotism in Russia is commonly viewed from a specific militarized angle¹. This has given birth to the recognizable Russian concept of military-patriotic education (or upbringing). This understanding of patriotism was partially inherited from the Soviet period, and the reasons behind it are beyond the scope of this article. Simultaneously, several authors focus on patriotic initiatives at the grassroots, revealing how specific actors at the local level manage to find niches for themselves within state-supported programs of military-patriotic education while pur-

Исследование частично выполнено в рамках государственного задания — тема № 124021400020-6, «Многоуровневая политика в современном мире: институциональное и социокультурное измерения» (разделы первый и третий, заключение; автор Рязанова С. В.) и вне рамок данного государственного задания (разделы второй и четвертый, введение; автор Митрофанова А. В.).

The research was partly as part of the state-funded research project «Multilevel Politics in the Modern World: Institutional and Sociocultural Dimensions» (theme No. 124021400020-6), covering Sections One and Three and the Conclusion, authored by S. V. Ryazanova, and beyond the state-funded research project, covering Sections Two and Four and the Introduction, authored by A. V. Mitrofanova.

1. Sperling, V. (2009) "Making the Public Patriotic: Militarism and Anti-militarism in Russia", in M. Laruelle (ed.) *Russian Nationalism and the National Reassertion of Russia*, pp. 218–271. New York: Routledge; Sieca-Kozłowski, E. (2010) "Russian military patriotic education: a control tool against the arbitrariness of veterans", *The Journal of Nationalism and Ethnicity* 38(1): 73–85; Bækken, H. (2019) "The Return to Patriotic Education in Post-Soviet Russia: How, When, and Why the Russian Military Engaged in Civilian Nation Building", *Journal of Soviet and Post-Soviet Politics and Society* 5(1): 123–158; Pynnöniemi, K. (ed.) (2021) *Nexus of Patriotism and Militarism in Russia: A Quest for Internal Cohesion*. Helsinki: Helsinki University Press; Shakhanova, G. et Kratochvil P. (2022) "The Patriotic Turn in Russia: Political Convergence of the Russian Orthodox Church and the State?", *Politics and Religion* 15(1): 114–141.

suing their own goals, sometimes substantially different from official declarations².

Being the state's lesser partner, the Church had no option but to reproduce this militarized vision of patriotism. Nevertheless, grass-roots faith-based actors involved in the implementation of Orthodox patriotic projects, and those whose connection to Orthodoxy may be uncertain, according to Kathy Rousselet, "appropriate the Church's calls to patriotism, but also ...develop their own patriotism according to their position within the Church, their social status and their ideological orientation"³. The article seeks to answer two questions: why are these faith-based groups increasingly interested in patriotic education, and why is this education predominantly implemented through sportive activities, more precisely, through teaching martial arts? Our research is focused on Orthodox groups or those who, at some point in their history, declared their belonging to Orthodoxy. In the beginning, we discuss not formal ecclesiastical bodies, such as parishes, but paraecclesiastical organizations represented by socially oriented faith-based non-commercial organizations (NCOs).

The inner life of such organizations is typically concealed from external observers. We gathered data about patriotic projects from open-access printed and electronic sources, enabling us to analyze audiovisual and other web-based narratives. This was supplemented with participant and non-participant observation at the premises of the mentioned groups in Moscow, Obninsk and Perm and during public events they sponsored. Additionally, we conducted interviews with leaders and representatives of the groups in question. While the non-

2. Omelchenko, E., Pilkington H. (eds.) (2012) *S chego nachinaetsia Rodina: Molodezh v labirintakh patriotizma* [Where the Motherland begins: young people in the labyrinths of patriotism]. Uliyanovsk: Izdatelstvo Uliyanovskogo gosudarstvennogo universiteta; Daucé, F., Laruelle M., Le Huérou A., Rousselet K. (2015) "Introduction: What Does it Mean to be a Patriot?", *Europe-Asia Studies* 67(1): 1–7; Laruelle, M. (2015) "Patriotic Youth Clubs in Russia. Professional Niches, Cultural Capital and Narratives of Social Engagement", *Europe-Asia Studies* 67(1): 8–27; Le Huérou, A. (2015) "Where Does the Motherland Begin? Private and Public Dimensions of Contemporary Russian Patriotism in Schools and Youth Organisations: A View from the Field", *Europe-Asia Studies* 67(1): 28–48; Goode, J. P. (2017) "Official and Everyday Patriotism in Putin's Russia", in M. Skey, M. Antonsich (eds.) *Everyday Nationhood: Theorising Culture, Identity and Belonging after Banal Nationalism*, pp. 121–146. Basingstoke, U. K.: Palgrave Macmillan; Sanina, A. (2017) *Patriotic Education in Contemporary Russia. Sociological Studies in the Making of the Post-Soviet Citizen*. Stuttgart: Ibidem Verlag; Köllner, T. (2021) *Religion and Politics in Contemporary Russia: Beyond the Binary of Power and Authority*. New York: Routledge.
3. Rousselet, K. (2015) "The Church in the Service of the Fatherland", *Europe-Asia Studies* 67(1): 51–52.

commercial organizations at the heart of this research are widespread throughout Russia, determining their exact number would require significant additional financial and administrative resources. The research, as a result, was qualitative in nature and did not involve the collection or analysis of quantitative data.

Patriotism from below: the Orthodox perspective

Various Orthodoxy-oriented non-commercial organizations, as well as Church parishes, exhibit a high level of activity in the practical implementation of patriotic projects. This thesis can be illustrated using the website of the ecclesiastical Foundation of Humanitarian and Enlightening Projects “Sorabotnichestvo” (Collaboration)⁴ that has held an NCO grant competition called “Orthodox Initiative” since 2005. The website archives information about grant applications submitted from 2015 onward, including those that have not received support. We have examined the number of recent projects that were, in some way, related to the theme of patriotic education.

Nineteen different applications were found to be related either to patriotic education or to the promotion of patriotism in society. Most of the authors proposed educating schoolchildren with a strong military emphasis. The titles of these applications included: “Military-patriotic camp: The Righteous Warrior”; “Patriotic club: Archistrateg”; “Patriotic club: The Young Defender of the Fatherland”; “Military-patriotic shift on the basis of the children’s health camp ‘Khop’ — ‘We can serve Russia’”; “The Museum of the Cossack history as an instrument for military-patriotic education of children and youth, and others”. In cases where schoolchildren were not directly involved in military education, the applications continued to present militarized communities as models for fostering genuine patriotic values.

In some cases, the submitted applications were not explicitly related to military education, but their explanatory notes revealed a similar emphasis on militarized patriotism. For instance, the nationwide patriotic project “For Their Friends” [*Za drugi svoia*] aimed to build a community of people based on a continuous cultural and sporting practice. In a detailed description, it indicated that this involved ac-

4. Fond podderzhki gumanitarnykh i prosvetitel'skikh iniciativ «Sorabotnichestvo» [Fund for Support of Humanitarian and Educational Initiatives ‘Co-operation’] [<https://pravkonkurs.ru/>, accessed on 14.11.2024].

quiring knowledge about martial arts and developing programs in the areas of teaching hand-to-hand combat and the fundamentals of personal safety.

We suggest that the same military tendency in patriotic education can be observed in applications focused on honoring the memory of great figures from Russian history. There was only one case where we found an abstract, non-militarized reference to such historical figures, which was a project titled “Patriotic Campaign: Be Worthy of the Memory of Great Ancestors”. In most cases, the applications mentioned Alexander Nevsky, a warrior and a saint. Examples of such projects include: “Youth Patriotic Tour: Alexander Nevsky — Glory, Spirit, and the Name of Russia” and “Constructing a Contemporary Patriotic Educational Environment on the Example of the Personality of Alexander Nevsky and the Best People of Our Fatherland”. These examples illustrate the prevailing militarized focus even in projects that aim to honor historical figures.

Noticeable, in terms of the frequency of references to the topic, are also memorial events related to honoring those who fell during the Great Patriotic War. For example, a social patriotic project in honor of the defenders of the Fatherland is titled “The Legends of the Obelisks of Stalingrad”. Even this project includes some elements of military education for schoolchildren, with the aim of enhancing the psychological and physical preparedness of adolescents and young people for learning, self-education, self-realization in their future endeavors, and in defense of the Fatherland.

A significantly smaller portion of applications propose projects that imply non-military patriotic education. These projects are more cultural in nature and draw upon the legacy of Russian culture. For instance, they involve areas like cinematography (e.g., the “Orthodox Spiritual and Patriotic Family Cinema Club: Fatherland” with a focus on providing access for population groups with low mobility), music (the “Festival of Spiritual and Patriotic Songs: My Soul Sings”), or history (a “Patriotic Historical and Educational Project: The Light of the Fatherland”). Similar to the military patriotic events, the authors of these applications suggest using topics and images in their Orthodox projects that are only indirectly related to religion and the Church.

We were able to identify only two projects whose authors suggested that patriotic education could be rooted in faith-based norms and principles of behavior as reflected in the lives of believers. Neither of these projects received support. The first project, titled “Life to Moth-

erland, Heart to God”, was submitted by the editorial office of the newspaper ‘*Neue Zeit*’ from the village of Galbstadt in the German national district of Altai Krai. The application proposed the spiritual, moral, and patriotic education of the newspaper’s readers by enlightening them on the topic of Orthodox patriotism and Christian family values, using examples from the life stories of saints and contemporary individuals. The location of the submitters raises questions about the reasons for Orthodox education in what is presumably a Lutheran or Catholic environment. However, beyond speculating on their motivation, this project stands out for its use of religious values, rather than military ones, for patriotic education.

The second project was submitted by the Spiritual and Educational Center at the Rybinsk bishopric of the Russian Orthodox Church. It proposed organizing a spiritual and patriotic rally called “Transfiguration” (*Preobraschenie*), which involved detailed planning of religious activities for participants. This included obedience works, prayer rules, and attendance of divine services. The program of the rally aimed to directly involve children in Orthodox tradition by fostering an environment that promoted the development of feelings of friendship, unity, mutual respect, and the observance of traditional moral values. In this case, it appears that patriotism was not the central focus of the educational effort but rather an inseparable part of Orthodox spiritual upbringing.

The involvement of Orthodox non-commercial organizations (NCOs) in the sphere of military-patriotic education cannot be solely attributed to pressure from higher authorities. In most cases, these patriotic projects are organized by enthusiasts who are not under strict control from their superiors and may even be at odds with formal structures, including ecclesiastical bodies. Similar to secular patriotic initiatives from below, faith-based NCOs do not consciously oppose the official discourse but rather integrate themselves into it while also pursuing their own objectives. The formula of “military-patriotic education” may be imposed on them, but the specific activities undertaken are often initiated by these organizations themselves.

Many authors note that military-patriotic education in Russia is generally loosely, or sometimes not at all connected to preparing the youth for military service⁵, even though such a connection might seem

5. Sieca-Kozłowski, E. “Russian military patriotic education: a control tool against the arbitrariness of veterans”; Bækken, H. “The Return to Patriotic Education in Post-Soviet Russia: How, When, and Why the Russian Military Engaged in Civilian Nation Building” et al.

self-evident. Marlene Laruelle's work discusses militias⁶, but the majority of organizations involved in military-patriotic education are not militias. Representatives of military-patriotic initiatives frequently emphasize that their primary goal is not necessarily to educate future conscripts, but rather to foster the development of young boys into responsible and mature individuals⁷. That's a valid point, but many military-patriotic initiatives do involve a significant number of girls as well. According to Laruelle, "patriotic clubs uphold strikingly traditional narratives (men go to fight, women stay at home), but this does not correspond with reality"⁸. That is why to gain a deeper insight into the motivations of faith-based actors engaged in military-patriotic education, we aim to closely examine two Orthodox-oriented non-commercial organizations.

From patriotic education to social recognition

Neither of the organizations in question is affiliated with any specific church or parish, and they can be characterized as paraecclesiastical. As such, they enjoy a relatively high degree of autonomy in determining their agenda and activities, without feeling the necessity to align it with the declarations of ecclesiastical leaders.

The first NCO, known as "Spas" (Savior), was founded in 1996 in the city of Obninsk, located in Kaluga oblast. It was established as an "urban Cossack community" under the leadership of Igor Lizunov (born in 1958). In 1998, "Spas" was granted a portion of the dilapidated Belkino manor. The organization undertook the restoration of the decaying structures and constructed new ones, including a domestic church dedicated to the Savior Not-Made-by-Hands. The manor remains under state ownership, but since 2002, it has been managed by a private foundation, of which the "Spas" community is a part.

6. Laruelle, M. (2019) "Russia's Militia Groups and their Use at Home and Abroad", *Russie. Nei.Visions* 113 [https://www.ifri.org/sites/default/files/atoms/files/laruelle_russia_militia_groups_2019.pdf6969, accessed on 14.11.2024].
7. For example: Lizunov, I. (2015) *Ratoborstvo: opyt obshhinnoj pedagogiki* [Ratoborstvo: experience of community pedagogy]. M.: VRNS, 2013; Youtube (2015) "Pravoslavie i edinoborstva" [Orthodoxy and martial arts], *bloodandsweatmma*, 28 April [<https://www.youtube.com/watch?v=rG4tzZDJfJU&t=4s>, accessed on 02.11.2024]; Interview with Andrei Kormoukhin, Moscow, June 29, 2019.
8. Laruelle, M. "Patriotic Youth Clubs in Russia. Professional Niches, Cultural Capital and Narratives of Social Engagement", p. 20.

From its inception, “Spas” adopted a militarized approach; its members wore uniforms and referred to Igor Lizunov as “ataman,” a term with dual connotations, signifying a traditional Cossack leader and, at times, the leader of a criminal gang. One of their stated objectives was the military-patriotic education of children and youth, grounded in the Orthodox faith and a group combat system called “Kettle” (*Kotöl, Komëñ*), which was devised by Lizunov. “Spas” emphasized that this combat was not one-on-one but rather group-oriented. Over time, the concept of education through combat expanded to include other demographic groups. According to Lizunov, “Now we need to nurture not only children but, unfortunately, adults as well. I am referring to pedagogy in a broader sense”⁹. The community increasingly became involved in the rehabilitation of individuals struggling with alcoholism and drug addiction.

As a result, the community officially ceased to be identified as Cossacks, and in 2006, it obtained the status of a non-commercial organization known as the “Community Pedagogical Center Spas”. The range of its activities broadened significantly, encompassing not only military-patriotic education and the rehabilitation of addicts but also, for instance, providing support and guidance to criminal offenders on probation. Presently, the community is officially positioned as a non-religious organization on its official website and across social networks. Additionally, “Spas” changed its logo; it previously featured an icon of Christ Not-Made-by-Hands, but it was replaced with a neutral image of a tree with fruit. However, the community’s domestic rules remained unchanged. For example, individuals undergoing rehabilitation actively participate in communal prayers, assist in the altar, and partake in communion twice a week.

“Spas” initially raised suspicions from both the state and the Church. To put it bluntly, in the eyes of the state, all Orthodox organizations that are not officially registered as parishes under the Moscow Patriarchate are viewed with suspicion and are often categorized as “sects”. At its inception, “Spas” was a group of individuals in uniforms heavily involved in paramilitary training, residing in a gated manor. For a period, their status as “Cossacks” offered some protection against being suspected of engaging in potentially unconstitutional activities, but the community is no longer officially associated with the Cossacks. From the perspective of the Church, “Spas” was also viewed with suspicion because the manor’s inhabitants did not attend any parish and

9. Lizunov, I. *Ratoborstvo*, p. 115.

were not under the supervision of the local bishop. They constructed a church for their own use and observed their unique religious rituals connected with the “Kotöl” system.

“Spas” successfully established its relationship with the state by emphasizing its social utility. This approach was reinforced by framing military-patriotic education as a universal solution to various social issues. Igor Lizunov articulated this strategy as follows:

What is needed is to build correct relations with the state power, with the church structures, to present ourselves in the right way... [Our] utility lies in the fact that we willingly assume certain responsibilities, and in doing so, we aid the administration... They often lack the financial resources, but we do not request funding... What we are proposing is that we are prepared to educate [children], even without financial support, in exchange for a specific status in the city¹⁰.

Pursuing this strategy, “Spas” began to receive support from state grants starting in 2009, which allowed them to expand their collaboration with various government bodies. This, in turn, contributed to the further expansion of their activities and agenda. Rehabilitation of addicts provides an opportunity to collaborate with the Ministry of Internal Affairs and the Federal Drug Control Service, while working with criminal offenders — with the Federal Penitentiary Service (we mean representative offices of these bodies in Kaluga oblast). In 2023, “Spas” initiated a new branch of its activities, offering psychological assistance to the families of mobilized citizens¹¹. While most of these branches extend beyond the scope of patriotic education, it was the emphasis on the latter that enabled “Spas” to shed its previously uncertain status as a suspicious paramilitary religious group and transform into a respected and socially-oriented non-commercial organization that is viewed as useful by the state.

The key point here goes beyond the mere opportunity to secure additional funding from the city of Obninsk, from Kaluga oblast, or even from presidential grants. Offering patriotic education in a broader

10. STV (2006) “Interv’iu s Predsedatelem pravleniia Obninskoi gorodskoi kazachiei obshchiny «Spas» Igorem Konstantinovichem Lizunovym” [“Interview with the Chairman of the Obninsk urban Cossack community Igor Lizunov”], a DVD.

11. Obninskoe gorodskoe sobranie (2023) “V obshchinnom tsentre pedagogiki Spas sostoyalsya kruglyi stol” [“A roundtable held at the Community Pedagogic Center Spas”] *Obninskoe gorodskoe sobranie*. May 4 [https://gs-obninsk.ru/pages/news/news_5548.html], accessed on 02.11.2024].

context has granted “Spas” a pathway to legitimization. Even though Igor Lizunov continues to wear a uniform and is addressed as “ataman” by his subordinates, these distinctions appear to be of diminishing significance. The favorable disposition of the state also serves to automatically forestall potential counteractions from the ecclesiastical hierarchy in relation to the community.

The second organization we are examining is markedly different from “Spas,” particularly in its external appearance. The social movement “Sorok Sorokov” (Forty Forties) was founded in Moscow in 2013 and bore no resemblance to a paramilitary group. Its members do not wear uniforms and do not employ Cossack symbols. This is in line with the shift away from the militarized style that was prevalent among Orthodox organizations in the 1990s. The leader of the movement, Andrei Kormoukhin (born in 1970), has never referred to himself as an “ataman” and maintains a distinctly civilian demeanor. For “Sorok Sorokov”, the core of patriotic education is not centered on war per se but rather on sport. In an interview with the authors, Kormoukhin emphasized that

our ancestors were preparing for war from their childhood... and sport has essentially taken the place of this historical tradition in our society... it has become a kind of cognitive warfare that instills certain values¹².

A considerable portion of the movement’s patriotic projects revolves around sports. One such example is the annual “spiritually-sportive event” called the “Murom Path” named after a reference to a folk song but also to Iliya Muromets, a saint and warrior. During this event, which takes place on the morning of January 1st, participants go for a run. The purpose of this event is to demonstrate that these individuals refrain from celebrating the secular New Year throughout the night because it coincides with the Christmas fast.

Despite the fact that participants wore similar red T-shirts instead of uniforms, “Sorok Sorokov” encountered suspicion from the state, society, and the ecclesiastical hierarchy right from the beginning. As mentioned earlier, any Orthodox movement not based in a parish tends to provoke suspicion. Additionally, the movement’s rhetoric and assertive style of action significantly diverged from the official discourse. “Sorok Sorokov” underwent several checks for alleged extremism, particularly after their campaigns against vaccination and

12. Interview with Andrei Kormoukhin. 29 June 2019.

the law combating domestic violence. The movement's substantial involvement of former and current football fans, as well as some genetic connections with Russian nationalists, further contributed to these suspicions¹³. Notably, the "Murom Path" is an Orthodox adaptation of a well-known nationalist sporting event called "the Russian run", and, in general, many nationalist organizations place a strong emphasis on sports.

While "Spas" primarily collaborates with state bodies and maintains neutrality in its relations with the Church, "Sorok Sorokov" managed to gain support from ecclesiastical structures for their patriotic educational projects. In 2015, the Patriarchal commission on physical culture and sports was established, with Vladimir Nosov, a boxer and coordinator of "Sorok Sorokov", becoming one of its members. Consequently, in 2018, the movement announced that, under the auspices of this commission, they had commenced opening spiritual-sporting clubs (or centers) affiliated with Orthodox parishes. These centers provide children not only with opportunities to engage in sports but also to be "nurtured based on the examples of their great compatriots and in accordance with traditional and patriotic values"¹⁴. The first of these centers, named "Andrey Oslyabya" after an Orthodox saint, warrior, and national hero, was inaugurated in December 2018 at the Church of St. Sergius of Radonezh on Khodynskoe Field in Moscow.

In contrast, the movement's relations with the state showed no significant positive developments. For instance, based on the information accessible on the website of presidential grants¹⁵, none of the applications officially submitted by "Sorok Sorokov" received support. Additionally, applications for their annual festivals "Orthodoxy and Sports," which were submitted through a proxy non-commercial organization, did not receive financial backing.

The rapid development of collaboration with the Patriarchy led some scholars to label "Sorok Sorokov" as "the illiberal services pro-

13. Reznikova, O. (2021) "Guardians of Torfjanka Park: The Fight for "Our Moscow" and the Understanding of "Ordinary People" in the Current Conjuncture", in Ege, M., Moser, J. (eds.) *Urban Ethics: Conflicts Over the Good and Proper Life in Cities*, pp. 261-276. London and New York: Routledge.

14. Sorok Sorokov (2018) "Otkryvaetsya tsentr 'Andrei Oslyabya'" ["Opening of Andrei Oslyabya center"] *Sorok Sorokov*, December 18 [<https://soroksorokov.ru/event/4219-otkryvaetsya-duhovno-sportivnyj-tsentr-andrej-oslyabya/>, accessed on 02.11.2024]

15. Fond presidentskikh grantov [Fund of presidential grants] [<https://президентские-гранты.рф>, accessed on 14.11.2024].

vider” for Patriarch Kirill¹⁶. However, events during the pandemic period have demonstrated that this theory was far from accurate. “Sorok Sorokov” openly voiced opposition to the patriarchal position and the state-imposed anti-epidemic measures¹⁷. They went so far as to collect signatures in December 2021 for the dismissal of the government. This ultimately resulted in a cooling of their relations with the Church.

“Sorok Sorokov” has significantly reduced its visibility and shifted its focus toward activities that do not require substantial financial and organizational resources, such as picketing. The program to open spiritually-sporting centers was discontinued, and the once-solemnly inaugurated “Andrey Oslyabya” is not currently operational. In general, the movement’s agenda has become less appealing to a broader public and has concentrated on issues more traditionally associated with radical Orthodox organizations, such as opposing abortion, vaccination, and digitalization. However, it is important to distinguish between what is transpiring in Moscow and the situation in the regional offices of the movement. The latter are establishing their own relationships with local administrations and ecclesiastical authorities and can still enjoy their support. For instance, the “Orthodoxy and Sports” festival is consistently held in the city of Dzerzhinsky near Moscow with the assistance of its municipal administration.

Patriotism in the agenda of a group with shattered identity

The popularity of patriotic initiatives within the Orthodox community is not limited to officially registered parishes or paraecclesiastical organizations associated with the Moscow Patriarchate. It extends to communities whose Orthodox identity is disputed, both by the church leadership and other believers.

An example of such a community is the Pokrov Fraternity in Perm, which was initially associated with the Annunciation of Theotokos parish. Until August 2019, this group was formally a part of the Perm bishopric (and later, the metropolitanate) and remained under the supervision of priests appointed by the local bishop. During this initial

16. Hanzel, A., Avramov K. (2023) “Patriarch Kirill’s Praetorian Guard: Sorok Sorokov as Radical Outreach for ‘Holy Tradition’”, *Journal of Illiberalism Studies* 3 (1): 47-83.

17. Mitrofanova, A. (2021) “The impact of Covid-19 on Orthodox groups and believers in Russia”, in N. Käsehage (ed.) *Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic*, pp. 48-81. Bielefeld: Transcript.

period, the community operated within the Orthodox tradition, as evidenced by its name and the way of life of its members, aimed at preserving the traditions of Christian fraternities¹⁸. Currently, the group comprises approximately fifty individuals, with thirty-six of them being adults. Olga Novikova (previously known as Budilova, born, most likely, in 1970) has been leading the group since 1995–1996. She initially worked as a coach for “Training for Solving Research Tasks”¹⁹ and later, with a group of like-minded people, became involved into restoring Orthodox environment in Perm krai.

Starting from mid-2019, the status of the Pokrov Fraternity as a faith community became uncertain. The leadership of the Perm Metropolitanate, facing legal actions from former members of the community, had to address the fact that the teachings promoted by Olga Novikova (Budilova) and the associated practices could not be classified as Orthodox. For example, the leader of the group suggested renouncing common Orthodox practices and envisioned God as someone needing to communicate with her. Simultaneously, she proclaimed herself as the new mother of God. Some media reports and statements from those who initiated legal proceedings compelled Church representatives in Perm Krai to launch an internal investigation. As a result, the Pokrov Fraternity lost its status as an Orthodox organization. However, due to the high level of trust in its leader and the community’s nearly self-sufficient economy, it managed to retain its members and continue to exist as an independent group.

The lawsuits, which included accusations of fraud and causing harm to the health of minors, made it necessary for the community to defend itself against external criticism. Consequently, they altered their approach to self-representation. Initially, a series of media reports were orchestrated to present the community and its leader

18. Ryazanova, S. (2020) “Zakrytoe religioznoe soobshchestvo: strategii skladyvaniia i printsipy funktsionirovaniia” [A closed religious community: a folding strategy and principles of functioning], *Sotsiologicheskaiia nauka i sotsial’naia praktika* 8(2): 86–100.; Ryazanova, S. (2021) “Zakrytye soobshchestva kak fenomen sovremennoi religioznoi zhizni” [Closed communities as a phenomenon of modern religious life], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiia. Religiovedeniye* 96:119–135; Ryazanova, S. (2022) “Talking to God: Religion, Para-Science and Disciplinary Practices as Consolidation Tools”, *Changing Societies & Personalities* 6(1): 182–196; Ryazanova, S. (2022) “Transformatsiia pravoslavnogo prikhoda: ot katekhizisa do patriotizma” [Transformation of an Orthodox parish: from catechism to patriotism], *Kontsept: filosofiia, religiia, kul’tura* 6(4): 41–54.
19. Ryazanova, S. “Talking to God: Religion, Para-Science and Disciplinary Practices as Consolidation Tools”.

in a more favorable light. During the pandemic period, the community also invested significant efforts in crafting a positive online image. They chose to promote patriotic education through horse riding training as their distinguishing feature. This choice can be attributed in part to Olga Novikova's longstanding interest in horses and partly to the community's preexisting hippotherapy program for children with disabilities.

Presently, the primary focus is on promoting a proxy non-commercial organization affiliated with the fraternity known as the "Education and Practice Center for Russian Martial Art in the Name of General-Major Yurii Drozdov" (Drozdov was a former Soviet security official). The center's mission is defined as the

revival and preservation of the military and combat traditions of the Russian people, defense of the state, service to the Fatherland, patriotic education, and instilling in people's consciousness the values of serving the Fatherland and love for the Motherland²⁰.

The center's programs are highly diverse and encompass horse riding stunts, Russian martial arts, restoration of historical weapons, military archaeology, or activities related to search and recovery²¹. This also includes organizing museum exhibits and thematic excursions, hosting sporting and cultural events, as well as offering blacksmithing, woodworking, weaving, and saddlery workshops. Furthermore, they offer recreational horseback riding, Russian dances and games, and singing. However, there is a noticeable emphasis on military-patriotic education and sports.

During public events organized by the community, students of the center, including both girls and boys under ten years of age, demonstrate horseback riding with stunts, knife-throwing, and their proficiency in handling weapons from the eras of the Civil War and the Great Patriotic War. The military aspect is further reinforced as adult participants immerse themselves in historical re-

20. Vkontakte (2021) "Doklad Shapovalova D.S. 'Sintez razlichnykh napravlenii patrioticheskogo vospitaniya dlya formirovaniya tselostnoi lichnosti cheloveka'" [The presentation by D.S. Shapovalov on 'Synthesis of various branches of patriotic education in the formation of integral human personality'], *Vkontakte page by UPT's RBI*, December 2 [https://vk.com/wall-189259729_154, accessed on 02.11.2024]

21. Le Huérou, A. "Where Does the Motherland Begin? Private and Public Dimensions of Contemporary Russian Patriotism in Schools and Youth Organisations: A View from the Field", p. 39-49.

enactments, replicating the appearance, weaponry, and lifestyles of Russian military personnel from the 1940s. The only deviation from these militarized instructional practices was a series of seminars on “The Principles of Biometric Processes for Restoring Bodily and Personal Integrity in Humans.” Unlike the patriotic events, these seminars, being formally open to the public, required staying with the fraternity for two weeks and exclusively involved members of the community.

The community enhances its image and secures financial support by participating in public events and competitions related to patriotism, many of which are organized at higher levels of authority. Community members engage in gatherings with organizations of war veterans and take part in various paramilitary contests. Their Vkontakte social media page consistently updates information regarding the birthdays of great military commanders and significant foreign policy events. An example of how the fraternity capitalizes on all-Russian patriotic events to bolster its local image is the Immortal Regiment initiative. In 2021, they organized their own Immortal Regiment procession in close proximity to their premises. It is obligatory to post photographs and reports about such events in their Vkontakte group to reinforce the fraternity’s loyal position.

These activities stand in stark contrast to what the group’s leader advocates during their private seminars held behind closed doors, and where she emphasizes the exclusive status of group members, the evil nature of the outside world, and the existence of enemies to be mentally battled against²². Nonetheless, the Center of Russian Martial Art has successfully secured two grants from the governor of Perm Krai for its patriotic educational projects²³. In 2021, they received funding for the construction of an outdoor diorama called “The Northern Frontier”, which essentially consists of a full-size trench from the 1940s situated on the community’s premises. In 2022, they were awarded a grant for organizing a museum related to the military archaeology group “Memory”, and in 2023 — a grant for archival research in order to identify names of people who died in military hospitals of Perm during the Great Patriotic War.

22. Ryazanova, S. “Zakrytye soobshchestva kak fenomen sovremennoi religioznoi zhizni”.

23. *Fond grantov gubernatora Permskogo kraia* [Perm Krai Governor’s Grant Fund] [<https://грантыгубернатора59.рф>, accessed on 02.11.2024].

Sport as inner-wordly asceticism

Finally, we would like to explore why military-patriotic education, provided by Orthodoxy-based NCOs, is predominantly conducted through sporting activities, specifically martial arts. The influence of sports on socio-political life in Russia is not significant enough to discuss it as an exclusively effective method of influence. Charity and education provided by faith-based organizations play an equally important role in advancing their agenda. However, sports appear to be of special interest. Even Patriarch Kirill, in his address during the first meeting of the Patriarchal commission on physical culture and sports in the summer of 2018, emphasized that “enchurching sport is a pastoral task, and that is why the Church, by Christ Himself, has been called to address it”²⁴.

Gradually, throughout the country, numerous Orthodoxy-based sports clubs with distinctive names emerged: the Orthodox club of hand-to-hand combat “Spiritual Force” named after St. Alexander Nevsky²⁵, the Orthodox sporting club “Seraphim”²⁶, or the Orthodox club of hand-to-hand combat “Archangel”²⁷. Often, these clubs adopt names that are not only related to Orthodox Christianity but also simultaneously honor Russian ancient warriors who have been canonized as saints: the club of hand-to-hand combat “Peresvet”²⁸, or the Orthodox fighting club “Iliya Muromets” (clubs named after this saint warrior can be found in many cities). Some names refer both to ancient warriors and to the Soviet past, for example, the Russian Orthodox club of hand-to-hand combat “Nard”²⁹, meaning Nar(odnaya) Druzhina (People’s Squad). It is quite rare to come across softened or humorous names, such as the club of combat Sambo in the Orthodox

24. Patriarch Kirill (2018) “Vystuplenie Sviateishogo Patriarkha Kirilla na pervom zasedanii Patriarshei komissii po voprosam fizicheskoi kultury i sporta” [His Holiness Patriarch Kirill’s address to the first meeting of the Patriarchal commission on physical culture and sports], *Russkaia pravoslavnaia tserkov*, June 6 [http://www.patriarchia.ru/db/text/5215803.html?ysclid=lnnjztmpiy846332038, accessed on 02.11.2024]

25. Pravoslavnyi klub edinoborstv “Sila dukha” Sviatogo Aleksandra Nevskogo [https://sila-duxa.ru, accessed on 14.11.2024].

26. Pravoslavnyi sportivnyi klub “Serafim” [https://szvik.ru/2017/01/15465, accessed on 14.11.2024].

27. Pravoslavnyi klub edinoborstv “Arkhangel” [https://vk.com/club52969895, accessed on 14.11.2024].

28. Klub edinoborstv “Peresvet” [http://peresvetft.ru/, accessed on 14.11.2024].

29. Russkii Pravoslavnyi klub edinoborstv “Nard” [https://sc-nard.ru, accessed on 14.11.2024].

tradition “Oboronyashka” (can be translated as “Cute little defender”) at the parish of St. Innokenty in Moscow. An example of a noteworthy name is “The Ascetic”, representing an Orthodox center for spiritual and physical development located in the village of Ivanovka, Belgorod oblast. This name explicitly signifies the importance of sports in the lives of Orthodox laypersons.

During the inauguration of “Andrey Oslyabya” club, His Eminence Mark, the Metropolitan of Ryazan and Mikhailov, emphasized that

Sport nurtures patience, fosters character, and instills perseverance in the pursuit of a defined objective. It is precisely this perseverance and patience in the pursuit of goals that a person requires in their lifelong, most significant battle — the spiritual struggle³⁰.

Martial arts have frequently been acknowledged as a sporting activity that facilitates the cultivation of spiritual attributes. This perspective is evident on the website of the Orthodox hand-to-hand combat club in Northern Butovo (Moscow):

To meet life’s challenges and combat all forms of evil, one must be spiritually and physically strong. We derive spiritual strength from our Orthodox faith (all exercises commence and conclude with a collective prayer), while we enhance and fortify our physical strength through our club’s training sessions³¹.

The concept of Orthodox sporting combat gained significant popularity, leading to the initiation of Orthodox martial arts festivals under the auspices of the Patriarchate³².

It was of paramount importance for Orthodox clubs to distinguish themselves from Oriental martial arts, which were presumed to be grounded in the spiritual principles of “Oriental” faiths. Unlike Igor

30. Moskovskaia eparkhiia (2018) “V Moskve otkrylsia pervyi dukhovno-sportivnyi klub pri khrame” [In Moscow the first spiritual and sportive club at a parish was inaugurated], December 24 [<http://moseparh.ru/v-moskve-otkrylsya-pervyj-duxovno-sportivnyj-klub-pri-xrame.html?ysclid=lnm75v3uay198034569>, accessed on 02.11.2024].

31. Kham Dmitriia Donskogo (2024) “Seksiiia rukopashnogo boia” [“Hand-to-hand combat club”] *Kham Dmitriya Donskogo*, no date [<https://www.dmdonskoy.ru/node/67>, accessed on 02.11.2024].

32. TASS (2023) “Festival edinoborstv ‘Kubok ravnoapostolnogo Nikolaia Yaponskogo’ otkrylsia v Podmoskovie” [Hand-to-hand combat festival “The bowl of Nikolai of Japan, Equal to Apostles”], February 24 [<https://tass.ru/sport/17136885>, accessed on 02.11.2024].

Lizunov, not all clubs were willing to develop their own combat systems. A practical solution came in the form of Sambo, an acronym for “self-defense without arms”, which was invented in the Soviet Union. In Russia, it gradually evolved into a “national” martial art with a distinct patriotic undertone³³. It held significance for Orthodox practitioners that the official creator of Sambo, Vasily Oshchepkov, began his education at an Orthodox seminary in Kyoto, Japan, established by St. Nikolay of Japan. Later, he transitioned to a Judo school³⁴.

During a roundtable discussion on “Orthodox Consciousness and Martial Arts” at the Moscow Theological Academy, the then-president of the International and Russian Sambo Federations, Mikhail Tikhomirov, fused national discourse with Orthodoxy. He stated,

In our era, when foreign Oriental combat sports are being imposed in Russia, which are disconnected from our national spirit, it becomes particularly vital to revive the national tradition of martial arts... Sambo was conceived as a synthesis of the spirit and the body, blessed by St. Nikolay... The saint bestowed his blessing upon his disciple to assimilate the finest elements of Oriental combat techniques to create a new martial art in service to the Fatherland and God³⁵.

During the same forum, it was proclaimed that an Orthodox believer may participate in Oriental combat sports only if they refrain from engaging in meditative practices and “working with energies” that are typically associated with Oriental martial arts³⁶.

Judo, in particular, was acknowledged by the Church not only as the foundation for Sambo but also as a sport where the President of Russia has achieved the highest level of success. However, within this informal hierarchy of martial arts, Sambo holds the top position. Some ecclesiastical educational institutions have even become

33. Laruelle, M. “Russia’s Militia Groups and their Use at Home and Abroad”, p. 18.

34. Pravmir (2012) “Vasilij Oshchepkov, sviatitel Nikolai Yaponskii i sambo” [“Vasily Oshchepkov, St Nikolai of Japan and Sambo”] *Pravmir*, September 18 [https://www.pravmir.ru/vasilij-oshchepkov-svyatitel-nikolaj-yaponskij-i-sambo/?ysclid=lo2lybfec0544991996, accessed on 02.11.2024].

35. Pravoslavnyaya gazeta (2022) “Kruglyi stol: Pravoslavnoe soznanie i boevye iskusstva” [“Roundtable: Orthodox consciousness and martial arts”], 12 (189), March 22 [https://orthodox-newspaper.ru/numbers/at27619?ysclid=lnm7kzf2uw508178068, accessed on 02.11.2024].

36. Ivashko, S. (2022) “Pravoslavnye pomirilis s karatistami” [The Orthodox made peace with Karate fighters], *Tsentr Peresvet*, March 25 [https://peresvet-lavra.ru/press/pravoslavnye-pomirilis-s-karatistami, accessed on 02.11.2024].

part of the national “For Sambo” project. As an example, in the summer of 2023, the first-ever Sambo club for students of the Theological Seminary of Ekaterinburg was established in the city of Verkhnyaya Pyshma³⁷.

Orthodox sporting clubs are not necessarily restricted to martial arts alone; for instance, members of “The Ascetic” engage in activities like super marathons. However, according to those who teach and promote martial arts, these sports appear to better align with the spiritual and moral expectations of a Christian. They emphasize qualities such as self-restraint, discipline, self-organization, and exhibit a high degree of ritualism. Additionally, they are built upon principles that Orthodoxy extols as “obedience” from a disciple to their teacher, which forms the foundation of monastic life. According to Archpriest Viktor Ivanov, a Sambo enthusiast who leads the “Alexander Nevsky” club in the city of Ufa, other sports do not possess these qualities in the same concentration. He stated,

When it comes to hand-to-hand combat sports... I’m not talking about football or basketball... it’s in these disciplines that individuals most fully reveal their true selves. They learn how to surmount obstacles, how to conquer their limitations and laziness, and how to endure pain. One could argue that these sports offer a comprehensive preparation for individuals, not only on a physical level but also on a spiritual level³⁸.

The founder of Spas even describes his community as a “warrior’s monastery without walls”, emphasizing that

it is not a mere utopian project but an actual place located in Kaluga province, near Obninsk, which happens to be the first science city, situated on the grounds of a picturesque ancient estate³⁹.

37. Ekaterinburgskaia eparkhia (2023) “Mitropolit Evgenii priniial uchastie v otkrytii pervoi v Rossii sektiis sambo dlia budushchikh sviashchennikov” [“Metropolitan Evgenii took part in inaugurating the first in Russia Sambo club for future priests”], June 1 [https://ekaterinburg-eparhia.ru/news/2023/06/01/106607/?ysclid=lnm7w9b1se467319862, accessed on 02.11.2024].

38. Youtube (2015) “Pravoslavie i edinoborstva” [Orthodoxy and hand-to-hand combat], Youtube-channel by bloodandsweatmma, April 28 [https://www.youtube.com/watch?v=rG4tzZDJfJU&t=4s, accessed on 02.11.2024].

39. Lizunov, I. *Ratoborstvo*, p. 59.

Conclusion

We propose that the sustained focus of faith-based NCOs on initiatives in military-patriotic education illustrates the effectiveness of patriotism in solidifying the positions of religious communities. Even groups that may initially be viewed with suspicion by the state and society, based on their secluded lifestyle, distinctive attire, strong rhetoric, and sometimes being in conflict with official ecclesiastical structures, can, through military-patriotic projects, create opportunities to attain the status of socially beneficial NCOs. For some, such as “Spas”, patriotism has served as a foundation for building mutually beneficial relationships with governmental bodies. It is evident that these relationships can only be maintained by keeping certain aspects of these NCOs’ activities in the shadows to avoid negative reactions from the state, society, or the Church. This is an area where “Sorok Sorokov” encountered challenges, whereas the Pokrov fraternity found considerable success. Consequently, military-patriotic initiatives simultaneously grant access to the economic resources of the Church and the state while safeguarding faith-based groups from external scrutiny by legitimizing their existence.

Regarding the prominent role of sports, specifically martial arts, in the patriotic activities of faith-based NCOs, it can be viewed as an endeavor to fill the void of religious engagement for the laity. Currently, the Russian Church offers the ordinary believer a limited range of activities beyond attending religious services and adhering to religious customs in their daily lives, which can sometimes be challenging for individuals residing in urban environments. We believe that sports can serve as an appealing form of religious engagement for the laity, offering an alternative to monasticism and providing an avenue for practicing self-discipline outside of monasteries. Martial arts, with their numerous ritual practices and the requirement for a secular form of “obedience” analogous to monastic obedience, can be considered a fitting embodiment of worldly asceticism in the Weberian sense. Through these activities, sports can reacquire the long-forgotten ritual functions.

References

- Bækken, H. (2019) “The Return to Patriotic Education in Post-Soviet Russia: How, When, and Why the Russian Military Engaged in Civilian Nation Building”, *Journal of Soviet and Post-Soviet Politics and Society* 5(1): 123–158.

- Daucé, F., Laruelle M., Le Huérou A., Rousselet K. (2015) "Introduction: What Does it Mean to be a Patriot?", *Europe-Asia Studies* 67(1): 1–7.
- Goode, J. P. (2017) "Official and Everyday Patriotism in Putin's Russia", in M. Skey, M. Antonsich (eds.) *Everyday Nationhood: Theorising Culture, Identity and Belonging after Banal Nationalism*, pp. 121–146. Basingstoke, U. K.: Palgrave Macmillan.
- Hanzel, A., Avramov K. (2023) "Patriarch Kirill's Praetorian Guard: Sorok Sorokov as Radical Outreach for 'Holy Tradition'", *Journal of Illiberalism Studies* 3 (1): 47–83.
- Köllner, T. (2021) *Religion and Politics in Contemporary Russia: Beyond the Binary of Power and Authority*. New York: Routledge.
- Laruelle, M. (2015) "Patriotic Youth Clubs in Russia. Professional Niches, Cultural Capital and Narratives of Social Engagement", *Europe-Asia Studies* 67 (1): 8–27.
- Laruelle, M. (2019) "Russia's Militia Groups and their Use at Home and Abroad", *Russie. Nei.Visions* 113 [https://www.ifri.org/sites/default/files/atoms/files/laruelle_russia_militia_groups_2019.pdf6969, accessed on 14.11.2024].
- Le Huérou, A. (2015) "Where Does the Motherland Begin? Private and Public Dimensions of Contemporary Russian Patriotism in Schools and Youth Organisations: A View from the Field", *Europe-Asia Studies* 67(1): 28–48.
- Mitrofanova, A. (2021) "The impact of Covid-19 on Orthodox groups and believers in Russia", in N. Käsehage (ed.) *Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic*, pp. 48–81. Bielefeld: Transcript.
- Omelchenko, E., Pilkington H. (eds.) (2012) *S chego nachinaetsia Rodina: Molodezh v labirintakh patriotizma* [Where the Motherland begins: young people in the labyrinths of patriotism]. Uliyanovsk: Izdatelstvo Uliyanovskogo gosudarstvennogo universiteta.
- Pynnöniemi, K. (ed.) (2021) *Nexus of Patriotism and Militarism in Russia: A Quest for Internal Cohesion*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Reznikova, O. (2021) "Guardians of Torfjanka Park: The Fight for 'Our Moscow' and the Understanding of 'Ordinary People' in the Current Conjuncture", in Ege, M., Moser, J. (eds.) *Urban Ethics: Conflicts Over the Good and Proper Life in Cities*, pp. 261–276. London and New York: Routledge.
- Rousselet, K. (2015) "The Church in the Service of the Fatherland", *Europe-Asia Studies* 67(1): 51–52.
- Ryazanova, S. (2020) "Zakrytoe religioznoe soobshchestvo: strategii skladyvaniia i printipy funktsionirovaniia" [A closed religious community: a folding strategy and principles of functioning], *Sotsiologicheskaia nauka i sotsial'naia praktika* 8(2): 86–100.
- Ryazanova, S. (2021) "Zakrytye soobshchestva kak fenomen sovremennoi religioznoi zhizni" [Closed communities as a phenomenon of modern religious life], *Vestnik PST-GU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiia. Religiovedeniye* 96: 119–135.
- Ryazanova, S. (2022) "Talking to God: Religion, Para-Science and Disciplinary Practices as Consolidation Tools", *Changing Societies & Personalities* 6(1): 182–196.
- Ryazanova, S. (2022) "Transformatsiia pravoslavnogo prikhoda: ot katekhizisa do patriotizma" [Transformation of an Orthodox parish: from catechism to patriotism], *Kontsept: filosofiia, religiia, kul'tura* 6(4): 41–54.
- Sanina, A. (2017) *Patriotic Education in Contemporary Russia. Sociological Studies in the Making of the Post-Soviet Citizen*. Stuttgart: Ibidem Verlag.
- Shakhanova, G. et Kratochvil P. (2022) "The Patriotic Turn in Russia: Political Convergence of the Russian Orthodox Church and the State?", *Politics and Religion* 15(1): 114–141.

- Sieca-Kozłowski, E. (2010) "Russian military patriotic education: a control tool against the arbitrariness of veterans", *The Journal of Nationalism and Ethnicity* 38(1): 73–85.
- Sperling, V. (2009) "Making the Public Patriotic: Militarism and Anti-militarism in Russia", in M. Laruelle (ed.) *Russian Nationalism and the National Reassertion of Russia*, pp. 218–271. New York: Routledge.

Прототипы «слабой религиозности»: как увидеть то, чего нет?

Рекомендация для цитирования:

Пруцкова Е. В., Маркин К. В. Прототипы «слабой религиозности»: как увидеть то, чего нет? // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 297–326.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-297-326>

For citations:

Prutskova, E. V., Markin, K. V. (2024) “Weak Religiosity” Prototypes: How to See What is Absent?, *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(3): 297–326.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-297-326>

Поступила в редакцию: 23.07.2024; прошла рецензирование: 09.09.2024; принята в печать: 16.09.2024.

Received: 23.07.2024; Revised:

09.09.2024; Accepted for publication: 16.09.2024.

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

© 2024 by the author.

ЕЛЕНА В. ПРУЦКОВА

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва, Россия).
evprutskova@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9969-0536

КИРИЛЛ В. МАРКИН

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва, Россия).
markink20@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7766-7469

В современной российской социологии религии слабая религиозность православных интерпретируется либо как «номинальная» принадлежность к православию, либо как нахождение на той или иной ступени на линейном пути к полному воцерковлению. Каждая из этих точек зрения страдает редукционизмом, чрезмерно упрощая богатую религиозную жизнь. В современном мире границы между основными оппозициями (сакральное — профанное, религиозное — светское), на которых строилась социология религии, перестают быть очевидными. Мы пытаемся обнаружить новые религиозные темы и установить, насколько значимый вклад в их развитие вносят как традиционное церковное благочестие, так и новые ценности современности (самореализация, экологичность, телесность...). Анализ проводится в рамках Q-методологии: выделяется 8 прототипов религиозности на основании 30 Q-сортировок набора из 136 карточек и глубинных интервью. Набор «Слабая религиозность» для Q-сор-

тировки разработан с опорой на идеи «Невидимой религии» Т. Лукмана и репрезентирует 8 сфер. Каждая сфера актуализируется через набор суждений, описывающих потенциальные опыты трансцендентного на разных уровнях или указывающих на важность этого опыта. Описания (всего 136) сформулированы в третьем лице. Выделено 8 прототипов: 1) «классическая» религиозность, 2) гражданская и политическая активность, 3) отношения с другими людьми, 4) духовность (спиритуальность), 5) телесность и здоровый образ жизни, 6) творчество и личная самореализация, 7) саморазвитие и общее благо, 8) работа. Мы показываем, что полученные прототипы могут интерпретироваться именно как религиозные, несводимые к какому-либо нерелигиозному фактору.

Ключевые слова: социология религии, измерение религиозности, «слабая религиозность», Q-методология, трансценденции, Т. Лукман

“Weak Religiosity” Prototypes: How to See What is Absent?

Elena V. Prutskova

St. Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). evprutskova@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9969-0536

Kirill V. Markin

St. Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). markink20@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7766-7469

Contemporary sociology of religion interprets the weak religiosity of the Orthodox Christians in Russia either as a “nominal” membership in Orthodox Church, or as a particular stage on a linear path to full churching. Both views oversimplify rich religious experience. The boundaries between the main oppositions (sacred-profane, religious-secular), on which the sociology of religion was based, are no longer obvious in the modern world. We are trying to discover new themes and analyze the contribution of both traditional church piety and new values of self-realization, environmental friendliness, body, etc. The analysis is carried out within the framework of Q-methodology: 30 respondents, analysis of prototypes of religiosity based on Q-sorts of a set of 136 cards and in-depth interviews. The “Weak Religiosity” Q-set was developed based on the ideas of T. Luckmann’s “Invisible Religion” and represents 8 spheres. Each sphere is actualized through a set of statements that describe potential experiences of the transcendent at different levels or indicate the importance of this experience. Statements (136 in total) are formulated in the third person. The paper describes eight prototypes: 1) “classical” religiosity, 2) civic and political engagement, 3) relationships

with other people, 4) spirituality, 5) body and a healthy lifestyle, 6) creativity and personal self-realization, 7) self-development and the common good, 8) work. We argue that these prototypes can be interpreted as specifically religious, irreducible to any non-religious factor.

Keywords: sociology of religion, religiosity measurement, “weak religiosity”, Q-methodology, transcendences, T. Luckmann

Введение

БОЛЬШИНСТВО жителей России, идентифицирующих себя как православные, не проходит критерий институциональной воцерковленности, по крайней мере с точки зрения церковного института. Интерпретация религиозности этого пассивного большинства — слабо воцерковленного или невоцерковленного — обычно сводится к двум стратегиям. Первая предполагает, что за религиозной идентичностью скрывается какой-либо нерелигиозный фактор, что это номинальная религиозность, которая, по существу, может быть сведена к этнической, культурной или национальной идентичности, элементом которых является православная аффилиация¹. Вторая предполагает некий градиент интенсивности воцерковленности, в котором усиление каждого элемента церковного образа жизни — молитвы, причастия, посещения богослужений, чтения Евангелия, постов и т. д. — дополняет идеальный образ православного верующего. Переход к церковному образу жизни — это не одномоментный скачок из невоцерковленного состояния в воцерковленное, а длительный и «тесный» путь, и даже такой малый шаг, как просто назвать себя православным — это неотъемлемая часть большого и тернистого пути². Вероятно, обе эти стратегии в какой-то мере верны, и часть невоцерковленных православ-

1. Зоркая Н. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. 2009. № 2(100). С. 65–85; Филатов С., Лункин Р. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35–45; Фурман Д., Каарияйнен К. Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // Общественные науки и современность. 2007. № 2. С. 78–95.
2. Синелина Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах ее изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) // Социологические исследования. 2013. № 10. С. 104–115; Чеснокова В. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический Проект, 2005.

ных действительно когда-то дойдет до вершины «В-индекса», а другая часть и не собирается никуда двигаться по этому пути, ограничившись формулой «я русский — поэтому православный». Тем не менее, каждая из этих стратегий страдает излишним редукционизмом³. В современном мире границы между основными оппозициями (сакральное/профанное, религиозное/светское), на которых строилась социология религии⁴, перестают быть очевидными, и кроме двух упомянутых крайностей может быть обнаружено большое разнообразие социальных форм религии и религиозности⁵.

Помимо того, что указанные позиции подразумевают взаимоисключающую динамику религиозности, которой мы, скорее, не наблюдаем на данных всероссийских массовых опросов, в обеих стратегиях интерпретации используется одно и то же допущение, а именно — опора на институциональный критерий в определении уровня религиозности. Проблема такого подхода состоит в том, что характеристики религиозности здесь интерпретируются лишь в режиме отрицания — описываются через отсутствие каких-то религиозных практик или верований. Мы делаем попытку перевести эти интерпретации в «позитивный» режим, предполагающий нахождение сущностных признаков религиозности.

Такая постановка проблемы отсылает к дискуссии об определении границ религии и религиозности. Хотя проблема определения религии и религиозности чрезвычайно сложна⁶, нам хотелось бы отметить несколько различий, связанных с нашей работой. Во-первых, работая с текстами Лукмана, мы неминуемо попадаем в оппозицию субстанционализм/функционализм⁷.

3. Маркин К. Между верой и неверием: непрактикующие православные в контексте российской социологии религии // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 274–290.
4. Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. Т. 36. № 4. С. 143–174.
5. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. Т. 33. № 1. С. 256–268.
6. Смирнов М. Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. № 2. С. 145–153.
7. Подробнее об этих и других способах понимания религии см. в Pollack, D. (2003) “Was ist Religion? Versuch einer Definition”, in *Säkularisierung — ein moderner*

Хотя Лукман считается функционалистом, сам он полагал, что грань между этими подходами «часто настолько тонка, что не видна невооруженным глазом»⁸. Вторая оппозиция — универсальность/историчность. С одной стороны, мы хотели бы избежать понимания религии как продукта западного дискурса (то есть как конструкта)⁹. С другой стороны, универсальность определения религии у Лукмана не есть претензия на всеобщее определение, а скорее аксиоматическая установка, которая не противоречит разнообразию исторических форм религии и религиозности. Тут мы соглашаемся с Линдбеком, определяющим религию как «некую культурную и/или языковую основу или среду, которая формирует всю жизнь и мышление. Она функционирует в некотором роде как кантовское *a priori*, хотя в данном случае *a priori* — это набор приобретенных навыков, которые могут быть разными»¹⁰.

Теоретическая рамка

Теоретической основой нашего исследования является идея «Невидимой религии» Лукмана¹¹ и стоящая за ней феноменологическая социология Шюца¹². По мнению Лукмана, религия обнаруживается везде, где происходит интеграция индивида в историческую социальную реальность. Лукман разрабатывает сложную модель, в которой используются антропологическое, социальное и феноменологическое измерения религии¹³, чтобы

Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, pp. 28–55. Tübingen: Mohr Siebeck.

8. Luckmann, T. (1977) “Theories of Religion and Social Change”, *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 1: 9.
9. Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press; Fitzgerald, T. (2007) *Discourse on Civility and Barbarity: a Critical History of Religion and Related Categories*. New York: Oxford University Press.
10. Lindbeck, G.A. (1984) *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, p. 33. KY: Westminster John Knox Press.
11. Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: MacMillan Publishing Company.
12. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004; Schütz, A., Luckmann, T. (1974) *The Structures of the Life-World*. London: Heinemann; Schütz, A., Luckmann, T. (1989) *The Structures of the Life-World*. Volume II/Translated by R. Zaner, D. Evanston. IL: Northwestern University Press.
13. Маркин К. Реконструкция трех типов трансценденций в социологии религии Томаса Лукмана // Логос. 2023. Т. 33. № 6. С. 111–142.

описать, как функционирует и изменяется эта система — от единого сакрального космоса первобытных обществ до приватизированной религии позднего модерна¹⁴.

За исключением некоторых нюансов, под религией мы будем понимать то, что Лукман описывает как сакральный космос, то есть систему предельной значимости, выраженную в наборе конкретных предельных значений, которые могут быть обнаружены и концептуализированы как маркированные (традиционные или нетрадиционные) и немаркированные («невидимые») религиозные темы¹⁵.

Религиозностью мы называем то, что Лукман называл биографической формой религии, то есть уникальный для каждого индивида набор религиозных убеждений — индивидуальную систему предельной релевантности, которая связана с соответствующим набором практик.

Необходимо отметить, что в самой структуре повседневности заложен механизм ее деактуализации. Актуальность повседневного мира ставится под вопрос не только в силу экстраординарного экстатического опыта, который является довольно редким явлением, но и в силу «мелких» причин. Хотя повседневный мир выглядит устойчивым и непоколебимым, он соткан из разрывов (трансценденций), которые до времени можно не замечать, но с которыми рано или поздно каждому из нас приходится столкнуться. Речь идет не только о так называемых предельных вопросах, связанных со смыслом страданий, терпением бедствий, потрясением от смерти других или осознанием собственной смертности. Повседневность «обнажает» свою трансцендентную структуру вследствие «мелких» повседневных разочарований, раздражающей усталости, скуки от текущей, бесконечно повторяющейся деятельности, непонимания поступков людей вокруг нас или переживания событий, вызванных этими поступками¹⁶. Другими словами, когда течение повседневной жизни, ранее казавшееся само собой разумеющимся, становится

14. Luckmann, T. (2003) "Transformations of Religion and Morality in Modern Europe", *Social Compass* 50(3): 275–285.

15. Данный термин по отношению к маркированным формам христианства использует Хуберт Knoblauch: Knoblauch, H. (2008) "Spirituality and Popular Religion in Europe", *Social Compass* 55(2): 143.

16. Лукман называет этот процесс уменьшением (shrinking) трансценденций. См. Luckmann, T. (1990) "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?", *Sociological Analysis* 51(2): 127–138.

проблематичным, когда мы спотыкаемся в том месте, где до этого множество раз проходили без всякого труда, включается механизм «слабой религиозности». Его функция — восстановить повседневный порядок, актуализировать жизнь, сделать окружающий нас мир снова доступным, имманентным, социальным. Таким образом, «слабая религиозность» поддерживает каркас повседневной (социальной) реальности. Мы предлагаем понимать «слабую религиозность» как своего рода модус существования — специфический дорефлексивный режим работы сознания, в котором различные элементы будущей системы предельных значений не осмысливаются (так как смысл, по Шюцу, это производное повседневной коммуникации), а сочетаются в перформативной логике успешности или неуспешности¹⁷.

Для того, чтобы приблизиться к эмпирическому исследованию «слабой религиозности», мы предоставляем респондентам максимальную свободу в экспликации собственной системы предельной релевантности, снимая с них ответственность за правильную классификацию опыта или убеждений как соответствующих культурному или институциональному религиозному фрейму. Подбирая метод исследования, мы предположили, что именно Q-методология позволяет в максимальной степени реализовать задуманную исследовательскую программу¹⁸.

Данные и методы

Q-методология была разработана английским психологом Стефенсоном, который адаптировал факторный анализ под нужды психологии, пытаясь разработать количественный метод анализа представления индивида о себе самом¹⁹. По прошествии 20 лет критики и дискуссий Q-методология становится общепризнанной, а количество исследований, где она применяется, постоян-

17. Понятие перформативности уже использовалось для концептуализации религиозных феноменов. См., например: Day, A. (2010) "Propositions and Performativity: Relocating Belief to the Social", *Culture and Religion* 11(1): 9–30.

18. Подробнее см. Пруцкова Е., Маркин К., Врублевская П. Q-методология в изучении «слабой религиозности» // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6. № 3. С. 184–202.

19. Stephenson, W. (1935) "Correlating Persons Instead of Tests", *Journal of Personality* 4(1): 17–24; Stephenson, W. (1935) "Technique of Factor Analysis", *Nature* 136: 297.

но растет²⁰. В начале 2000-х годов Q-методология проникает в социальные науки. На сегодняшний день опубликовано множество научных работ с описанием различных методик Q-сортировки, философской подоплеку метода и его применения в конкретных исследовательский кейсах, в том числе в исследованиях религии²¹.

Q-методология в значительной мере имеет эксплораторный характер, она относится к смешанной методологии (mixed methods) и позволяет глубже исследовать темы, которые могут быть труднодоступны для количественных и даже качественных методов²². В данном случае это важно, так как качественное исследование «слабой религиозности» часто затруднительно и превращается в попытку обсуждения тем, о которых сами респонденты до интервью никогда не задумывались.

Разработка инструментария началась с изучения опыта реализации проекта YARG «Молодежь и религия в глобальной перспективе» (Young Adults and Religion in a Global Perspective, YARG), в котором использовался Faith-Q-Set инструментарий, разработанный Вульфом²³. Набор для сортировки включал 101 карточку и был разработан с учетом культурных контекстов разных стран.

Мы существенно переработали данный инструментарий под нужды исследования «слабой религиозности». Набор Faith-Q-Set был посвящен, по большей части, институциональной религии и духовности (спиритуальности). Мы добавили к этим сферам еще 6.

Конечный набор из 8 тем, описанных с помощью 136 карточек с высказываниями:

1. Классическая религиозность
2. Духовность (спиритуальность)

20. Watts, S., Stenner, P. (2012) *Doing Q Methodological Research: Theory, Method and Interpretation*. London: SAGE Publications Ltd.

21. Vrublevskaya, P. (2022) "I Try Not to Save My Soul, but to Understand It': Young Adults from Finland, Poland and Russia on a Spiritual Quest", *Approaching Religion* 12(1): 149–164; Wulff, D. (2019) "Prototypes of Faith: Findings with the Faith Q-Sort", *Journal for the Scientific Study of Religion* 58(3): 643–665.

22. Ramlo, S. (2016) "Mixed Method Lessons Learned From 80 Years of Q Methodology", *Journal of Mixed Methods Research* 10(1): 28–45.

23. Kontala, J. (2016) *Emerging Non-Religious Worldview Prototypes: A Faith Q-Sort-Study on Finnish Group-Affiliates*. Åbo: Åbo Akademi University Press; Lassander, M., Nynäs, P. (2016) "Contemporary Fundamentalist Christianity in Finland: The Variety of Religious Subjectivities and Their Association with Values", *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 2(2): 154–184; Wulff, D. "Prototypes of Faith: Findings with the Faith Q-Sort", *Journal for the Scientific Study of Religion* 58(3): 643–665.

3. Семья
4. Работа
5. Политика
6. Телесность
7. Индивидуализм
8. Энвайронментализм

Классическая религиозность и духовность — это варианты маркированной религии, которые опознаются респондентами в рамках локальной культурной оптики в традиционно религиозных терминах. Мы включили сферу семьи, политики, телесности и индивидуализма как возможные темы, через словарь которых респондент мог бы описать свой субъективный опыт предельной релевантности. Сами сферы упоминал Лукман в «Невидимой религии». Сферу работы мы добавили, следуя идеям «Протестантской этики» Вебера²⁴. Сфера энвайронментализма добавлена как одна из самых актуальных тем современной этической повестки, которая уже давно была описана как имплицитная религия²⁵.

Первоначально набор насчитывал более 1000 высказываний, которые были переформулированы или исключены после множества обсуждений и двух претестов.

В исследовании приняли участие 30 респондентов, в том числе 12 мужчин и 18 женщин в возрасте от 19 до 72 лет. Образование среднее, высшее и ученая степень. Декларируемое вероисповедание: 17 — православные 5 — католики, 5 — не относят себя ни к какому вероисповеданию, 3 — убежденные атеисты.

Раскладка (Q-сортировка) и последующее интервью проводились в отдельной комнате с постоянно включенным диктофоном. Сначала респонденту предлагалось рассортировать все карточки на 3 группы: «наиболее удачное описание меня», «наименее удачное описание меня» и «нейтральное описание по отношению ко мне». После этого респонденту предлагалось разложить карточки с наиболее удачным описанием на поле, начиная с +4, затем +3 и т.д. Далее респонденты раскладывали карточки с наи-

24. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 44–271.

25. Bartkowski, J., Swearingen, W. (1997) “God Meets Gaia in Austin, Texas: A Case Study of Environmentalism as Implicit Religion”, *Review of Religious Research* 38(4): 308–324.

менее удачным описанием, начиная с -4 , в конце — заполняли оставшиеся нейтральные поля²⁶.

Далее обсуждалась раскладка. Респонденту предлагалось прокомментировать все карточки с полями $+4$ и выборочно с $+3$, аналогично с полями -4 и -3 . На основании полученных комментариев проводилось глубинное интервью, основная задача которого — выявить причины возникновения такой раскладки и установить связь маркированных и немаркированных элементов.

На основании Q-сортировок традиционно проводится факторный анализ, в котором переменными выступают респонденты, а наблюдениями — высказывания. Такой анализ можно проводить в статистических пакетах, предназначенных для обычного факторного анализа (на транспонированной матрице данных), однако специализированное программное обеспечение позволяет сразу получить специфические показатели, традиционно используемые при анализе в рамках Q-методологии.

Результат анализа представляет собой набор факторов, которые в терминах Q-методологии называются «прототипами». Предполагается, что за ответами множества реальных респондентов скрывается меньшее количество прототипов — своего рода «идеальных типов», или общих паттернов, в разной степени выраженных в каждом конкретном человеке. На основании матрицы факторных нагрузок выявляются респонденты, которых можно считать характерными представителями каждого прототипа. Интерпретация проводится на основании Q-сортировок (своего рода «идеальных» раскладок) выявленных прототипов и дополняется за счет анализа интервью с характерными представителями, то есть близкими к прототипу по своим сортировкам реальными респондентами.

Конфигурации раскладок были проанализированы в программе PQMethod, использовался метод главных компонент с вращением Варимакс. При анализе мы получили 8 прототипов²⁷.

26. Поле и пример раскладки представлены в приложении, размещенном в электронном виде на странице со статьей (приложение 1, ил. 1 и 2).

27. Матрица факторных нагрузок и Q-сортировки прототипов представлены в приложении 2 (табл. 1 и 2), размещенном в электронном виде на странице со статьей.

Интерпретация прототипов

Прототип 1. «Классическая» религиозность

Первый прототип в нашем исследовании оказался наиболее наполненным — к нему можно отнести 10 респондентов. Он объединяет представителей «классической» институциональной религиозности, пять из шести самых высоких позиций («+4») в Q-сортировке занимают описания именно из этой сферы: «Считает пост важной частью своей религиозной жизни (15A)»; «Считает, что нарушение божественных предписаний требует покаяния (2A)»; «Уверен(а), что сокровенные желания могут осуществиться при усердной молитве (12A)»; «Посещает кладбище, ухаживает за могилами (9A)»; «Общается в основном с теми, кто разделяет ту же религиозную традицию и имеет схожие взгляды (1A)». Описания из этой сферы также доминируют на позиции «+3»: «Предпринимает поездки в отдаленные места с духовной целью (9B)»; «Регулярно участвует в общих религиозных ритуалах (церковных службах) (16A)»; «Часто посвящает время размышлению над духовными вопросами (17A)»; «Спокойно относится к различным религиозным взглядам других людей (7A)»; «Созерцая красоту природы, ощущает величие Бога (4A)»; «Испытывал(а) моменты явного божественного присутствия (5A)»; «Верит во всемогущего Бога, с которым возможно общение (3A)».

Институциональная религия пронизывает повседневную жизнь этого прототипа:

Для меня религия — это не сфера жизни... это скорее некоторая такая... полностью жизнь (респондент 26).

Когда Бог приходит, ты чувствуешь, что он рядом с тобой находит... Это не физическое, не эмоциональное переживание, то есть... это не психосоматика какая-то, какая-то там экзальтация или какие-то чувственные моменты. Это реальное присутствие Бога, но оно... Да, некая уверенность внутренняя, что Он рядом стоит (респондент 29).

Господь — это не просто нечто интеллектуальное, нечто абстрактное, а тот, кто реально присутствует в моей жизни, тот, кто меня любит, тот, кто меня призывает, и игнорировать этот призыв, иг-

норировать эту любовь, не ответить на эту любовь для меня в какой-то момент стало совершенно очевидно невозможно (респондент 7).

Отрицательный полюс Q-сортировки этого прототипа формируют описания, связанные с телом и конечностью жизни: «Внимательно прислушивается к своему телу (8F)»; «Убежден(а), что смерть — это конец всему (11F)»; «Считает, что после смерти человек “продолжается” в своих потомках (11C)»; «После смерти хотел(а) бы стать донором органов (10F)»; «Считает, что для духовного совершенствования необходимы телесные практики (7B)».

Второй важный компонент отрицательного полюса — духовность: «Испытывал(а) моменты просветления (17B)»; «Не нуждается в советах и наставничестве относительно собственного духовного развития (18B)»; «Достигает душевного равновесия, осознавая, что существует превосходящая его/ее реальность (13B)»; «Верит в реинкарнацию, в цикл рождений и перерождений (11B)»; «Уверен(а), что и плохие, и хорошие поступки так или иначе “вернутся” человеку (2B)»; «Считает, что самое важное в жизни — это духовное развитие (10B)».

Когда ты воспринимаешь мир как энергию, он настолько тусклый и настолько он бедный становится, что думаешь: ну неужели эта энергия могла воплотить мир... (Респондент 29).

Раньше я очень любил читать, в свое время... и художественную литературу, какую-то там фантастику... Но потом, с развитием как бы православия, некоторые вопросы фантастические — они отвалились, то есть, из-за их просто ненужности... эти книги, короче, я их выкинул в конце концов... ну, не фантастика... а скорее какие-то... с мистическим уклоном. И я от них чувствовал, прям меня подташнивало (респондент 20).

Прототип 2. Гражданская и политическая активность

Этот прототип занимает активную личную гражданскую позицию: «Видит в активной гражданской позиции одну из основных добродетелей (3D)»; «Верит в возможность прогрессивного развития человечества в мировом масштабе (14D)»; «Ощущал(а)

твёрдую убежденность в политических идеалах, которых придерживается (15D)»; «Рассматривает земную жизнь как время, ответственное для максимальной реализации человеческого потенциала (14G)».

Эта идея в эпоху Возрождения, мне кажется, переоткрылась. Про то, что вот человек, он как бы способен на очень большие вещи... лучший мир... отсутствие войн... более высокий уровень жизни, люди более счастливые (респондент 22).

Гражданская позиция может выражаться в участии в каких-то социально-политических событиях, в улучшении экологической ситуации; это участие всегда активное, вовлеченное, личное, и даже если на ситуацию в целом это участие практически не повлияет, попытка внести свой маленький вклад в общее дело субъективно важна для этого прототипа:

Мне важно чувствовать, что я что-то создаю. Какая-то созидательная деятельность, я просто не могу без нее себя представить (респондент 22).

Я просто стараюсь одеваться в секонд-хендах, не покупать новую одежду. Стараюсь питаться преимущественно выращенной локальной едой и перерабатываю мусор. Стараюсь потреблять меньше говядины и продуктов молочных. В общем, все, что связано с каким-то личным действием и возможностью повлиять на экологическую ситуацию, хотя это, как бы, капля в море — я стараюсь это делать (респондент 16).

На другом полюсе Q-сортировки («-4»), среди суждений, нехарактерных для этого прототипа, находим: «Верит в судьбу, не ставя конкретных целей и не прилагая особых усилий для достижения чего-либо (12B)»:

Это прям точно не про меня. Потому что я, наоборот, верю в персональную ответственность человека за то, что происходит в его жизни (респондент 22).

Для этого прототипа важны отношения с людьми: «Убежден(а), что добрые, хорошие, глубокие отношения с людьми — это главная ценность в жизни (3C)»; «Глубоко переживает страдания

других людей и пытается им помочь (18С)». При этом в отношениях они акцентируют аспект взаимопомощи и поддержки — возможность положиться на кого-то или «подпитать» внутренние ресурсы.

Вот есть в последнее время в нашем индивидуализированном обществе установка на то, что ты в первую очередь полагаешься на себя. И это правда. Но мне важно знать, что я могу положиться еще на моих близких людей... Для меня человеческие отношения и удовольствие от человеческого общения, оно вот вообще, наверное, главное... что придает мне сил (респондент 22).

У меня точно есть потребность с кем-то что-то разделять — хорошее, плохое, неважно, — ...делиться тем, что со мной происходит. Я только через это, наверное, чему-то учусь (Респондент 14).

Этот прототип отвергает веру в Бога — карточка «Верит во всемогущего Бога, с которым возможно общение (3А)» попадает на позицию «-4», либо верит, но отвергает институты и предписания.

Связь с другими людьми важна не только в смысле личных отношений; для этого прототипа важно подключение к сообществу единомышленников, и в следующих высказываниях слышатся отголоски религиозного опыта, как его описывает Дюркгейм. Сами респонденты не осмыслиют свой опыт как нечто религиозное (понятие духовности для них скорее связано с искусством, музыкой или литературой), но здесь появляются важные составляющие: это яркий, эмоционально окрашенный опыт, ощущение сопричастности, принуждающая сила и ощущение, что из отдельных индивидуальных составляющих образуется нечто целое:

Я участвовала действительно в социально-политических событиях — в митингах, шествиях, ну, у меня был такой опыт... в такие моменты... я чувствую связь с другими людьми (респондент 16).

Никто не герой, пока у тебя не сложится такой ситуации... Но именно вот в такой ситуации, когда ты еще даже подумать не успеваешь, а у тебя уже тело куда-то понеслось (респондент 14).

Когда есть какое-то общее дело, и тогда условно в какой-то момент вы превращаетесь в единый коллектив, когда каждый и каждая выполняет какую-то важную роль, функцию, и тогда вы условно действуете как нечто целое (респондент 16).

Прототип 3. Отношения с другими людьми

В жизни этих людей присутствуют практики, связанные с институциональной религиозностью и церковным образом жизни. В Q-сортировке на позиции «+4» оказываются описания: «Созерцаю красоту природы, ощущаю величие Бога (4А)» и «Считает регулярное посещение мест богослужения неотъемлемым выражением веры (18А)»; в столбце «+3»: «Верит во всемогущего Бога, с которым возможно общение (3А)»; Уверен(а), что сокровенные желания могут осуществиться при усердной молитве (12А)»; «Считает, что нарушение божественных предписаний требует покаяния (2А)».

Я реже молюсь, но я очень хорошо себя чувствую, когда я чаще молюсь. Как я уже говорил, я соблюдал посты, но год уже это не делаю, потому что не чувствую духовных возможностей. Я стараюсь не творить всякие типа плохие деяния, по воскресеньям хотя бы: стараюсь не напиваться, не блудить и так далее. Я стараюсь по воскресеньям ездить в церковь... Смотрю в ютубчике какие-то каналы, где какие-то важные вопросы православной христианской жизни религиозной обсуждаются, чтобы не теряться (респондент 28).

Отличительной особенностью этого прототипа является акцент на отношениях с другими людьми — родными и друзьями. В Q-сортировке на позиции «+4» мы обнаруживаем суждения: «Считает, что в отношениях “я” должно превратиться в “мы” (16 С)»; «Одиночество — самый страшный приговор для него/нее (8С)». Примечательно, что тема отношений приобретает религиозное звучание:

Очень классическая такая мысль, что нужно жить ради себя. Я считаю, что мы живем, конечно, ради друзей, потому что даже Христос бросил все свои дела и поехал воскрешать единственного человека в книге, которого воскресили — это Лазарь. А он был просто его друг. Никого он там больше не воскрешал, а Лазаря почему-то при-

ехал и воскресил. Мне кажется, что такая важная штука (респондент 28).

Мы даже шутили, что с лучшим другом совершим обряд адельфопоззиса, так называемый. Это обряд братания, который был у славян. Но если прочитать поглубже, то, конечно, это, по сути, венчание такое, как-бы, двух мужчин (респондент 28).

Прототип 4. Духовность (спиритуальность)

Q-сортировка четвертого прототипа на самых высоких позициях включает описания, которые изначально задумывались нами как хорошо описывающие «классическую» институциональную религиозность: «Верит во всемогущего Бога, с которым возможно общение (3А)» и «В проблемных ситуациях или когда в чем-то сомневается, в первую очередь молится (6А)». Однако в интервью по окончании сортировки представители этого прототипа говорили о том, что верят скорее не в Бога как личность, а в некую высшую силу:

Я представляю Бога как сгусток, большой узел энергетических взаимосвязей и посылов. Поэтому Бога как личности для меня не существует. Существует Его образ, который выражается в иконописи, еще как-то, причем у каждой религиозной традиции он свой, и я уважаю все... Для меня это нечто другое, условно говоря, как один большой Эгрегор (респондент 6).

Для меня [Бог] это какая-то общая мощнейшая сила. То есть для меня это некий безличный аспект, больше на уровне какой-то неведомой силы, которая управляет всем в этом мире — и на материальном уровне, и на каком-то нематериальном (Респондент 15).

Ключевое место («+4») у этого прототипа занимают описания из сферы духовности: «Уверен(а), что и плохие, и хорошие поступки так или иначе “вернутся” человеку (2В)»; «Считает, что самое важное в жизни — это духовное развитие (10В)». В столбце «+3» также присутствует много суждений, относящихся к сфере духовности: «Верит в реинкарнацию, в цикл рождений и перерождений (11В)»; «Делится духовными представлениями и ожидает отклика от тех, кому это по-настоящему интересно (15В)».

Религиозность этого прототипа тесно связана с природой: «Созерцая красоту природы, ощущает величие Бога (4А)» — в «+3»; «Наполняется жизненной силой через единение с природой (4В)» — в «+4»:

Когда... я еду на природу, это... чтобы ощутить величие Бога, созерцая природу, и в этом смысле я какой-то язычник больше, то есть, вот, там, деревья пообнимать, босиком походить, на солнце посмотреть (Респондент 6).

Представители этого прототипа составляют «пазл» своего мировоззрения, смешивая различные религиозные и духовные традиции. Такая религиозность описана в литературе как «лоскутная», или «бриколаж»:

Я на самом деле просто понадергала, смиксовала, живу как мне комфортно, как мне нравится. А то, что православный храм — просто, вот он близко, вот рядом, и я не вижу там проблемы идти туда, потому что это такое же место силы как бы, просто сильнее, чем все остальное (респондент 6).

Прототип 5. Телесность и здоровый образ жизни

Пятый прототип уделяет большое внимание своему телу и здоровому образу жизни. Из шести карточек, которые занимают самую высокую позицию в Q-сортировке, четыре относятся именно к этой области; суждения о телесности также часто встречаются в позиции «+3». Такой человек «Регулярно проходит медицинские обследования (14F)» и «Считает, что обязан(а) сохранять свое здоровье как можно дольше (3F)».

Хочу умереть здоровым... Это моя идефикс, моя личная (респондент 8).

Этот прототип «Считает, что спорт и ЗОЖ способствуют решению не только физических проблем, но и полностью меняют жизнь человека (2F)»; «Ходит на групповые тренировки, участвует в марафонах по правильному питанию/снижению веса/отказу от вредных привычек (7F)»; «Внимательно прислушивается к своему телу (8F)».

При этом оттенки отношения к телу могут быть разными. Например, может акцентироваться связь телесного и духовного:

Тело и мозги — они довольно сильно связаны. И они связаны, ну, то есть понятно, что там в европейской медицине это все соматическое и всякая другая дребедень. Но все, что не ловится медициной европейской, это как раз на уровне телесных практик и более тонких вещей (респондент 18).

Либо принятие себя и свобода выбора:

Я принимаю свое тело, у меня нет особо каких-либо законов в плане того, что я толстая там, или слишком худая. Есть оно тело — надо любить его (респондент 9).

Либо работа над увеличением функциональности тела, его удобства как «места обитания»:

Классика жанра: 40 лет, кризис. Подошел к зеркалу и понял, что нужно вот с ним что-то делать — не с зеркалом, с отражением. И начал делать... я достаточно себя люблю по жизни, чтобы дать себе возможность умереть молодым — повышенное давление, инсульты с этим связанные... Надоело мне быть таким, и я решил стать другим (респондент 8).

Респондентов мало интересуют абстрактные политические или экологические вопросы, они не думают о справедливом устройстве общества или политической борьбе. Так, карточка «Считает, что разнообразие взглядов на устройство социальной жизни благоприятно для развития общества (16D)» находится в Q-сортировке на позиции «-4». Скорее, представители этого прототипа концентрируют свое внимание на конкретных близких людях, на отношениях, переговорах и поиске консенсуса, а не на противоречиях: «Убежден(а), что добрые, хорошие, глубокие отношения с людьми — это главная ценность в жизни (3C)».

Мне неинтересно, что такое справедливое существование людей... Меня такие вот глобальные мысли не посещали... С семьи начинается глобальность. Поскольку там столько может быть намешано взаимоотношений — мама не горюй (респондент 8).

Да, я пытаюсь что-то преобразовать, но я не готова говорить, что мои преобразования направлены на глобальное. Я не могу влиять на глобальное, я могу делать что-то в очень конкретных ситуациях (респондент 18).

Они не переживают за проблемы экологии в целом, но для них может оказаться чрезвычайно важно позаботиться о конкретных животных, которые нуждаются в помощи и оказались рядом:

Забочусь о животных — да, у меня две кошки. Взятые — прибруденные кошки. Не элитные, а именно такие — просто кошки (респондент 8).

Для этого прототипа важна практичность, стабильность и устойчивость. Работа важна для этого прототипа, такой человек «Дорожит своей репутацией в коллективе (14Е)» и «В рабочем процессе чувствует себя уместно и комфортно в большей степени, чем где-либо еще»; однако профессия не находится в центре жизни, скорее это просто способ обеспечить себя.

Это есть необходимость насущная для каждого человека — зарабатывать себе на жизнь (респондент 8).

Для меня материальные вещи очень важны. Я предпочитаю, чтобы они были стабильны как можно дольше, я предпочитаю иметь некоторую стабильную материальную структуру вокруг себя. Я их стараюсь менять не очень часто (Респондент 8).

Такой человек верит в Бога, но эта вера находится как-бы на периферии жизни, такие вопросы часто актуализируются в связи с телесностью и смертью. Карточка «Мысли о смерти укрепляют его/ее веру в Бога (8А)» находится вверху Q-сортировки, в то время как религиозный опыт — суждение «Испытывал(а) моменты явного божественного присутствия (5А)» — оказывается в позиции «-4».

Скорее был вопрос в какой-то момент, останусь я в храме или нет, когда много родственников умирало (респондент 18).

Я не молюсь в сложных ситуациях, Господу не взываю... Захочет помочь — поможет (респондент 8).

Это вера личная, принципиально не связанная с религиозными институтами, посещением церковных служб или включенностью в сообщество:

Есть институты — это религия, а есть вера. И институты — они, в общем, ну как — человеческие, а вера, она — это то, насколько ты эти институты, эти практики наполнишь каким-то смыслом... То есть эти службы — это некоторый наработанный способ... найти доступ к себе настоящему (респондент 18).

Прототип 6. Творчество и личная самореализация

Для шестого прототипа характерны описания, связанные с творчеством, яркой жизнью. Так, в позицию «+4» попадают описания: «Уверен(а), что дела и творения человека увековечивают его земное существование (11G)» и «Переживал(а) творческое озарение (17G)».

Я занимаюсь творческой деятельностью, и, наверное, я и выбрала творчество, чтобы... Ну, что-то оставить после себя, чтобы мой труд люди могли посмотреть и осознать. Даже если я там, после смерти, вот это мое творение, оно как-то останется. И люди будут тем самым помнить обо мне (респондент 9).

Эти люди замечают красоту и гармонию мира, восхищаются ею:

Мы делали флюоресцентную микроскопию. Боже, какие мы красивые! Я, когда увидела срез аорты, а он флюоресцирует настолько, такими цветами великолепными!.. Это другой мир, это вообще бесподобно, это красота невероятная! (респондент 19).

В столбец «+3» Q-сортировки этого прототипа попадает описание «Наслаждается переживанием экстремального опыта и риском (9G)», часто представители этого прототипа занимаются экстремальными видами спорта:

Как экстремальный спорт, чем мы занимались долгое время — прыжки с четвертого этажа с веревкой, как действует спецназ. Это довольно-таки было страшно, потому что я всегда боялся высоты (респондент 1).

Я действительно мечтала быть балериной... в силу жизненных обстоятельств это не получилось. А потом, я, занималась не, собственно, боксом... — это бокс уже был остаточный, я занималась каратэ очень много лет (респондент 19).

Этот прототип «Соглашается на переработки или командировки в ущерб отдыху и личной жизни(7E)», поскольку любит свою работу, и часто для них хобби перерастает в работу:

Мое видео — это также хобби и работа, то есть у меня нет какой-то четкой границы между этим (респондент 9).

Постоянно приходилось оставаться на работе и работать, либо еще что-то доделывать. И не то, чтобы меня это как-то раздражало, я, наоборот, был только «за», почему бы и нет... Потому что я всегда выбирал работу именно ту, которая мне нравилась (респондент 1).

Для некоторых представителей этого прототипа важна «классическая» религиозность. Так, позицию «+4» занимают описания: «В проблемных ситуациях или когда в чем-то сомневается, в первую очередь молится (6A)» и «Считает регулярное посещение мест богослужения неотъемлемым выражением веры (18A)». Другие, наоборот, противопоставляют себя ей, но при этом уделяют особое внимание духовной жизни или гармонии мира. Примечательно, что и в том и в другом случае здесь акцентируется личная ответственность, осознанность и нерутинная составляющая религиозных практик, важная для этого прототипа:

Мне не нравится то, что, когда люди начинают чего-то хотеть, они начинают молиться. Меня очень порадовали слова одного певца, который сказал: «Не выпрашиваю, обращаясь к небесам, а говорю Всевышнему: Прикрой, я попробую сам» (респондент 1).

Ходить в храмы — это очень мало, чтобы приблизиться к Богу, надо осознавать, что ты должен приблизиться к Нему самому, то есть не просто как-то верить, либо еще и слепо верить, ты должен всем своим разумом доходить... сравнивать себя с Богом, чтобы понимать, насколько ты сам низок перед Богом, и пытаться изменить это (респондент 1).

Мне больше всего что не нравится в этом всем отношении к религии — это формализм этой религии... Когда, ну, какой-то, я не знаю, духовный посыл заставляет подчиняться определенному формализму, я и говорю: «Что — Господь не услышит, ему переводчик нужен?». Почему я должна идти к попу и через него молиться?.. Я не люблю, когда ставят вот эти условия (респондент 19).

Прототип 7. Саморазвитие и общее благо

Карточки в столбце «+4» на Q-сортировке с описаниями, наиболее характерными для седьмого прототипа, отражают в первую очередь направленность на самореализацию, самовыражение, развитие: «Хобби и досуговые увлечения занимают существенное место в его/ее жизни (12G)»; «Стремление к самовыражению в разных формах объединяет большинство его/ее знакомых (15G)»; «Стремится к признанию себя профессионалом в своем деле (10E)».

При этом в такой самореализации отсутствует оттенок индивидуализма. Наоборот, для таких людей важна в первую очередь деятельность, нацеленная на общее благо: «Благотворительность или добровольчество являются важнейшей частью его/ее жизни (13D)»; «Чувствует связь с соотечественниками, совершившими подвиг во благо страны (9D)»; «Верит в величие человеческого духа (3G)». В собственном развитии и самореализации представители этого прототипа ставят перед собой глобальные цели:

Создавать технику, как-то создавать какие-то, может быть, системы... улучшая условия жизни людей. И это подразумевается именно в гармонии с природой, потому что... если это наоборот... относиться к природе как потребитель, то, мне кажется, невозможно долгосрочное существование (респондент 2).

Сделать жизнь людей в будущем лучше, обеспечить возможность существования людей в будущем — вот это мне кажется каким-то приоритетом, который для меня сейчас кажется важным (респондент 2).

В столбец «+3» Q-сортировки попадает много карточек, относящихся к религии и духовности, однако духовность представители этого прототипа скорее понимают как нравственность,

а не как что-то, относящееся к религиозному, священному или сверхъестественному:

Духовное развитие через развитие отношений между людьми в духовном плане и... твой именно кругозор... Я стараюсь укрепить дружеские связи со своими друзьями, близкими — какое-то такое именно стабильное, хорошее, честное отношение со своими людьми — без обмана, без какой-то подлости, без измен. И второй пункт для меня духовности — это стремление путешествовать, чтобы увидеть этот мир не только через картинки в интернете или через видео, а собственными глазами... Ну и духовное развитие еще в плане литературы, искусства. Развитие своего вкуса в музыке, в живописи и в кинематографе — для меня это очень важно (респондент 9).

Представители этого прототипа могут почерпнуть для себя в религии какие-то элементы, связанные с ключевой темой их саморазвития, но в целом стараются максимально дистанцироваться от исходной религиозной традиции:

Ну я знаю, что это [медитация] как бы часть религиозной традиции, но конкретно у меня это не связано прямо с какой-то религией, а просто как практика... например, для осознания своего места в мире (респондент 2).

Сейчас, в данный момент, я далека от религии... Я даже могу сказать, что католицизм мне в каком-то плане, может быть, будет ближе, чем православие... Меня... привлекает именно архитектура храмов больше католическая, чем православная... Ну, еще... я считаю католическая церковь сейчас более такая адаптированная к современным реалиям, нежели православная. То есть они более-менее нейтрально относятся к каким-то изменениям в традициях, отношениях между людьми и к искусству, не так критично (респондент 9).

Прототип 8. Работа

Для восьмого прототипа наиболее характерные описания, попавшие в столбец «+4» на Q-сортировке, связаны с работой и продуктивной деятельностью в целом, которая тесно переплетена с темой духовного развития и прогресса. Такой человек «Посвятил(а) жизнь своей трудовой деятельности (15Е)»; «Ради карьеры готов(а) идти по головам других, даже друзей (6Е)»; «Считает

важным обедать вместе с коллегами (12E)»; «Считает, что личный успех каждого прославляет народ и отечество (1G)». «Хобби и досуговые увлечения занимают существенное место в его/ее жизни (12G)», однако эти увлечения также должны быть продуктивными.

В остальных ситуациях [вне рабочего процесса] я чувствую себя, что как будто я прокрастинирую или делаю что-то бесполезное... — нет какой-то продуктивности. Даже если я отдыхаю, хобби какое-то — тоже я должен чувствовать, что это для какой-то цели, с каким-то смыслом (респондент 17).

Этот прототип «Соглашается только на такую работу, которая способствует духовному развитию (4E)»:

Я хочу найти такую профессию, которая бы удовлетворяла моим духовным нуждам. Я это вижу в преподавательской деятельности и отчасти в научной, в научно-исследовательской деятельности, что я могу как бы свои силы духовного поиска, как сказать, придать им некую академическую составляющую. То есть, что вот наука в какой-то мере может помочь мне в моих духовных поисках (респондент 3).

Религиозность также актуализируется для этого прототипа в связи с темой работы, продуктивности, духовного развития.

Я человек практичный, честно. То есть, я в смысле религии в первую очередь смотрю на непосредственно вот прям сейчас. То есть, вот, про эту жизнь в первую очередь — в религиозном аспекте (респондент 17).

Разочарование было... способностью РПЦ как-то реально помогать... в смысле православия... Способностью священников реально помогать в прогрессе или в развитии духовном. То есть, я понимаю, что те методы и решения, которые есть у них, они просто нерабочие (респондент 17).

Религиозные убеждения находят практическое выражение в отношениях с коллегами:

Это способ реализации [религиозных убеждений], то есть, например, взаимодействие с коллегами: не выглядеть как тиран и не быть

там, не вести себя небрежно по отношению к своим коллегам там, где хочется и ничего за это не будет... уметь слушать, терпеть ну и так далее, короче говоря, как место для практики (респондент 17).

Работа, с одной стороны, мыслится как отдельная от религии сфера жизни:

Мы всегда религиозны, но бизнес есть бизнес, потому что рынок нас выкинет, и никто не будет смотреть, они хорошие были ребята или нет. (респондент 17).

С другой стороны, религиозность актуализируется и в противоречивых ситуациях, в которых приходится делать моральный выбор:

Я понимаю какой-то контекст, в котором я мог бы, допустим, согласиться работать с табачной компанией, допустим, ради денег... Например, у меня нет денег оплатить квартиру... Я понимаю, что это тоже моральный выбор, но остаться в квартире мне намного более важно. При этом, если встает вопрос, типа, отречься, там, грубо говоря, от Христа, или еще что-то такое, то, конечно, я бы выбрал бы, ну, другое (респондент 17).

Заключение

В исследовании были выделены восемь ярких прототипов, каждый из которых характеризуется специфической ключевой темой системы предельной релевантности.

Прототип 1 — «классическая» религиозность. Это православный христианин, жизнь которого определяется следованием институциональной традиции, как он или она ее понимают. Интересно, что характерные представители пытаются противостоять другим сферам, претендующим на релевантность в их субъективном мире.

Прототип 2 — гражданская и политическая активность. Единственный прототип, полностью лишенный фрагментов маркированной религии. Тем не менее, мы можем утверждать, что имеем дело со своего рода дюркгеймианской религией²⁸, выраженной

28. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Элементарные формы, 2018.

в групповой солидарности, общих практиках и вере в конкретные этические максимы, связанные с экологией, политическими свободами и прогрессивным моральным развитием.

Прототип 3 — отношения с другими людьми. Этот прототип тесно связан с маркированной традиционной религией, однако нельзя утверждать, что религия определяет эти отношения. Скорее и религия, и отношения с людьми непротиворечиво дополняют друг друга, образуя общую систему субъективной релевантности, что наиболее ярко показывает, как функционирует «слабая религиозность».

Прототип 4 — духовность (спиритуальность). Этот прототип характеризуется набором маркированных (традиционных и нетрадиционных) представлений о сверхъестественном, которые обычно описываются как лоскутная религиозность²⁹ или религиозное искательство³⁰. При этом следует отметить, что термин «духовность» в социологии религии и религиоведении используется для описания разнообразных феноменов. В данной статье мы имеем в виду духовность как неритуалистическую форму личной веры, близкую по значению к «шейлаизму» Роберта Белла³¹.

Прототип 5 — телесность и здоровый образ жизни. Ключевая отличительная особенность этого прототипа заключается в предельной ценности здоровья и принятии собственной телесности. Маркированная религиозность выражена слабо и актуализируется чаще всего в кризисные моменты. Тем не менее, на фрагментарном уровне она дополняет систему субъективной релевантности, придавая ей устойчивость в случае непредвиденных обстоятельств.

Прототип 6 — творчество и личная самореализация. Этот прототип подчиняет свою жизнь творческой деятельности, стирая границу между работой и отдыхом, остро переживает действительность, склонен к риску, ценит красоту окружающего мира. Маркированная религиозность в институциональном либо

29. Denz, H. (2009) "Religion, Popular Piety, Patchwork Religion", in G. Pickel, O. Müller (eds.) *Church and Religion in Contemporary Europe*, pp. 183–202. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

30. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна.

31. Bellah, R. (1985) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley, CA: University of California Press.

внеинституциональном виде используется им для выражения своей самостоятельности и личной ответственности.

Прототип 7 — саморазвитие и общее благо. Данный прототип характеризуется предельным значением общечеловеческого блага, ради которого индивид саморазвивается. Маркированная религия находится на периферии, но может играть важную роль, явно дополняя немаркированную часть, которая мыслится как интеграция индивида в проект общечеловеческого существования.

Прототип 8 — работа. В отличие от прототипа 3, где маркированная и немаркированная религиозность непротиворечиво дополняли друг друга, в данном случае это дополнение явно противоречиво. Маркированная религиозность, как и работа, остаются важны, но религиозность не приносит ожидаемого развития, а работа полностью не может ее заменить.

Подводя итог, нужно отметить, что в 7 из 8 полученных прототипов присутствуют элементы маркированной религиозности, причем даже в случаях, где они не могут претендовать на центральную значимость, как, например, в прототипе 5, их довольно сложно полностью исключить из модели. С другой стороны, не следует переоценивать центральность маркированной религиозности, так как в большинстве прототипов большая часть актуальной системы субъективной релевантности описывается респондентами с помощью других значений.

Когда мы разрабатывали инструментарий, состоящий из 8 сфер, мы не ожидали их полного зеркального отображения в прототипах. Более того, несмотря на то, что в процессе рекрутирования мы искали респондентов, которые потенциально могли бы представлять ту или иную сферу на интервью, выяснилось, что наши ожидания чаще всего не оправдывались: воцерковленный православный показывал высокий уровень самореализации и концентрации на работе, а для представителя экологического комьюнити важным оказывалась духовность и участие в общественно-политической жизни, практики же энвайронментализма имели периферийную значимость. Тем не менее, словари из сформулированных нами сфер, часто дополненные маркированной институциональной или внеинституциональной религиозностью, действительно показали высокий уровень значимости в жизни респондентов и выделились как отдельные прототипы.

Таким образом, мы можем утверждать, что идея «слабой религиозности», на которую указывают системы субъективной реле-

вантности, состоящие как из маркированных, так и из немаркированных религиозных словарей, имеет не только теоретическое, но и эмпирическое основание. Также мы можем осторожно предположить, что маркированная религиозность (в частности институциональное православие, даже если оно составляет малую часть ареала предельных значений) остается сама собой, то есть не растворяется в более важных значениях, изменяя свой смысл, и не захватывает внутренний мир индивида с помощью «дискредитации» других значимых сфер. Последнее в определенной мере можно наблюдать только у воцерковленных респондентов в виде нарратива о борьбе с ненужными (греховными) привычками и страстями.

Библиография / References

- Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 44–271.
- Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Элементарные формы, 2018.
- Зоркая Н. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. 2009. № 2(100). С. 65–85.
- Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2018. Т. 36. № 4. С. 143–174.
- Маркин К. Между верой и неверием: непрaktикующие православные в контексте российской социологии религии // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 274–290.
- Маркин К. Реконструкция трех типов трансценденций в социологии религии Томаса Лукмана // Логос. 2023. Т. 33. № 6. С. 111–142.
- Пруцкова Е., Маркин К., Врублевская П. Q-методология в изучении «слабой религиозности» // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6. № 3. С. 184–202.
- Синелина Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах ее изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) // Социологические исследования. 2013. № 10. С. 104–115.
- Смирнов М. Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. № 2. С. 145–153.
- Филатов С., Лункин Р. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35–45.
- Фурман Д., Каарияйнен К. Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // Общественные науки и современность. 2007. № 2. С. 78–95.
- Чеснокова В. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический Проект, 2005.

- Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004.
- Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. Т. 33. № 1. С. 256–268.
- Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Bartkowski, J., Swearingen, W. (1997) “God Meets Gaia in Austin, Texas: A Case Study of Environmentalism as Implicit Religion”, *Review of Religious Research* 38(4): 308–324.
- Bellah, R. (1985) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Day, A. (2010) “Propositions and Performativity: Relocating Belief to the Social”, *Culture and Religion* 11(1): 9–30.
- Denz, H. (2009) “Religion, Popular Piety, Patchwork Religion”, in G. Pickel, O. Müller (eds.) *Church and Religion in Contemporary Europe*, pp. 183–202. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Fitzgerald, T. (2007) *Discourse on Civility and Barbarity: a Critical History of Religion and Related Categories*. New York: Oxford University Press.
- Knoblauch, H. (2008) “Spirituality and Popular Religion in Europe”, *Social Compass* 55(2): 140–153.
- Kontala, J. (2016) *Emerging Non-Religious Worldview Prototypes: A Faith Q-Sort-Study on Finnish Group-Affiliates*. Åbo: Åbo Akademi University Press.
- Lassander, M., Nynäs, P. (2016) “Contemporary Fundamentalist Christianity in Finland: The Variety of Religious Subjectivities and Their Association with Values”, *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 2(2): 154–184.
- Lindbeck, G. A. (1984) *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. KY: Westminster John Knox Press.
- Luckmann, T. (1990) “Shrinking Transcendence, Expanding Religion?”, *Sociological Analysis* 51(2): 127–138.
- Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: MacMillan Publishing Company.
- Luckmann, T. (1977) “Theories of Religion and Social Change”, *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 1: 1–28.
- Luckmann, T. (2003) “Transformations of Religion and Morality in Modern Europe”, *Social Compass* 50(3): 275–285.
- Pollack, D. (2003) “Was ist Religion? Versuch einer Definition”, in *Säkularisierung — ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, pp. 28–55. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ramlo, S. (2016) “Mixed Method Lessons Learned From 80 Years of Q Methodology”, *Journal of Mixed Methods Research* 10(1): 28–45.
- Schütz, A., Luckmann, T. (1974) *The Structures of the Life-World*. London: Heinemann; Schütz, A., Luckmann, T. (1989) *The Structures of the Life-World*. Volume II / Translated by R. Zaner, D. Evanston. IL: Northwestern University Press.
- Stephenson, W. (1935) “Correlating Persons Instead of Tests”, *Journal of Personality* 4(1): 17–24.
- Stephenson, W. (1935) “Technique of Factor Analysis”, *Nature* 136: 297.

- Vrublevskaya, P. (2022) “I Try Not to Save My Soul, but to Understand It’: Young Adults from Finland, Poland and Russia on a Spiritual Quest”, *Approaching Religion* 12(1): 149–164.
- Watts, S., Stenner, P. (2012) *Doing Q Methodological Research: Theory, Method and Interpretation*. London: SAGE Publications Ltd.
- Wulff, D. (2019) “Prototypes of Faith: Findings with the Faith Q-Sort”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 58(3): 643–665.



Рекомендация для цитирования:

Соколова Е. В. Рецензия на: Бурмистров К.

В поисках Зефирей: Заметки о каббале и «тайных науках» в русской культуре первой трети XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2024. 392 с.: ил. (Серия “Studia religiosa”) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 327–335.

[https://doi.](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-327-335)

[org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-327-335](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-327-335)

For citations:

Sokolova, E. V. (2024) “Retsenziia na: Burmistrov K. V poiskah Zefirei: Zametki o kabbale i “tainykh naukah” v russkoi kul’ture pervoi treti XX veka. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2024. 392 s.: il. (Seriia “Studia religiosa”) [Review of: Burmistrov K. In Search of Zephyrea: Notes on Kabbalah and “Secret Sciences” in Russian Culture of the First Third of the Twentieth Century. Moscow: New Literary Review, 2024. 392 p.: il. (Series “Studia religiosa”)]”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 42(3): 327–335.

[https://doi.](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-327-335)

[org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-327-335](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-327-335)

Поступила в редакцию: 23.09.2024; принята в печать: 01.10.2024.

Received: 23.09.2024; Accepted for publication: 01.10.2024.

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

© 2024 by the author.

Рецензия на: Бурмистров К. В поисках Зефирей: Заметки о каббале и «тайных науках» в русской культуре первой трети XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2024. 392 с.: ил. (Серия “Studia religiosa”)

ЕЛИЗАВЕТА В. СОКОЛОВА

Институт научной информации по общественным наукам РАН (Москва, Россия), lizak2000@mail.ru

ORCID: 0000-0002-7098-3589

Elizaveta V. Sokolova

Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). lizak2000@mail.ru

ORCID: 0000-0002-7098-3589

Хорошо известен интерес русских писателей Серебряного века к различным эзотерическим течениям и практикам (антропософия, теософия, таро, астрология и др.) — об этом написано немало серьезных работ, как освещающих картину в целом¹, так и сосредоточенных на жизни и творчестве конкретных представителей². В рецензируемой книге сотрудник Института фи-

лософии РАН Константин Юрьевич Бурмистров предлагает новый вектор осмысления этого проблемного поля.

«Зачем вообще русские авторы пытались что-то понять в столь, казалось бы, далекой от европейской (христианской) культуры традиции, как каббала?» (с. 333). Вопрос этот, с одной стороны, ограничивает поле исследования, с другой — открывает возможность копать «траншею в направлении почти не исследованной до сего дня проблемы». «Археологические раскопки» в самых неожиданных местах — от частных собраний и забытых архивов, рассеянных по миру, до хаотического нагромождения мыслей, «погребенных в пыльных чуланах оккультных школ» (с. 333), — вернее, результаты этих раскопок выстраиваются теперь перед читателем в связный сюжет восприятия эзотерического иудаизма и его преломления в русской литературе. Впервые с опорой на широкую научную литературу и с привлечением большого числа полузабытых или вообще ранее неизвестных литературных текстов удастся показать, что «проникновение идей каббалы (во всем многообразии версий и интерпретаций) не только имело место, но иногда и существенно влияло на ход мысли» (с. 335) как минимум трех значимых представителей Серебряно-

1. См., напр.: *Фаликов Б.З.* Величина качества: Оккультизм, религии Востока и искусство XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2017; *Ханзен-Лёве А.* Русский символизм: Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм начала века. Космическая символика. СПб.: Академический проект, 2003; *Носачев П.* «Отреченное знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: [Историко-аналитическое исследование]. М.: Новое литературное обозрение, 2023; *Нефедьев Г.В.* Русский символизм и розенкрейцерство: Статья первая // Новое литературное обозрение. 2001. № 51. С. 167–195; Статья вторая // Там же. 2002. № 56. С. 149–178.
2. Напр.: *Нефедьев Г.В.* К истории одного «посвящения»: Вячеслав Иванов и розенкрейцерство // Вячеслав Иванов: Творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2002. С. 194–202; *Силард Л.* Карты между игрой и гаданьем: «Зангези» Хлебникова и Большие Арканы Таро // Мир Велимира Хлебникова: Статьи. Исследования (1911–1998). М.: Языки русской культуры, 2000. С. 294–302; *Белоус В.Г.* «История становления самосознающей души» Андрея Белого: Философские параллели // Миры Андрея Белого. Белград: Изд-во филолог. ф-та в Белграде, 2011. С. 610–617.

го века — Андрея Белого (1880–1934), Максимилиана Волошина (1877–1932) и Бориса Поплавского (1903–1935). Попутно становится ясно, какие моменты из каббалы привлекали русских писателей в первую очередь: это космогонические аспекты (нашедшие отражение в целом ряде натурфилософских стихотворений, в частности Б. Поплавского), и особенно — «мистика пола», восходящая к представлениям об андрогинности, навеянным каббалистической космогонией, и насквозь пропитавшая культурный ландшафт Серебряного века — от воззрений философов (Н.А. Бердяев, А.Ф. Лосев, В.В. Розанов) до образов поэзии и живописи³. Отметим сразу, что тщательнее и глубже всего в книге изучается влияние каббалы на творчество Бориса Поплавского, — вероятно, наиболее серьезное. К Поплавскому так или иначе относятся и самые яркие открытия, в то время

как в случаях Белого и Волошина пути углубления в различные эзотерические учения (среди которых еврейская каббала точно не главенствовала, в особенности у Белого) помогают, скорее, понять культурный фон, интеллектуальную и духовную атмосферу, сформировавшую главного героя исследования.

Той же цели служит еще один выбранный автором книги герой, в заглавии книги прямо не названный. Это мало кому теперь известный русский литератор Георгий Шторм (1898–1978), в советское время благополучный автор историко-биографических романов, а в юности — поэт религиозного толка, чьи пути пересекались с Поплавским в 1919–1920 годах в Ростове-на-Дону. Ранняя поэма Шторма «Карма Йога» (1920), известная Поплавскому, а возможно и выросшая из совместных с ним бесед, впервые полностью приводится К.Ю. Бурмистровым в Приложении II.

Вообще, плотность научных открытий к концу книги уверенно нарастает. Первые две главы (включая посвященную Белому главу «“Страны света спустились лучами из древнего солнца”: каббала Андрея Белого»⁴) имеют

3. См., напр.: Григорьева Е. К вопросу о топике андрогинизма в русском литературно-философском модернизме. Компаративный взгляд *sub specie semiologiae* // Дискурсы телесности и эротизма в литературе и культуре: Эпоха модернизма. М.: Ладомир, 2008. С. 353–381; Аптекман М. «И двое станут одним»: еврейская Каббала, мифопоэтический андрогин и Адам Кадмон в поэтике Серебряного века // Дискурсы телесности и эротизма в литературе и культуре: Эпоха модернизма. М.: Ладомир, 2008. С. 382–413.

4. Хотя название посвященной А. Белому главы содержит «каббалистическую» цитату из его написанной ритмизованной прозой «Глоссоластики» — эзотерической поэмы о создании языка и вселенной (Берлин, 1922),

преимущественно обзорный характер, образуя своего рода расширенную вводную часть, фундамент исследования. Определив место, которое к началу XX в. еврейская каббала занимает в общем переплетении эзотерических учений, актуальных для русской культуры, включая символизм⁵, и отметив различие между каббалой в «широком»⁶ и «узком» (собственно еврейская каббала) смыслах, автор исследования переходит к более или ме-

нее изученному (в перспективе эзотерических интересов) случаю Андрея Белого, в чьем мировидении закономерно обнаруживает преобладание теософии и штейнерианства⁷, а в текстах — при разработке каббалистических мотивов находит «немало примеров некритичного заимствования из оккультно-теософских источников» (с. 132). Поскольку Белый совсем не знал иврита, в его случае трудно предполагать и знание оригинальных текстов еврейской каббалы, и соответствующие параллели в его творчестве восходят преимущественно к Блаватской, принудительно «ориентализировавшей» каббалу (см. с. 32–33), или к Штейнеру, ее «христианизировавшему» (см. с. 40).

Обращаясь далее к Волошину, Бурмистров приводит факты, свидетельствующие о знакомстве именно с еврейской каббалой. Эзотерическая библиотека писателя, благополучно пережившая XX век и по-прежнему хранящаяся в его доме в Коктебеле, помимо большинства изданий, известных Белому, содержит мно-

главным источником эзотеризма Белого в ней все же признается штейнерианство. В 2002 г. «Глоссолалия» была целиком издана в России с предисловием К. Свасьяна.

5. В первую очередь рассматривается теософия Е. П. Блаватской, антропософия Рудольфа Штейнера и мартинизм (Папюс) в варианте, сложившемся вокруг журнала «Изида». «Хотел бы сразу отметить, что, на мой взгляд, интерес к каббале в символистской среде был выражен достаточно слабо, по сравнению, скажем, с увлечением ею некоторых русских философов того времени (П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, В. В. Розанов, А. Ф. Лосев и др.)» (с. 18).
6. «Впрочем, никем из исследователей специально не затрагивается вопрос о термине “каббала” в данном контексте — когда мы говорим не о собственно еврейской каббале, но о ее рецепции, адаптации и трансформации в европейской и русской культуре XIX — начала XX века. В публикациях встречаются невятные упоминания о “гностическо-каббалистических”, “теософско-каббалистических”, “оккультно-каббалистических” или просто “каббалистических” идеях...» (с. 18).

7. См. также: *Казачков С.* «Медитацией укрепленные мысли...». На подступах к пониманию внутреннего развития Андрея Белого // Андрей Белый: Автобиографизм и биографические практики. СПб.: Нестор-История, 2015. С. 27–79; *Лавров А. В.* Андрей Белый в 1900-е годы: Жизнь и литературная деятельность. М.: Новое литературное обозрение, 1995.

го других и представляет собой «даже для тех времен <...> редкостное, тщательно подобранное собрание книг по “тайным наукам”» (с. 145). Как и Андрей Белый, Волошин был знаком со всеми актуальными на рубеже веков эзотерическими школами и течениями, более того, в 1905 г. присоединился в Париже к масонству, а вскоре сделался и учеником Штейнера, тогда еще примыкавшего к теософии. Однако в отличие от Белого, у Волошина Бурмистров обнаруживает определенные следы познаний в области каббалы, причем «не только в письмах, дневниковых записях и статьях, но и в его стихах» (с. 148), и «каббалистические сюжеты», среди которых наряду с «сотворением мира» («Чело над водами, лучи из глаз, отражения...», с. 154) выделяет так называемую «каббалистическую аксиому» о пути возвращения божественного света к источнику: камень-растение-животное-человек-дух-бог (с. 156), несколько раз в разных вариантах встречающуюся в его текстах. В целом, заключает автор, хотя для Волошина каббала, вне сомнения, объединяла в себе учения, «которые содержат и раскрывают истины о Боге, мире и человеке», все же едва ли он ясно и глубоко сознавал значение этой традиции в рамках иудаизма (с. 167), видя в ней, скорее, некое знание вне конфессии, передаваемое

евреями (в частности хасидами, с которыми нередко общался лично), но, как и другие современники, охотно заимствовал оттуда образы и идеи, созвучные собственному духовному опыту.

В ином свете предстает в рецензируемой книге случай Бориса Поплавского. Едва речь заходит о нем — поначалу в связке с Георгием Штормом (глава «Борис Поплавский, Георгий Шторм и “тайные науки”»), — как открытия следуют одно за другим. Почти сразу с опорой на доступные свидетельства и документы Бурмистров приводит остроумные доводы в пользу того, что в 1919 г. и Поплавский, и Шторм посещали в Ростове-на-Дону известный (в том числе своим эзотерическим уклоном) салон Е.Ф. Никитиной, — ранее это не было установлено. Затем столь же остроумно и убедительно он представляет фигуру Шторма в неожиданном свете, вновь превращая его из забытого советского литератора в яркого футуриста, тогда уже видевшего историю цивилизации как «динамический процесс проявления и затухания жизненной силы» (с. 177), автора хлестких лозунгов в духе Маринетти («Вне борьбы нет красоты», «Мы хотим сорвать таинственные двери невозможного»).

По Шторму, впрочем, к срыванию таинственных дверей ведет наряду с «борьбой» и антропософия. В его поэме «Кар-

ма Йога» растерявший истинное знание Древний Египет через цепочку воплощений героя (юный строитель пирамид — старый схоластик в европейском Средневековье — зрелый современный строитель-антропософ) закольцован (и тем самым «спасен») с созидательным началом современной эпохи — а именно со строительством Гётеанума (спроектированного Р. Штейнером в духе гармонического сращения различных искусств специально для антропософских театральных мистерий) в швейцарском Дорнахе во время Первой мировой войны. А поскольку в строительстве принимал участие Андрей Белый (о чем написал в воспоминаниях), генетическая связь олицетворяемого им старого мира с Поплавским через Волошина (также участвовавшего в строительстве), приобретает в книге Бурмистрова глубокий символический смысл, приоткрываемый — по аналогии — поэмой Шторма: передача света идет своими путями, в том числе от поэта к поэту...

И если при таком прочтении Волошин (подобно второму воплощению героя у Шторма) предстает, скорее, «алхимиком», то Поплавский, несмотря на всю неоднозначность его фигуры, видится автору книги «строителем». Что, как и на чем он строит, изучается в последней главе — «Борис Поплав-

ский и каббала», — самой, наверное, насыщенной примерами и неизвестными архивными материалами.

Сохраняя единство композиции исследования, к теме «Борис Поплавский и каббала» Бурмистров тоже подступает через круг его чтения. Известно, что в 1920–30-е годы в Париже писатель много времени проводил в библиотеках, в частности, в отделе редких изданий в библиотеке Святой Женевьевы⁸. В частных архивах сохранились несколько составленных им для себя списков книг — как планируемых к прочтению, так и отмеченных как прочитанные. Из обнаруженных материалов ясно, что наряду с огромным количеством трудов по философии, истории религии, истории церкви, оккультным наукам (включая книги по традиции таро) Поплавским были изучены несколько книг, имеющих отношение именно к еврейской каббале, — в первую очередь это “Kabbala Denudata” К. фон Розенрота, “Le Zohar” (скорее всего в сокращенном парижском издании 1925 г.) и Талмуд. Еще две книги из списка Поплавского —

8. К. Ю. Бурмистров приводит такую цитату из статьи Б. Поплавского «Среди сомнений и очевидностей» (1932): «Часто от всех огорчений я ухожу в библиотеку. Ибо уже давно у меня сложилась идея глубокой обязанности относительно умерших писателей всех времен — прочесть их» (цит. по: с. 220).

“Cabbala C[h]ristiana” и “Cabbale astrologi[que]” пока точно не идентифицированы.

Как и других представителей русского Серебряного века, Поплавского более всего занимала каббалистическая космогония и вопросы мистики пола. «Каббала есть тайна о полах и рождении», — цитирует Бурмистров его неопубликованную рукопись, предположительно относящуюся к 1933 г. и возникшую как часть не доведенной до конца “Cabbala sexualis” (с. 232). Тесно связанной с каббалой оказывается и остро значимая для Поплавского тема смерти: «каббалистической смертью» называет он отказ от творчества, в котором, напротив, видит «мистический подвиг», требующий от «адепта» готовности и веры. В небольшом посвященном духу музыки сочинении «С точки зрения князя Мышкина»⁹ (1933) писатель явным образом затрагивает главные для него концепции каббалистической космогонии: «это и безраздельный и непостижимый Абсолют (Бесконечное, *Эйн-соф*), и первое движение внутри него, самоудаление Божества, освобождающее место для создания мира (*цмцум*), и первое творение, принявшее форму Предвечного Человека (*Адам Кадмон*), и эманация божествен-

ного света в виде иерархически устроенного мира сфирот...» (с. 292); в других текстах нередко объясняет космогонию в терминах физиологии зачатия, беременности и рождения, связывает космогонические темы с представлениями о Тетраграмматоне, а ближе к середине 1930-х годов нередко приводит оригинальные рассуждения о сфирот, прямо не восходящие ни к одной из известных традиций: «говорит о них в <...> контексте отношений между супругами, подчеркивая при этом различие между древом познания и древом жизни» (с. 290).

Разгадать «великую тайну» Бориса Поплавского автор книги надеется в будущем, изучив подробно его неопубликованные рукописи: многочисленные тетради-дневники (которых, судя по нумерации, было не менее полусотни), содержащие множество оккультно-каббалистических рисунков и схем. А пока большинство из этих тетрадей даже не найдены, он приводит и анализирует несколько ярких примеров из имеющихся, показывая в том числе весьма необычный рисунок системы сфирот, где совмещены названия ипостасей Троицы, отдельных свойств, качеств и органов тела (описание и анализ рисунка см. на с. 302–305).

Вообще, к неоспоримым достоинствам книги следует отнес-

9. Опубл. в журнале «Числа» (1933, т. 9).

ти введение в научный обиход большого объема неизвестных ранее текстов и рукописей — причем в рамках единой композиции и в полном соответствии с целями и задачами исследования. Помимо дневников Бориса Поплавского, его забытых статей и эссе (лишь единожды опубликованных за границы в начале 1930-х годов), это три текста, данные в приложениях. Первый из них, запись берлинской лекции Рудольфа Штейнера «О каббале» (1904), подобно первому герою рецензируемого исследования Андрею Белому, скрепляет его фундамент; второй — упомянутая ранее поэма Георгия Шторма «Карма Йога», — как и второй герой, Максимилиан Волошин, расширяет и одновременно очерчивает границы поисков, делая возможной составление «дорожной карты» кладоискателя; и, наконец, никогда ранее не публиковавшиеся в России стихотворения забытой поэтессы русского зарубежья Нины Рудниковой (1890–1940), всерьез изучавшей эзотерику, включая и еврейскую каббалу. Два ее небольших текста, выбранные К. Ю. Бурмистровым, «Великие Весы» и «Андрогина», ярко подсвечивают те самые моменты каббалистического учения, которые сильнее всего привлекали и вдохновляли русских поэтов Серебряного века, а ее окутанная тайной фигура, в заданной «ключом» ло-

гике как бы сливаясь с третьим и главным — тем, кому надлежит осуществить новый «синтез», — героем книги Борисом Поплавским, вкладывает в нее точку нового начала. Тем самым «Поиски Зефиреи» превращаются в руководство для каждого искателя, готового двигаться к строительству нового мира собственными путями и потому нуждающегося в ориентирах.

Библиография / References

- Аптекман М.* «И двое станут одним»: еврейская Каббала, мифопоэтический андрогин и Адам Кадмон в поэтике Серебряного века // Дискурсы телесности и эротизма в литературе и культуре: Эпоха модернизма. М.: Ладомир, 2008. С. 382–413.
- Белоус В. Г.* «История становления самосознающей души» Андрея Белого: Философские параллели // Миры Андрея Белого. Белград: Изд-во филолог. ф-та в Белграде, 2011. С. 610–617.
- Григорьева Е.* К вопросу о топике андрогинизма в русском литературно-философском модернизме. Компаративный взгляд *sub specie semiologiae* // Дискурсы телесности и эротизма в литературе и культуре: Эпоха модернизма. М.: Ладомир, 2008. С. 353–381.
- Казачков С.* «Медитацией укрепленные мысли...». На подступах к пониманию внутреннего развития Андрея Белого // Андрей Белый: Автобиографизм и биографические практики. СПб.: Нестор-История, 2015. С. 27–79.
- Лавров А. В.* Андрей Белый в 1900-е годы: Жизнь и литературная деятельность. М.: Новое литературное обозрение, 1995.

- Нефедьев Г.В. Русский символизм и розенкрейцерство: Статья первая // Новое литературное обозрение. 2001. № 51. С. 167–195; Статья вторая // Там же. 2002. № 56. С. 149–178.
- Нефедьев Г.В. К истории одного «посвящения»: Вячеслав Иванов и розенкрейцерство // Вячеслав Иванов: Творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2002. С. 194–202.
- Носачев П. «Отреченное знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: [Историко-аналитическое исследование]. М.: Новое литературное обозрение, 2023.
- Силард Л. Карты между игрой и гаданьем: «Зангези» Хлебникова и Большие Арканы Таро // Мир Велимира Хлебникова: Статьи. Исследования (1911–1998). М.: Языки русской культуры, 2000. С. 294–302.
- Фаликов Б.З. Величина качества: Оккультизм, религии Востока искусство XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2017.
- Ханзен-Лёве А. Русский символизм: Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм начала века. Космическая символика. СПб.: Академический проект, 2003.

Рекомендация для цитирования:

Щедрина О.М. Рецензия на: Осокина Е. Судьбы икон в Стране Советов. 1920–1930-е. М.:

Новое литературное обозрение, 2023. 416 с.//

Государство, религия, церковь в России

и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 336–346.

[https://doi.](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-336-346)

[org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-336-346](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-336-346)

For citations:

Schedrina, O. M. (2024) "Retsenziia na:

Osokina E. Sud'by ikon v Strane Sovetov. 1920–

1930-e. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2023.

416 s. [Review of: Osokina E. The Fate of Icons in the Land of the Soviets. 1920–

1930-s. Moscow: New Literary Review, 2023.

416 p.], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(3): 336–346.

[https://doi.](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-336-346)

[org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-336-346](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-336-346)

Поступила в редакцию: 23.09.2024; принята

в печать: 01.10.2024.

Received: 23.09.2024; Accepted for publication:

01.10.2024.

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

© 2024 by the author.

**Рецензия на: Осокина Е.
Судьбы икон в Стране Советов.
1920–1930-е. М.: Новое
литературное обозрение, 2023.
416 с.**

ОЛЬГА М. ЩЕДРИНА

Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия).

helga.shchedrina@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7587-0682

Olga M. Schedrina

Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia).

helga.shchedrina@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7587-0682

Последняя книга доктора исторических наук Елены Александровны Осокиной — это популярная версия опубликованной в 2018 году монографии «Небесная голубизна ангельских одежд. Судьба произведений древнерусской живописи. 1920–1930-е годы»¹, которая продолжила ряд публикаций исследовательницы по истории советской торговли². От других научных работ, затрагивающих вопросы экономического и географического движения разнообразных национализированных художественных ценностей в молодом советском государстве³, это исследование отличается, с одной стороны, фокусировкой на ико-

нах как особом экспортном товаре, а с другой — масштабностью. В нем прослеживаются пути приобретения и сбыта икон внутри и снаружи границ РСФСР в первые десятилетия после Октябрьской революции. Публикаций, полностью посвященных этой теме, существует мало. Следует назвать объемную статью «Древнерусские иконы и антикварный мир запада» (2005)⁴ и главу под заголовком “Russian Icons and Art Market” (2013, в книге “Selling Russia’s treasures: the Soviet trade in nationalized art, 1917–1938”)⁵ историка Юрия Александровича Пятницкого. Его тексты обсуждаются и дополняются в монографии Е. А. Осокиной. В основу ее работы положен объемный материал, собранный в архивах Москвы, Санкт-Петербурга, Лондона, Вашингтона, Нью-Йор-

1. См.: Осокина Е. Небесная голубизна ангельских одежд. Судьба произведений древнерусской живописи, 1920–1930-е годы. Москва: Новое литературное обозрение, 2018.
2. См.: Осокина Е.А. Золото для индустриализации. Торгсин. Москва: Новое литературное обозрение, 2021; а также ее популярную версию: Осокина Е.А. Алхимия советской индустриализации. Время Торгсина. Москва: Новое литературное обозрение, 2018; Осокина Е.А. За фасадом «сталинского изобилия». Распределение и рынок в снабжении населения в годы индустриализации. 1927–1941. Москва: РОССПЭН, 1999.
3. См., напр.: Жуков Ю.Н. Сталин: операция «Эрмитаж». Москва: Вагриус, 2005; Горелова С.И. Музейный фонд в первые годы Советской власти (1917–1925) // Художественное наследие. 1990. № 13. С. 203–216; Williams, R. C. (1980) *Russian Art and American Money, 1900–1940*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
4. Пятницкий Ю.А. Древнерусские иконы и антикварный мир запада // Труды Государственного Эрмитажа. LXIX: Византия в контексте мировой культуры: сборник научных трудов, посвященный памяти Алисы Владимировны Банк (1906–1984). Санкт-Петербург: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2013. С. 314–362.
5. Pyatnitsky, Y. (2013) “Russian Icons and Art Market”, in N. Semyonova, N.V. Iljine (eds.) *Selling Russia’s treasures: the Soviet trade in nationalized art, 1917–1938*, pp. 70–95. Paris: The M.T. Abraham Center for the Visual Arts Foundation. Предшествующее русскоязычное издание этой книги не содержит соответствующего раздела. См.: Проданные сокровища России / Ред. Н. Ильин, Н. Семенова. Москва: Трилистник, 2000.

ка, Кливленда, Сан-Франциско и Цинциннати (с. 411–412).

В популярное издание вошли все основные выводы исследования, около трети иллюстраций, сокращенный библиографический список, а также три из 29 приложений прежней книги: таблица, раскрывающая динамику ликвидации иконного отдела Государственного музейного фонда (составленная на основе актов выдачи и финальных отчетов, с. 363), перечень экспонатов первой советской зарубежной иконной выставки (составленный по сведениям списка на отправку икон за границу, а также на основании каталога выставки в Лондоне в 1929 г., с. 364–376) и сведения о происхождении икон, выданных из Третьяковской галереи в «Антиквариат» в 1928–1936 годах (с. 377–382). Помимо вступления, послесловия и приложений, новую книгу составляют шесть частей (каждая из которых содержит от 3 до 8 глав, в шестой части главы названы «рассказами»): «Часть 1. Революция: великое переселение» (с. 14–60), «Часть 2. Индустриализация: всё на продажу!» (с. 61–134), «Часть 3. Красные передвижники: первая советская выставка икон на Западе» (с. 135–193), «Часть 4. Дело о продаже икон с выставки» (с. 194–266), «Часть 5. После выставки» (с. 267–322), «Часть 6. Закрома „Антиквариата“: истории икон» (с. 323–358).

Важно сказать, что адаптация текста для восприятия широкой аудиторией не затронула яркого авторского стиля и некоторой поэтичности изложения, но проявилась прежде всего в устранении ссылочного аппарата и многих приложений. Ради удобства непосвященного читателя издание дополнено вспомогательным материалом — перечнем упоминаемых в книге людей с краткой биографической справкой (с. 383–410). Глубже погрузиться в драму событий, открывающихся в весьма небезучастном взгляде исследовательницы, также позволяют прекрасные иллюстрации художницы Варвары Гранковой.

Первые три части «Судеб икон в Стране Советов» посвящены описанию практической стороны национализации и экспорта икон в советской России. Из этих частей можно узнать, что иконы, находившиеся до революции в собственности отдельных коллекционеров и церкви, под надзором Отдела по делам музеев и охране памятников искусства и старины Народно-го комиссариата просвещения (Музейного отдела Наркомпроса) регистрировались, изымались и свозились в центральные музеи и хранилища Государственного музейного фонда (ГМФ). Там они складировались, описывались, изучались, реставрировались (раскрывались) и, после

экспертной оценки, перераспределялись: наиболее ценное пополняло собрания центральных музеев, менее ценное поступало в другие музеи или же направлялось на продажу через антикварные магазины. Хотя не все упомянутые этапы были организованы безупречно, отчего иконы терялись и портились, многие произведения благодаря проделанной работе были спасены от расхищения, выбрасывания и забвения (с. 18–20, 48).

Исследовательница подчеркивает, что до конца 1920-х главным «иконным» музеем страны был накопивший еще до революции большую коллекцию предметов религиозного назначения Исторический музей в Москве. Туда московское отделение ГМФ направляло наиболее ценные произведения из частных собраний, усадеб и церквей. Позднее и многие другие иконы из ГМФ, ликвидированного в 1929 году, оказались в Историческом музее, в специализированном отделе религиозного быта (с. 23, 34, 114–115). Этот отдел возглавлял историк и реставратор А. И. Анисимов, который с 1918 года входил также в состав возглавляемой художником и искусствоведом И. Э. Грабарем комиссии по сохранению и раскрытию памятников древнерусской живописи Музейного отдела (позднее комиссия была преобразована в Центральные государственные

реставрационные мастерские, ЦГРМ, с. 54, 59). Стараниями А. И. Анисимова коллекция Исторического музея не потерпела значительных потерь после правительственного постановления 1928 года «О мерах к усилению экспорта и реализации за границей предметов старины и искусства». Тогда было признано необходимым — на фоне дефицита иностранной валюты для нужд индустриализации страны (например для закупки необходимого иностранного оборудования и станков) — продавать за рубежом ценности, в том числе и музейного значения, за исключением тех, что входят в «основные музейные коллекции» (с. 64–67). Отбирать и оценивать иконы должны были те же специалисты, что и раньше, включая А. И. Анисимова, но уже в присутствии представителя торговой конторы, а с лета 1928 года — специально созданного Всесоюзного торгового объединения «Антиквариат» (с. 110), возглавляемого А. М. Гинзбургом.

На продажу были отобраны тысячи икон. Однако спрос на русскую религиозную живопись за границей был очень ограниченным. Редкие интересующиеся иностранцы предпочитали скупать иконы в антикварных магазинах внутри страны за червонцы, а затем вывозить (с. 126–129). Чтобы изменить ситуацию, антикварные вещи за-

конодательно ограничивались к вывозу. Кроме того, разрабатывались масштабные проекты по продвижению икон за рубежом (с. 129–131). Один из этих проектов, пестуемый И. Э. Грабарем по меньшей мере с 1927 года (с. 138), был реализован: это была путешествующая зарубежная выставка икон из коллекций ведущих музеев страны. Ее планировалось провести в городах Европы и Америки для того, чтобы подогреть интерес крупных покупателей к тем произведениям, которые находились в экспортном фонде. Подготовкой выставки занимались И. Э. Грабарь, его коллега по ЦГРМ А. И. Анисимов и, после появления «Антиквариата», А. М. Гинзбург. Однако в начале 1929 года, когда выставка уже должна была начать свое заграничное путешествие, ситуация изменилась: со всех занимаемых постов был уволен А. И. Анисимов. Его, как и весь возглавляемый им отдел религиозного быта Исторического музея, обвинили в продвижении «картины официального православия», что противоречило целям культурной революции. Одной из причин, послужившей выдвижению таких обвинений, стала публикация в 1928 году в пражском научно-исследовательском центре *Seminarium Kondakovianum*, который организовали ученые из белой эмиграции, монографии А. И. Анисимо-

ва «Владимирская икона Божьей Матери» (с. 27, 34). В результате возглавляемый им отдел был расформирован, а иконная коллекция была распределена по другим отделениям Исторического музея. В 1930 году наиболее ценное — в силу признания Наркомпросом икон произведениями изобразительного искусства, требующими сосредоточения в картинных галереях (с. 26) — поступило в Третьяковскую галерею. В итоге Третьяковская галерея стала владеть крупнейшей и наиболее ценной коллекцией икон в стране. Ее также пополняли произведения из многих краеведческих музеев (с. 37), в нее же попала и часть собрания ЦГРМ, закрытых в 1934 году (в том числе из-за связи с А. И. Анисимовым, с. 59). Там же оказались и иконы из частной коллекции А. И. Анисимова, изъятой после его ареста в 1930 году по обвинению в шпионаже и вредительстве (с. 43–44, 48). Ученого подозревали в том числе в отборе выставочных икон на продажу (с. 151). Впрочем, о том, что экспонируемые за рубежом музейные иконы могут не только привлечь внимание к произведениям, подготовленным на продажу «Антиквариатом», но и быть проданы или вовсе изъяты находившимися за рубежом бывшими владельцами, подозревали многие. Это даже чуть не сорвало проект

(с. 157, 161–163). Выставка тем не менее состоялась.

Описанию странствий выставки и ее итогам посвящены оставшиеся три части книги. Там же рассматривается судьба некоторых икон, проданных «Антиквариатом» в США коллекционеру Дж. Ханну (впрочем, как указывает исследовательница, эта продажа могла быть никак не связана с выставкой, с. 283–284). Как становится видно, особого успеха выставочный проект все же — по крайней мере в описываемые 30-е годы — не возымел: большая часть икон из сформированного экспортного фонда «Антиквариата» так и не была реализована, вернувшись в коллекции советских музеев (с. 124, 360). Несмотря на бурную реакцию на выставку (с. 182, 184), привлечь внимание коллекционеров и музеев к покупке произведений русской религиозной живописи едва ли удалось (с. 360–362). Неудачей обернулась и действительно предпринятая попытка продать иконы с выставки в США в 1932 году после ее официального закрытия (с. 234, 240).

Не умаляя актуальности и масштабности проведенного исследования, хотелось бы обратить внимание на некоторые вопросы и отдельные спорные моменты.

Как неоднократно отмечает сама исследовательница (с. 26, 41,

130 и др.), в рассматриваемый период происходили очень важные для описываемых событий сдвиги в понимании иконы. Сакральный образ начал восприниматься как произведение искусства. Однако возникновение и развитие этого понимания в книге остаются непроясненными. Неясной оказывается и позиция самой исследовательницы. Так, искусствоведческий взгляд на икону автор называет научным (с. 166), в то же время противопоставляя ему понимание иконы как «исторического, бытового и религиозного предмета», которое считает «пленом традиционных представлений» (с. 22–23). Это может вызвать недоумение сразу по двум причинам. Во-первых, в тексте не проводится различия между историко-археологической трактовкой иконы (с. 23, 40, 112), именуемой «традиционной», с еще более традиционным пониманием иконы как сакрального почитаемого образа. Во-вторых, противопоставляя научное искусствоведческое и историческое видение иконы, сама исследовательница настаивает, что рассматривает иконы не как искусствовед, а как социально-экономический историк (с. 9). Но содержание предлагаемого «социально-экономического» понимания иконы не раскрывается. Из-за этого иногда оказывается довольно сложно разобратся в структуре авторских

аргументаций и интерпретаций материала.

Многие ученые сегодня проблематизируют религиозное понимание сакральных образов и изучают икону как комплексный объект, в котором живописное изображение не отделяется (носителями традиции, верующими) от материального носителя, оклада, украшений, киотов и даже более широких пространственных и ритуальных окружений⁶. Другие исследователи помещают сакральные образы в еще более широкий социокультурный контекст (нередко — физически, создавая или анализируя существующие инсталляции в галереях и музеях), трактуя их как материальные объекты, как медиа, опосредующие и оформляющие, среди прочего, политические идеи и аффекты⁷. Но подобные подходы

советской эпохи, при которых иконы попадали в залы исторических экспозиций или в состав историко-бытовых инсталляций, исследовательница интерпретирует как ненаучные: как свидетельство возобладания взгляда «„варяг“-большевиков» (с. 67), которые трактовали и использовали сакральные образы исключительно как «объект антирелигиозной пропаганды» (с. 41–42), не имеющий «художественного и эстетического значения» (с. 41). При такой оценке оказывается непонятно, зачем те же «варяги» вкладывали столько сил в сохранение икон в специализированных музеях (с. 26, 43). По мнению исследовательницы, там они «не занимали достойного места» — в Третьяковской галерее, например, их размещали в отделе феодализма (с. 40). Но, опять же, неясно, почему это место «недостойно»: ведь в начале 1930-х абсолютно тот же подход, иллюстрирующий «религиозную направленность феодального искусства», почему-то классифицируется автором уже как противопоставленный целям «варягов» (с. 40). Отмеченные противоречия только нарастают, если признать, что икона, как утверждает

6. См., напр.: Антонов Д. И. Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киотов» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 60–99; Лидов А. Иеротопия. Пространственные иконы и образы парадигмы в византийской культуре. Москва: Дизайн. Информатика. Картография, 2009. С. 35–66.

7. См., напр.: Latour, B. (2002) "What is Iconoclasm? Or is there a world beyond the image wars?", in B. Latour, P. Weibel (eds.) *Iconoclasm. Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*, pp. 15–40. Cambridge (Mass.): The MIT Press; Buggeln, G. T. (2012) "Museum Space and the Experience of the Sacred", *Material Religion* 1(8): 30–51;

Кондаков И. В. Древнерусская икона в свете интермедиальности // Визуальный образ и его медиум: культурные контексты и интерпретации / Ред. И. Н. Захарченко, О. М. Щедрина. Москва: РГГУ, 2023. С. 25–50.

исследовательница, в то же время рассматривалась советской властью как «препятствие к осуществлению идейно-политического курса» (с. 41).

Удивительным на этом фоне кажется и утверждение, что иконы, равно как и их искусствоведческое изучение, принадлежали пространству «внеклассового и неполитизированного», в силу чего воспринимались властью как нечто контрреволюционное (с. 41–42). Не слишком понятно, как именно исследовательница приходит к такому суждению и чей именно взгляд здесь обсуждается. Сложно представить, например, чтобы в рассматриваемый период что-либо ассоциирующееся с церковью большевики трактовали как что-то внеклассовое и не имеющее отношения к политике — до революции церковь была встроена в государственную машину и ярко олицетворяла для новой власти идеологию враждебных классов⁸. С другой стороны, и многие верующие тоже не сочли бы искусствоведческий подход, «раздевающий», дезинтегрирующий комплексную икону и выводящий ее из изначального церковного контекста, политически бесстрастным. Как верно

отмечает сама исследовательница, рассказывая о возможности раскрытия чудотворных икон после национализации: «Такое разрешение можно было получить лишь от советской светской власти, церковь не дала бы на это согласие» (с. 19–20).

Помимо некоторого наложения и смешения описываемых позиций, книге присуща художественная и эмоциональная подача, которая может показаться чрезмерной и даже неуместной. Так, например, разговор А. И. Анисимова с начальником Главного управления научными, научно-художественными и музейными учреждениями Наркомпроса РСФСР М. Н. Лядовым исследовательница назвала «эпохальным» и сопоставимым с диалогом Христа и Понтия Пилата об истине (с. 31). Кроме того, некоторые музейные работники, отзываясь еще о первом академическом издании, говорили о «тенденциозности» работы и порождении ею «новых мифов»⁹. Как упоминается уже во вступлении, «Один из наиболее интригующих парадоксов истории... состоит в том, что отцы-основатели „нерыночной“ государственной централизованной экономики стали основателями мирового рынка произведений

8. См.: Белякова Н.А. «Долго же нас попы дурачили!» Богохульство, святотатство и насилие в советской России // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. № 44. С. 101–137.

9. Как по списанному // Коммерсант. 14.06.2023 [<https://www.kommersant.ru/doc/6043871>], доступ от 26.05.2024].

иконописи» (с. 11). Парадокс кажется несколько надуманным: большевикам, как и объясняется в книге, были необходимы деньги для проведения в стране индустриализации, которая не могла начаться без закупки на иностранную валюту иностранных же технологий и оборудования (с. 63). То, что «Государство воинствующих безбожников использовало предметы ненавистой религии, чтобы получить средства для построения атеистического коммунистического общества» (с. 357), не противоречило проводимой политике построения внутри страны нерыночной экономики. По меньшей мере спорно и утверждение, что описанная история с иконами демонстрирует, как «вопреки антикапиталистической идеологии» индустриальные приоритеты страны «заставляли на практике отказываться от догматических и утопических постулатов марксизма» (с. 358). Все же, если говорить о постулатах, то К. Маркс не призывал преодолевать капитализм отказом от сделок, служащих приобретению в общественную собственность средств производства: капитал в марксистской оптике и должен превращаться «в коллективную, всем членам общества принадлежащую, собственность»¹⁰. Не-

удивительно и то, что активное продвижение иконы как товара могло осуществляться людьми, которые не испытывали священного благоговения перед запечатленными ликами. Скорее любопытна прямо противоположная ситуация, в которой капиталистические товарные отношения с сакральными образами сочетаются с их же почитанием. Хотя торговля церковными святынями велась издавна, не всегда это происходило в «извергающих» из церковного контекста границах и категориях арт-рынка, где выставленное на продажу вовсе не предполагает обязательного религиозного почитания. Кроме того, как известно, религиозным почитанием могут окружаться предметы, с искусствоведческих позиций ничего или почти ничего не стоящие (см. с. 83). И наоборот, не всегда то, что ценится в среде знатоков искусства, принимается верующими как достойное почитания¹¹. Различие в оценке, в свою

Государственное издательство политической литературы, 1950. С. 49.

11. См., напр., ситуацию вокруг церкви Рождества Пресвятой Богородицы (польск. Cerkiew Narodzenia Przenajświętszej Bogarodzicy), спроектированной и оформленной известным польским художником Ежи Новосельским: Szot, Z. (2019) "Jerzy Nowosielski's Greek Catholic church in Biały Bór. On painting that has become architecture", *Sacrum et Decorum. Materiały i studia z historii sztuki sakralnej* 12: 27–45; "Cerkiew bez kom-

10. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии. Москва:

очередь, означает различие в обращении.

Сказанное, разумеется, не умаляет достоинств книги. Даже переработанная и сокращенная версия работы о судьбах иконы в СССР требует от читателя внимания и вдумчивого, уважительного к деталям подхода. И в этом безусловная заслуга автора.

Библиография /References

- Антонов Д.И. Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киоток» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 60–99.
- Белякова Н.А. «Долго же нас попы дурачили!» Богохульство, святотатство и насилие в советской России // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. № 44. С. 101–137.
- Горелова С.И. Музейный фонд в первые годы Советской власти (1917–1925) // Художественное наследие. 1990. № 13. С. 203–216.
- Жуков Ю.Н. Сталин: операция «Эрмитаж». Москва: Вагриус, 2005.
- Кондаков И.В. Древнерусская икона в свете интермедийности // Визуальный образ и его медиум: культурные контексты и интерпретации / Ред. И.Н. Захарченко, О.М. Щедрина. Москва: РГГУ, 2023. С. 25–50.
- Лидов А. Иеротопия. Пространственные иконы и образы парадигмы в византийской культуре. Москва: promisów”, Gazeta Wyborcza. 21.02.2011 [https://wyborcza.pl/7,75248,9144190,cerkiew-bez-kompromisow.html, accessed on: 26.05.2024].
- Дизайн. Информация. Картография, 2009.
- Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1950.
- Осокина Е.А. За фасадом «сталинского изобилия». Распределение и рынок в снабжении населения в годы индустриализации. 1927–1941. Москва: РОССПЭН, 1999.
- Осокина Е. Небесная голубизна ангельских одежд. Судьба произведений древнерусской живописи, 1920–1930-е годы. Москва: Новое литературное обозрение, 2018.
- Осокина Е.А. Алхимия советской индустриализации. Время Торгсина. Москва: Новое литературное обозрение, 2018.
- Осокина Е.А. Золото для индустриализации. Торгсин. Москва: Новое литературное обозрение, 2021.
- Проданные сокровища России / Ред. Н. Ильин, Н. Семенова. Москва: Трилистник, 2000.
- Пятницкий Ю.А. Древнерусские иконы и антикварный мир запада // Труды Государственного Эрмитажа. LXIX: Византия в контексте мировой культуры: сборник научных трудов, посвященный памяти Алисы Владимировны Банк (1906–1984). Санкт-Петербург: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2013. С. 314–362.
- Buggeln, G.T. (2012) “Museum Space and the Experience of the Sacred”, *Material Religion* 1(8): 30–51.
- Latour, B. (2002) “What is Iconoclasm? Or is there a world beyond the image wars?”, in B. Latour, P. Weibel (eds.) *Iconoclasm. Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*, pp. 15–40. Cambridge (Mass.): The MIT Press.
- Pyatnitsky, Y. (2013) “Russian Icons and Art Market”, in N. Semyonova, N.V. Iljine (eds.) *Selling Russia's treasures: the Soviet trade in na-*

- tionalized art, 1917-1938*, pp. 70–95. Paris: The M.T. Abraham Center for the Visual Arts Foundation.
- Szot, Z. (2019) “Jerzy Nowosielski’s Greek Catholic church in Biały Bór. On painting that has become architecture”, *Sacrum et Decorum*.
- Materialy i studia z historii sztuki sakralnej* 12: 27–45.
- Williams, R.C. (1980) *Russian Art and American Money, 1900–1940*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.



Авторы

Дмитрий Игоревич Антонов — профессор РГГУ, директор, ведущий научный сотрудник УНЦ визуальных исследований Средневековья и Нового времени факультета культурологии РГГУ, старший научный сотрудник лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС (Москва, Россия). antonov-dmitriy@list.ru

Иван Петрович Давыдов — профессор МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва, Россия). ioasaph@yandex.ru

Дмитрий Доронин — старший научный сотрудник УНЦ визуальных исследований Средневековья и Нового времени факультета культурологии РГГУ (Москва, Россия). demetra2@mail.ru

Наталья Сергеевна Душак ова — старший научный сотрудник, Институт общественных наук РАНХиГС; Архив РАН (Москва, Россия). nataliadusacova@gmail.com

Анастасия Ивановна Завьялова — бакалавр культурологии, магистрантка УНЦ социальной антропологии РГГУ (Москва, Россия). zavialovanastasia@yandex.ru

Елена Евгеньевна Левкиевская — независимый исследователь, elena_levka@mail.ru

Михаил Романович Майзульс — старший научный сотрудник УНЦ визуальных исследований Средневековья и Нового времени факультета культурологии РГГУ (Москва, Россия). maizuls@gmail.com

Кирилл Васильевич Маркин — научный сотрудник научной лаборатории «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия). markink20@gmail.com

Анастасия Владимировна Митрофанова — профессор, ведущий научный сотрудник, Институт социологии, Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН, Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, (Москва, Россия). avmitrofanova@fa.ru

Андрей Борисович Мороз — профессор, заведующий научно-учебной лабораторией теоретической и полевой фольклористики Национального исследо-

вательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). ab-moroz@hse.ru

ЕЛЕНА ВИКТОРОВНА ПРУЦКОВА — старший научный сотрудник научной лаборатории «Социология религии», доцент кафедры философии и религиоведения богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия). evprutskova@gmail.com

СВЕТЛАНА ВЛАДИМИРОВНА РЯЗАНОВА — ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований Пермского федерального исследовательского центра Уральского отделения РАН (Пермь, Россия). svet-ryazanova@yandex.ru

ЕЛИЗАВЕТА ВСЕВОЛОДОВНА СОКОЛОВА — ведущий научный сотрудник, заведующая отделом литературоведения Института научной информации по общественным наукам РАН (Москва, Россия), lizak2000@mail.ru

МАРИЯ СЕРГЕЕВНА СУХОВА — независимый исследователь (Брянск, Россия). sukhova8mariya@gmail.com

ОЛЬГА МИХАЙЛОВНА ЩЕДРИНА — научный сотрудник УНЦ визуальных исследований Средневековья и Нового времени факультета культурологии РГГУ (Москва, Россия). helga.shchedrina@gmail.com

Authors

DMITRIY I. ANTONOV — Professor and Director of the Center for Visual Studies of Medieval and Early Modern Culture, Faculty of Cultural Studies, Russian State University for the Humanities. Senior Research Fellow, Laboratory of Theoretical Folkloristics at the School of Actual Humanitarian Studies, the Institute of Social Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow Russia). antonov-dmitriy@list.ru

IVAN P. DAVYDOV — Professor, Moscow State University (Moscow, Russia). io-asaph@yandex.ru

DMITRIY DORONIN — Senior Researcher of the Center for Visual Studies of the Medieval and Modern culture, Faculty of Cultural Studies, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). demetra2@mail.ru

NATALIA S. DUSHAKOVA — Senior Research Fellow, Institute for Social Sciences, RANEPa; Archive of the Russian Academy of Sciences (Moscow Russia). nataliadusacova@gmail.com

ELENA E. LEVKIEVSKAYA — Independent Researcher. elena_levka@mail.ru

MIKHAIL R. MAIZULS — Senior Research Fellow at the Center for Visual Studies of the Medieval and Modern Culture, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). maizuls@gmail.com

KIRILL V. MARKIN — Research Fellow at the Sociology of Religion Research Laboratory, St. Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). markink20@gmail.com

ANASTASIA V. MITROFANOVA — Professor, Leading Research Fellow, Institute of Sociology — Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences; Financial University under the Government of the Russian Federation (Moscow, Russia). avmitrofanova@fa.ru

ANDREY B. MOROZ — Professor, Head of the Laboratory of Theoretical and Field Folklore Studies, HSE University (Moscow, Russia). abmoroz@hse.ru

ELENA V. PRUTSKOVA — Senior Research Fellow at the Sociology of Religion Research Laboratory, Associate Professor, St. Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). evprutskova@gmail.com

SVETLANA V. RYAZANOVA — Leading Research Fellow, Perm Federal Research Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Perm, Russia). svet-ryazanova@yandex.ru

OLGA M. SCHCHEDRINA — Research Fellow at the Center for Visual Studies of Medieval and Early Modern culture, Faculty of Cultural Studies, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). helga.shchedrina@gmail.com

Authors

ELIZAVETA V. SOKOLOVA — Leading Research Fellow, Head of Literary studies department, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). lizak2000@mail.ru

MARIA S. SUKHOVA — Independent Researcher (Bryansk, Russia). sukhova8mariya@gmail.com

ANASTASIA I. ZAVIALOVA — Bachelor of Cultural Studies, M.A. Student of the Center for Social Anthropology, Russian State University for the Humanities (Moscow Russia). zavialovanastasia@yandex.ru

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH
in Russia and Worldwide

3(42) 2024

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Indexed in *Scopus*, *Web of Science*, *RSCI* and *ATLA Religion Database*.

Address:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow. Russia

E-mail: religion@ranepa.ru

Web-site: <https://religion.ranepa.ru/home/>

EDITORIAL STAFF: Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev,
Sofya Ragozina, Sergey Goryunov.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova,
Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky,
Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk,
Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov,
Alexander Panchenko, Vasiliy Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Roman Svetlov,
Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna Shachnovich,
Alexey Yudin, Dmitry Uzlaner.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia),
Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Vasilios Makrides
(Germany), Adrian Pubst (UK), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova
(Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), David Chidester (South Africa),
Chrissy Stroop (USA).

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

3²⁰²⁴_[42]

Учредитель:
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России
и за рубежом»

Цена свободная

E-mail: religion@ranepa.ru

Подписано к печати: 30.12.2024

Дата выхода в свет: 14.02.2025

Формат 70×100/16

Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2

Изд. № 884. Заказ № 884

Отпечатано в типографии

119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84

I S S N 2 0 7 3 - 7 2 0 3



9 772073 720000