

ISSN 2686-7249

ВЕСТНИК РГГУ

Серия
«Литературоведение.
Языкознание. Культурология»

Научный журнал

RSUH/RGGU BULLETIN

“Literary Theory.
Linguistics. Cultural Studies”
Series

Academic Journal

Основан в 1996 г.
Founded in 1996

4
2022

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

There are 10 issues of the journal a year.

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

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

Peer-reviewed publications fall within the following research area:

10.01.00 Philology:

10.01.01 Russian literature

10.01.03 Foreign literature

10.01.08 Literary Theory. Textology

10.01.09 Folkloristics

10.02.00 Linguistics:

10.02.14 Classical philology, Byzantine and Modern Greek Studies

10.02.01 Russian language

10.02.02 Languages of the Russian Federation

10.02.19 Theoretical linguistics

10.02.20 Historical-comparative, typological and contrastive linguistics

24.00.00 Culturology:

24.00.01 Cultural history and theory

24.00.03 Museology, conservation and restoration of historical and cultural objects

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

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

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

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

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

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

e-mail: antonov-dmitriy@list.ru

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»

Научный журнал

Выходит 10 номеров печатной версии журнала в год.

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

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

10.01.00 Литературоведение:

10.01.01 Русская литература

10.01.03 Литература народов стран зарубежья (с указанием конкретной литературы)

10.01.08 Теория литературы. Текстология

10.01.09 Фольклористика

10.02.00 Языкознание:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

10.02.01 Русский язык

10.02.02 Языки народов Российской Федерации

(с указанием конкретного языка или языковой семьи)

10.02.19 Теория языка

10.02.20 Сравнительно-историческое типологическое и сопоставительное языкознание

24.00.00 Культурология:

24.00.01 Теория и история культуры

24.00.03 Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов

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

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

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

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

Адрес редакции: 125047, Москва, Миусская пл., 6
электронный адрес: antonov-dmitriy@list.ru

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

Editor-in-chief

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

Editorial Board

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

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

O.L. Akhunova, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

S.I. Baranova, Dr. of Sci. (History), The Moscow State Integrated Art and Historical Architectural and Natural Landscape Museum-Reserve, Moscow, Russian Federation

L.V. Belovinskiy, Dr. of Sci. (History), professor, Moscow State Art and Cultural University, Moscow, Russian Federation

V.V. Gudkova, Dr. of Sci. (art studies), State Institute for Art Studies, Moscow, Russian Federation

N.P. Grintser, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

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

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

I. Rzepnikowska, Dr. of Sci. (Philology), Nicolaus Copernicus University, Toruń, Poland

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

I.I. Isaev, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

G.I. Kabakova, Dr. of Sci. (Philology), Universite de Paris-Sorbonne, Paris, France

N.V. Kapustin, Dr. of Sci. (Philology), professor, Ivanovo State University, Ivanovo, Russian Federation

V.I. Kimmelman, PhD, Bergen University, Bergen, Norway

J.D. Clayton, PhD, University of Ottawa, Ottawa, Canada

I.V. Kondakov, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

G.Ye. Kreidlin, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

L.I. Kulikov, Cand. of Sci. (Philology), PhD, Ghent University, Ghent, Belgium

M.N. Lipovetskiy, Dr. of Sci. (Philology), professor, University of Colorado, Boulder, USA

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

- I.V. Morozova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- V.G. Mostovaya*, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- S.Yu. Neklyudov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- V.I. Podlesskaya*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- O.I. Polovinkina*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- E.Yu. Protasova*, Dr. of Sci. (pedagogy), University of Helsinki, Helsinki, Finland
- R.I. Rozina*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- J. Sadowski*, Dr. of Sci. (History), Jagellonian University, Krakow, Poland
- A.Yu. Sorochan*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Tver State University, Tver, Russian Federation
- Ya.G. Testelets*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- O.I. Togoyeva*, Dr. of Sci. (History), Institute of General History RAS, Moscow, Russian Federation
- V.I. Tyupa*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- A.A. Kholikov*, Dr. of Sci. (Philology), Moscow State Lomonosov University, Moscow, Russian Federation
- O.B. Khristoforova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- I.O. Shaytanov*, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- S.A. Yatsenko*, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

Executive editor

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

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор

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

Редакционная коллегия

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

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

О.Л. Ахунова, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

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

Л.В. Беловинский, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

В.В. Гудкова, доктор искусствоведения, Государственный институт искусствознания, Москва, Российская Федерация

Н.П. Гринцер, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

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

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

И. Жепшиковска, доктор филологических наук, Университет Николая Коперника, Торунь, Республика Польша

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

И.И. Исаев, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Г.И. Кабакова, доктор филологических наук, университет Сорбонны, Париж, Франция

Н.В. Капустин, доктор филологических наук, профессор, Ивановский государственный университет, Иваново, Российская Федерация

В.И. Киммельман, PhD, Берген, Королевство Норвегия

Д.Д. Клейтон, доктор филологических наук, Оттавский университет, Оттава, Канада

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

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

- Л.И. Куликов*, кандидат филологических наук, PhD, Гентский университет, Гент, Королевство Бельгия
- М.Н. Липовецкий*, доктор филологических наук, профессор, Университет Колорадо Болдер, США
- Д.М. Магомедова*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- И.В. Морозова*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.Г. Мостовая*, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- С.Ю. Неклюдов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.И. Подлеская*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- О.И. Половинкина*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.Ю. Протасова*, доктор педагогических наук, Хельсинкский университет, Хельсинки, Финляндская Республика
- Р.И. Розина*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Я. Садовский*, доктор исторических наук, Ягеллонский университет, Краков, Республика Польша
- А.Ю. Сорочан*, доктор филологических наук, доцент, Тверской государственный университет, Тверь, Российская Федерация
- Я.Г. Тестелец*, доктор филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- О.И. Тогоева*, доктор исторических наук, Институт всеобщей истории РАН, Москва, Российская Федерация
- В.И. Тюпа*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.А. Холиков*, доктор филологических наук, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (МГУ), Москва, Российская Федерация
- О.Б. Христофорова*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- И.О. Шайтанов*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- С.А. Яценко*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск

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

Авторы посвящают этот выпуск
светлой памяти нашего дорогого коллеги,
блестящего исследователя,
литературоведа и историка искусства
АЛЕКСАНДРА ЕВГЕНЬЕВИЧА МАХОВА
(† 2021)

СОДЕРЖАНИЕ

Культурно-исторические исследования

- Ольга И. Тогоева*
«Черная легенда» о Валентине Висконти
в политической культуре Франции на рубеже XIV–XV вв. 11
- Светлана И. Лучицкая*
«Принцесса Грёза»: между литературным образом
и историческим персонажем 32

Культурная антропология и исследования актуальных традиций

- Дмитрий И. Антонов*
Вотивные дары на Руси: предметы и практики 50
- Дмитрий Ю. Доронин*
Советская икона нижегородского юго-запада:
генезис и локальные традиции 70
- Дмитрий И. Антонов, Софья М. Тюнина*
Постсоветская судьба «советских икон» 94
- Дмитрий Ю. Доронин, Анастасия И. Завьялова*
Келья, могилка, храм: распространение и апроприация благодати
в топографии дунюшкиной святыни 110
- Светлана Ю. Королёва*
Возвращение святыни и ее легитимация в легендах:
случай кыласовской иконы Николая Чудотворца 142

CONTENTS

Studies in Cultural History

Olga I. Togoeva

The “Black Legend” about Valentina Visconti in the French political culture at the turn of the 14th–15th centuries 11

Svetlana I. Luchitskaya

“La Princesse Lointaine”. Between literary image and historical character 32

Cultural Anthropology and Studies of Present-day Traditions

Dmitriy I. Antonov

Votive gifts in Russia. Objects and practices 50

Dmitriy Yu. Doronin

Soviet icons of the Nizhny Novgorod Southwest region. Genesis and local traditions 70

Dmitriy I. Antonov, Sofya M. Tyunina

The post-Soviet fate of ‘Soviet icons’ 94

Dmitriy Yu. Doronin, Anastasiya I. Zavyalova

The cell, the grave and the church. The spread and appropriation of grace in the topography of Dunyushka’s shrine 110

Svetlana Yu. Korolyova

The return of the shrine and its legitimation through legends. The case of St. Nicholas the Wonderworker, the icon of Kylasovo 142

УДК 94(44)

DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-11-31

«Черная легенда» о Валентине Висконти в политической культуре Франции на рубеже XIV–XV вв.

Ольга И. Тогоева

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

Аннотация. Статья посвящена анализу истоков и особенностей формирования «черной легенды» о Валентине Висконти, супруге герцога Людовика Орлеанского и невестке Карла VI. Автор в деталях исследует все источники рубежа XIV–XV вв., пересказывавшие слухи о том, что герцогиня являлась ведьмой, которая навела порчу на французского короля, и оспаривает точку зрения, бытующую в историографии, согласно которой создателем этой «черной легенды» был один человек – геннегаузский хронист Жан Фруассар. По мнению автора статьи, слухи о Валентине Висконти возникли значительно раньше, чем Фруассар взялся за составление своих «Хроник», они носили изначально устный характер и в первую очередь были связаны с политической пропагандой герцогов Бургундских, пытавшихся получить всю полноту власти во Французском королевстве. Сплетни о Валентине Висконти как о ведьме и распутнице с самого начала носили характер политический и имели отношение не к «объективной» оценке текущих событий, а потому вести речь о каком-то одном авторе «черной легенды» о герцогине Орлеанской – даже если на эту роль претендовал Жан Фруассар, один из самых читаемых хронистов рубежа XIV–XV вв., – не представляется возможным.

Ключевые слова: XIV–XV вв., Франция, королевский двор, Карл VI, Людовик Орлеанский, Валентина Висконти, герцоги Бургундские, общественное мнение, политическая пропаганда

Для цитирования: Тогоева О.И. «Черная легенда» о Валентине Висконти в политической культуре Франции на рубеже XIV–XV вв. // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4. С. 11–31. DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-11-31

The “Black Legend” about Valentina Visconti in the French political culture at the turn of the 14th–15th centuries

Olga I. Togoeva

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

Abstract. The article deals with the analysis of the origins and features of the formation of the “black legend” about Valentina Visconti, the wife of Duke Louis of Orleans and the sister-in-law of Charles VI. The author studies in detail all the sources of the turn of the 14th–15th centuries, which retold rumors that the Duchess was a witch who brought a spell on the French king, and disputes the point of view prevailing in historiography, according to which the creator of that “black legend” was one and the only person – the Hennegau chronicler Jean Froissart. According to the author of the article, rumors about Valentina Visconti arose much earlier than Froissart took up the compilation of his “Chronicles”, they were initially oral in nature and were primarily associated with the political propaganda of the Dukes of Burgundy, who were trying to gain full power in the French Kingdom.

Keywords: 14th–15th centuries, France, Royal court, Charles VI, Louis of Orleans, Valentina Visconti, Dukes of Burgundy, public opinion, political propaganda

For citation: Togoeva, O.I. (2022), “The ‘Black Legend’ about Valentina Visconti in the French political culture at the turn of the 14th–15th centuries”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies”*, no. 4, pp. 11–31, DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-11-31

Валентина Висконти (1366/1368–1408) была единственной дочерью соправителя, синьора, а затем (с 1395 г.) первого герцога Милана Джан Галеаццо Висконти от брака с французской принцессой Изабеллой, родной сестрой Карла V Мудрого¹. Таким образом, она приходилась кузиной своему будущему супругу – Людовику Ва-

¹ Наиболее подробной биографией Валентины Висконти до сих пор остается давнее исследование Э. Колла: *Collas E. Valentine de Milan, duchesse d’Orléans*. Paris: Plon-Nourrit, 1911; рус. пер.: *Колла Э. При дворе безумного короля: Жизнь Валентины Миланской, герцогини Орлеанской* / Пер. М. Некрасова. М.: Евразия, 2018. См. также: *Vaglienti F.M. Visconti Valentina // Dizionario biografico delle donne lombarde / A cura di R. Farina. Milano: Baldini & Castoldi, 1995. P. 1146–1148.*

дуа, младшему брату Карла VI. И все же, несмотря на столь близкое родство, формально являвшееся преградой для заключения брака², свадьба Валентины состоялась 17 августа 1389 г. в Мелёне, а уже 22 августа она вместе с мужем прибыла в Париж.

Въезд в столицу Франции был обставлен со всей возможной роскошью, о чем свидетельствовали очевидцы событий – геннегаузский хронист Жан Фруассар, который приехал в Париж специально, дабы присутствовать на этом «достоинейшем празднике» (*très-noble feste*), и Мишель Пентуэн, монах из Сен-Дени и автор «Хроники Карла VI», вошедшей затем в состав «Больших французских хроник»³. Впрочем, о первых годах, проведенных Валентиной Висконти в Париже, современники не сообщали практически ничего, за исключением, пожалуй, одного важного факта: герцогиня проживала вместе с королевой – сначала в Венсенне, а затем в столице, во дворце Сен-Поль, где ее постоянно мог видеть Карл VI⁴. Возможно, именно это обстоятельство и положило начало тем слухам, которые в конце концов заставили супругу Людовика Орлеанского покинуть двор.

* * *

Четвертого июня 1392 г. при непосредственном содействии короля его младший брат получил титул герцога Орлеанского, отдав в обмен на новые владения герцогство Турень⁵, и уже в этом статусе в июле того же года принял участие в военной экспедиции Карла VI в Бретань. Целью кампании был захват силой Пьера де Краона, попытавшегося месяцем ранее убить коннетабля Франции Оливье де Клиссона, а затем спешно покинувшего королевство и укrywшегося у Жана де Монфора [Guenée 1992, pp. 99–100]. Несмотря на личное обращение монарха, герцог Бретонский отказался выдавать своего родственника, которому гро-

² Согласно каноническому праву, запрещены были браки между родственниками вплоть до четвертого колена: [Olivier-Martin 1992, pp. 268–269], в связи с чем для брака Валентины и Людовика было получено специальное разрешение папы римского: *Chronique du Religieux de Saint-Denys, contenant le règne de Charles VI, de 1380 à 1422* / Ed. par M.L. Bellaguet. Paris, 1839–1852. Т. 1. P. 610.

³ Праздник продолжался с 22 по 24 августа 1389 г.: *Œuvres complètes de Froissart. Chroniques* / Ed. par M. Le baron Kervyn de Lettenhove. Osnabruck, 1967, 14, pp. 5–25; *Chronique du Religieux de Saint-Denys*, Т. 1. P. 606–616.

⁴ *Œuvres complètes de Froissart. Chroniques*. Т. 14. P. 390.

⁵ [Autrand 1986, pp. 271–286]; *Collas E. Op. cit.* P. 109–111.

зила смертная казнь за покушение на жизнь столь высокопоставленного чиновника, а потому французский отряд во главе с Карлом отправился в путь и 24 июля 1392 г. достиг Ле-Мана. Здесь, однако, произошла задержка, поскольку король, по заявлению сопровождавших его врачей, был болен: его лихорадило, у него наблюдалось спутанное сознание, он был не в состоянии внятно изъясняться и совершал «недостойные его особы поступки»⁶. Тем не менее 5 августа войско продолжило путь. Карл VI двигался во главе своего личного отряда, когда лягз оружия внезапно спровоцировал у него необъяснимый приступ бешенства. Король выхватил меч и принялся наносить удары направо и налево, не узнавая собственных приближенных. Часть из них в панике обратилась в бегство, другим же удалось схватить монарха, связать его и на телеге отвезти обратно в Ле-Ман⁷.

Так началась «странная и никому доселе неизвестная» болезнь⁸, которая не оставляла Карла VI на протяжении последующих тридцати лет, вплоть до его смерти в 1422 г. Приступы помешательства – когда правитель Франции не узнавал никого из окружающих, не помнил своих имени и титула, уничтожал изображения собственного герба⁹ – были нерегулярными и могли длиться от нескольких дней до нескольких месяцев. Несмотря на все усилия медиков, знахарей и даже колдунов, привлеченных для консультаций¹⁰, причины таинственного недуга оставались неясными. А потому очень скоро по королевству и прежде всего

⁶ “...Le roy de France, luy séjournant en la cité du Mans, ...n’avoit esté toute la saison, mais foible de chief, petitement beuvant et mengant, et près tous les jours en chaleur de fièvre et de chaude maladie” (Œuvres complètes de Froissart. Chroniques, T. 15. P. 36); “Quam familiares ejus non immerito mirabantur; nam ab augusti mensis principio, velut vir non sane mentis, verbis fatuis utendo, gestus eciam majestatem regiam dedecentes exercuerat inter eos” (Chronique du Religieux de Saint-Denys. T. 2. P. 18).

⁷ Подробнее о начале болезни Карла VI см.: [Guenée 2004, pp. 8–11; Autrand 1986, pp. 290–295].

⁸ “Sed, ut in procursu rerum adversa et inconsueta emergunt, hoc nequi vit infirmitate mirabili alias inaudita prepeditus” (Chronique du Religieux de Saint-Denys. T. 2. P. 18).

⁹ “Dictu sane mirabile et auditu mirabilius, non solum se uxorum liberosque genuisse denegabat, ymo suimet et tituli regni Francie oblitus, se non nominari Karolum, nec deferre lilia asserebat; et quociens arma sua vel regine exharata vasis aureis vel alicubi videbat, ea indignantissime delebat” (Chronique du Religieux de Saint-Denys. T. 2. P. 86–88).

¹⁰ Ibid. P. 88.

по Парижу поползли слухи о том, что Карл VI не просто болен – на него навели порчу¹¹.

Особенно активно эти слухи начали распространяться в 1393 г., когда во время второго приступа помешательства несчастный король перестал узнавать собственную супругу Изабеллу Баварскую¹², а из всех прочих дам выносил общество лишь своей «любимейшей сестры» – Валентины Висконти, которой наносил ежедневные визиты¹³. Именно ее общественное мнение назначило главной виновницей болезни монарха – ведьмой, околдовавшей Карла VI и мечтавшей лишь о том, чтобы трон перешел к ее мужу, Людовику Орлеанскому¹⁴.

Французские авторы конца XIV – первой половины XV в., передававшие подобные слухи о Валентине Висконти, давно и хорошо известны историкам. Однако происхождению этих домыслов оказалось посвящено, насколько можно судить, всего одно специальное исследование – работа Алана Маршандисса [Marchandisse 2008]. Бельгийский ученый предположил, что родоначальником «черной легенды» о герцогине Орлеанской стал Жан Фруассар – единственный, кто высказывался о нашей героине сугубо негативно и безоговорочно верил в ее репутацию ведьмы.

Знаменитый хронист действительно отзывался о невестке Карла VI в крайне нелестных для нее выражениях. Даже в описании сцены торжественного въезда Валентины Висконти в Париж в августе 1389 г. он ухитрился вставить невинное лишь на первый взгляд замечание, касавшееся «ничем не примечательной» кареты принцессы, которая вовсе не выделялась на фоне экипажей прочих

¹¹ “...Et prout fama publica refferbat, quorundam malignoum sortilegiis detentus... Scio tamen quod ex alienacione sensuum interiorum hanc rationem sumebant” (Chronique du Religieux de Saint-Denis. T. 2. P. 86).

¹² Ibid. P. 88.

¹³ “Super omnes mulieres dominam ducissam Aurelianensem aspiciere cupiebat, ipsamque vocans sororem dilectissimam, diebus singulis visitabat” (Ibid.); “...le roy en ses maladies ne vouloit point la royne voir, ne congnoistre, ne nulle femme du monde, fors celle duchesse” (Œuvres complètes de Froissart. Chroniques. T. 15. P. 261).

¹⁴ “...Car elle estoit moult envieuse et convoiteuse sur les délices et estas de ce monde, et volentiers eust veu que son mary le duc d’Orléans fuist parvenu à la couronne de France, ...et couroit sur elle fame et escandèle général que toutes les enfermetés que le roy de France oy eues et avoit encoires moult souvent, dont nul médechyn ne le sçavoit, ne pouvoit conseillier, venoient de elle et par ses ars et par ses sors” (Œuvres complètes de Froissart. Chroniques. T. 15. P. 260).

дам¹⁵. И чем дальше шло его повествование, тем жестче становились оценки Фруассара. То он с презрением описывал ссору юной герцогини с пожилой и влиятельной супругой герцога Бургундского¹⁶. То авторитетно утверждал, что Валентина, вынашивая коварные планы по захвату французского трона, пыталась умертвить с помощью отравленного яблока наследника престола¹⁷. То пересказывал историю семейства Висконти, уточняя, что и отец, и дед герцогини являлись узурпаторами власти и тиранами¹⁸, использовавшими ради достижения своих преступных целей яды и колдовские зелья¹⁹.

Столь же жестко критиковал хронист и Людовика Орлеанского. Так, повествуя о невероятной влюбчивости младшего брата короля, он как бы ненароком подводил читателя к выводу о том, что упоминавшаяся выше военная экспедиция в Бретань была вызвана смертельной ненавистью Людовика к Пьеру де Краону – его бывшему ближайшему другу и confidentу, которому он по секрету поведал об одной из своих многочисленных пассий. Бретонский сеньор якобы не стал держать язык за зубами и передал эти слова супруге герцога Валентине Висконти²⁰. Когда же рассказ хрониста доходил до событий в Ле-Мане в августе 1392 г., он, описывая первый приступ помешательства Карла VI, не только сообщал, что дело происходило в лесу (*en la forest du Mans*), т. е. в месте, которое в эпоху позднего Средневековья уже вполне устойчиво ассоциировалось с шабашем ведьм²¹, но и уточнял, что утративший рассудок монарх первым делом бросился с обнаженным мечом на собственного брата, обвиняя того в измене и угрожая расправой²².

¹⁵ “...Car elle estoit moult envieuse et convoiteuse sur les délices et estas de ce monde, et volentiers eüst veu que son mary le duc d’Orléans fuist parvenu à la couronne de France, ...et couroit sur elle fame et escandèle général que toutes les enfermetés que le roy de France oy eues et avoit encoires moult souvent, dont nul médechín ne le sçavoit, ne pouvoit conseilíier, venoient de elle et par ses ars et par ses sors” (Œuvres complètes de Froissart. Chroniques. T. 15. P. 6).

¹⁶ Ibid. P. 96.

¹⁷ “Une pomme tout enveminée fut jetté tout en rondelant sur le pavement et devers le daulfin de Vienne le plus; car on cuida que il la deüst prendre, mais non fist par la grâce de Dieu qui l’en garda” (Ibid. P. 260).

¹⁸ “...ce duc de Milan... et messire Galeas son pere régnèrent comme tirans” (Ibid. P. 254).

¹⁹ Ibid. T. 15. P. 255, 256, 258, 259.

²⁰ Ibid. T. 14. P. 318.

²¹ О становлении этого устойчивого средневекового топоса см. подробнее: [Тогоева 2017].

²² Œuvres complètes de Froissart. Chroniques. T. 15. P. 37, 39–42.

Учитывая столь резкую критику герцога Орлеанского и его супруги, содержащуюся в хронике Фруассара, А. Маршандисс предположил, что именно она – как сочинение, пользовавшееся большой популярностью еще при жизни автора, – если не сформировала общественное мнение в Париже и во всем королевстве, то оказала на него самое непосредственное влияние. В подтверждение своей гипотезы историк приводил прежде всего тот факт, что Фруассар испытывал к Людовику Орлеанскому личную неприязнь, видя в нем политического противника тех, кого рассматривал в качестве собственных покровителей, и прежде всего Ги II де Шатийона, который был вынужден продать герцогу графство Блуа.

Моральный облик младшего брата короля – распутника и узурпатора власти, по мнению А. Маршандисса, также не устраивал хрониста. Что же касается Валентины Висконти, то негативное отношение к ней исследователь связывал с общей нелюбовью Жана Фруассара к женщинам при дворе правителя, использующим ради достижения своих целей яды и магию. Кроме того, как отмечал бельгийский ученый, Валентина являлась иностранкой: она не просто происходила из семьи «потомственных» тиранов – ее родная Ломбардия славилась на всю Европу как один из главных очагов колдовства [Marchandise 2008, pp. 89–92].

Критика в адрес герцога и герцогини Орлеанских со стороны Жана Фруассара действительно заслуживает внимания. Однако его упреки не были чем-то уникальным, они присутствовали, к примеру, в «Хронике Карла VI». Мишель Пентуэн также передавал известия о явной склонности правителей Милана добиваться своих политических целей с помощью ядов²³, а жителей Ломбардии – использовать в повседневной жизни колдовство²⁴. Много внимания монах из Сен-Дени уделял и личности Людовика Орлеанского: он сообщал о чрезмерной любви младшего брата короля к роскоши и его непомерных долгах, о крайне неудачных налоговых реформах, проведенных им в королевстве, о его провальной внешней политике, о его сознательном отказе прислушиваться к советам более опытных в делах управления людей, о его бесконечных ссорах с ближайшими родственниками и с Парижским университетом²⁵. Все эти очевидные для Пентуэна факты позволяли ему утверждать, что

²³ Chronique du Religieux de Saint-Denis. T. 1. P. 712; T. 3. P. 130, 134.

²⁴ «...In Lombardia, unde ducebat originem, intoxicaciones et sortilegia vigeant plus quam aliis partibus» (Chronique du Religieux de Saint-Denis. T. 2. P. 88); «...et, tandem, quod in patria commune est, intoxicaverat veneno» (Ibid. T. 3. P. 132).

²⁵ Ibid. T. 3. P. 228–230, 266, 282–288, 310–316, 330–338, 458–462, 738.

Людовик Орлеанский превратился в истинного тирана: воспользовавшись болезнью Карла VI, он посмел узурпировать всю власть в королевстве²⁶.

Таким образом, единственным, что действительно отличало стиль повествования Жана Фруассара, была его явная предвзятость в отношении герцога и его супруги. И эта личная неприязнь, по всей видимости, с годами лишь усугублялась, о чем свидетельствует позднейшая редакция тех глав «Хроник», в которых излагались события 1390-х гг.²⁷ Ее следы мы находим, в частности, в пассаже, повторно излагающем слухи о претензиях Людовика Орлеанского на французский престол и о поддержке, которую якобы оказывала ему в этом Валентина Висконти. Изначально в тексте речь шла лишь о том, что герцогиня собственноручно навела порчу на короля и пыталась отравить его детей²⁸, однако затем в повествование была дополнительно введена фигура дьявола, якобы открывшего придворным заклинателям всю правду о невестке Карла VI и о ее планах по захвату власти в королевстве²⁹. Иными словами, активно редактируя свой труд в последние годы жизни, т. е. уже в начале XV в.³⁰, Фруассар недвусмысленно намекал, что Валентина являлась не какой-то полуграмотной знахаркой, но истинной ведьмой и верным адептом Нечистого, который и обучил ее преступному ремеслу.

²⁶ “Nac de causa multi imprecaciones, cum plus non possent, in duces Aurelianis absque erubescencie velo jaculabant, Christo supplicantes humiliter ut mitteret qui populum a tyrranide ipsius liberaret” (Ibid. P. 232; курсив мой. – О. Т.).

²⁷ Уже после смерти Жана Фруассара его «Хроники» были условно разделены на четыре книги, из которых нас более всего интересует последняя. Она создавалась в 1398–1400 гг., а затем в нее вносились многочисленные исправления (возможно, неоднократные), см.: Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age / Sous la dir. de G. Hasenohr, M. Zink. P.: La Pochothèque, 1992. P. 771–776.

²⁸ “...Car on disoit qu’elle vouloit empoisonner le roy et ses enfans, et jà l’avoit-elle bien ensorceré” (Œuvres complètes de Froissart. Chroniques. T. 15. P. 261).

²⁹ “...le roy estoit démené par sors et par charmes, et le sçavoient par le déable, qui leur révéloit cest affaire, ... car ils parloient si avant, disans que la duchesse Valentine d’Orléans et fille au duc de Milan faisoit cel encombrer et en estoit cause pour parvenir à la couronne de France” (Ibid. P. 353; курсив мой. – О. Т.).

³⁰ Исследователи расходятся во мнениях, когда и кто именно редактировал текст четвертой книги. М. Зенк полагал, что все исправления вносил сам автор, который имел четкий план «Хроник» и успел довести их до

Учитывая время создания окончательного варианта четвертой книги «Хроник», сложно согласиться с А. Маршандиссом в том, что Жан Фруассар был первым автором из тех, кто пересказывал слухи, ходившие о герцогине Орлеанской по Парижу [Marchandisse 2008, pp. 88, 91]. Значительно раньше над сочинением, посвященным правлению Карла VI, начал работать Мишель Пентуэн, который – в отличие от своего геннегаузского коллеги – постоянно находился в столице или сопровождал монарха в его многочисленных разъездах, а также имел доступ ко всем документам королевской канцелярии [Guenée 1999, pp. 33–49, 51–56, 91–139]. Монах из Сен-Дени трудился над своей «Хроникой» уже в 1388–1392 гг., а потому его по праву можно назвать главным свидетелем эпохи [Guenée 1999, pp. 9, 41–42].

Более того, как отмечал Б. Гене, именно период 1390–1415 гг. оказался описан Мишелем Пентуэном наиболее подробно. В этих главах нашли отражение все хоть сколько-нибудь примечательные события, происходившие при дворе, в столице королевства, во всей стране и за ее пределами: самым тщательным образом было зафиксировано даже количество приступов болезни Карла VI за каждый год [Guenée 1999, p. 51]. И хотя монах из Сен-Дени впоследствии явно вносил редактуру в свой текст³¹, она, по всей видимости, не коснулась рассказа о порче, якобы наведенной на короля его невесткой. Пентуэн – как и Фруассар – обращался к этому сюжету дважды, но своего доброжелательного отношения к Валентине Висконти не изменил. Многие французы, писал он, верили в колдовские способности герцогини, но подобные инсинуации основывались лишь на том, что она происходила из Ломбардии – родины всяческих ядов и зелий, а потому выглядели неправдоподобно³². Вновь возвращаясь к той же теме, хронист настаивал, что «не имелось ни малейших доказательств», что столь достойная дама могла решиться на такое серьезное преступление:

логического конца: [Zink 1992, pp. 305–308; Zink 1998, pp. 89–90, 110]. А. Варваро, напротив, высказывал предположение, что последняя редакция четвертой книги принадлежала уже не Фруассару, но его продолжателям, закончившим эту работу после 1404 г.: [Varvaro 2011, pp. 39, 53–56, 65–70, 79–87].

³¹ Бернар Гене полагал, что описание событий 90-х гг. XIV в. обрело свой законченный вид лишь спустя примерно 10 лет: [Guenée 1999, p. 42].

³² “*Quod multi in partem interpretabantur pejorem, non tamen dicam probabilem; sed quod eis videbatur verissimile, allegantes quod in Lombardia, unde ducebat originem, intoxicaciones et sortilegia vigeabant plus quam aliis partibus*” (Chronique du Religieux de Saint-Denys. T. 2. P. 88; курсив мой. – О. Т.).

слухи о нем распускали «люди недалекие, верящие в колдовство и некромантию»³³.

Таким образом, даже если Мишель Пентуэн и Жан Фруассар могли встречаться лично и обмениваться информацией [Marchandise 2008, p. 88]³⁴, сообщения геннегаузского интеллектуала оказывались все же вторичными по отношению к тексту «Хроники Карла VI». Вероятно, он действительно писал ярче и интереснее, нежели его парижский коллега [Marchandise 2008, pp. 87–88; Zink 1992, p. 306; Varvaro 2011, p. 171]. Но положение монаха из Сен-Дени как официального королевского историографа заставляет предполагать, что и его мнение могло быть услышано и приниматься в расчет – во всяком случае, в образованных столичных кругах.

Точку зрения Мишеля Пентуэна поддерживал еще один современник и очевидец событий – Эташ Дешан, придворный поэт и ближайший сподвижник Людовика Орлеанского, на службе у которого он состоял практически всю жизнь³⁵. Вне всякого сомнения, его положение в обществе обуславливало лестные отзывы о супруге герцога, содержащиеся в его балладах, часть из которых были непосредственно посвящены Валентине Висконти³⁶. Однако для нас наибольший интерес представляет всего одна из них – *En Orient servent de tel beuvrage*, где автор затрагивал проблему распространения во Франции различных магических практик, рекомендуя соотечественникам держаться подальше от выходцев с Востока, с Пиренеев, Апеннин и с Сицилии, ведь для них колдовство давно превратилось в привычное занятие³⁷. Точно так же Дешан испытывал предубеждение и против ломбардцев, поскольку их «слова расходятся с делом», а «напитки вызывают сомнение»³⁸. Иными словами, речь шла о тех же самых слухах, касавшихся родины

³³ “Quod tam generosa ducissa perpetraverit tantum malum, *nunquam homo habuit pro comperto*, nec quis potest ipsam propter hoc diffamare. Et sentanciam vulgalem de sortilegiis a fatuis, nigromanticis et supersticiosis viris procedentem negare in animo est” (Ibid. P. 406; курсив мой. – О. Т.).

³⁴ Противоположная точка зрения: [Guenée 1999, pp. 27–28].

³⁵ Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age. P. 429–432.

³⁶ Deschamps E. Œuvres complètes / Ed. par A.H.E. de Queux de Saint-Hilaire, G. Raynaud. Paris, 1878–1903. Т. 3. P. 166–167; Т. 4. P. 21–22, 269–270; Т. 7. P. 122–123; Т. 8. P. 27–28.

³⁷ “Soubtils es ars qui font les mauvais pendre; / Sortileges et enchanteur felon, / D’ars deffendus se font mains d’eulz reprendre” (Ibid. Т. 3. P. 282).

³⁸ “Gardez vous de leurs agais / Et de Lombars, soiés soubtilz et gaie, / Vous d’Occident; ilz dient un langaige / Et autre font, leur boire est douteux, mais / En Orient servent de tel beuvrage” (Ibid. Т. 3. P. 283).

Валентины Висконти, которые пересказывали в своих хрониках Жан Фруассар и Мишель Пентуэн. Баллада *En Orient servent de tel beuvrage* была предположительно создана в 1389 г.³⁹, а сам поэт по крайней мере дважды лично побывал в Ломбардии – в 1360 г., в связи со свадьбой Джан Галеаццо Висконти с Изабеллой де Валуа, и в 1391 г. – вместе с Людовиком Орлеанским⁴⁰.

Столь же хорошо со слухами о Валентине Висконти оказывался знаком еще один современник событий – Оноре Бове, получивший степень доктора канонического права в Авиньоне, неоднократно бывавший в Италии, а в 1392 г. перебравшийся в Париж и поступивший на службу к Карлу VI⁴¹. При королевском дворе были написаны большинство произведений Бове, и в том числе – поэма *Apparicion maistre Jehan de Meun*, законченная в сентябре 1398 г. и посвященная одновременно Людовику Орлеанскому, его супруге и Жану де Монтегю, главному казначею и фавориту французского монарха [Guenée 2004, p. 93]. Оноре Бове описывал свой сон, в котором его посещали самые различные персонажи и, в частности, некий врач, рассказывавший о болезни Карла VI. Он жаловался на то, что столицу королевства наводнили «злобные прорицатели и колдуны», делавшие вид, что они готовы излечить правителя, но в действительности пытавшиеся его извести⁴². Более того, они бросали тень на «многих знатных персон, чистых, верных, скромных и добропорядочных», которых выставили своими сообщниками⁴³. Слухи о том, что короля отравили или на него навели порчу, переполняли столицу, хотя распространяли их «люди недалекие», а потому верить им было нельзя⁴⁴. Ведь за подобными сплетнями, авторитетно заявлял Оноре Бове, всегда стоит сам дьявол, «конне-

³⁹ Eustache Deschamps en son temps / Sous la dir. de J.-P. Boudet, H. Millet. P.: Publications de la Sorbonne, 1997. P. 243.

⁴⁰ Ibid. P. 12.

⁴¹ *Biu H. Honorat Bovet // Histoire littéraire de la France. Vol. 43 (1). P.: Académie des inscriptions et belles-lettres, 2005. P. 83–128.*

⁴² “Or sont venus meschans devins / Sorceliers, arquimans, coquins / Qui cuident par art d’invoquer / Sans dieu les malades saner” (*Bovet Honoré. Apparicion maistre Jehan de Meun // BNF. Ms. fr. 811, fol. 6v.*)

⁴³ “Sy a diffame maint grans personnes / Nettes, loyaux, feaulx et bonnes / Plus chier amerioient la mort / Qu’a leur seigneur faire tel tort / Comme de luy tolrir santé / Et mettre a chestivete” (Ibid.).

⁴⁴ “Lygnorant gent prent tel propos / Duquel vrayement ne me los / C’un prince n’aye maladie / Ne prengne desroy par folie / Se ce ne vient par trayson / Par sorcerie ou par poison / Et vecy fole opinion / Simple ymaginacion” (Ibid. Fol. 6).

табль любой лжи», мечтающий лишь о том, чтобы разрушить «мир, любовь и согласие»⁴⁵.

Несмотря на то что в тексте поэмы Валентина Висконти ни разу не называлась по имени, современникам автора было совершенно ясно, что речь шла именно о ней. Прежде всего, в *Apparicion* упоминалась ее родная Ломбардия, которая – наравне с Фландрией – уже пострадала от происков дьявола, и та же самая участь грозила теперь Французскому королевству⁴⁶. Однако особый интерес представляет для нас стихотворное посвящение герцогине Орлеанской: в предназначавшейся ей рукописи оно располагалось на отдельном листе в самом начале текста. Здесь Оноре Бове призывал свою покровительницу не обращать внимания на распространяемые о ней небылицы и уповать на Господа, который, безусловно, накажет обманщиков смертью. Он писал, что «ложь долго не живет», а «после зимы всегда наступает лето»⁴⁷.

Apparicion maistre Jehan de Meun, как и произведения Эсташа Дешана и Мишеля Пентуэна, свидетельствует, что слухи о Валентине Висконти и о ее возможном увлечении колдовством начали формироваться, по всей видимости, значительно раньше, чем к созданию своих «Хроник» приступил Жан Фруассар. Очевидно, что в изначальном виде эти сплетни бытовали в устной форме, а потому имя их «автора» мы никогда уже не узнаем⁴⁸. Данный факт А. Маршандисс, как мне представляется, вовсе не учел в своих построениях, как не учел и сугубо *литературный* контекст, в рамках которого легенда о супруге Людовика Орлеанского обрела законченный вид.

Образ развратной женщины, обращающейся к магии ради достижения собственных целей и добывающейся расположения пра-

⁴⁵ “Cest la soutilte du deable / Qui de mensonge est connestable / Qui tousiours par division / Fait perdre tant noble don / De paix, d’amour et de concorde” (Ibid. Fol. 7).

⁴⁶ “Regardes Flandre la puissant / Par division descroissant / Par division lombardie / N’eust jamaiz guerre finie / Or s’est venue essayer / Se pourra France enveminer” (Ibid.).

⁴⁷ “Et condempnee par tres faulx Jugement / A soffrir mort assez vilainement / Mais dieux du ciel qui fais vrays Jugemens / Tourna la mort sur les faux accusans... Car ja mensonges et leurs faulx diffamer / Non sont que songes ou l’escripture ment / C’est verite vraye conclusion / Que tous baraz sormonte loyaulte / Tres haulte dame entendes ma chançon / Aprez yver Revendrons en este” (Ibid. Fol. 8).

⁴⁸ О формировании слухов в средневековом обществе см. прежде всего: [Gauvard 1994; Gauvard 2001].

вителя, к концу XIV в. был прекрасно знаком образованным французам. Он возникал регулярно не только в высокоученых трактатах политического или исторического толка⁴⁹, но и в художественной литературе. Подобные рассуждения мы встречаем, в частности, в балладах того же Эсташа Дешана, который ставил знак равенства между проституткой и ведьмой⁵⁰, а также предупреждал своих знатных читателей-мужчин от заключения браков по велению похоти: в таком союзе, писал он, жена всегда подчиняет себе мужа и лишает его свободы воли (*Franche Volenté*)⁵¹. В стихотворном посвящении герцогине Орлеанской Оноре Бове сравнивал ее с Сусанной – ветхозаветной героиней, ложно обвиненной в прелюбодеянии, приговоренной к смерти, но в последний момент спасенной пророком Даниилом (Дан. 13: 19–46). Иными словами, и в его *Apparicion* присутствовала идея о женщине-распутнице, занимающейся колдовством, какой хотели видеть невестку Карла VI ее противники⁵².

На основании именно этих идей, как мне представляется, и возникла в результате «черная легенда» о Валентине Висконти – принцессе, якобы унаследовавшей склонность к занятиям колдовством от своего отца-тирана и удачно вышедшей замуж за похотливого распутника, рвущегося к власти. Вместе герцог и герцогиня Орлеанские составили «идеальную» пару дурных советников, обретающихся при дворе правителя, тем более что Людовик являлся не только родным братом, но и самым близким Карлу VI человеком⁵³.

⁴⁹ Как представляется, он был заимствован французскими интеллектуалами из «Поликратика» Иоанна Солсберийского, оригинальный латинский текст которого уже с XIII в. был прекрасно известен на европейском континенте, а в 1372 г. по заказу Карла V Мудрого был переведен на французский язык и присутствовал как в королевской, так и во многих сеньориальных библиотеках [Тогоева 2020].

⁵⁰ “Putain, sorciere, et dont venez, / Qui avez desrobé maint bon, / Et au gibet cheveux coupez, / Piez et mains, tel est vo renom, / Pour ensorceler ja pardon / N’arez; vostre vie chancelle: / Ars serez a un fourgon, / Vielle ribaude et maquerelle” (*Deschamps E. Œuvres complètes. T. 6. P. 212*).

⁵¹ “Las! Franchise, je me confesse / A vous et a Venus la deesse / De vos biens que j’ay deguerpy, / Que je receus en ma jeunesse / Par vostre don en grant largesse, / Qui me sont de tous poins failli, / Qu’une vielle m’a assailli / Qui est Couvoitise nommée / Et m’a fait marier a li: / De male heure fust elle née!” (*Ibid. T. 8. P. 192*).

⁵² “Belle Susanne par sa grant saintite / Fut accusee sans nulle verite” (*Bovet Honoré. Apparicion maistre Jehan de Meun. Fol. 8*).

⁵³ Об этом честно сообщал даже критически настроенный Жан Фруаскар: *Œuvres complètes de Froissart. Chroniques. T. 14. P. 320*.

Однако, помимо сугубо литературного контекста, способствовавшего уточнению и распространению легенды о Валентине Висконти, А. Маршандисс не уделил, как мне кажется, должного внимания наиболее важному аспекту этой истории – политической ситуации, складывавшейся в конце XIV в. во Франции, и, в частности, многолетней вражде Людовика Орлеанского и Филиппа II Смелого, герцога Бургундского, борющихся за влияние на Карла VI и за личный контроль в делах управления королевством⁵⁴. Тем не менее, если рассматривать возникновение интересующих нас слухов в данной перспективе, следует признать, что они могли быть запущены совершенно целенаправленно и использовались сторонниками герцога Бургундского как одно из верных средств политической пропаганды. И хотя у нас нет никаких прямых доказательств, подтверждающих эту гипотезу, мы располагаем исчерпывающей информацией о страшном итоге затяжного конфликта двух принцев крови – убийстве герцога Орлеанского, последствия которого позволяют, на мой взгляд, с большей уверенностью судить о происхождении «черной легенды» о «любимейшей сестре» Карла VI.

* * *

Вечером 23 ноября 1407 г. Людовик Орлеанский выехал из дворца Барбет, где в то время проживала королева Изабелла Баварская, и двинулся по улице Тампль. Спустя всего несколько минут на него было совершено нападение: около десяти человек, которые поджидали его появления и лица которых были скрыты, набросились на герцога и сопровождавших его лиц. Слуги Людовика в панике разбежались, а сам он, получив несколько смертельных ранений в руку и в голову, скончался на месте⁵⁵. Расследование этого страшного злодеяния, начавшееся сразу же, очень быстро дало первые результаты. Все указывало на то, что заказчиком убийства являлся Жан Бесстрашный, наследник Филиппа II Смелого и новый герцог Бургундский. От его имени и на его деньги был снят дом на улице Тампль, где заговорщики поджидали свою жертву, в

⁵⁴ Подробнее о политическом противостоянии двух герцогов, послужившем причиной убийства Людовика Орлеанского, см.: [Schnerb 1988, pp. 15–97; Guenée 1992, pp. 202–210].

⁵⁵ “Ce jour, au soir, environ huit heures, messire Loiz, ... duc d’Orleans, ... en revenant de l’ostel de la Roïne, qui est près de la porte Barbette, vers l’église des Blans Manteaus, accompagné moult petitement selon son estat, ... fu par VIII ou X hommes armez ... tué et murtri” (Journal de Nicolas de Baye, greffier du Parlement de Paris, 1400–1417 / Publ. par A. Tuetey. Paris, 1885. T. 1. P. 206).

его дворце Артуа часть из них укрылись после преступления, в его землях исчез главный виновник произошедшего – Рауль д’Октонвиль⁵⁶. Более того, сам герцог, по сообщениям хронистов, лично признался в причастности к преступлению⁵⁷, а его поспешный отъезд из Парижа лишь подтверждал эту информацию⁵⁸.

На протяжении нескольких месяцев Жан Бесстрашный готовил свою защиту, и наконец 8 марта 1408 г. в присутствии наследника престола, членов королевской семьи и многочисленных представителей французской знати Жан Пти, доктор теологии, профессор Парижского университета, а с 1406 г. советник герцога Бургундского, огласил составленное им «Оправдание», в котором обвинил Людовика Орлеанского в склонности к тирании и стремлении завладеть престолом его старшего брата⁵⁹.

Историки неоднократно обращались к тексту данного сочинения⁶⁰, но в первую очередь их интересовала интерпретация сугубо политических мотивов, которыми, по мнению Жана Пти, руководствовался герцог Бургундский, замышляя убийство Людовика Орлеанского. Этим причинам действительно была посвящена большая часть «Оправдания», где чрезвычайно подробно описывались преступления, якобы совершенные родным братом Карла VI с намерением «ослабить короля и его королевство и укрепить [собственные позиции], дабы достичь своей мерзкой и гнусной цели – получить корону и власть в стране»⁶¹. Вот почему в «Оправдании» герцог Орлеанский был прямо назван «подлым и непокорным пре-

⁵⁶ Enquête de prévôt de Paris sur l’assassinat de Louis, duc d’Orléans / Ed. par P. Raymond // Bibliothèque de l’école des chartes. 1865. Т. 26. P. 243–244.

⁵⁷ *Monstrelet E., de.* La chronique en deux livres avec pièces justificatives, 1400–1440 / Ed. par L. Douët-d’Arcq. Paris, 1890. Т. 1. P. 162.

⁵⁸ Journal de Nicolas de Baye, greffier du Parlement de Paris, 1400–1417. Т. 1. P. 208.

⁵⁹ О подготовке этого заседания см. подробнее: *Coville A.* Le véritable texte de la justification du duc de Bourgogne par Jean Petit (8 mars 1408) // Bibliothèque de l’école des chartes. 1911. Т. 72. P. 61–63. Полный текст сочинения Жана Пти остается до сих пор неизданным. Из тринадцати рукописей с текстом «Оправдания», дошедших до наших дней, лучшей считается: *Jean Petit.* Discours pour la justification de Jean sans Peur, duc de Bourgogne, sur le fait de la mort du duc d’Orléans // BNF. Ms. fr. 5733.

⁶⁰ См., в частности: *Coville A.* Le véritable texte..., pp. 84–89; [Guenée 1992, pp. 190–199; Gorzolla 2019, ss. 129–135, 375–381].

⁶¹ “...Fait aleances aux anemis adversaires et malveullans des dis Roy et royaulme. En entencion de afflebler les dis Roy et royaulme apourier et se rendre plusfort et pluspuissant pour obtenir sa mauvaise et dampnee intencion.

дателем»⁶², а его поступки отнесены к категории тяжких уголовных преступлений, наносящих урон королевскому величию (*lese maieste royal*)⁶³. Именно так, развивал далее свою мысль Жан Пти, Людовик превратился в конце концов в истинного тирана и должен был заплатить за это смертью⁶⁴. Убийство такого человека, согласно «моральному, естественному и Божественному праву», являлось не только достойным и похвальным, но и в высшей степени законным деянием, для которого не обязательно было получать чье-либо позволение или указание⁶⁵. Тем самым герцог Бургундский оказывался, по мнению Жана Пти, полностью оправданным.

Однако не только преступление против персоны короля интересовало советника Жана Бесстрашного. Политику герцога Орлеанского он также характеризовал как направленную против Божественного величия – против установлений самого Господа и его Церкви, т. е. как *lese maieste divine*⁶⁶. Желание заполучить корону и власть в королевстве привело Людовика, по мнению автора «Оправдания», к тому, что он окружил себя знатоками магии⁶⁷ и сам в результате превратился в колдуна, стремясь умертвить Карла VI с помощью заколдованного оружия и колец, порчи, заговоров и прочих злодеяний⁶⁸. При этом он покушался на жизнь не только самого правителя, но и его

C'est assavoir de obtenir la couronne et seigneurie dudit Royaulme" (*Jean Petit*. Op. cit. Fol. 55v).

⁶² "...Traistre du Roy faulx et desloyal a son souverain seigneur" (Ibid. Fol. 51v).

⁶³ Ibid. Fol. 13.

⁶⁴ "Il et tout tel subiect et vassal ainsy faisant doit estre puny *comme tyrant* faulx et desloyal aux dis Roy et Royaulme" (Ibid. Fol. 55v – 56; курсив мой. – О. Т.).

⁶⁵ "Il est licite a ung chascun subiect sans quelconques mandement ou commandement selon les loys moral, naturel et divine de occire ou faire occir ycellui traire desloial et tirant et non pas tant seulement licite mes honorable et meritore" (Ibid. Fol. 34).

⁶⁶ Ibid. Fol. 13–13v.

⁶⁷ Ibid. Fol. 50–52, 58–61v, 65v.

⁶⁸ "...Tout subiect et vassal qui appenseement en machinant contre la sancte de son Roy... pour le faire mourir... par convoitise d'avoir la couronne et seigneurie fait consacrer ou... exsecrer espees, dagues, badelaires ou couteaux, verges d'or ou agneaux dedyer ou nom des dyables par nygromanciens faisans invocacions, caracteres, sorceries, charoys, supersticions et malefices... Il et tous ceux qui ce font ne commettent pas seulement crime de lese maieste humaine en premier degre. Mais commettent crime de lese maieste divine en premier degre" (Ibid. Fol. 49v–50).

детей⁶⁹, вступив в преступный стовор с герцогом Милана Джан Галеаццо Висконти, который желал видеть свою дочь единственной королевой Франции⁷⁰. Вот почему Людовик пытался известить Карла VI и наследника престола с помощью отравленных яблок⁷¹.

Таким образом, не называя имени Валентины Висконти прямо, Жан Пти тем не менее пересказывал те же самые слухи, которые ранее передавали Мишель Пентуэн, Эсташ Дешан, Оноре Бове и Жан Фруассар и которые заставили молодую женщину покинуть Париж в 1396 г.⁷² Под пером советника Жана Бесстрашного герцог Орлеанский превращался в колдуна прежде всего потому, что этому способствовала его собственная жена-ведьма.

«Двойное преступление» Людовика Орлеанского – направленное как против Бога, так и против земного правителя – заслуживало, по мнению автора «Оправдания», «двойной смерти» – казни и «вечного проклятия в геенне огненной»⁷³. А потому действия герцога Бургундского следовало рассматривать как акт благодеяния не только для короля, но и для всех его подданных.

Можно было бы ожидать, что слухи о Людовике Орлеанском и Валентине Висконти будут воспроизводиться во французских сочинениях на протяжении долгих лет: ведь формально их признали виновными в самом страшном преступлении – в оскорблении королевского величия (*lèse-majesté*). Тем не менее большинство авторов, писавших в первые десятилетия XV в., ни об этих злодеяниях, ни о слухах, которые окружали герцогиню Орлеанскую в 1393–1396 гг. в Париже, даже не упоминали.

⁶⁹ “...Icelluy crimineulx duc a commis et perpetrez pour parvenir a sa mauvaise et dampnable intencion c'est assavoir a la tres noble et tres haulte couronne et seignourie de France et la tollir et substraire *au roy nostre sire et a sa generacion*” (Ibid. Fol. 75; курсив мой. – О. Т.).

⁷⁰ Ibid. Fol. 62v–64v.

⁷¹ “...Qui par convoitise de venir a la couronne et seigneurie dun Royaulme machine a faire empoisonner par pommes empoisonnees et venismeuses ou aultrement le Roy dudit Royaulme et ses enfans” (Ibid. Fol. 55).

⁷² Chronique du Religieux de Saint-Denys. Т. 2. P. 407; Œuvres complètes de Froissart. Chroniques. Т. 15. P. 261.

⁷³ “Et comme crimineux de crime de lese maieste... est digne de *double mort*. C'est assavoir premiere et seconde id est morte corporali et eterna dampnacione scilicet in ignem eternum qui paratus est dyabolo et angelis suis matth. XXV” (*Jean Petit*. Op. cit. Fol. 56; курсив мой. – О. Т.). Жан Пти ссылался в этом пассаже на Евангелие от Матфея: «Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф. 25:41).

Мы не найдем и намека на них ни у Кристины Пизанской, отзывавшейся о Валентине как об «исключительно мудрой, доброй и высоконравственной» даме, ни в созданной около 1429 г. *Geste des nobles françois*, где говорилось только о слушаниях по делу об убийстве Людовика Орлеанского⁷⁴. О парижских слухах мельком упоминал Жан Жувенель дез Урсен в «Истории Карла VI» (ок. 1431 г.), хотя категорически отказывался в них верить, приписывая их «дурным языкам» (*mauvaises langues*)⁷⁵. Даже некоторые пробургундски настроенные авторы – Ангерран де Монстреле или Пьер Кошон – воздерживались от собственных оценок недавних событий, довольствуясь лишь неполным воспроизведением на страницах своих хроник текста «Оправдания» Жана Пти⁷⁶. Обвинения в адрес герцогов Орлеанских в полной мере воспроизводились лишь в *Geste des ducs de Bourgogne*, созданной в 20-е гг. XV в., а также в «Хронодромоне» Жана Брандона, написанном в 1428 г. Оба автора исключительно подробно пересказывали все положения трактата Пти: не были забыты и слухи о Джан Галеаццо Висконти и Ломбардии, о Валентине – ведьме и отравительнице, о Людовике – распутнике и колдуне⁷⁷.

Таким образом, отклики более поздних авторов также, на мой взгляд, подтверждали, что сплетни о Валентине Висконти – ведьме и распутнице – с самого начала носили характер политический и имели отношение не к «объективной» оценке текущих событий, но к пропаганде, осуществляемой сторонниками герцогов Бургундских⁷⁸. А потому вести речь о каком-то одном авторе «черной легенды» о герцогине Орлеанской – даже если на эту роль претендовал Жан Фруассар, один из самых читаемых хронистов рубежа XIV–XV вв., – на мой взгляд, не представляется возможным.

⁷⁴ *Pizan Ch., de. Le Livre du corps de policie* / Ed. par A.J. Kennedy. Paris, 1998. P. 147; *Chronique de la Pucelle ou Chronique de Cousinot, suivie de la Chronique normande de Pierre Cochon relative aux règnes de Charles VI et de Charles VII* / Ed. par A. Vallet de Viriville. Paris, 1859. P. 118–119, 123.

⁷⁵ *Juvénel des Ursins J. Histoire de Charles VI, roi de France* / Ed. par L.-G. Michaud, J.-J.-F. Poujoulat. Paris, 1836. T. 2. P. 394.

⁷⁶ *Monstrelet E. de. Op. cit.* T. 1. P. 177–242; *Chronique normande de Pierre Cochon* / Ed. par C. Robillard de Beurepaire. Rouen, 1870. P. 224–237.

⁷⁷ *Geste des ducs Philippe et Jean de Bourgogne // Chroniques relatives à l'histoire de la Belgique* / Ed. par J. Kervin de Lettenhove. Bruxelles, 1870–1876. T. 2. P. 260–291, 306–327; *Brandon J. Chronodromon seu cursus temporum* // *Ibid.* T. 1. P. 36, 110, 114–117.

⁷⁸ Подробнее о реакции французских и бургундских интеллектуалов на «Оправдание» Жана Пти см.: [Guenée 1992, pp. 201–221; Jollivet 2018a; Jollivet 2018b].

Литература

- Тогоева 2017 – *Тогоева О.И.* Шабаш ведьм: ранние образы и их возможные прототипы // In *Umbrā: Демонология как семиотическая система* / Отв. ред. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 6. М.: Индрик, 2017. С. 9–42.
- Тогоева 2020 – *Тогоева О.И.* Придворные соблазны: Колдовство куртизанок в «Поликратике» Иоанна Солсберийского // *Адам и Ева: Альманах гендерной истории.* 2020. Вып. 28. С. 49–76.
- Autrand 1986 – *Autrand F.* Charles VI. La folie du roi. P.: Fayard, 1986. 647 p.
- Gauvard 1994 – *Gauvard Cl.* Rumeur et stéréotype à la fin du Moyen Age // *La Circulation des nouvelles au Moyen Age. XXX^e Congrès de la SHMES.* Rome: Editions de la Sorbonne, Ecole française de Rome, 1994. P. 157–177.
- Gauvard 2001 – *Gauvard Cl.* Rumeur et gens de guerre dans le royaume de France au milieu du XV^e siècle // *Hypothèses–2000.* Paris, 2001. P. 281–292.
- Gorzolla 2019 – *Gorzolla P.* Magie, Politik und Religion. Theologische Magiekritik als politisches Handeln im Frankreich Karls VI. Münster: LIT-Verlag, 2019. 512 s.
- Guenée 1992 – *Guenée B.* Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans 23 novembre 1407. P.: Gallimard, 1992. 350 p.
- Guenée 1999 – *Guenée B.* Un roi et son historien. Vingt études sur le règne de Charles VI et la «Chronique du Religieux de Saint-Denis». P.: Boccard, 1999. 538 p.
- Guenée 2004 – *Guenée B.* La folie de Charles VI, le roi Bien-Aimé. P.: Perrin, 2004. 317 p.
- Jollivet 2018a – *Jollivet L.* La résistance du milieu humaniste français à la Justification de Jean Petit et à sa diffusion, 1408–1435 // *Questes.* 2018. T. 39. P. 91–112.
- Jollivet 2018b – *Jollivet L.* Le milieu humaniste français et la réhabilitation de la mémoire de Louis d'Orléans // *Humanisme et politique en France à la fin du Moyen Age* / Ed. par C. Bozzolo, Cl. Gauvard, H. Millet. P.: Editions de la Sorbonne, 2018. P. 141–157.
- Marchandisse 2008 – *Marchandisse A.* Milan, les Visconti, l'union de Valentine et de Louis d'Orléans, vus par Froissart et par les auteurs contemporains // *Autour de XV^e siècle. Journées d'étude en l'honneur d'Alberto Varvaro* / Ed. par P. Moreno et G. Palumbo. Genève: Droz, 2008. P. 82–103.
- Olivier-Martin 1992 – *Olivier-Martin F.* Histoire du droit français dès origines à la Révolution, P.: Editions du CNRS, 1992. 763 p.
- Schneerb 1988 – *Schneerb B.* Les Armagnacs et les Bourguignons. La maudite guerre. P.: Perrin, 1988. 309 p.
- Varvaro 2011 – *Varvaro A.* La Tragédie de l'Histoire: La dernière œuvre de Jean Froissart. P.: Classiques Garnier, 2011. 202 p.
- Zink 1992 – *Zink M.* Littérature française du Moyen Age. P.: Presses universitaires de France, 1992. 189 p.
- Zink 1998 – *Zink M.* Froissart et le temps. P.: Presses universitaires de France, 1998. 225 p.

References

- Autrاند, F. (1986), *Charles VI. La folie du roi*, Fayard, Paris, France.
- Gauvard, Cl. (1994), "Rumeur et stéréotype à la fin du Moyen Age", *La Circulation des nouvelles au Moyen Age. 30th Congrès de la SHMES*, Editions de la Sorbonne, Ecole française de Rome, Rome, Italy, pp. 157–177.
- Gauvard, Cl. (2001), "Rumeur et gens de guerre dans le royaume de France au milieu du 15th siècle", in *Hypothèses–2000*, pp. 281–292.
- Gorzolla, P. (2019), *Magie, Politik und Religion. Theologische Magiekritik als politisches Handeln im Frankreich Karls VI*, LIT-Verlag, Münster, Germany.
- Guenée, B. (1992), *Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans 23 novembre 1407*, Gallimard, Paris, France.
- Guenée, B. (1999), *Un roi et son historien. Vingt études sur le règne de Charles VI et la "Chronique du Religieux de Saint-Denis"*, Boccard, Paris, France.
- Guenée, B. (2004), *La folie de Charles VI, le roi Bien-Aimé*, Perrin, Paris, France.
- Jollivet, L. (2018), "La résistance du milieu humaniste français à la Justification de Jean Petit et à sa diffusion, 1408–1435", *Questes*, t. 39, pp. 91–112.
- Jollivet, L. (2018b), "Le milieu humaniste français et la réhabilitation de la mémoire de Louis d'Orléans", in Bozzolo, C., Gauvard, Cl. and Millet, H. (ed.), *Humanisme et politique en France à la fin du Moyen Age*, Editions de la Sorbonne, Paris, France, pp. 141–157.
- Marchandisse, A. (2008), "Milan, les Visconti, l'union de Valentine et de Louis d'Orléans, vus par Froissart et par les auteurs contemporains", in Moreno, P. and Palumbo, G. (ed.), *Autour de 15th siècle. Journées d'étude en l'honneur d'Alberto Varvaro*, Droz, Genève, Switzerland, pp. 82–103.
- Olivier-Martin, F. (1992), *Histoire du droit français dès origines à la Révolution*, Editions du CNRS, Paris, France.
- Schnerb, B. (1988), *Les Armagnacs et les Bourguignons. La maudite guerre*, Perrin, Paris, France.
- Togoeva, O. (2017), "The Witches' Sabbat. Early images and their possible prototypes", in Antonov, D. and Khristoforova, O. (ed.), *In Umbra. Demonology as a semiotic system, Indrik, Moscow, Russia*, t. 6, pp. 9–42.
- Togoeva, O. (2020), "Court temptations. The witchcraft of courtesans in the 'Polycraticus' of John of Salisbury", *Adam and Eve. Almanach of gender history*, t. 28, pp. 49–76.
- Varvaro, A. (2011), *La Tragédie de l'Histoire: La dernière œuvre de Jean Froissart*, Classiques Garnier, Paris, France.
- Zink, M. (1992), *Littérature française du Moyen Age*, Presses universitaires de France, Paris, France.
- Zink, M. (1998), *Froissart et le temps*, Presses universitaires de France, Paris, France.

Информация об авторе

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

Information about the author

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

«Принцесса Грёза»:
между литературным образом
и историческим персонажем

Светлана И. Лучицкая
Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия,
odysseus@gmail.com

Аннотация. Статья представляет собой попытку реконструкции исторического контекста известной в средневековой литературе легенды, которая возникла на основе стихов о «дальней любви» (*amor de lohn*) провансальского поэта Джауфре Рюделя. Романтический сюжет о трубадуре, который влюбился в Прекрасную Даму, обрел необычайную популярность у романтиков XIX в. Он был переработан в целом ряде литературных произведений разного жанра – от стихов Франческо Петрарки, Генриха Гейне, Людвиг Уланда, до пьесы Эдмона де Ростана «Дальняя принцесса» (*La Princesse Lointaine*), в русском переводе получившей название «Принцесса Грёза». Впервые «Дальняя Принцесса», в которую якобы был заочно влюблен поэт, была отождествлена с «графиней Триполитанской» в середине XIII в. в *vida* трубадура. Затем этот сюжет много раз воспроизводился в литературных памятниках, включая произведения романтиков XIX–XX вв. Избегая традиционной для литературоведов дискуссии, в которой обсуждается вопрос о том, считать ли «графиню Триполитанскую» вымышленной фигурой или историческим персонажем, автор статьи стремится выявить те события и факты в истории Триполитанского дома и его представителей, которые могли быть переосмыслены в народном воображении и исторической памяти в процессе создания легенды.

Ключевые слова: поэзия трубадуров, Джауфре Рюдель, *amor de lohn*, история Триполитанского графства

Для цитирования: Лучицкая С.И. «Принцесса Грёза»: между литературным образом и историческим персонажем // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4. С. 32–49. DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-32-49

“La Princesse Lointaine”.
Between literary image and historical character

Svetlana I. Luchitskaya

*Institute of World History, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, odysseus@gmail.com*

This article attempts to reconstruct the historical context in which the well-known verses on “distant love” (*amor de lohn*), composed by the Provençal poet Jaufré Rudel, gave rise to a legend that became popular in medieval literature. A romantic story about a troubadour who fell in love with a Beautiful Lady gained extraordinary popularity among the romantics of the 19th century. It was used in a number of literary works of various genres – from the poems of Francesco Petrarca, Heinrich Heine, Ludwig Uhland, to Edmond Rostand’s play “The Distant Princess” (*La Princesse Lointaine*). For the first time the *Distant Princess*, with whom the troubadour supposedly fell in love without ever seeing her, was identified with the *Countess of Tripoli* in the legendary *vida* of the troubadour dating from the mid-13th century. Later, we see the story repeated many times in the literary monuments including the works of romantics of the 19th and 20th centuries. Traditionally, literary scholars debate the question whether the *Countess of Tripoli* should be considered as a fictitious character or a historical figure. Avoiding that dispute, the author seeks to single out those events and facts in the history of the house of Tripoli and its members that could be reinterpreted in the folk imagination and historical memory

Keywords: troubadour poetry, Jaufré Rudel, *amor de lohn*, history of the County of Tripoli

For citation: Luchitskaya, S.I. (2022), “ ‘La Princesse Lointaine’. Between literary image and historical character”, *RSSU/RGGU Bulletin “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4. p. 32–49, DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-32-49

Эта история была рассказана в одном из «жизнеописаний трубадуров» (*vidas desl trobadros*): «Джауфре Рудель, сеньор Блайи, был муж весьма знатный. Заочно полюбил он графиню Триполитанскую, по одним лишь добрым слухам о ее куртуазности, шедших от пилигримов, возвращавшихся домой из Антиохии. И сложил он о ней множество песен, и напевы их были очень хорошие, но слова простые. И так хотел он узреть ее, что отправился в крестовый поход и пустился плыть по морю. На корабле одолела его тяжкая болезнь, так что бывшие с ним считали его уже умершим и, доставивши в Триполи, как мертвого, положили в странноприимном

доме. Графине же дали знать об этом, и она пришла к нему, к самому его ложу, и заключила в свои объятия. Сразу узнал он, что то сама графиня, и вернулись к нему слух и чувства. И воздал он славу Господу за то, что сохранилась ему жизнь, пока он ее не узрел. И так он и умер у нее на руках. И повелела она похоронить его с великими почестями при храме тамплиеров, сама же по великой горести о нем в тот же день постриглась в монахини»¹.

Романтический сюжет о провансальском трубадуре, который по рассказам паломников влюбился в Прекрасную Даму, обрел необычайную популярность у романтиков XIX в. Он был переработан в целом ряде литературных произведений разного жанра – от стихов Франческо Петрарки, Генриха Гейне, Людвиг Уланда, Джозуэ Кардуччи до пьесы Эдмона де Ростана «Дальняя принцесса» (*La Princesse Lointaine*), в русском переводе получившей название «Принцесса Грёза». Художник Михаил Врубель посвятил этой теме живописное полотно, а позже повторившее картину майоликовое панно было размещено на фронтоне гостиницы «Метрополь».

О самом же провансальском поэте, с которым связана легенда, сохранилось немного сведений. Джауфре Рюдель (ум. ок. 1170), действительно, сочинял стихи и музыкальные мелодии, в которых постоянно звучит одна и та же тема. Поэт воспекает Прекрасную Даму, вдохновляющую его на стихи, и свое безнадежное чувство к ней. Об этом рассказывает и самое известное его сочинение, начинающееся традиционным «весенним запевом»: «Длиннее дни, алей рассвет, / Нежнее пенье птицы дальней, / Май наступил – спешу я вслед / За сладостной любовью дальней» (ст. 1–4)². Как всегда в куртуазной поэзии, речь идет об идеальной любви к недоступной даме. Но в стихах Джауфре Рюделя эта любовь неосуществима еще и потому, что возлюбленная поэта находится в «дальнем крае», возможно, в Святой Земле, и меж ними «тысячи лежат / шагов, дорог, иных преград» (ст. 25–26). Любовь к «Дальней даме» побуждает провансальского поэта покинуть свой край и отправиться в паломничество ради одного лишь ее взгляда. Куртуазное поклонение

¹ “Jaufre Rudel de Blaia si fo molt gentils hom, princeps de Blaia; & enamoret se de la comtessa de Tripoli, ses vezer...”: Les biographies des troubadours en langue provençale / Éd. C. Chabaneau. Genève: Slatkine Reprints, 1975. P. 10. Перевод дан по изданию: Жизнеописания трубадуrow / Сост. М.Б. Мейлах. М.: Наука, 1993. С. 9–20.

² “Lanquan li jorn son lonc e may / M'es belhs dous chans d'auzelhs de lonh, / E quan mi suy partitz de lay, / Remembra'm d'un' amor de lonh”. Оригинал стихов см.: *Jeanroy A. Les chansons de Jaufré Rudel*. Paris: Édouard Champion, 1915. P. 12–15. Здесь и далее перевод М.Б. Мейлаха.



Рис. 1

избраннице уподобляется почти религиозному служению: «С Творцом, создавшим тьму и свет, / Любви не позабывши дальней, / Я в сердце заключил завет, / Чтоб дал свиданье с Дамой дальней» (ст. 36–39). Джауфре Рюдель, сочинив эти стихи, по существу стал родоначальником нового жанра куртуазной поэзии – о «дальней любви» (*amor de lohn*), а его яркий текст положил начало легенде о *Princesse Lointaine* [Мейлах 1990, с. 399–402]. Собственно, кроме этих и других стихов, воспевающих идеальную возлюбленную, трубадур нам ничего не оставил. Но примерно через полвека после кончины Джауфре Руделя автор его биографии, процитированной выше, рассказал, что поэт отправился в крестовый поход с тем, чтобы увидеть даму сердца – графиню Триполитанскую, на руках которой скончался³ (рис. 1). Еще приблизительно через 300 лет легенда о возвышенной любви трубадура была пересказана в новом жизнеописании Жана де Нострада, где обогатилась новыми деталями: в частности, согласно новой *vida*, встреча Джауфре Руделя с «Дальней Дамой» произошла в 1162 г., графиня пришла на корабль проститься с поэтом, а после кончины певца любви похоронила его в роскошной гробнице из порфира и надолго пережила своего воздыхателя⁴.

³ Эпизод смерти поэта запечатлен на миниатюре XIII в. в сборнике песен трубадуров (Ms.fr. 854, f. 121v). См. рис. 1.

⁴ Жизнеописания трубадуров. С. 267.

Конечно, было бы слишком наивно воспринимать рассказы средневековых писателей о романтической любви трубадура буквально, но факт остается фактом – через полвека после смерти Джауфре Рюделя его стихи оказались связаны с упомянутой в *vida* романтической историей и идеальная возлюбленная поэта была «привязана» к неопределенному историческому персонажу, а еще через несколько веков эта ассоциация была закреплена.

Как известно, вопрос о достоверности *vidas* является предметом дискуссий в литературоведении. Упрощая, можно было бы сказать, что одни исследователи провансальской литературы рассматривают их как плод фантазии, а «графиню Триполитанскую» считают вымышленной фигурой; другие видят в них исторический документ и пытаются отождествить «дальнюю Даму» с представительницами дома Триполи⁵ и даже с Альенор Аквитанской⁶.

На деле ситуация, конечно, несколько сложнее. В конце XIX в. Гастон Парис, считавший сюжет о романтической заочной любви трубадура позднейшей интерполяцией неизвестного менестреля⁷, настаивал на неисторичности *vida* Джауфре Рюделя, но при этом аргументировал свою точку зрения тем, что сообщаемые в ней факты не соответствуют биографии графини Триполитанской Одьерны, с которой знаменитый литературовед все-таки отождествил возлюбленную поэта. Позже его точка зрения критиковалась филологом-романистом Марио Казелла, который упрекал Г. Париса в позитивизме – попытке рассматривать песни трубадуров как автобиографический документ. М. Казелла полагал, что на самом деле воспеваемая в стихах провансальского поэта «дальняя Дамы» – всего лишь идеальный образ, созданный в стихах, а тему “*amor de lohn*” следует интерпретировать как мотив духовных исканий трубадура [Casella 1938, pp. 153–199].

Такой метафорический подход к тексту открывал простор для поисков самых разных смыслов в стихах провансальского поэта, при этом вопрос об историчности сведений *vidas* отступал на второй план. Например, Грейс Фрэнк полагала, что *amor de lohn* – это прежде всего любовь к Святой Земле, персонифицированная в любви к Дальней Даме [Frank 1942, pp. 528–534]. Ей возражал

⁵ Diez F.C. *Leben und Werke der Troubadours*. Zwickau: Gebrüder Schumann, 1829. P. 46–53; *Carducci G. Jaufre Rudel*. Bologna: Nicola Zanichelli, 1888. P. 42–44.

⁶ *Monaci E. Ancora di Jaufre Rudel*. Roma: Tip. della R. Accademia dei Lincei, 1894. 19 p.

⁷ *Paris G. Jaufre Rudel // Revue historique*. 1893. Vol. 53. P. 225–255.

Лео Шпитцер, для которого «дальняя Дама» не что иное, как средневековая аллегория любви, образ, инспирированный западнохристианской мистикой (от Августина до св. Бернара), а стихи Джауфре Рюделя воплощают извечный *paradoxe amoureux* – конфликт между страстью и недостижимым идеалом [Spitzer 1944, pp. 1–74]⁸. С другой стороны, еще до этих споров Карл Аппель пытался доказать, что мотив «любви к дальней земле» означает не только и даже не столько «любовь в дальнем крае», сколько «далекую от земной любовь» (*erdenferne Liebe*) и что здесь мы имеем дело с присущим лирике трубадуров переносом представлений и образов земной любви на «небесную возлюбленную и госпожу» – Деву Марию⁹.

Другие филологи, обращаясь к анализу стихотворного языка, полагают, что мотив *amor de lohn* представляет собой своего рода литературное клише. Известный романист Олин Мур полагал, что речь идет не более чем о конвенциональном приеме, которым широко пользовались трубадуры¹⁰. А совсем недавно каталонский исследователь Пау Жерез Алум пошел еще дальше, полагая, что мотив «дальней любви» является универсальным литературным топосом и встречается у многих поэтов – от Гомера и Овидия до средневековых поэтов, Петрарки, Рэмбо и др. [Alum 2006].

Споры о том, как истолковать созданный поэтом образ «дальней любви» и как внутренняя жизнь поэта была связана с его внешней биографией, ведутся давно, и палитра мнений чрезвычайно разнообразна. Но задача этой статьи не в том, чтобы представить весь спектр суждений, высказанных филологами-романистами. Если отвлечься от всех аллегорических и метафорических ассоциаций, вызванных поэзией трубадура, можно обсудить тему, интересную для историка: почему, собственно, возникла связь между стихами Джауфре Рюделя и мифом о «графине Триполитанской»? Есть ли какие-то основания для такой ассоциации? Отставив вопрос о достоверности *vidas*, стоит задаться вопросом о том, какие факты и события легли в основу этого мифа, какие исторические реалии могли быть переосмыслены в романтическом сюжете о заочной любви трубадура к «графине Триполитанской»? Как возникла эта легенда и можно ли видеть в ней отражение реальности?

⁸ Итоги дискуссии на том этапе подвела в своей статье Грейс Фрэнк, ратуя за плюралистический подход: [Frank 1944, pp. 526–531].

⁹ Appel C. Wiederum zu Jaufré Rudel // Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen. 1901. Bd. 107. P. 343.

¹⁰ Moore O.H. Jaufré Rudel and the Lady of Dreams // Publications of the Modern Language Association. 1914. Vol. 29. No. 4. P. 517.

Вот факты. Известно, что связь поэта со Святой Землей была отнюдь не виртуальной. Подтверждение тому – стихи трубадура Маркабрюна, обращенные к другу, который находится за морем (*oltra mar*)¹¹. Мы вправе предположить, что Джауфре Рюдель был в Святой Земле даже дважды, если поверим Жану де Нострадаму, по мнению которого смерть настигла поэта в Триполитанском графстве в 1162 г.¹² Упоминание этого государства крестоносцев в *vidas* в связи с провансальским поэтом вовсе не так уж случайно, на что впервые указал М. Баррингтон [Barrington 1953, p. 60]. Ведь Джауфре Рюдель отправился в Святую Землю в свите графа Тулузы Альфонса Журдена, который, кстати, был двоюродным дедом тогдашнего правителя Триполитанского графства Раймунда II. Связи между домами Триполи и Тулузы были чрезвычайно крепкими – все-таки основателем обеих династий был Раймунд IV Сен-Жильский, один из главных вождей Первого крестового похода. Интересно, что у графа Триполи Понса и его сына Раймунда II в силу их происхождения от знаменитого крестоносца даже были владения на юге Франции в графстве Велэ [Lewis 2017, p. 79]. Да и провансальские паломники недаром отправлялись в Святую Землю из порта Сен-Жиль. Истории известен и такой любопытный факт, как попытка в 1148 г. незаконнорожденного сына Альфонса Журдена Бертрана Тулузского свергнуть с престола Раймунда II Триполитанского. Наконец, в высшей степени примечательно и присутствие провансальских поэтов при дворе триполитанских графов. Хотя имя Джауфре Рюделя в этой связи не упоминается, но зато его соотечественник Пейре Видаль пел о Провансе при дворе Раймунда III незадолго до завоевания Иерусалима Саладином [Paterson 2018, p. 43]. Столь глубокие и давние связи между Провансом и Триполи могут объяснять тот факт, что в *vidas* фигурирует именно графство Триполитанское, а не, скажем, Иерусалимское королевство или княжество Антиохии, откуда были рассказавшие о любви трубадура пилигримы.

Как мы знаем, упомянутая в *vidas* «графиня Триполитанская» не названа по имени. Но есть основание считать, что ее прообразом могла послужить Одиерна, супруга графа Раймунда II. Ведь во время Второго крестового похода в фокусе всех событий, которые происходили в графстве, была именно она. И вообще Одиерна играла довольно заметную роль в политической жизни этого государства крестоносцев и была наиболее известной из всех представительниц триполитанской аристократии. Неслучай-

¹¹ *Jeanroy A. Op. cit. P. 9.*

¹² *Жизнеописания трубадуров. С. 267.*

но именно с ней многие исследователи отождествляли героиню «Жизнеописаний трубадуров»¹³.

Примечательно, что самая знаменитая триполитанская графиня предстает в средневековых источниках в разных ипостасях, и прежде всего как член большого королевского клана. В самом деле, Одиерна – принцесса крови, и происходила из семьи иерусалимского короля Бодуэна II де Бурка (1118–1131), супругой которого была дочь армянского правителя Мелитены Морфия (табл. 1). В семье было четыре дочери: самая старшая Мелизанда (род. 1105), ее сестры – Алиса (род. 1110), наша героиня Одиерна (род. между 1115 и 1117 г.) и самая младшая – Иветта (род. 1118). Наиболее известной из сестер была, бесспорно, Мелизанда, которая после смерти отца долгое время фактически единолично правила Иерусалимским королевством, оттеснив сначала своего мужа, а потом сына, который лишь после тяжелого конфликта с матерью взшел на престол под именем Бодуэна III [Mauger 1972, p. 100]. Из хроник известно, что у Одиерны были очень теплые отношения со знаменитой Мелизандой: когда в конце жизни иерусалимская королева тяжело заболела, графиня Триполитанская самоотверженно ухаживала за ней¹⁴. Другая старшая сестра Одиерны – Алиса – стала супругой князя Антиохии Боэмунда II, а после его смерти в 1131 г. пыталась захватить власть в княжестве, но потерпела фиаско [Asbridge 2003, pp. 29–47]. Вообще обе старшие сестры ярко проявили себя в политике и затмевали своих младших сестер, о которых сохранилось значительно меньше свидетельств. Так, о самой младшей (Иветте) известно лишь то, что она еще в детстве приняла монашеский обет¹⁵. Но все же об Одиерне, которая может претендовать на роль мифологической «графини Триполитанской», мы кое-что узнаем из сочинений хронистов.

Они же, в частности, сообщают, что в конце 30-х гг. XII в. Одиерна вышла замуж за Раймунда II, правителя Триполитанского графства – государства меньшего по размерам, чем Антиохийское княжество или Иерусалимское королевство, но все же весьма значительного. Супруг Одиерны был, по отзывам современников, красивейшим из принцев, отличался изящными манерами и принадлежал к «славному роду» (*egregii sanguinis*)¹⁶: его отцом был

¹³ Paris G. Op. cit. P. 225–230. См. также [Barrington 1953, p. 65; Lewis 2013].

¹⁴ *Guillaume de Tyr. Chroniques* / Éd. R.B.C. Huygens. Turnhout: Brepols, 1986. P. 851.

¹⁵ *Jordan E.L. Hostage, sister, Abbess. The Life of Iveta of Jerusalem* // *Medieval Prosopography. History and Collective Biography* / Ed. by G.T. Beech, A.V. Murray et al. 2017. Vol. 32. P. 66–86.

¹⁶ *Guillaume de Tyr. Chroniques*. P. 659.

граф Триполи Понс, происходивший из династии, основанной уже упомянутым графом Тулузы Раймундом IV Сен-Жильским, а его матерью – Сесиль Французская, дочь французского короля Филиппа I (табл. 2). В 1140 г. у Одиерны и Раймунда II родился сын – будущий Раймунд III, а позже и дочь Мелизанда, названная в честь своей амбициозной тетушки. О семейной жизни графини хронисты мало что рассказывают, но все же известно, что ее брак с Раймундом II не был счастливым. Возможно, красота Одиерны и внимание к ней со стороны мужчин могло быть причиной ревности мужа. Важно также то, что, как и ее сестры, графиня Триполитанская была весьма независимой и часто конфликтовала с Раймундом II. Хотя тот и был весьма знатного происхождения, все же Одиерна была королевских кровей и в этом отношении превосходила своего мужа¹⁷. В 1152 г. между супругами вспыхнула столь сильная «вражда, порожденная ревностью», что в дело должны были вмешаться родственники¹⁸. Как раз в это время в Триполи находились королева Мелизанда и ее венценосный сын Бодуэн III, которые прибыли туда обсудить ряд государственных дел, связанных с судьбой Антиохийского княжества. На семейном совете члены королевского клана пытались уладить семейную ссору, но было решено, что Одиерне лучше на время перебраться в Иерусалим к старшей сестре [Hodgson 2007, p. 140]. Но когда, проводив жену, Раймунд II возвращался домой, то прямо у ворот Триполи на него с двух сторон напали ассасины и нанесли смертельные удары мечами¹⁹. Племянник Одиерны – иерусалимский король Бодуэн III срочно вызвал свою тетю в Триполи, и они вместе стали хлопотать о скорейшей передаче власти в графстве. Именно Бодуэн III вынудил триполитанскую знать присягнуть оставшимся членам графской семьи – Одиерне и двум ее детям²⁰. Это был очень важный ход, ибо как раз в то время, как мы помним, государству крестоносцев угрожал сын уже упомянутого крестоносца Альфонсо Журдена Бертран: захватив близлежащую к столице крепость Арейме, он был готов штурмовать Триполи. Тулузские родичи Раймунда II были не прочь воцариться на триполитанском престоле, но королевский клан во главе с Бодуэном III помешал этим планам, и в этом, как предполагают, не

¹⁷ По словам Гийома Тирского, род Раймунда II был менее значительным – “uno gradu inferior” (Ibid. P. 956).

¹⁸ “...Inter dominum comitem et eius uxorem... ex zelo maritali orta simultas”: Ibid. P. 786.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid. P. 787.

последнюю роль сыграли Мелизанда и Одиерна, которые, видимо, подстроили захват Бертрана в мусульманский плен [Lewis 2017, pp. 152–160]. В результате всех перипетий Одиерна с сыном и дочерью стала править в Триполитанском графстве, однако давние связи Триполи и Тулузы, казалось, были окончательно разорваны. Одиерна вершила все дела в государстве на правах регента вплоть до 1155 г., когда вся полнота власти перешла ее сыну Раймунду III, который впоследствии стал весьма заметной политической фигурой латинского Востока.

Для нас важно, что новый граф занимался не только государственными делами, но и был патроном литературы, ибо при его дворе собирались поэты, в том числе уже упомянутый провансальский трубадур Пейре Видаля [Paterson 2018, p. 69]. Тот прибыл как паломник в Святую Землю в 80-е гг. XII в. и в Триполи сочинил несколько песен, в которых воспевал Прованс и предавался ностальгическим чувствам по родине. Появление Пейре Видаля в Святой Земле было, видимо, на руку представителям триполитанской династии. Надо иметь в виду, что, несмотря на ожесточенные конфликты, графство продолжало претендовать на окситанское наследство, и в последние годы своего правления Раймунд III настойчиво пытался объединить Триполи и Тулузу и восстановить утраченные контакты [Lewis 2017, pp. 261–264].

При этом сам Раймунд III, в отличие от своих предшественников, не ограничивал сферу своей политической деятельности графством Триполи, но и активно вмешивался в политику Иерусалимского королевства. В последней четверти XII в. он дважды был регентом малолетних королей – сначала короля Бодуэна IV Прокаженного (1174–1185), а затем его племянника Бодуэна V (1185–1186). Высокое происхождение Раймунда III помогало ему преуспевать при иерусалимском дворе. По линии отца он был потомком легендарного Раймунда Сен-Жильского и к тому же правнуком французского короля Филиппа I (табл. 2). А по матери он оказывался связанным с династией иерусалимских королей: он внук иерусалимского правителя Бодуэна II, а король Бодуэн IV, при котором Раймунд III состоял регентом (1174–1177), был сыном короля Амори I – племянника Одиерны²¹. Таким образом, именно графиня Триполитанская обеспечивала для своего честолюбивого отпрыска живую династическую связь. Неслучайно Раймунд III лелеял мечты взойти на иерусалимский престол и в последние

²¹ По собственным словам Раймунда III, он был самым близким ему кровным родственником и к тому же самым богатым и могущественным и богатым из всех подданных короля (Ibid. P. 963).

годы существования государства крестоносцев возглавлял одну из придворных группировок, боровшихся за власть. Во главе другой стоял французский рыцарь Ги де Лузиньян, которому удалось обойти сына Одиерны и стать иерусалимским королем. Именно его граф Триполитанский, которому удалось заключить мир с Саладином, убеждал не начинать роковое сражение с мусульманами при Хиттине 4 июля 1187 г. – в нем христиане потерпели сокрушительное поражение, предопределившее завоевание мусульманами священного города Иерусалима. Самому же Раймунду III во время битвы при Хиттине удалось спастись, но современники не простили ему этот поступок. Поведение графа вызвало гнев у братьев по вере, а после его смерти многие западно-христианские писатели упрекали его в предательстве и даже подозревали, что он обратился в ислам [Lewis 2017, pp. 274–275]. Но и византийские авторы не смогли стерпеть его выходки по отношению к императору Мануилу Комнину, которому Раймунд III отомстил за неудачную помолвку своей сестры. Вот как это произошло.

Как и ее старший брат Раймунд III, дочь Одиерны тоже осталась в истории. В 1161 г. к ней посватался византийский император Мануил I Комнин. В Триполи из Константинополя прибыли послы от только что овдовевшего василевса. Они обратились к Бодуэну III с просьбой выбрать из его рода (*de sanguine tuo*) невесту для своего государя. Иерусалимский король предложил кандидатуру Мелизанды – «девушки прекрасных манер» (*bone indolis adolescentulam*). Конечно, это была огромная честь для графской семьи. Одиерна, Раймунд III, тетя Мелизанды (ее тезка) радовались предстоящей свадьбе и готовили невесте богатое приданое, по роскоши превосходившее королевское (*regium luxum*): они собирали дорогие украшения, тиары из чистого золота, серебряную посуду и прочие драгоценности. Тем временем и вся триполитанская знать прибыла ко двору и, ожидая свадьбу, проводила время в пирах и развлечениях²². Собираясь сопровождать сестру в свадебном путешествии, Раймунд III построил 12 галер. Так незаметно прошел год, а торжественный кортеж все не отправлялся в Византию. Недовольный задержкой, Бодуэн III торопил греков и заодно отправил гонца в Константинополь. Тот вскоре привез письмо Мануила I Комнина, в котором император – неожиданно для всех – отказывался от брачного союза с Мелизандой. Бодуэн III, потрясенный новостью, посчитал отказ василевса большим

²² По собственным словам Раймунда III, он был самым близким ему кровным родственником и к тому же самым богатым и могущественным и богатым из всех подданных короля (Ibid. P. 856–860).

позором для своего рода (*multa ducens pro ignominia*). Дождавшись развязки сватовства, он поспешил по своим делам в Антиохию, где к своему удивлению и гневу застал другое греческое посольство, которое договаривалось уже о браке императора с княжной Марией Антиохийской [Hodgson 2007, pp. 89–91]. На все эти события самой резкой была реакция графа Раймунда III Триполитанского: вне себя от боли и гнева (*dolore cordis tactus*), он решил отомстить за сестру, и приготовленные для свадебного кортежа галеры были использованы для других целей. Собрав всех пиратов и преступников, какие только были в Триполи, граф отправил их на этих судах в разбойничий поход на Кипр, поручив им безжалостно разорять императорские земли. По словам хрониста, грабители, оставившие после себя выжженную пустыню, превзошли все ожидания Раймунда III²³.

Граф счел отказ Мануила I Комнина от брачного договора личным оскорблением своей семьи, но на деле император руководствовался политической выгодой, ибо союз с Антиохией был для Византии намного важнее союза с Триполи. Но греки стремились скрыть истинные причины отказа и придумали легенду о каком-то неизлечимом недуге Мелизанды, который якобы делал невозможным ее брак с василевсом. По словам греческого историка Иоанна Киннама, каждый раз, когда византийские триремы уже были готовы к путешествию в Константинополь, у невесты начинались «судороги, жар и синета под глазами», так что «всякий, видя, как вянет преждевременно этот цветок, проливал слезы»²⁴. На самом деле причиной того, что Мануил Комнин изменил своему слову, помимо политических соображений могла быть также молва о том, что по крайней мере один ребенок несчастной в замужестве Одиерны был внебрачным, и подозрения пали на Мелизанду²⁵. Так или иначе, вскоре после всех этих событий неудачливая невеста постриглась в монахини и скончалась. Злая судьба и ранняя смерть дочери Одиерны привлекали внимание уже средневековых авторов; неслучайно и в XIX в., и в XX в. полагавшиеся на *vidas* исследователи (Ф. Диес, Дж. Кардуччи, С. Рансимен и др.) пытались отождествить «Дальнюю Даму» из стихов Джауфре Рюделя с Мелизандой Триполитанской, хотя

²³ Ibid. P. 858.

²⁴ *Иоанн Киннам*. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов / Пер. В.Н. Карпова. СПб: Тип. Григория Трусова, 1859. С. 231.

²⁵ *Runciman S. A History of the Crusades. Vol. 2: The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East, 1100–1187. Cambridge: Univ. Press, 1995 (1-е изд. 1951). P. 359.*

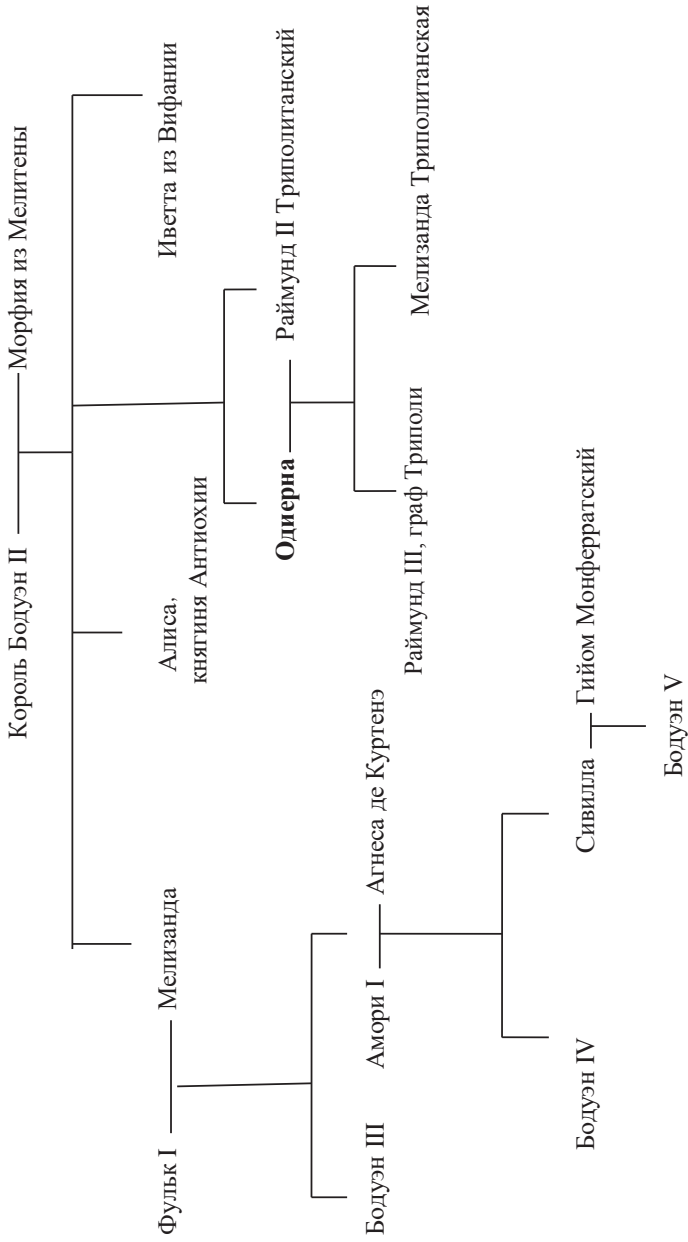
с позитивистской точки зрения эта ассоциация безосновательна. Ведь сама Мелизанда не была графиней, но всего лишь дочерью графа и сестрой графа. К тому же когда поэт как участник крестового похода был на Востоке, ей не могло быть больше восьми лет (ее старший брат Раймунд родился в 1140 г.). Тем не менее печальная история о безвременно увядшей принцессе вдохновляла романтиков XIX в., и именно в Мелизанде Триполитанской видели далекую возлюбленную поэта. Под этим именем она фигурирует в стихах Людвиг Уланда, Джозуэ Кардуччи, Генриха Гейне и в пьесе Эдмона Ростана...

Итак, мы пролистали несколько страниц истории одного из государств крестоносцев и пересказали некоторые факты из жизни триполитанской аристократии с целью реконструировать исторический контекст возникновения романтического сюжета о любви провансальского пюита к «графине Триполитанской». Как мы видели, между Провансом и Триполитанским графством существовали прочные культурные, политические и родственные связи, да и сам Джауфре Рюдель участвовал во Втором крестовом походе в свите графа Тулузы, а значит, легенда, созданная биографами и интерпретаторами куртуазной поэзии, не могла быть случайной. Несомненно, позднейшие писатели и биографы трубадуров могли что-то слышать от возвращавшихся из Святой Земли паломников о тех событиях, которые происходили в Триполитанском графстве. Хотя оно и было самым незначительным из всех государств крестоносцев, но представители триполитанского дома вели достаточно активную политическую жизнь не только в своем домене, но и за его пределами. Наиболее известными и яркими фигурами этой династии были происходившая из семьи иерусалимских королей графиня Одиерна, которой удалось затмить ее супруга Раймунда II, а также ее дети: сын Раймунд III – известный политик, игравший ключевую роль на последнем этапе существования Иерусалимского королевства, и безвременно ушедшая дочь Мелизанда, мечты которой о браке с византийским императором разбились вдребезги. Важные моменты их жизни, затрагивавшие судьбу Триполитанского графства и государств крестоносцев в целом, могли быть переосмыслены в народном воображении и исторической памяти. Пожалуй, сегодня ответ на вопрос о том, с какой из представительниц рода триполитанских графов средневековые биографы отождествляли «Дальнюю Даму» из стихов Джауфре Руделя, невозможен, да и, пожалуй, не так уж принципиален. Думается, если некоторые происходившие в графстве Триполи события и были известны посещавшим латинский Восток паломникам, то их рассказы,

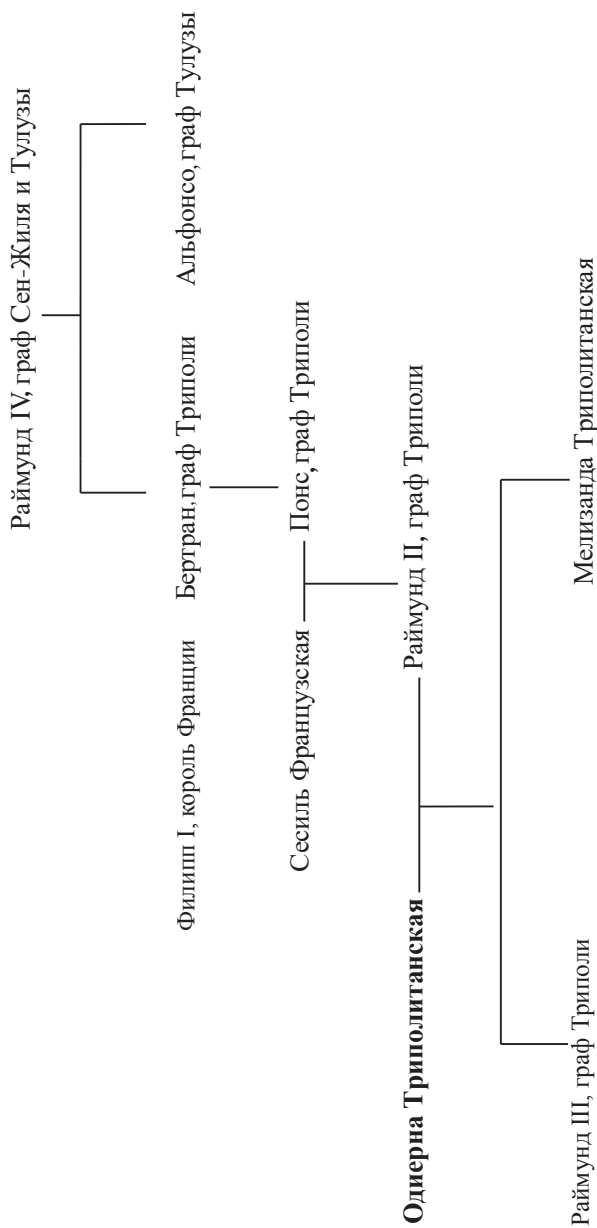
сконцентрированные вокруг нескольких символических фигур (Одиерны, Мелизанды, Раймунда III) и передаваемые из уст в уста, с течением времени становились все более смутными и неопределенными. Несомненно, происходила контаминация разных фактов, детали уступали место обобщенным сведениям; полученная из вторых рук информация существенно отличалась от первоначального источника, в рассказы паломников добавлялись новые подробности и пр. Таков, собственно, механизм функционирования устной традиции. Можно пояснить это на примере строк текста Жана де Нострада о «дальней Даме»: по его словам, она «вышла замуж за графа Триполитанского, который был причиной утраты Иерусалима, отнятого Саладином у христиан»²⁶. Здесь произошла явная путаница: если имеется в виду Раймунд III Триполитанский, при котором Саладин завоевал Иерусалим, то речь должна идти скорее не о жене, а о сестре графа – Мелизанде; если же подразумевается не Мелизанда, а Одиерна, то возникает предположение, что Нострадам перепутал Раймунда III с его отцом – Раймундом II. Подобная путаница сведений характерна для источников этого времени: так, например, королева Сивилла называлась в средневековых памятниках то женой, то сестрой короля Ги де Лузиньяна. На самом деле, вряд ли интерпретаторы творчества Джауфре Рюделя, писавшие много лет спустя после смерти поэта, хорошо помнили события истории государства крестоносцев и тем более детали биографий представителей триполитанской династии. Конечно, в своих сочинениях они поначалу подразумевали известных персонажей, имена которых (Одиерны, Мелизанды, Раймунда) когда-то были на слуху, но во времена Жана де Нострада речь шла скорее об их обобщенных безымянных образах, уже слабо связанных с действительностью. Однако создание легенды о далекой «триполитанской графине» помогло биографам трубадуров связать достаточно отвлеченные и пронизанные конвенциональными топосами стихи Джауфре Рюделя о «Дальней Даме» с неким историческим персонажем, а весьма абстрактную тему *amor de lohn* с чрезвычайно популярным мотивом о заочной любви поэта к своей возлюбленной.

²⁶ Жизнеописание трубадуров. С. 266.

Табл. 1. Иерусалимские короли



2. Графы Триполитанские



Литература

- Мейлах 1990 – *Мейлах М.Б.* Amor de lonh: «Дальняя любовь» Джауфре Рюделя: (К истории истолкования образа средневекового поэта) // *Res philologica: Филологические исследования: Памяти академика Г.В. Степанова*. М.; Л.: Наука, 1990. С. 394–402.
- Alum 2006 – *Alum P.G.* Jaufré Rudel's "love from afar" and distant love via chat; a metaphorical approach // *DigitHum*. 2006. No. 8. [S. p.]
- Asbridge 2003 – *Asbridge T.* Alice of Antioch. A case study of female power in the twelfth century // *The Experience of Crusading. Vol. 2: Defining the Crusader Kingdom* / Ed. by P. Edbury, J. Phillips. Cambridge: University Press, 2003. P. 29–47.
- Barrington 1953 – *Barrington M.* Blaye, Roland, Rudel and the Lady of Tripoli. A Study in the relation of poetry to life. A.D. 731–1950. Salisbury: Bennett Brothers. 1953. XVII; 243 p.
- Casella 1938 – *Casella M.* Poesia e storia: II, Jaufré Rudel // *Archivio Storico italiano*. 1938. Vol. 96. No. 2. P. 153–199.
- Frank 1942 – *Frank G.* The Distant Love of Jaufré Rudel // *Modern Language Notes*. 1942. Vol. 57. No 7. P. 528–534.
- Frank 1944 – *Frank G.* Jaufré Rudel, Casella and Spitzer // *Modern Language Notes*. 1944. Vol. 59. No. 8. P. 526–532.
- Hodgson 2007 – *Hodgson N.* Women, Crusading and the Holy Land in Historical Narrative. Woodbridge: Boydell Press, 2007. 284 p.
- Lewis 2013 – *Lewis K.J.* Countess Hodierna of Tripoli. From Crusader Politician to "Princesse Lointaine" // *Assuming Gender*. 2013. Vol. 2. No. 1. P. 1–26.
- Lewis 2017 – *Lewis K.J.* The Counts of Tripoli and Lebanon in the 12th century. L.; NY: Routledge, 2017. 339 p.
- Mayer 1972 – *Mayer H.E.* Studies in the History of Queen Melisende of Jerusalem // *Dumbarton Oaks Papers*. 1972. Vol. 26. P. 93–182.
- Paterson 2018 – *Paterson L.* Singing the Crusades. French and Occitan Lyric Responding to the Crusading movements 1137–1336. Cambridge: D.S. Brewer, 2018. 332 p.
- Spitzer 1944 – *Spitzer L.* L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours // *Studies in the Romance Languages and Literature*. 1944. Vol. 5. P. 1–74.

References

- Alum, P.G. (2006), "Jaufré Rudel's 'love from afar' and distant love via chat; a metaphorical approach", *DigitHum*, no. 8, [s. p.]
- Asbridge, T. (2003), "Alice of Antioch'. A case study of female power in the twelfth century", in Edbury, P. and Phillips, J. (ed.) *The Experience of Crusading. Vol. 2: Defining the Crusader Kingdom*, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, pp. 29–47.

- Barrington, M. (1953), *Blaye, Roland, Rudel and the Lady of Tripoli. A Study in the relation of poetry to life. A.D. 731–1950*, Bennett Brothers, Salisbury, UK.
- Casella, M. (1938), “Poesia e storia: II, Jaufré Rudel”, *Archivio Storico italiano*, vol. 96, no. 2, pp. 153–199.
- Frank, G. (1942), “The Distant Love of Jaufré Rudel”, *Modern Language Notes*, vol. 57, no. 7, pp. 528–534.
- Frank, G. (1944), “Jaufré Rudel, Casella and Spitzer”, *Modern Language Notes*, vol. 59, no. 8, pp. 526–532.
- Hodgson, N. (2007), *Women, Crusading and the Holy Land in Historical Narrative*, Boydell Press, Woodbridge, UK.
- Lewis, K.J. (2013), “Countess Hodierna of Tripoli. From Crusader Politician to ‘Princesse Lointaine’”, *Assuming Gender*, vol. 2, no. 1, pp. 1–26.
- Lewis, K.J. (2017), *The Counts of Tripoli and Lebanon in the 12th century*, Routledge, London, UK.
- Mayer, H.E. (1972), “Studies in the History of Queen Melisende of Jerusalem”, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 26, pp. 93–182.
- Meilakh, M. (1990), “‘Amor de lohn’. The Distant Love of Jaufré Rudel: Towards the history of the interpretation of the medieval poet’s image”, in *Res philologica. Filologičeskije issledovania. Pamiati akademila G.V. Stepanova* [Res philologica. Philological Studies. In memory of Academician G.V. Stepanov], Nauka, Moscow, Leningrad, Russia, pp. 344–402.
- Paterson, L. (2018), *Singing the Crusades. French and Occitan Lyric Responding to the Crusading movements 1137–1336*, D.S. Brewer, Cambridge, UK.
- Spitzer, L. (1944), “L’amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours”, *Studies in the Romance Languages and Literature*, vol. 5, pp. 1–74.

Информация об авторе

Светлана И. Лучицкая, доктор исторических наук, Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32а; svetlana-luchitskaya@yandex.ru

Information about the author

Svetlana I. Luchitskaya, Dr. of Sci. (History), Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 32a, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119334; svetlana-luchitskaya@yandex.ru

Культурная антропология и исследования актуальных традиций

УДК 271.2-526

DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-50-69

Вотивные дары на Руси: предметы и практики

Дмитрий И. Антонов

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

Аннотация. В статье рассматриваются обетные практики и вотивные дары, известные в русской религиозной традиции. Автор дает обзор индивидуальных и коллективных обетов, распространенных в средневековой Руси и императорской России, а также основных типов вотивных даров: здания (храмы, часовни), кресты, иконы, реликварии, оклады икон, церковная вышивка, материи, анатомические привесы, драгоценные дары иконам и др. Вотивные действия были важнейшим социальным инструментом для создания множества религиозных объектов, от монументальных (как монастырские постройки и городские храмы) до мелких (как платки, полотенца или подвески в форме больного органа). При этом действие по изготовлению, принесению, использованию обетного предмета и сам материальный предмет были неразрывно связаны – словом «обет» на Руси обозначали не только обещание, но и денежный вклад в монастырь или церковь, и вотивный предмет, и животных, откармливаемых для жертвы святому (празднику), и любой другой вид дара, материального или акционального. Как отмечает автор, обзор этих традиций помогает лучше понять современные вотивные практики, активно распространившиеся в России в последнее десятилетие.

Ключевые слова: обеты, вотивы, вотивные дары, религиозные практики, постсоветские религиозные традиции

Для цитирования: Антонов Д.И. Вотивные дары на Руси: предметы и практики // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4. С. 50–69. DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-50-69

© Антонов Д.И., 2022

Votive gifts in Russia. Objects and practices

Dmitriy I. Antonov

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

Abstract. The paper considers the votive practices and gifts known in the Russian religious tradition. The author gives an overview of individual and collective vows common in medieval and imperial Russia, as well as the main types of votive gifts: buildings (churches, chapels), crosses, icons, reliquaries, icon salaries, church embroidery, fabrics, anatomical weights, precious gifts to icons, etc. Votive actions were the most important social tool for creating a variety of religious objects, from monumental (like monastery buildings and city cathedrals) to small (like shawls, towels or pendants in the form of a diseased organ). At the same time, the action of making, bringing, using the votive object and the material object itself were inextricably linked – the word ‘vow’ in Russia meant not only a promise, but also a monetary contribution to a monastery or church, and a votive object, and animals fattened for a sacrifice to a saint (holiday), and any other kind of gift, material or actional. As the author notes, a review of these traditions helps to better understand modern votive practices that have actively spread in Russia in the last decade.

Keywords: vows, votives, votive gifts, religious practices, post-Soviet religious traditions

For citation: Antonov, D.I. (2022), “Votive gifts in Russia. Objects and practices”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 50–69, DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-50-69

В 2010-е гг. в России произошла быстрая (в исторической перспективе) актуализация вотивных практик – городские и сельские храмы начали активно наполняться дарами, которые прихожане и паломники приносили иконам. Сегодня традиция стала фактически повсеместной. Замечательно, что в некоторых церквях создают и «образцовые» дары: в киоты вешают крупные наперсные кресты, украшая таким образом и старые, и недавно созданные иконы, и одновременно моделируя практику их одаривания прихожанами – вотивные дары начинают вскоре появляться рядом с повешенными крестами [Антонов 2020, с. 105]. Быстрая популяризация этой традиции – одно из самых ярких явлений, связанных с (ре)конструированием религиозных практик на постсоветском пространстве. Однако современные дары пока уступают в разнообразии тем, которые бытовали в России в начале XX в.

В этой статье я хотел бы сделать обзор основных обетных даров, которые распространились в допетровской России и сохраняли актуальность в синодальный период. Несмотря на принципиальную несхожесть, гетерогенность, многообразие артефактов, о которых пойдет речь, все они были объединены общей вотивной прагматикой.

Храм, часовня, крест: вотивные постройки

Как и в других христианских странах, важнейшую роль среди множества средневековых вотивных практик на Руси играли акциональные дары – действия, совершаемые по обету, индивидуальному или коллективному. Обет принимали не только в критической ситуации – болезни, разорения, голода, потери скота, бесплодия и т. п. Иногда его давали превентивно, чтобы предполагаемая беда обошла стороной или чтобы дело (путешествие, военное предприятие, беременность...) прошло успешно; иногда приносили постфактум, в честь избавления от беды, которая уже прошла, – чтобы святой патрон или местночтимая икона в будущем продолжили защищать человека, социальную группу или локус (дом, деревню, город). При этом, как и материальные приношения, акциональные практики плохо делятся по принципу «дар ради получения помощи» и «дар за оказанную помощь». Средневековые тексты, как и многочисленные истории, записанные в XIX–XX вв., говорят о чудесах, которые происходили в момент, когда человек произносил или задумывал обет, в момент, когда он совершал его или же после того, как действие было выполнено. Критическая ситуация провоцировала на обетное действие, но само принесение дара могло произойти уже после того, как помощь была оказана. Иногда вотивный акт совершали превентивно, ожидая возможное несчастье – эпидемию, болезнь, неурожай. В свою очередь, дар, который приносили постфактум, после избавления от беды, был развернут не только в прошлое, но и в будущее – благодарность святому оказывалась залогом того, что он продолжит защищать человека или сообщество.

Акциональные практики – отдельная, широкая тема, однако важно понимать, что они были непосредственно связаны с вотивными дарами. Большинство совершаемых обетных действий предполагало не только труд, но и материальные вложения. Отделить их друг от друга чаще всего невозможно. Принесение дара требовало затраты временных и экономических ресурсов. Паломничество, долгий крестный ход или обетный праздник – частые для русских земель вотивные практики – неизбежно предполагали экономи-

ческие затраты, создание, покупку, жертвование материальных даров. И труд, и дорога (чтобы вложить дар в храм или монастырь), и сопровождающие все эти действия молитвы воспринимались как часть самого дара, его нематериальная составляющая. Неудивительно, что словом «обет» на Руси обозначали не только само обещание, но и денежный вклад, и вотивный предмет, и животных, откармливаемых для жертвы святому (празднику), и любой другой вид дара, материального или акционального¹.

Как и в других частях христианского мира, дар святому сильно зависел от социального и имущественного статуса дарителя (а также от пола, профессии и общей сферы деятельности). Чем выше был статус, тем масштабнее и богаче оказывалось приношение. Мы рассмотрим основные типы даров, двигаясь сверху вниз, от самых крупных к более мелким.

После принятия христианства вотивная практика быстро распространилась среди русских князей, в целом выстраиваясь по византийским моделям. Прежде всего это относилось к ктиторским храмам, возводимым по обету. По сообщению летописи, уже в 996 г. князь Владимир, спасаясь от печенегов, обещал построить церковь, если враги его не настигнут, – после этого он «постави церковь и створи праздник великий»². Традиция продолжалась все века и расцвела в XVI столетии благодаря активной деятельности московских государей, ориентировавшихся на те же византийские образцы. В благодарность за рождение ребенка, выздоровление великого князя или члена его семьи, успешное военное мероприятие и т. п. монастыри получали от государей, а затем царей вклады, на которые возводили каменные храмы, а иногда и другие строения (колокольни, звонницы, башни). Как известно, церковь Вознесения в селе Коломенское, первый шатровый храм на Руси, был возведен в 1528–1532 гг. на вклад Василия III – вероятно, с молитвой о рождении наследника. Сын Василия Иван родился в период возведения церкви, что делало ее строительство одновременно даром-просьбой и даром-благодарностью. Сам Иван IV делал постоянные вклады в монастыри – во второй половине XVI в. во многих городах шло активное каменное строительство, и многие из возводимых храмов были вотивными. В честь рождения сына Федора в 1557 г. Иван сделал вклад в Фёдоровский монастырь Переславля-Залесского –

¹ Белова О.В. Обет // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 3. М.: Международные отношения. 2004. С. 446–448. См. также: [Щепанская 1995. С. 117–128; Кремлева 2010].

² Чтения в области истории и древностей Российских при Московском университете. 1893. Кн. 3. Отд. 2. С. VI.

на эти деньги возвели каменный храм Фёдора Стратилата. Перед походом на Казань Грозный посетил, среди прочего, Авраамиев Богоявленский монастырь Ростова Великого и, по местной легенде, взял там реликвию – посох основателя монастыря Авраамия, которым тот сокрушил идол Велеса. После падения Казани в 1552 г. ростовский монастырь получил вклад, на который отстроили новый каменный Богоявленский собор. При этом основное пространство храма расширили за счет трех небольших церквей с престололами, освященными в честь Авраамия Ростовского, Иоанна Богослова (который, по легенде, дал Авраамии посох, ставший реликвией) и Иоанна Крестителя, небесного патрона Ивана IV – в строительстве и освящении храмов отразилась логика дара как благодарности всем причастным святым.

По обету не только строили новые храмы в монастырях, но и основывали сами монастыри. Житие святителя Алексия, митрополита Московского (написано в XV в. Пахомием Логофетом), сообщает, что Спасо-Андроников монастырь в Москве был построен после того, как митрополит в 1355 г. попал в шторм на пути из Константинополя и дал обет построить в Москве храм в честь того святого (праздника либо иконы), память которого придется на день его высадки на берег³. Будущий патриарх Никон в честь своего спасения от бури в Белом море в 1639 г. поставил на острове Кие поклонный крест и дал обет основать там обитель; в 1652 г. он поставил на острове часовню, а в 1656 г. собрал в Москве крупную сумму и приказал заложить Крестовоздвиженский монастырь [Гнутова, Щедрина 2006].

Князья жертвовали монастырям не только средства и материалы для возведения зданий, но и дары для интерьера храмов – паникадила, драгоценную церковную утварь, крупные иконы и т. д. Знатные женщины, включая цариц, преподносили храмам и монастырям вышитые образы, украшенные жемчугом, золотыми нитями и другими ценными материалами. При этом ктиторские надписи на любых дарах, от здания до вышивки, часто не сообщали, по какой причине был вложен дар; об этом могли говорить другие тексты – летописи, жития святых или вкладные монастырские книги.

Если возведение каменных храмов до XVII в. оставалось прерогативой князей и церковных властей, то деревянные церкви и часовни могли сообща возвести горожане или жители села. Это был

³ *Баталов А.Л., Беляев Л.А., Турилов А.А.* Андроников в честь Нерукотворного Образа Спасителя мужской монастырь // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. Т. 2. С. 424–427.

довольно частый дар святому. К XIX в. в русских регионах было известно множество обетных храмов, а часовни встречались повсеместно. Петр I даже попытался запретить строительство часовен «в показных местах» и приказал разбирать уже созданные – но, как и многие императорские и синодальные указы в религиозной сфере, этот запрет на местах либо игнорировали, либо вовсе не знали. В конце XIX в. священник Вельского уезда отчитывался, что в деревнях построено около 95 часовен, из них 23 – обетные; в деревне Толстой «по случаю падежа скота», а в деревне Коротыгинской «в связи с повреждением нив червями, с чего самого и гибель нивы от червей прекратилась» [Кремлева 2010, с. 260].

Очень часто деревянный храм или часовню старались построить за один день, начиная утром, затемно, а освящая и даже проводя первую литургию на исходе дня. Иногда в городе возводили одновременно две или несколько таких «обыденных» церквей. Здесь важна символика не только суточного цикла, но и быстрого коллективного действия – непрерывную работу воспринимали как особый дар святому. Летописи сообщают о постройке в Новгороде не менее восьми обыденных храмов с 1390 по 1553 г. и не менее пяти в Пскове с 1407 по 1552 г. – все по случаю мора⁴. В Пскове в 1522 г. горожане построили обыденную церковь св. Варлаама, чтобы спастись от мора. Как сообщает летопись, эпидемия не остановилась, и тогда псковичи построили вторую церковь, Покрова Пресвятой Богородицы, «и преста морь»⁵. Если эти храмы спустя десятилетия или века перестраивали в камне, то название «обыденный» могло сохраняться. Пример – церковь Ильи Пророка Обыденного в московском Обыденском переулке – в современном виде она была возведена в начале XVIII в., но унаследовала название от предыдущей деревянной церкви, которую построили, видимо, на рубеже XVI–XVII вв. и, по преданию, соорудили как обетную после засухи.

Как показывает пример с храмом князя Владимира, который не только построил обетный храм в 996 г., но и установил «праздник великий», дело не ограничивалось строительством – после возведения храма часто устанавливали общий обетный праздник, а иногда приносили различные коллективные обещания. Так, после строительства в Вологде обетной церкви в 1655 г. и прекращения мора вологжане обещали за себя и за потомков «на вечные времена» ежегодно давать в храм воск для негасимой лампы,

⁴ Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре, 1901–1913. М.: Индрик, 1994. С. 209.

⁵ Там же. С. 210–211.

а также свечи, ладан, церковное вино, хлеб и деньги. Кроме того, ежегодно перед 18 октября, днем строительства церкви, горожане должны были соблюдать недельный пост, а ночью молиться в обывденном храме⁶.

Еще более частым даром были обетные кресты – чаще всего деревянные, но иногда каменные. На русском Севере их часто ставили в благодарность за спасение на море, как этот сделал в 1639 г. Никон, либо в благодарность за удачу в рыбном промысле. К примеру, надпись на одном из крестов мезенского уезда (1848) гласила, что его поставил Иоасаф Иванов сын Селивестеров «вместе с товарищами по обещанию на морских промыслах», а на другом, что он был воздвигнут «в память хорошего улова рыбы» [Цеханская 2013, с. 32]. Ктиторские надписи иногда были довольно подробными. Так, на знаменитом Людогощинском кресте (покрыт богатым орнаментом, изображениями святых), который в 1359 г. заказали новгородцы с улицы Людогощи, надпись гласит: «В лето 1359 индикта VI поставлен бысть крест си Господи ІС Христе по милости вся христианы на всяком месте молящася Тобе верою чистым сердцем и рабом Божиим помози поставившим крест людгощичам и мне написавшему Якову сыну Федосову». Иногда обетный крест представлял собой Распятие с написанной красками или вырезанной объемной фигурой Христа – в этом случае фигуру могли одевать, обряжая тканями как отдельным даром (см. ниже).

Грань между часовней и крестом была очень проницаемой. И то, и другое было местом частной и коллективной молитвы. У крестов, как и у часовен и церквей, было посвящение, в день праздника здесь проводили службы, сюда приносили различные дары, чаще всего материю – полотенца, платки. Кресты нередко организовывали как сложные конструкции: они могли иметь скатную крышу или четырехгранную верхушку, в них сооружали ниши с иконами и горящими лампадами, устанавливали киоты и образа, хранили в нишах запасы лампадного масла, свечи и т. п. Неудивительно, что кресты в некоторых регионах могли называть «часовнями» [Мелехова 2010, с. 360–372; Кремлева 2010, с. 264–265].

Наконец, популярным коллективным даром, связанным с церковью, был колокол. Это могли мотивировать тем, что он «вызвонит из ада» душу донатора, если после смерти она попадет в место мучений. По той же логике (дар оказывает влияние на по-

⁶ Чтения в области истории и древностей Российских при Московском университете. 1893. Кн. 3. Отд. 2. С. VIII–IX. Там же см. публикацию «Сказания» о создании Спасского храма в Вологде «во избавление от смертоносной язвы» по двум спискам, XVIII и XIX вв.

смертную судьбу / дар облегчает муки грешника), характерной для многих апокрифов и устных легенд, в Пензенской губернии крестьяне жертвовали храмам занавеси для алтаря, полагая, что в аду она «закроет» своего дарителя от пламени [Цеханская 2013, с. 175].

Ктиторские иконы и вотивные ткани

Крупные дары, требовавшие сложного комплекса работ и экономических затрат, были прерогативой светской и духовной элиты – либо коллективным даром от сельского или городского сообщества. Что касается даров индивидуальных, они были очень разнообразными и сильно зависели от материального статуса дарителя и от его (ее) профессионального занятия. Храмам жертвовали не только деньги, от крупных сумм до одной монетки, приносимой иконе, не только церковную утварь, но дрова, пищу (скот, зерно, мед и проч.), предметы ремесла – кузнечного, плотницкого, тканного и т. п. Такие дары были функциональными – их использовали в монастырском или церковном хозяйстве. Другие дары играли символическую роль – их приносили прежде всего с тем, чтобы украсить святыню и воздать честь праведнику, так или иначе с ней связанному.

Популярным даром были иконы – от небольших, которые приносили простые люди и иногда подвешивали к почитаемому образу, до крупных, созданных в честь какого-то события. Донаторы заказывали храмовые иконы в том числе за помощь, полученную от святого, часто своего небесного патрона. Традиция ктиторского портрета пришла на Русь из Византии и распространилась уже в домонгольский период – образы князей-Рюриковичей писали во многих храмах (в соборе Святой Софии и в Кирилловской церкви в Киеве, в храме Спаса на Нередице, в соборе Спасо-Евфросиньевского монастыря в Полоцке и др.). Однако князей и их семьи не писали в таких торжественных позах, как в Византии, и не наделяли нимбами, вместо этого они стоят в молитвенной позе перед Христом, подносят ему храм или кодекс – так в Византии изображали не императоров, а аристократов. С XIII в. вотивные изображения распространились гораздо шире – теперь их заказывали не только князья, но церковные иерархи и просто богатые вкладчики. На иконах все чаще возникали посвятительские надписи. Распространились и надгробные вотивные портреты. Однако уже в XV в. эта традиция постепенно сошла на нет – возможно, под влиянием эсхатологических ожиданий (на Руси ждали конца света в 1492 г. – по

Константинопольской эре, счету лет от сотворения мира, это был 7000-й год). В Московской Руси XVI–XVII вв. создавали только посмертные образы государей, и то нечасто⁷.

Тексты, рассказывающие о вкладчике, чаще размещали не на иконах, а на стенах зданий, в виде вырезанной по камню надписи, на настенных росписях. Редкий пример подробной надписи на иконе – новгородский образ 1467 г., где в верхнем регистре изображен Деисусный чин, а внизу – молящиеся новгородцы-миряне, заказчики образа. Черная надпись над фигурами (ее разместили позже, поверх изначальной) упоминает «рабов Божиих» Григория, Марью, Иакова, Стефана, Евсея, Тимофея, Олфима «с чады», которые молят Христа и Богородицу «о гресех своих». Надпись внизу иконы сообщает год ее создания, 1467, и – насколько можно реконструировать – имя Антипа Кузьмина, «повелением» которого икона была вложена на «поклонение» (христианам). Возможно, икона была задумана при жизни изображенных новгородцев как обетный вклад – просьба ктиторов о прощении грехов и избавлении от смерти. Но учитывая, что в 1467 г. в Новгороде свирепствовала эпидемия, не исключено, что они умерли от мора, и икону – уже как посмертный вклад – принес в храм их родственник Антип [Преображенский 2010, с. 229–239]. Ктиторские надписи можно найти и на предметах церковной утвари, которую заказывали для храма, – к примеру, на кресте-реликварии, который в 1161 г. изготовил мастер Лазарь Богша по заказу княгини Евфросиньи Полоцкой, донаторский текст размещен на внешнем ободке [Франклин 2010, с. 417].

Помимо икон, популярнейшим даром на Руси были ткани разных видов – часто они служили драпировкой и обрамлением для моленного образа. Домашние иконы, красные углы во многих регионах украшали, регулярно или к праздникам, вышитыми полотенцами, платками, рушниками. В обетные пятницы в некоторых регионах носили икону Параскевы, увешанную платками и лентами. Полотна, полотенца приносили в церкви и часовни. Полотенцами и платками украшали иконостасы, иногда на определенный срок, до 40 дней; ими обвешивали иконы⁸.

Ленты материи – платок, пояс, полотенце или просто кусочек ткани – широко используются как украшения святилища и материальный дар-просьба в самых разных религиозных традициях. На

⁷ О русских вотивных портретах см.: [Преображенский 2010, с. 328].

⁸ См., к примеру: *Валенцова М.М., Узенёва Е.С.* Платок // *Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 4.* М.: Международные отношения. 2009. С. 67–68. Описание таких практик в Ярославской, Вологодской, Костромской губерниях см.: [Кремлева 2010, с. 267–268].

Руси ими украшали не только домовые и храмовые иконы, но и деревья у почитавшихся источников, поклонные кресты, часовни и т. п. Такой дар мог быть регулярным (иконы обряжали полотенцами к празднику, ленты повязывали на дерево, посещая удаленный родник и т. п.) – эти платки-украшения сближаются с цветами и ветками, которыми декорировали церкви и иконы перед определенными праздниками (Рождества, Троицы) и убирали после них. Но часто платки и полотенца оказывались экстраординарными дарами – в этом случае их вешали с ярко выраженной просьбой о конкретной помощи. На материи вышивали имена дарителей, ктиторские тексты, кресты, образы святых и т. п. Чтобы исцелить голову, в некоторых регионах в качестве обетного дара в церковь или часовню приносили головной платок, чтобы вылечить ноги – чулки или обувь и т. п. (XX в. женщины иногда вешали на кресты и в часовни лифчики от болезни груди). В другом варианте тканое изделие не указывало на больной орган, а служило одеянием для религиозного образа. Специально вышитую рубашку вешали на деревянное Распятие, покрывая фигуру Христа в благодарность за помощь⁹. Точно так же в храмах одевали деревянные резные скульптуры святых, которые распространились с XIV в. под влиянием европейской традиции и уже в XVI в. стали популярны во многих русских регионах.

При создании ткани непрерывная работа могла играть такую же роль, как при строительстве храма или часовни – женщины или девушки собирались в избе с пряжей и работали день или сутки, чтобы в ограниченный срок спрясть нити, выткать материю и сшить то, что было нужно. Часто таким образом изготовляли длинные полотна ткани – до нескольких десятков метров ткани. Как и в случае с другими обыденными дарами (деревянными крестами, пирогами, хлебами и др.), это действие могло иметь структуру архаического обряда – к примеру, обыденным полотном обносили деревню, оставшимися нитками очерчивали границу села, пролезали всей деревней под обыденным полотном, прогоняли под ним скот, прибывали полотном к дороге и т. п. После совершения ряда действий полотном могли повесить на часовню или крест, оставить его там, пока не сгниет¹⁰.

⁹ Такая практика в XX в. известна, к примеру, в северорусской д. Кимжа [Щеханская 2013, с. 35].

¹⁰ Зеленин Д.К. Указ. соч. С. 193–208; см. также: Толстая С.М. Обыденные предметы // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 3. М.: Международные отношения. 2004. С. 487–488; Валенцова М.М., Узеньва Е.С. Полотенце // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 4. М.: Международные отношения. 2009. С. 150.

На русском Севере, в Архангельской области, на платках часто вышивали большой орган – ладонь, ногу, голову, зуб или полную человеческую фигурку, причем некоторые образы вышивали золотыми и серебряными нитями, и они выглядели как небольшие наивные иконы [Дурасов 1977; Кремлева 2010, с. 269–270]. Такое «заветное шитье», иногда с просительными или благодарственными надписями, – один из вариантов анатомических вотивов, которые представляют большой орган или полную фигуру мужчины, женщины или ребенка. Вотивные дары такого рода известны в цивилизациях Междуречья и Египта; позднее они широко распространились в античном Средиземноморье, а затем в христианском мире. На Руси, как и в Европе, их создавали во множестве из разных материалов – камня, металла, вероятно и дерева. Однако в отличие от европейских вотивов сегодня они мало известны, в основном хранятся в запасниках музеев и (пока) не актуализированы в церковной традиции – чеканные таблички с изображением человеческих фигур и органов, которые изредка встречаются в российских церквях, скорее всего, привезены паломниками с Балкан (греческие *тамата*; см.: [Антонов, Рычкова 2020]).

Анатомические вотивы и другие обетные «привесы»

Идеи об украшении и об одаривании иконы тесно переплетаются, хотя не всегда они синонимичны, и не каждое украшение было вотивным даром. Образы украшали драгоценными камнями и металлами сами иконописцы – изображая их на фигуре ангела или святого как элементы костюма или вокруг фигуры как имитацию драгоценностей, инкрустированных в иконную доску. Жемчуга, подвески, драгоценные камни часто писали на иконах Христа, небесных духов и праведников в домонгольской Руси. Кроме того, настоящие драгоценные камни, самоцветы и хрусталь могли инкрустировать в иконную доску.

С первых веков принятия христианства на Руси распространилась традиция вешать на почитаемую икону небольшие материальные дары – обетные «привесы» или «приклады». Это могли быть предметы разного типа – маленькие иконки, украшения (кольца, серьги, ожерелья и проч.), нательные кресты, монеты, цепи и так далее. Их укрепляли на иконе или рядом с ней на цепочках или специальных прутах (в Вологодской губернии их называли «гайнатами» [Цеханская 2013, с. 169]). Почитаемые иконы быстро обрастали дарами, которые могли закрывать их довольно плотно. Так, икона-

палладиум Новгорода, Богоматерь Знамение (XII в.), в XVII в., по описаниям, была украшена золотыми панагиями, двумя крестами, цепью, двумя парами рясен (подвесок к женскому головному убору), тремя перстнями, золотыми монетами, двумя серебряными панагиями, 126 крестами и панагиями «на аспидехи на раковинех на ентарех», двумя жемчужными убрусами, 19 серебряными гривнами, 47 серьгами, 8 серебряными цепочками и др. [Цеханская 2013, с. 184]. Эти приношения отражали не только социальный и имущественный статус, но и пол дарителя – по типу украшений.

Судя по средневековым текстам, привесы к иконам могли красть – не только с тем, чтобы банально поживиться дорогостоящим объектом, но и для того, чтобы получить предмет, напитавшийся благодатью чудотворной иконы. Подвеску использовали как брандеум, контактную реликвию. Исповедные вопросники, составленные для священников, предписывали интересоваться у прихожанина, не уносил ли он или она из храма кресты и другие вотивные дары, чтобы творить «наузы», т. е. обереги: «а крест или иконы или очи в святых изымал еси на которые потребы или наузы?» [Антонов 2019, с. 186–187]. С той же целью прихожане могли отламывать кусочки от самих икон – как писал Сигизмунд Герберштейн в своих «Записках о Московии» (1549), епископскому суду на Руси, вместе с содомитами и святотатцами, грабящими могилы, подлежали те, «кто в целях чародейства отламывает кусочки от образов святых или от распятия»¹¹.

Среди привесов встречались и анатомические подвески в форме больных или уже исцеленных частей тела. К примеру, в собрании Тотемского музейного объединения хранится около 210 вотивов, в том числе 56 человеческих фигурок в рост и 7 поясных, 17 – в форме рук, 45 – ног, 7 – сердец, 25 – глаз, 28 – женской груди, 25 – головы и одна в форме уха¹². Большинство таких привесов датируются XVII–XIX вв. Кроме того, изготавливали привесы в форме животных – так, в дореволюционном Архангельске «торговали с лотков серебряными изделиями: ... серебряными, тисненными из тонкого листа коровками, которые жонки покупали, когда заболела корова, чтобы повесить эти жертвенные коровки перед образом святого Фрола – покровителя стад» [Митрофанов 2013, с. 345].

Изображенный или отлитый (вылепленный, вырезанный) из какого-то материала орган – не только дар-просьба и дар-благо-

¹¹ Сигизмунд Герберштейн. Записки о Московии. М.: Изд. МГУ, 1988. С. 109.

¹² Тотемское музейное объединение: альбом-путеводитель по коллекциям / Сост. С.В. Митурич. М.: Три квадрата, 2015. С. 62.

дарность. Он мог репрезентировать саму болезнь: подвешивание воспринималось как «отдача» недуга и способ избавиться от него. Неудивительно, что брать вышитые платки и привесы в руки или дотрагиваться до них зачастую считали (и продолжают считать) опасным, так как «отданная» болезнь способна перейти на прикасавшегося¹³. Но иногда действовала обратная логика – люди, желавшие исцелиться, не изготавливали свои подвески, а использовали те, что уже находились в храме. Уже после революции, в 1920-х гг. в Вологодской губернии больные люди брали в руки или вешали на себя «чужую» (принесенную кем-то другим) подвеску в форме того органа, который хотели исцелить, и молились, стоя на коленях, а затем передавали другому болящему [Кремлева 2010, с. 268–269]. Это «овеществление» молитвы, зримое и тактильное воплощение того, о чем просит болящий. Одновременно такое действие напоминает традицию взаимодействия с реликвиями, носителями благодати – так же во многих храмах и монастырях паломники молились, возлагая на себя вериги, кресты и другие вещи, принадлежавшие святому.

Чудесную помощь репрезентировали не только анатомические даты. Логика могла быть совсем другой, ситуативной и необычной. Некий полковник, исцелившийся от полученного в 1828 г. пулевого ранения, пожертвовал Богородичной иконе специально изготовленную серебряную пулю, вложил в нее ранивший его осколок и выгравировал на пуле сердце со своими инициалами «С.З.» и надпись: «Чем ране, близ чего – то в жертву приношу» [Цеханская 2013, с. 171].

Иногда дар сообщал о чуде только с помощью текста. К иконам привешивали таблички с описанием произошедшего. Их часто изготавливали из драгоценных металлов, так, чтобы «привес» имел одновременно и материальную ценность. В Великом Устюге 13 июня 1813 г. местный полицмейстер исцелился от болезни, помолвившись у иконы Устюжской Богородицы, и заказал в дар для образа серебряную табличку с рассказом о чуде [Цеханская 2013, с. 172].

Еще один вид дара был связан с идеей о магической «фиксации» той помощи, которую уже обрели или на которую рассчитывали. Аналог таких даров – формулы «закрепки», которые были распространены в славянских заговорах и должны были сделать магическую помощь нерушимой. Один из популярных видов таких закрепков – упоминание ключей и замков, которые знахарь «кладет» в некое недоступное место (на дно Киана-моря и т. п.) и ко-

¹³ Толстая С.М. Обыденные предметы. С. 487.

торые не достать, как не разрушить и силу заговора. Замечательно, что похожая логика могла действовать при выборе материального дара – когда иконе преподносили ключи или замки. Так, в музее при Киевской духовной академии хранилась привеска в виде ключика, по которому шла надпись: «От запрещения блуда и пьянства раба Божия С.М.». При этом на самой иконе Богоматери «Прибавление ума», к которой привесили ключ, были изображены святые Моисей Мурин и Вонифатий, защитники от блуда и пьянства [Цеханская 2013, с. 170].

От золота до фольги: дары иконе

Из Византии пришла традиция декорировать иконы тканями (пеленами, завесами, рушниками). Вышивание было женским рукоделием и женским даром иконе. Покровы (или убрusy) вышивали золотым шитьем, жемчугом или бисером и клали на икону, иногда по несколько штук. В Византии эти ткани могли быть тонкими, полупрозрачными, скрывать образ во внеслужебное время и подниматься только на время богослужения. Внизу, под иконой закрепляли пелены – вышитую ткань, которая спускалась до пола. Ткани нередко меняли, «одевая» или «переодевая» икону к празднику. Кроме того, по византийскому обычаю князья могли жертвовать иконе свои дорогие одежды, «порты», которые развешивали в храме. Летопись упоминает, что в 1185 г. во время пожара во Владимире в Успенском соборе погибли богатые дары Андрея Боголюбского – паникадила и сосуды, иконы, кованые золотом и драгоценными камнями, а также «порты», шитые золотом и жемчугом¹⁴.

В Московской Руси шитье стало популярным среди женщин из высших слоев – в этом плане пелена была аналогом металлического оклада, преимущественно «мужского» дара иконе. На ней могли вышивать традиционные иконографические сюжеты – праздники, святых, и отдельно размещать вкладную надпись. Кроме того, в церкви часто жертвовали вышитую Плащаницу с образом Христа во гробе (используется в православных богослужениях Великой Пятницы и Субботы), Богородицы на смертном одре (ее используют в богослужении праздника Успения), либо вышитую пелену с образом святого – для того, чтобы покрыть раку с мощами. О та-

¹⁴ Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Вып. 2: Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку. Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1927 (далее – ПСРЛ 1). Стб. 392.

ком даре упоминает стихотворная «История о святом игумене Лонгине» (1720-е гг.):

В 1658-й благодати год
Усердием графов Строгановых господ
На пелене гробницы образ сего свята
Вышит из шелка, серебра и злата¹⁵.

Вторая традиция, заимствованная из Византии, – изготовление для иконы металлических риз, частично закрывающих образ, и полных окладов. Очень часто в качестве дара иконе для нее изготовляли нимб, корону либо элементы костюма, изображенного на святом – чаще всего цату (шейную гривну, лунообразную подвеску) или пояс. Дары такого типа отливали из разных металлов, в том числе серебра и золота, инкрустировали драгоценными камнями или покрывали эмалью. На иконной доске их фиксировали небольшими гвоздями – следы повреждений, ряды мелких дырок видны на многих образах, которые экспонируются сегодня в музеях уже без риз.

Оклады изготовляли из разных металлов, дорогие – из серебра (часто позолоченного) и золота. Для этого могли переплавлять металлические привесы, которыми обрастали почитаемые иконы. Известная икона второй половины XII в. «Спас Нерукотворный», хранящаяся в ГТГ, была создана под оклад – отверстия от гвоздей аккуратно окаймляют лик Спасителя. Под оклад создавались и другие знаменитые сегодня иконы, к примеру, новгородский образ «Устюжское Благовещение» [Стерлигова 1999, с. 181]. Как сообщает летопись, Андрей Боголюбский в 1155 г. потратил на ризы для иконы Владимирской Божией Матери более тридцати гривен золота, а также серебро, драгоценные камни и жемчуга¹⁶.

Басменные оклады изготовляли из тонких пластин металла – они закрывали только поля или фон иконы, но не изображенные фигуры. В Московской Руси чаще стали делать сплошные чеканные оклады, которые полностью закрывали изображение, оставляя видимым только лики и открытые части тела – ладони, ступни. Такой оклад имитирует одновременно и одеяния каждой фигуры, и фон иконы, включая изображенные здания, предметы интерьера, элементы ландшафта и т. п.

¹⁵ Лонгин основал на русском Севере Николо-Коряжемский монастырь в середине XVI в. Стихотворные переложения житий появились на Руси с конца XIV в. [Власов 2011, с. 21, 53].

¹⁶ ПСРЛ 1. Стб. 346.

В XVII в. традиция расцвела. Многие оклады начали изготавливать из цельного серебряного листа, который не нужно было крепить на ковчег, поэтому иконы из царских мастерских в это время стали делать плоскими, без выступающих полей [Бусева-Давыдова 2008, с. 201]. В это же время описания дорогих приношений иконам стали гораздо чаще фиксировать различные тексты – авторы подробно описывали дорогие оклады, инкрустированные множеством драгоценных камней, покрытые эмалью, дополненные коронами, ожерельями, панагиями, цепями, золотыми дощечками с надписями о чудесах и т. п. Дары не только золотили, но и отливали из чистого золота. Так, Василий Шуйский пожертвовал иконе Николы Зарайского в Троице-Сергиевом монастыре золотую ризу и золотую дощечку с текстом-благодарностью за помощь в освобождении Москвы «от воровских людей» [Цеханская 2013, с. 180].

Естественно, что и некоторые виды даров, и их стилистика менялась с веками, но общий принцип украшения и ключевые типы предметов в целом не менялись. В XVIII–XIX вв. описания многих храмов и монастырей включали подробные перечни окладов и даров, украшавших иконы. К примеру, описная книга Болховского Троице-Оптина монастыря, созданная в 1701 г., рассказывала об украшениях на образе Богоматери Тифинской: «венцы и оклад серебряны озолочены в венцах двадцать два камня. Нат короною девять камней с короны и с зерны, подпись жемчужная. В поднизи тринадцать каменне, два ожерелья жемчужные. На окладе на полах четыре иконы в гнездах за слюдовою. В привесе рясы жемчужные с камнем, шась поногий серебряных, в том числе пять поногий за хрусталем, шестнадцать крестов серебряных», серебряные серьги и крест с драгоценными камнями, пять золотых монет, золотой перстень «с яхонтом с лазоревым»; над киотом три деревянных вызолоченных креста, занавесь, золоченая лампада и кисть из шелка и золотых нитей [Комова 2012, с. 452]. А Болховская икона Богоматери, по описанию 1870 г., была украшена «золоченой ризой (в 11 фунтов 16 золотников), которая, вместе с короною и убрусом, особо украшена жемчугами и бриллиантами в 1848 г., стоит 19 154 р. 50 коп. ассигнацией» [Комова 2012, с. 81]. Кроме драгоценных металлов и камней, в таких описях упоминаются украшения из более дешевых материалов – бумаги, дерева и проч. В той же описи 1701 г. говорится про образы Пресвятой Богородицы Страшная и Отечество в силах с бумажными завесами, «один белый, а другой полосатой» [Комова 2012, с. 452]. Комплексы даров и декоративных элементов постоянно дополнялись и обновлялись. В каждую эпоху это была не статичная, а сложная и динамичная модель – разнородные и разнообразие предметы, которые могли

частично или полностью закрывать икону, окружать ее по периметру, декорировать и (частично) закрывать ее киот.

Оклады изготовляли не только из металлов – их вышивали из ткани, используя золотое шитье, жемчуг и бисер, резали из дерева. Некоторые оклады надевали только к праздникам – у почитаемых икон их бывало несколько, и их меняли, как одеяния, предназначенные для разных торжеств. Почитаемые храмовые образы все чаще стремились одарить окладом, в результате чего к XIX в. русские иконы массово «скрылись» под металлическими ризами. В XIX в. эта традиция перешла и домовым образам, которые начали украшать, имитируя дорогой храмовый оклад, а в XX в. это определило традиции создания «советских икон», о которых идет речь в статье Д.Ю. Доронина, опубликованной в этом выпуске «Вестника РГГУ»¹⁷.

* * *

Обетные дары и ктиторские традиции, которые мы рассмотрели в этом кратком обзоре, важны не только в историческом плане. Множеством нитей они связаны и с советской материальной религиозностью, и с постсоветскими вотивными практиками, которые активно развиваются в современной России. Анализ этих практик – одна из актуальных сегодня задач и очень продуктивное исследовательское поле, которое неизбежно требует обращения к широкому корпусу текстов и артефактов Средневековья и Нового времени.

Литература

- Антонов 2018 – Антонов Д.И. Два «тела» иконы: общение с сакральным образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 7. С. 9–34.
- Антонов 2019 – Антонов Д.И. Цари и самозванцы: борьба идей в России Смутного времени. М.: РГГУ. 2019. 316 с.
- Антонов 2020 – Антонов Д.И. Иконы и мощевики: об актуальных тенденциях конструирования храмового пространства в современной России // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 3. С. 102–114.
- Антонов 2021 – Антонов Д.И. Апроприация силы: незримое «тело» святых в христианских традициях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3. С. 7–25.
- Антонов 2022 – Антонов Д.И. Колодцы и печи: ритуализированная утилизация освященных предметов в постсоветской православной традиции // Вестник

¹⁷ Подробнее см. наш альбом-монографию о советской иконе: [Антонов, Доронин 2022].

- РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 2. С. 30–43.
- Антонов, Доронин 2022 – Антонов Д.И., Доронин Д.Ю. Иконы советской эпохи: лики традиции. М.: Индрик, 2022. 184 с.
- Антонов, Рычкова 2020 – Антонов Д.И., Рычкова Н.Н. Веники и восковые младенцы: вотивная традиция на Родосе // Живая старина. 2020. № 1. С. 20–23.
- Антонов, Тюнина 2022 – Антонов Д.И., Тюнина С.М. Утилизация освященных предметов: тексты и комментарии // Живая старина. 2022. № 1. С. 24–29.
- Бусева-Давыдова 2008 – Бусева-Давыдова И.Л. Культура и искусство в эпоху перемен: Россия семнадцатого столетия. М.: Индрик, 2008. 364 с.
- Власов 2011 – Власов А.Н. Сказания и повести о месточтимых святых и чудотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVII веков: тексты и исследования. СПб.: Изд-во «Пушкинский дом», 2011. 784 с.
- Гнутова, Щедрина 2006 – Гнутова С.В., Щедрина К.А. Кийский крест, Крестный монастырь и преображение сакрального пространства в эпоху патриарха Никона // Иеротопия: Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Индрик, 2006. С. 681–705.
- Дурасов 1977 – Дурасов Г.П. Каргопольское «заветное шитье» // Советская этнография. 1977. № 1. С. 110–113.
- Комова 2012 – Комова М.А. Иконное наследие Орловского края XVIII–XIX веков. М.: Индрик, 2012. 512 с.
- Кремлева 2010 – Кремлева И.А. Место обета в мировоззрении и повседневной жизни русского народа // Святыни и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование / Отв. ред., сост. О.В. Кириченко. М.: Наука, 2010. С. 241–284.
- Мелехова 2010 – Мелехова Г.Н. Пути возвращения святынь // Святыни и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование / Отв. ред., сост. О.В. Кириченко. М.: Наука, 2010. С. 338–372.
- Митрофанов 2013 – Митрофанов А.Г. Повседневная жизнь русского провинциального города в XIX веке: пореформенный период. М.: Молодая гвардия, 2013. 528 с.
- Преображенский 2010 – Преображенский А.С. Ктиторские портреты средневековой Руси. XI – начало XVI в. М.: Северный паломник, 2010. 542 с.
- Стерлигова 1999 – Стерлигова И.А. Древнерусские украшенные иконы XII–XIII вв.: Опыт реконструкции // Византийский временник. 1999. Т. 58. № 83. С. 178–185.
- Франклин 2010 – Франклин С. Письменность, общество и культура в Древней Руси (около 950–1300 гг.). СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. 552 с.
- Цеханская 2013 – Цеханская К.В. Почитание православных святынь в России. М.: Паломник, 2013. 400 с.
- Щепанская 1995 – Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб.: МАЭ РАН, 1995. С. 110–176.

References

- Antonov, D.I. (2018), "The two 'bodies' of the icon. Communication with the sacred image as appropriation of its power, *RSUH/ RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series*, no. 7, pp. 7–34.
- Antonov, D.I. (2019), *Tsari i samozvantsy: bor'ba idei v Rossii Smutnogo vremeni* [Tsars and impostors. The struggle of ideas in Russia of the Time of Troubles], RSUH, Moscow, Russia.
- Antonov, D.I. (2020), "Icons and reliquaries. On current trends in constructing the church space in today Russia", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 3, pp. 102–114.
- Antonov, D.I. (2021), "Appropriation of virtue. The invisible 'body' of Holy objects in Christian traditions", *State, religion and church in Russia and Worldwide*, no. 3, pp. 7–25.
- Antonov, D.I. (2022), "Wells and furnaces. Ritualized disposal of consecrated objects in post-Soviet Orthodox tradition", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 2, pp. 30–43.
- Antonov, D.I. and Doronin, D.Yu. (2022), *Ikony sovetskoi ehpokhi: liki traditsii* [Icons of the Soviet era. Faces of tradition], Indrik, Moscow, Russia.
- Antonov, D.I. and Rychkova, N.N. (2020), "Brooms and wax babies. A votive tradition in Rhodes", *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 20–23.
- Antonov, D.I. and Tyunina, S.M. (2022), "Disposal of consecrated objects. Texts and comments", *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 24–29.
- Buseva-Davydova, I.L. (2008), *Kul'tura i iskusstvo v ehpokhu peremen. Rossiya semnadsatogo stoletiya* [Culture and art in an era of change. Russia in the seventeenth century], Indrik, Moscow, Russia.
- Durasov, G.P. (1977), "Kargopol 'vow sewing' ", *Sovetskaya ehnotografiya*, no. 1, pp. 110–113.
- Franklin, S. (2010), *Pis'mennost', obshchestvo i kul'tura v Drevnei Rusi (okolo 950–1300 gg.)* [Writing, society and culture in Ancient Russia (circa 950–1300)], Dmitrii Bulanin, Saint-Petersburg, Russia.
- Gnutova, S.V. and Shchedrina, K.A. (2006), "The Kiysky Cross, the Holy monastery of the Cross and the transformation of the sacred space in the era of patriarch Nikon", in Lidov, A.M. (ed.), *Ierotopiya. Sozdanie sakral'nykh prostranstv v Vizantii i Drevnei Rusi* [Ierotopia. Creation of sacred spaces in Byzantium and Ancient Russia], Indrik, Moscow, Russia.
- Komova, M.A. (2012), *Ikonnnoe nasledie Orlovskogo kraja XVIII–XIX vekov* [Iconic heritage of the Oryol region of the 18th – 20th centuries], Indrik, Moscow, Russia.
- Kremleva, I.A. (2010), "The place of the vow in the worldview and everyday life of the Russian people", in Kirichenko, O.V. (ed.), *Svyatyni i svyatost' v zhizni russkogo naroda: ehnotograficheskoe issledovanie* [Shrines and holiness in the life of the Russian people. An ethnographic study], Nauka, Moscow, Russia, pp. 241–284.
- Melekhova, G.N. (2010), "Ways to return the shrines", in Kirichenko, O.V. (ed.), *Svyatyni i svyatost' v zhizni russkogo naroda: ehnotograficheskoe issledovanie* [Shrines

- and holiness in the life of the Russian people. An ethnographic study], Nauka, Moscow, Russia, pp. 338–372.
- Mitrofanov, A.G. (2013), *Povsednevnyaya zhizn' russkogo provintsial'nogo goroda v XIX veke: poreformennyi period* [Everyday life of a Russian provincial town in the 19th century. The Post-Reform period], Molodaya gvardiya, Moscow, Russia.
- Preobrazhenskii, A.S. (2010), *Ktitorskie portrety srednevekovoi Rusi. XI – nachalo XVI v.* [Ktitor portraits of medieval Russia. 11th – the beginning of the 16th century], Severnyi palomnik, Moscow, Russia.
- Sterligova, I.A. (1999), “Old Russian decorated icons of the 12th–13th centuries. Reconstruction experience”, *Vizantiiskii vremennik*, vol. 58, no. 83, pp. 178–185.
- Tsekhanskaya, K.V. (2013), *Pochitanie pravoslavnykh svyatykh v Rossii* [Veneration of Orthodox shrines in Russia], Palomnik, Moscow, Russia.
- Vlasov, A.N. (2011), *Skazaniya i povesti o mestnochtimykh svyatykh i chudotvornykh ikonakh Vychevodsko-Severodvinskogo kraja XVI–XVII vekov: teksty i issledovaniya* [Legends and stories about locally venerated saints and miraculous icons of the Vychevodsk-Severodvinsk region of the 16th–17th centuries. Texts and studies], Pushkinskii dom Publ., Saint-Petersburg, Russia.
- Shchepanskaya, T.B. (1995), “Crisis network (traditions of spiritual development of space)”, *Russkii Sever: K probleme lokal'nykh grupp* [Russian North: On the problem of local groups], MAE RAN, Saint-Petersburg, Russia, pp. 110–176.

Информация об авторе

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

Information about the author

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

Советская икона нижегородского юго-запада: генезис и локальные традиции

Дмитрий Ю. Доронин

Российский государственный гуманитарный университет,

Москва, Россия;

Российская академия народного хозяйства

и государственной службы, Москва, Россия;

demetra2@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена генезису и локальным традициям народной рукодельной иконы советского времени на юго-западе Нижегородской области, выявленным в ходе научных экспедиций 2021 г. Описаны специфические черты декора и техник оформления в каждой традиции. Для Кулебакско-Гремячевской традиции характерны иконы, украшенные серебристой фольгой с обилием мелких элементов – фольговых, бумажных цветочков, гроздей парафиновых ягодок. Это яркие черты так называемого «деревенского» стиля. Основная техника нанесения орнамента на фольгу (сотообразный, мелкобугорчатый, растительный) – отпечаток по металлической основе-матрице. Для Арзамасской традиции – характерен строгий, с лаконичным декором «городской» стиль: цветочков и ягодок нет, орнамент на серебристую фольгу наносился чеканкой. В другом типе «городской» иконы фольга не использовалась вовсе, мастер делал оклад из дерева, напыляя на него бронзовую краску «под золото». Для Дивеевской и Ташино-Понетаевской традиций характерно более яркое оформление: оклады и мелкие элементы из фольги разных цветов, геометрические и растительные орнаменты прорисовывались стилем. Часто повторяющиеся образы – виноград и многолучевые «звезды», напоминающие крупные элементы мордовской вышивки. Ардатовская традиция являлась контактной зоной западного, северного и восточного стилей советской иконы. Выявленные визуальные и технические особенности локальных традиций обнаруживаются в описаниях дореволюционного промысла фолежной иконы – так называемых подфолежек. В статье поставлен вопрос о генезисе нижегородских иконных традиций, их связи с промыслом фолежных икон в монастырях и «расхожих» артельных образцов, изготовлявшихся мастерами-иконниками Вязниковского уезда Владимирской губернии (с. Мстѣра, Холуй, Палех) в XIX – начале XX в.

© Доронин Д.Ю., 2022

Ключевые слова: икона, иконный промысел, расхожая икона, рукодельная икона, фолежная икона, подфолежная икона, советская икона

Для цитирования: Доронин Д.Ю. Советская икона нижегородского юго-запада: генезис и локальные традиции // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4. С. 70–93. DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-70-93

Soviet icons of the Nizhny Novgorod Southwest region. Genesis and local traditions

Dmitriy Yu. Doronin

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration, Moscow, Russia; demetra2@mail.ru*

Abstract. The paper deals with the genesis and local traditions of handmade icons of the Soviet era in the Southwest of the Nizhny Novgorod region. It is based on the material from the expeditions carried in 2021. The Kulebak-Gremyachevsky tradition is characterized by Soviet icons decorated with silver foil with an abundance of small elements: foil and paper flowers, clusters of paraffin berries. Those are typical features of the so-called 'rustic' style. The main technique of applying an ornament to foil (honeycomb-shaped, finely-rounded, vegetable) is an imprint on a metal matrix base. The Arzamas tradition is characterized by a strict, laconic 'urban' style: there are no flowers and berries, the ornament on silver foil was minted. In another type of 'urban' icon, foil was not used; instead the masters made a wooden frame and covered it with bronze ('golden') paint. For Diveevskaya and Tashino-Ponetaevskaya traditions, a brighter design is characteristic: the frames and small elements were made of foil of different colors, and geometric and floral ornaments were drawn with a stylus. Frequently recurring images are grapes and multipath 'stars' resembling large elements of Mordovian embroidery. The Ardatov tradition was a contact zone of the western, northern and eastern styles of the Soviet icon. The author traces the revealed visual and technical features in the descriptions of the pre-revolutionary (before 1917) Russian craft of creating the foil (*folezhnye, podfolezhki*) icons and the cheap (*raskhozhaya*) icons made by icon masters in the Vyaznikovsky district of the Vladimir province (villages Mstyora, Kholuy, Palekh) in the 19th century – early 20th centuries.

Keywords: icon, icon tradition, icon craft, master of icons, *obrazovnik, iconnik*, common (*raskhozhaya*) icon, handmade icon, foil (*folezhnaya*) icon, *podfolezhnaya* icon, *folezhka*, soviet icon, prison icon, monastic icon, Nizhny Novgorod region, Kholuy, Palekh, Mstyora

For citation: Doronin, D.Yu. (2022), "Soviet icon of the Nizhny Novgorod Southwest. Genesis and local traditions", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 4, pp. 70–93, DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-70-93

В июле–декабре 2021 г. Центром визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ, при участии студентов факультета культурологии РГГУ и сотрудников Лаборатории теоретической фольклористики РАНХиГС было организовано три экспедиции в юго-западную часть Нижегородской области (Ардатовский, Арзамасский, Дивеевский, Первомайский районы и сельская территория городского округа Кулебаки). Главная задача этих поездок состояла в исследовании народных рукодельных икон советского времени – в фокусе внимания было как многообразие локальных традиций их изготовления, так и ритуальные контексты, а также семейные и ремесленные нарративы, связанные с этими моделными образами. Экспедиции привели к оформлению исследовательской программы (руководители – Д.И. Антонов и Д.Ю. Доронин), первыми результатами которой стала выставка отреставрированных советских икон нашей коллекции в РГГУ (февраль 2022 г.), а также публикация ряда статей и монографии [Антонов, Доронин 2022а; Антонов, Доронин 2022b; Антонов, Тюнина 2022а; см. также статью Д.И. Антонова и С.М. Тюниной, публикуемой в этом выпуске журнала].

В этой статье я хотел бы обратиться к проблеме локальных традиций фолежной иконы, их стилевых и технологических особенностей на нижегородском юго-западе – одном из важнейших регионов их создания и бытования в советские годы. Нас также будет интересовать происхождение этих традиций и вопрос о возможных предтечах фолежных икон советского времени.

«Советская икона»: семантика и социальный контекст понятия

Описание локальных традиций необходимо предварить кратким пояснением относительно того, что мы имеем в виду под «советской иконой» и почему считаем необходимой эту понятийную конструкцию.

В самом общем виде к интересующему нас типу кустарной иконы можно отнести рукодельные иконы, создаваемые в СССР 1920–1990-х гг. мастерами-одиночками нелегально, у себя на

дому. Такие иконы создавались по принципу бриколажа: моленный образ (писанный, литографический или фотографический) помещался под стекло внутрь самодельного деревянного киота и декорировался чаще всего фольгой и/или бумажными цветами и другими мелкими элементами декора. Фольговый оклад имитировал, с одной стороны, богатые ризы храмовых образов, а с другой – дореволюционные образцы поточной продукции иконников-артельщиков, дешевые, но также украшенные «под серебро». Фольгу могли орнаментировать разным способом: чеканкой, отпечатком по металлической основе-матрице, прорисовыванием рисунка стилем или выбиванием орнамента в ажурной просечной технике.

Промысел недорогих фолезных (декорируемых фольгой) икон описан в этнографических и искусствоведческих публикациях с XIX в.¹ Известны фолезные образы и в постсоветское время: в Воронежской, Липецкой, Тамбовской и некоторых других, более южных областях РФ они изготавливаются до сих пор [Веретенникова 2006; Горюшкина 2021; Стомаченко 2003]. Однако при всей внешней схожести, фолезные иконы дореволюционного, советского и постсоветского времени являются совершенно разными социальными феноменами и отличаются в плане материалов. До революции имело место артельное и даже фабричное производство икон с обширной географией их распространения благодаря путешествующим торговцам-офеням, благодаря торговле на ярмарках, в иконных лавках и т. п. В советские годы созданием икон занимались нелегалы-одиночки (мастера-образовники, киотники, фотографы в фотоателье), а распространение было затруднено и часто предполагало теневые схемы (например, в электричках). Материалы, использовавшиеся мастерами, необходимо было доставать совсем другими способами, в условиях дефицита. Нередко мастера использовали для украшения икон специфические подручные средства, производившиеся исключительно в советскую эпоху (обложки толстых школьных тетрадей, раскрашенную фольгу советских молокозаводов или пионерские галстуки). Именно это – дефицит,

¹ *Гольшев И.А.* Производство фольговых икон в сл. Мстере // Владимирские губернские ведомости. 1871. № 47. С. 1–4; *Он же.* О фольговых иконах // Владимирские губернские ведомости. 1874. № 3. С. 1–2; *Он же.* Фолезное заведение в сл. Мстере // Владимирские губернские ведомости. 1880. № 31. С. 1–2; *Добротворский Н.А.* О кустарных промыслах Курской губернии. Курск: Тип. губернского земства, 1885. Т. 2. С. 127–135; *Н.Н.Е.* Иконопись и выделка медноотливных и фольговых икон во Владимирской губернии // Церковный вестник, издаваемый при С.-Петербургской духовной академии. Часть неофициальная. 1878. № 16. 29 апр. С. 3–4.

специфика многих материалов и нелегальность – позволяет нам говорить об иконах советской эпохи как о типичных «советских вещах», создававшихся из подручных средств, как правило, сложно доставаемых, вымениваемых и т. п. В качестве аналогии можно привести советский дачный домик, самодельную модную одежду или даже отечественный автомобиль, для создания, поддержания или «пересотворения» которых человеку советского времени приходилось проявлять чудеса изворотливости в поиске необходимых материалов или запасных частей. Подобным же сложным образом создавалась и «советская икона»: фольгу выносили с молочных заводов, на киоты шли ящики из-под гвоздей, вымениваемые у продавцов в магазинах сельхозпотребкооперации и т. д.

Социальный аспект постсоветской фольклорной традиции тоже сильно отличен от кустарного изготовления икон в советское время: здесь нет ни дефицита материалов, ни нелегального статуса их поставщиков и мастеров-образовников, ни теневых связей между ними и покупателями. Иными словами, используя понятийный оборот «советская икона», мы ориентируемся на уникальность и социальных отношений, и самих материалов, определявших создание и распространение икон в советские десятилетия. В этом плане мы оказываемся близки к антропологической традиции исследования советской материальности, для которых наиболее значимым является социальная экономика и биография вещи².

*Предтеча советской иконы:
фольга и цветы вязниковских
богомазов*

Расцвет советской фольклорной иконы в исследуемом нами регионе приходится на 1960-е гг. Именно тогда, с модернизацией молочной промышленности страны, сельские мастера-образовники получили в изобилии толстую, удобную для чеканки и тиснения широкую фольклорную ленту (сырье для фольговых крышечек молочных бутылок). Однако советский кустарный промысел не возник на пустом месте: как уже было сказано, фольклорная икона существовала и раньше.

До революции в иконописных и окрестных селах Вязниковского уезда Владимирской губернии работали десятки фольгоуборочных

² [Архипова, Кирзюк 2020; Golubev 2020], см. также: *Соснина О.А., Ссорин-Чайков Н.В.* Дары вождям: [Каталог выставки]. М.: Пинакотека, 2006.

мастерских и фольгопрокатных заведений, производивших фольгу для иконного промысла. Значимыми центрами артельного производства фольжных икон были Холуй, Палех и, особенно, Мстера. Уже с XVII в. в иконных мастерских утвердилось изготовление икон мануфактурным способом [Брюсова 1984, с. 6–7]. Наиболее распространенной разновидностью массовых дешевых («расхожих») икон с фольговым окладом были так называемые подфольжные иконы (подфольжницы), на которых прописывали только лики, руки и ступни святых, а фигуры намечали по дощечке контуром и сразу закрывали фольговым окладом. Массовое изготовление дешевых, популярных среди крестьян подфольжек было особенно развито в Богоявленской слободе Мстеры до середины XIX в. Такие образа офени-иконники скупали у мастеров крупными партиями и распространяли их на возах, а позже отвозили по железной дороге в отдаленные концы империи, включая Сибирь, Польшу и Кавказ, а также за ее пределы – в страны восточной Европы и на Балканы³.

Самые ранние описания фольжной технологии принадлежат Ивану Александровичу Гольшеву (1838–1896), автору и издателю литографических и краеведческих работ, этнографу и археологу-любителю, выходцу из мстерских крепостных крестьян-иконописцев. В статье от 1865 г. он дает первую типологию икон вязниковских мастеров, отмечая, что дешевые подфольжные образы очевидным образом подражают более дорогим поддуборным и подризным храмовым иконам. Автор дает их первое словарное описание: «Иконы подфольжные. Образа разных размеров в деревянных, окрашенных красной краской, киотах за стеклами, убранные ризами из разноцветной фольги (латуни) с колонками, арабесками и другими украшениями, на этих иконах только пишутся лица, руки и ноги, а остальное все закрывается фольговой ризой, цена за 100 икон десятерик от 25 до 30 руб. сер.; цена разная, сообразно с величиною икон. Образа живописные, красные подфольжные более расходятся в Малороссии»⁴. «Кругом иконы наклеены колонки, арабески, рам-

³ Гольшев 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. 4. С. 77–78; Баранов В.В. Мстера: Развитие иконного дела в Мстере // Православная энциклопедия. Т. 47. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2017. См. также: [Дубровский, Дубровский 2008].

⁴ Гольшев И.А. Богоявленская слобода Мстера Владимирской губернии, Вязниковского уезда: История ея, древности, статистика и этнография. С. 101–102.

ки, орнаменты, наугольники, все это помещено в киотку, окрашенную малиновой краской и закрыто стеклом», – уточняет он в своем описании в более поздней публикации⁵. Исследователь советской иконы узнает здесь многие элементы ее фольгового убранства – те же орнаментированные уголки (наугольники в терминологии Гольшера), колонки и рамки, закрепленные вокруг средника в киоте.

Создатели дореволюционных икон-«фолежек», как и будущие советские кустари, использовали фольгу разных цветов: белую, серебристую, желтую, золотистую, малиновую, зеленую, цветную, «с вытесненными на ней цветами и травами»⁶. «Есть одно заведение в Мстере, где ризы из фольги не чеканят, а вытискивают посредством прессы с вырезанных стальных досок. Этот промысел проник и в соседние деревни», – читаем мы далее в очерке И.А. Гольшера⁷. Похожая технология оттиска по металлической матрице с орнаментом существовала в советские десятилетия в Кулебакско-Гремячевской традиции советской иконы на юго-западе Нижегородской области.

В своем очерке от 1871 г. И.А. Гольшев отмечает, что «производство фольговых икон началось недавно» и что «лет 20–30 тому назад спрос на эти иконы был очень велик», но затем их продажа была запрещена «вследствие слишком дурной работы их; в настоящее время спрос на них снова стал значительно усиливаться»⁸. Как мы увидим ниже, фолежные иконы и впоследствии, вплоть до наших дней, то на время «отступали на задний план», теснимые отчасти запретами, отчасти другими типами моленных образов, то вновь обретали популярность.

Считается, что технологические нововведения, позволявшие ускорить изготовление иконы, первыми освоили палехские мастера, и именно в Палехе появилась фолежная технология [Вальчак, Никольский 2020]. К концу XIX в. и здесь, и в Мстере производилось по миллиону и более расхожих икон в год [Вальчак 2019]. По данным врача, антрополога и автора этнографических исследований, в том числе по Владимирской губернии, Ивана Ивановича Пантюхова (1836–1911) в 1870-е гг. мастерами села Холуй выделялось в год до 200 тыс. подфолежных моленных образов [Пантюхов 2007, с. 89].

«Иконы под стеклом и иконы подфолежные подрывают сбыт икон, которые пишутся на досках», – писал И.А. Гольшев⁹. «В последнее время фольговые иконы стали значительно вытеснять

⁵ Гольшев И.А. Производство фольговых икон в сл. Мстере. С. 2.

⁶ Там же. С. 2.

⁷ Там же. С. 3.

⁸ Там же. С. 2, 4.

⁹ Там же. С. 2.

обыкновенные. Убранные фольгой иконы гораздо красивее простых, а потому гораздо привлекательнее для народа», – вторил ему аноним Н.Н.Е. на страницах Санкт-Петербургского «Церковного вестника»¹⁰. «Фолежные иконы представляют наибольшую выгоду, а пёстрый их наряд нравится населению южных губерний, в которых распродают преимущественно свой товар офени», – замечал Н.П. Кондаков¹¹.

Однако к концу XIX в. рынок фолежной иконы был потеснен еще более массовыми и популярными в народе моленными образами, выполненными технологией хромолитографии по бумаге или жести. Возникают гибридные формы расхожей иконы – артельные подфолежницы на основе не писаных, а хромолитографических образов на бумаге или жести. «В иных местах доски с надписанными на них ликами и руками заменяются печатными картинками, которые потом убирают фольгой», – писал И.А. Гольшев¹². Анонимный автор очерка, подписавшийся аббревиатурой Н.Н.Е., добавлял следующее: «В окрестностях Мстерской слободы иконы не пишутся, а печатаются, фольговые же ризы выдавливаются стальными досками; подобные иконы очень дешевы и сотнями тысяч разносятся ежегодно по всей России»¹³.

До 1880-е гг. вязниковские мастера-иконники покупали фольгу в Москве и на Нижегородской ярмарке¹⁴. Но в ситуации конкуренции с другими массовыми видами икон (прежде всего печатными) далекая закупка сырья вызывала определенные экономические сложности в дальнейшем развитии промысла: «Производство фольговой иконы требует больших сумм и затрат, так как производить их, без приспособлений, невыгодно и нужно обставить дело так, чтобы иметь близко выделку фольги или иметь подряд с фольгопрокатным заведением, свое заведение для выделки киотов, в которые эти иконы вставляют за стеклом, и пр.»¹⁵. Поэтому спу-

¹⁰ *Н.Н.Е.* Иконопись и выделка медноотливных и фольговых икон во Владимирской губернии. С. 3.

¹¹ *Кондаков Н.П.* Современное положение русской народной иконописи. СПб.: Тип. Скороходова, 1901. С. 17.

¹² *Гольшев И.А.* Производство фольговых икон в сл. Мстере. С. 3.

¹³ *Н.Н.Е.* Иконопись и выделка медноотливных и фольговых икон во Владимирской губернии. С. 3.

¹⁴ *Гольшев И.А.* Богоявленская слобода Мстера Владимирской губернии, Вязниковского уезда. История ея, древности, статистика и этнография. С. 77.

¹⁵ *Кондаков Н.П.* Современное положение русской народной иконописи. С. 15.

стя несколько десятилетий в иконописных селах Вязниковского уезда появляются собственные фольгопрокатные предприятия, зачастую оснащенные передовыми на тот момент механическими и химическими технологиями, например, гальванопластикой в заведении И.Е. Мумрикова в Мстере¹⁶. А первое, открывшееся в 1885 г. фольгопрокатное заведение мстерского крестьянина Александра Евграфовича Фатьянова располагало паровой машиной в 8 сил, паровым котлом и освещением керосином, к 1890 г. на нем трудились 23 рабочих¹⁷. В «Отчетах и исследованиях по кустарной промышленности в России» значатся уже две мастерские фабрики, на которых выделывали медную и серебряную фольгу, золотили поталю бумагу и отдельно изготовляли киоты¹⁸.

Археолог, медиевист, управляющий делами Комитета попечительства о русской иконописи академик Никодим Павлович Кондаков (1844–1925), исследовавший вместе с графом С.Д. Шереметевым состояние иконописного промысла в Мстере, Палехе и Холуе летом 1900 г., отмечал, что «в Мстере, кроме собственно иконописных мастерских, имеются фольгоуборные мастерские, фольговые заводы и ризочеканные заведения. Фольга выделывается здесь на двух фабриках, с паровыми двигателями, производящих не только для внутреннего употребления, но и для продажи на сторону. Фольгоуборных мастерских здесь 24 и ризочеканных до 10»¹⁹. В те годы именно фольгоуборочные заведения приносили наибольший доход, в то время как ризочеканные мастерские оказались наименее прибыльными²⁰.

В 1911 г. в Мстере зарегистрировано 58 предприятий, занятых в производстве икон. Одно из самых крупных из них было иконно-фольговое и клееночное заведение наследников Якова Петровича Козлова. Среди них были также и другие мастерские с двойным производственным функционалом, например, «киотные и фольгоуборные предприятия», а также три больших фольгопрокатных

¹⁶ Там же. С. 15–16.

¹⁷ Мстера: Художественная обработка металла // Любимый край Владимирский: Владимирское краеведение. URL: <http://lubovbezusl.ru/publ/istorija/vjazniki/m/61-1-0-1970> (дата обращения 15.02.2022).

¹⁸ Отчеты и исследования по кустарной промышленности в России. СПб.: Тип. В. Киришбаума, 1898. Т. 5. С. 417.

¹⁹ Кондаков Н.П. Современное положение русской народной иконописи. С. 31. См. также: Леонтьев П.Ф. Иконопись // Материалы для оценки земель Владимирской губернии: Вязниковский уезд: Промыслы крестьянского населения. Владимир, 1903. Т. 4. Вып. 3. С. 34.

²⁰ Баранов В.В. Мстера: Развитие иконного дела в Мстере. С. 545.

заведения – Василия Семеновича Крестьянинова, Петра Ивановича Мумрикова и наследников Александра Евграфовича Фатьянова. Как пишет мстерский краевед В.В. Борисов, здесь производилась фольга для украшения икон, а также (у В.С. Крестьянинова) сами иконы, киоты и лампы, продукцию реализовывали в Москве и на Нижегородской ярмарке. Производство постоянно нарастало, и к 1916 г. оно оценивалось земством в 40 904 рублей. Наследники Фатьянова к 1908 г. производили в год фольги на сумму около 39 тыс. рублей [Борисов 2003].

И.А. Гольшев приводил сведения и о материалах для киотов вязниковских икон (на начало 1870-х): «Доски и киотки для фольговых икон работаются в с. Пурехе Нижегородской губ. и соседних с ним деревнях Костромской губ. Макарьевского уезда, кроме того доски и киотки работаются в самой слободе Мстере местными столярами. Привоз досок главным образом сосредоточивался на зимних базарах Холуя, Палеха и Мстеры»²¹. Это, как и приведенные выше сведения о торговле иконами и фольгой на Нижегородской ярмарке, свидетельствует о тесных взаимосвязях между разными мастеровыми людьми в иконном промысле Владимирской и Нижегородской губерний. Дорогами этих взаимодействий были как сухопутные тракты (Муромский, Арзамасский и пр.), так и речные пути по Оке, Луху, Тезе и Клязьме. Однако уже к 1911 г. в той же Мстере работали 4 собственные киотные мастерские, которыми владели П.И. Мумриков, И.П. Демидов, Д.Г. Морозов и Ф.В. Кибирев [Борисов 2003].

Помимо фольги, важным, узнаваемым элементом декора классической советской иконы на юго-западе Нижегородской области являются цветочки, изготавливаемые (нарезкой, скруткой и пр.) из оберточной или креповой (гофрированной) бумаги. Как свидетельствуют описания уже неоднократно цитированных выше авторов, такая технология тоже была распространена в XIX – начале XX в. «Иконы большой величины и цены украшаются даже искусственными цветами», – читаем у Гольшева²². «Иногда иконы убираются искусственными цветами, все это вкладывается в киотку, окрашенную малиновой краской», – обнаруживаем в очерке у Н.Н.Е.²³ Занятие это было по преимуществу женским или детским, но иногда ему посвящали себя и взрослые мужчины, зарабатывая при этом

²¹ Гольшев И.А. Производство фольговых икон в сл. Мстере. С. 3; Леонтьев П.Ф. Иконопись. С. 27.

²² Гольшев И.А. Производство фольговых икон в сл. Мстере. С. 2.

²³ Н.Н.Е. Иконопись и выделка медноотливных и фольговых икон во Владимирской губернии. С. 3.

«больше, нежели на обыкновенных иконах»²⁴. Женщины, задействованные в этом ремесле, выделялись в отдельную мастерскую группу и назывались «уборщицами»: они крутили цветы из бумаги, могли покрывать их фольгой. За день «уборщица» успевала украсить до 50 фолежных икон²⁵.

Н.П. Кондаков пишет о том, что на 24-х фольгоуборных мастерских в Мстере работают преимущественно женщины и дает прекрасное описание работы таких «уборщиц»: «Нам показали, как убирают икону: взялись две женщины, одна работала, другая только подавала. На приготовленной дощечке сперва поместили фольговый лист, заранее разделанный чеканным шаблоном и представлявший накомом рисунок образа Богоматери с Младенцем, его приклеили, затем по сторонам наклеили оклад из листков, орнаментированных узорами, с необыкновенной ловкостью загибая и укладывая все это в углах киота и заполняя, наконец, их цветами. В какие-нибудь пятнадцать минут, нарядная и блиставшая пестро и ярко, икона была готова. Еще проще и еще грубее и дешевле уборные иконы из золоченой бумаги»²⁶.

Судя по данным 1870-х гг., поначалу это было прибыльным ремеслом, поскольку на фолежные украшенные цветами иконы был хороший спрос. Так, И.И. Пантюхов написал в своем очерке (1877 г.): «Выделкою фольговых икон, спрос на которые в последнее время особенно велик, занимаются преимущественно женщины. Три мастерицы, разделяя труд, сделают их в год (260 рабочих дней) от 2000 до 10 000, смотря по размеру. Заработная плата женщин производится тоже по количеству сделанных икон и колеблется между рублём и тремя в месяц» [Пантюхов 2007, с. 91].

Однако в начале XX в. ситуация серьезно изменилась: занятие «уборщиц» стало стремительно обесцениваться, наступил кризис иконного фолежного ремесла. П.Ф. Леонтьев и Н.П. Кондаков приводят подробные данные о снижении качества и стоимости фолежек и анализируют различные причины кризиса: перенасыщение рынка, сбивание цены офенями, удешевление и порча расходных материалов, поглощение более мелких иконных предприятий крупными заводчиками, снижение популярности подфолежных плохо писанных иконок, неприятие со стороны священства, конкуренция фолежек с монастырскими иконами, а также с печатными иконами по бумаге и жести. Ремесло обря-

²⁴ Гольшев И.А. Производство фольговых икон в сл. Мстере. С. 3.

²⁵ Баранов В.В. Мстера: Развитие иконного дела в Мстере. С. 545.

²⁶ Кондаков Н.П. Современное положение русской народной иконописи. С. 16.

жения иконы стало довольно быстро переходить от артельного в форму деревенского промысла²⁷.

Неясно, как бы сложились в очередной раз судьба фолежного иконного промысла, если бы не революционные события с последующими антирелигиозными кампаниями в СССР. Как заключает В.В. Баранов, эти события «прервали естественный ход эволюции позднего отечественного иконописания». Известно, однако, что недорогие моленные образа писали в той же Мстере и в первые годы советской власти. А в 1920-е гг. исследователями был зафиксирован небольшой ренессанс подфолежных икон за счет спроса в Украине и Сибири²⁸.

Монастыри и локальные традиции советской иконы

Мы очертили вкратце исторический путь артельной традиции фолежной иконы в Вязниковском уезде Владимирской губернии. Безусловно, благодаря своей значимости и географической близости этот промысел должен был повлиять на будущее формирование традиций советской иконы нижегородского юго-запада. Однако дореволюционные артельные фолежки, вероятно, не были единственной предтечей фолежной иконы советского времени. Другим значимым источником была монастырская икона.

О влиянии монастырских мастерских на фолежную икону писали исследователи в XIX в.: так, например, по данным Н.А. Добротворского, иконный промысел монахинь Тихвинского монастыря (слобода Борисовка Курской губернии) повлиял на традиции деревенских иконников Курской, Харьковской, Полтавской губерний. Монастырские иконы распространялись еще шире по югу губернии, вплоть до Киева, Одессы и Кавказа²⁹. Влияние иконного промысла Свято-Троицкого монастыря на формирование промысла в Холуе предполагал, в частности, И.А. Гольшев³⁰.

²⁷ Там же. С. 16–27. См. также: *Леонтьев П.Ф.* Иконопись. С. 27, 46–48.

²⁸ *Захаров М.А., Скипетров А.М.* Кустарные промыслы пос. Мстера в их прошлом и настоящем // Мстерский край: Сб. краевед. материалов. Владимир, 1929. С. 63. См. также: *Баранов В.В.* Мстера: Развитие иконного дела в Мстере. С. 544.

²⁹ *Добротворский Н.А.* О кустарных промыслах Курской губернии. С. 127–135.

³⁰ *Гольшев И.А.* Богоявленская слобода Мстера Владимирской губернии, Вязниковского уезда: История ея, древности, статистика и этнография. С. 76–77.

Монастыри юга и юго-запада Нижегородской губернии на рубеже XIX–XX вв. тоже имели фольгоуборные мастерские. В разных сводках с описанием монастырского хозяйства можно прочесть, например, про Спасо-Зеленогорский женский монастырь – «украшение икон фольгой»; про Мало-Пицкий Скорбященский монастырь – «украшение икон фольгой и цветами»; про Выксунский Иверский и Кутузовский Богородицкий монастыри – также «украшение икон фольгой» [Медведева 2016, с. 254]. Вполне вероятно, что и в Нижегородском крае монастырские традиции убора фолежных икон могли повлиять на формирование локальных традиций советской иконы.

Даже после закрытия монастырей и большинства храмов на юго-западе Нижегородской области сохранялось несколько неофициальных центров народной религиозности. Произошло это прежде всего благодаря близости Саровской пустыни, Дивеевского монастыря и широкого комплекса святынь, связанных с Серафимом Саровским, одним из самых почитаемых в XX в. русских святых. Были в регионе и другие известные монастырские обители – Кутузовская рядом с Кулебаками, Серафимо-Понетаевская поблизости с Шатками, Большим и Малым Макателёмом и Сатисом, Покровский монастырь в п.г.т. Ардатове, Никольский, Спасо-Преображенский, Алексеевский, Введенский, Троицкий монастыри в г. Арзамасе.

Распущенные из обителей и вернувшиеся из ссылки монахини могли поселяться и доживать свой век в окрестных деревнях и селах. Некоторые из них становились неофициальными религиозными наставницами в сельской или деревенской общине советского времени: их приглашали, зачастую тайно, для участия в семейных обрядах – крещении ребенка, обмывании и отпевании покойника, проведения поминок и пр. Они же могли проводить обряды водосвятия, организовывать общинные крестные хода и молебны на родниках, например, во время засухи. Важная роль принадлежала монахиням и в распространении иконного промысла: некоторые деревенские мастерицы и мастера-образовники перенимали свое умение именно у них. Старая мастерица из с. Елизарьево Дивеевского района сообщила нам, что научилась «убирать» иконы от своего мужа, а тот перенял основные техники от пожилой монахини, которая проживала в соседнем селе. Похожие истории рассказывали нам и о мастерицах-инокинях из Кутузовского монастыря, который был разорен в советское время

Украшение икон фольгой было распространенным занятием при монастырских мастерских еще до революции: вероятно, уже на рубеже XIX–XX вв. здесь складываются разные стили, локальные

традиции фолежной иконы. После закрытия монастырей большевиками эти региональные стилевые различия могли повлиять на формирование нескольких художественно-ремесленных традиций советской иконы. Эти традиции окончательно оформились уже в советское время. В наших экспедициях по Нижегородскому юго-западу мы выявили пять таких локальных традиций. Они хорошо различимы благодаря характерным приемам мастеров. Как правило, можно определить и их центры – села, в которых работали наиболее известные образовники. Для удобства мы дали названия этим традициям, ориентируясь на эти села или районные центры.

Кулебакско-Гремячевская традиция в исследуемом нами регионе занимает крайне западное положение. Главным иконным центром, в котором работали мастера-надомники, был поселок городского типа Гремячево, церковь в котором не закрывалась почти всю советскую эпоху. Именно поэтому здесь устойчиво сохранялись и развивались православные традиции. Гремячево славилось крупной общиной глубоко верующих людей. Люди, умевшие украсить иконы, проживали и в окрестных селах – Тёплове, Ломовке, Кутузовке, Шилокше. В этих же селениях доживали свои дни монахини Кутузовского монастыря. Большое число входящих в область этой традиции сел располагаются компактной полосой вдоль старого Симбирского почтового тракта, по которому и сейчас попадаешь из Москвы в Муром, а затем, через Оку, в нижегородские Навашино, Кулебаки, села Ардатовского района и Арзамас. Вероятно, эта старинная дорога была одним из основных путей, по которому вместе с офенями печатные и фолежные иконы попадали из московских типографий и от артелей Вязниковского уезда на юг Нижегородской губернии.

В Кулебакско-Гремячевской традиции доминирует деревенский фолежный стиль оформления советской иконы с обилием мелких декоративных элементов (лыковых и бумажных цветочков, гроздей восковых/парафиновых ягодок). Оклады изготавливались из серебристой фольги, тисненной сотообразным или мелкобугорчатым рисунком. Тиснение производилось накладыванием и вдавливанием фольги на штемпельную основу с рельефным рисунком. Из той же фольги гремячевские мастера часто создавали вокруг фотографического или литографического образа рамку с красивым орнаментом в виде ряда округлых выпуклых бляшек. Таких рядов могло быть два или три. Фолежные цветы зачастую создавались из цветной фольги, взятой с молокозаводов. Образа с окладами такого типа распространены и по селам западной части Ардатовского района: к примеру, по рассказам жителей с. Туркуши, за иконами они часто обращались в Гремячево.

На примере этой традиции хорошо просматривается развитие промысла советской иконы – от ранних образцов, обильно оформленных цветами, листочками, подложками и другими декоративными элементами из лыка, до собственно фолежных икон зрелой советской традиции. Крупное село Гремячево в 1976 г. получило статус поселка городского типа: здесь был выстроен горно-обоганительный комбинат и микрорайоны городской застройки. Сюда переселялись специалисты из городов и райцентров. Вероятно поэтому, наряду с деревенскими фолежницами, в Гремячеве появились иконы, выполненные в более строгом городском стиле. Здесь работало сразу несколько мастеров-образовников, в том числе один переселенец, сын известной мастерицы из села Абрамово у Арзамаса. Так сложилось своеобразие местной традиции, где сочетались «деревенский» и «городской» стили советской иконы.

Ардатовская традиция советской иконы близка описанному выше деревенскому фолежному стилю, однако отходит от «канона» излюбленных художественных решений и техник гремяческих мастеров. Манера изготовления цветов становится более разнообразной, в орнаменте появляется мотив виноградной лозы, особенно распространенный в более восточной Ташино-Понетаевской традиции. Фолежный орнамент создавали не только тиснением по рельефной основе, но и прорисовывали стилем (например, авторучкой) – это характерный прием мастеров соседней Дивеевской традиции.

В северной части Ардатовского района (Мухтолово и ближние к нему селения) часто встречаются иконы арзамасских мастеров, что объясняется более тесной связью (через железную дорогу и старый тракт) этих мест с Арзамасом. Согласно собранным нами интервью, арзамасские образовники включали ардатовский север в свою ремесленную территорию. Сам Ардатов, его более южные и восточные села лежали в стороне от Симбирского почтового тракта. В них складывались свои традиции иконного дела, в которых ощутимо влияние гремячевских и дивеевских мастеров.

В самом Ардатове мы обнаружили ряд икон «тюремного» стиля. Они создавались из материалов, которыми не пользовались ни городские, ни сельские мастера – металлической стружки, мелко нарезанных медных проводов, витой проволоки в цветной изоляции, всё это могло густо заливаться лаком или эпоксидной смолой на манер янтаря. Вероятно, в Ардатове их изготавливали мастерицы из исправительной женской колонии № 18. Такие образы могли широко распространяться (вероятно, дариться в храмы и пр.) по югу Нижегородской области: они встречались нам в Гремячеве и в Первомайске.

Дивеевская традиция. Восточные села Ардатовского района (Автодеево, Хрипуново, Канерга, Большое и Малое Череватово и др.) расположены вблизи дороги на Дивеево. Вероятно, поэтому отличия ардатовских и дивеевских советских икон здесь минимальные, имеет место смешение или плавный переход традиций. Вместе с тем, в таких крупных дивеевских селах как Елизарьево, Суворово и Глухово мы снова обнаруживаем устойчивое, характерное для этого куста сел сочетание элементов и техник декора, на основе чего и выделяем дивеевскую традицию. Для нее также характерен деревенский стиль фолежной иконы, но более яркий по цвету и орнаменту. Прорисовыванием стилем по фольге здесь создавались разнообразные авторские орнаменты, напоминающие растительные мотивы росписи матрешек или наивной вышивки гладью. Обращались мастерицы и к геометрическому орнаменту – многолучевым звездам, множеству параллельных и ломаных линий. Возможно, в ярких цветах и таком геометрическом орнаменте – влияние или преемственность визуальной мордовской традиции. Известно, что местная мордва-эрзя окончательно ассимилировалась здесь (как и в соседних районах) только в XX в. Впрочем, это предположение требует дополнительных полевых исследований.

Излюбленным декоративным элементом были простые фолежные цветочки. Изготавливались также более крупные цветы из бумажной гофры и гроздья восковых ягодок (но не так обильно как в Кулебакско-Гремячевской традиции). Активно использовалась цветная (синяя, фиолетовая, «золотая» и пр.) фольга с молокозаводов – и для цветочков, и для рамки оклада. На закате традиции, в 1990–2000-е гг., цветочки делали из пластика, яркой синтетической материи и даже из пионерских галстуков. В этой традиции встречаются иконы и без цветочков, обрамленные лишь фолежным окладом, густо покрытым прорисованным геометрическим орнаментом. Здесь дивеевские мастерицы приближались к лаконизму городского арзамасского стиля.

Арзамасская традиция. Самый северный из исследованных нами регионов юга Нижегородской области. Его границы очерчиваются благодаря рассказам наших респондентов, арзамасских образовников – прежде всего, это села южных и западных окрестностей г. Арзамаса: Абрамово, Марьевка, Каменка, Хватовка, Мерлино, Водоватово, Туманово, Пятницы, Забелино, Красное, Выездное.

Традиция тяготела к более строгому и монотонному оформлению – чеканный оклад без цветочков либо деревянный оклад с напылением бронзовой краски («под позолоту»). Арзамасские мастера описывали такой стиль как «городской». Пестрое украшение иконы множеством декоративных элементов с их точки зрения традиция «деревенская».

Именно в Арзамасе мы обнаружили и единичные экземпляры икон, созданных совсем в другой, богатой художественной традиции. Это образцы редкого «монастырского» стиля, изобилующие мелкими филигранно выполненными цветочками, с включением засушенного мха, раскрашенных сухоцветов и перьев. Связь икон этого стиля с дореволюционными фолежными монастырскими образами все еще недостаточно изучена. С одной стороны, вероятнее всего, что попавшие в нашу коллекцию несколько икон были созданы уже в советское время – монахинями в миру или под их влиянием. Это можно заключить по тому, что для декора используются и более современные материалы, нежели дореволюционного типа. С другой стороны, вполне логично предположить, что техники этого «монастырского» стиля наследуют через монахинь дореволюционным монастырским традициям украшения икон. Как бы там ни было, «монастырский» стиль продолжает развиваться в советскую эпоху и может быть рассмотрен как разновидность фолежной иконы советского времени.

Ташино-Понетаевская традиция. Излюбленный мотив мастеров этой самой восточной из изученных нами традиций – виноградная лоза. Гроздья и листья винограда тиснят по серебристой или «золотой» фольге оклада либо вырезают из фольги, закрепляя вокруг образа в киоте. Другой частый элемент этих икон – крупные одиночные узоры (геометрические или цветочные) на фольговых уголках оклада. В качестве украшений мастера могли использовать засушенные растения. Из уже описанных нами традиций дивеевские и ташино-понетаевские иконы являются наиболее яркими и цветастыми. Вполне возможно влияние на них монастырских техник декорирования, которые были скопированы мастерицами. В область традиции можно отнести селения, расположенные недалеко от Серафимо-Понетаевского монастыря: в Первомайском (Сатис, Берещино, Макателём, Шутилово и др.) и Шатковском (Понетаевка, Кардавилъ и др.) районах.

Локальные традиции советской иконы не имеют четких географических границ: например, в селах мастеров Кулебакско-Гремячевской традиции нами были обнаружены иконы городского арзамасского стиля. Мастера могли менять место жительства, переезжая в другой район, иконы могли попадать в село из города или вместе с просватанными из других мест невестами. В этом случае мы обнаруживаем в кусте деревень рукодельные иконы «чужой» ремесленной традиции, но их всегда меньшинство. Вопрос о генезисе локальных нижегородских традиций требует дальнейших экспедиционных изысканий – бесед с еще живущими мастерами или их младшими родственниками, подробного обследования

(с описанием и фотофиксацией) по возможности всех домашних икон в селах интересующего нас региона. К настоящему моменту мы сформировали фотобазу из нескольких сотен таких моленных образов, однако обследованы пока не все села. Вполне вероятно, что будущие экспедиции позволят дополнить список локальных традиций советской иконы, особенно к северу и к востоку от уже изученной нами территории. Вопрос о взаимном влиянии разных локальных традиций и влиянии на них дореволюционного (артельного и монастырского) промысла фолежной иконы относится к числу наиболее интересных перспектив нашего дальнейшего исследования.



*Рис. 1. Фолежная советская икона
Кулебакско-Гремячевской традиции, классический монохромный тип.
Кладбищенская часовня в с. Тёплого гор. округа Кулебаки
Нижегородской обл., июль 2021 г.
Фото Ю.П. Корчагиной*



*Рис. 2. Николай Мирликийский.
Фолежная советская икона Ардатовской традиции, п.г.т. Ардаатов,
Нижегородская обл., ноябрь 2021 г.
Фото М.Р. Майзульса*



*Рис. 3. Преподобный Серафим Саровский, кормящий медведя.
Фолежная советская икона Дивеевской традиции:
геометрический прорисованный стилем орнамент
по монохромному фольговому окладу.
Икона из красного угла в одном из домов с. Суворово,
Дивеевского района Нижегородской обл., сентябрь 2021 г.
Фото С.М. Тюниной*



Рис. 4. Фолежная советская икона городской Арзамасской традиции: чеканный орнамент по монохромному фольговому окладу, работа образцовиков из с. Абрамово. Свято-Николаевский женский монастырь, г. Арзамас, ноябрь 2021 г. *Фото Д.Ю. Доронина*



Рис. 5. Богоматерь Милующая. Рукодельная икона монастырской традиции: богатый растительный декор из филигранно выполненных рукодельных цветочков и засушенных трав и мха. Свято-Николаевский женский монастырь, г. Арзамас, сентябрь 2021 г. *Фото М.Р. Майзульса*



Рис. 6. Великомученица Агриппина.
 Фолежная советская икона Ташино-Понетаевской традиции.
 Крупный тисненый рисунок в форме многолучевой звезды
 часто встречается на «уголках» фолежного оклада икон этой традиции.
 Часовня у источника, с. Шутилово Первомайского района
 Нижегородской обл., ноябрь 2021 г.
Фото М.Р. Майзульса

Литература

- Антонов, Доронин 2022a – *Антонов Д.И., Доронин Д.Ю.* Иконы советской эпохи: лики традиции. М.: Индрик, 2022. 200 с.
- Антонов, Доронин 2022b – *Антонов Д.И., Доронин Д.Ю.* Советская икона: от рождения до «похорон» // *Живая старина*. 2022. № 1. С. 29–33.
- Антонов, Тюнина 2022a – *Антонов Д.И., Тюнина С.Ю.* Утилизация освященных предметов: тексты и комментарии // *Живая старина*. 2022. № 1. С. 24–29.
- Архипова, Кирзюк 2020 – *Архипова А.С., Кирзюк А.А.* Опасные советские вещи: Городские легенды и страхи в СССР. М.: Новое литературное обозрение, 2020. 536 с.
- Борисов 2003 – *Борисов В.В.* Промышленные и торговые заведения слободы Мстеры в 1911 году // *История населенных мест Владимирской области: Материалы областной краеведческой конференции*. Владимир, 2003.
- Брюсова 1984 – *Брюсова В.Г.* Русская живопись XVII века. М.: Искусство, 1984. 337 с.
- Вальчак 2019 – *Вальчак Д.* Как воспитать «просвещенных» иконописцев? Учебные иконописные мастерские Комитета попечительства о русской иконописи

- (1901–1918) // *Studia Humanitatis*. 2019. № 3. URL: <http://sthum.ru/node/813> (дата обращения 15.02.2022).
- Вальчак, Никольский 2020 – *Вальчак Д., Никольский Е.В.* От иконописцев до ремесленников, или Как वाले Октябрьской революции палехские мастера превратились в производителей сувениров // *Studia Humanitatis*. 2020. № 1. URL: <http://st-hum.ru/node/887> (дата обращения 15.02.2022).
- Веретенникова 2006 – *Веретенникова С.В.* Из опыта работы кружка православного рукоделия // *Традиции и современность. Науч. православ. Журнал*. 2006. № 4. С. 166–167.
- Горюшкина 2021 – *Горюшкина Л.П.* Украшение икон: люди и традиции (по материалам Тамбовской экспедиции 2018–2020 гг.) // *Деревенские святыни: сб. статей, интервью и документов / Публ. подгот. Е.В. Воронцова, А.Н. Алленов, В.С. Елагина, Е.А. Коршикова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 59–66.*
- Дубровский, Дубровский 2008 – *Дубровский П.С., Дубровский С.П.* Офеникончики во Владимирской губернии // *Рождественский сборник. Вып. 15 / Под общ. ред. О.А. Монаковой; сост. И.Н. Зудина, О.А. Монакова. Ковров: Маштекс, 2008. С. 104–109.*
- Медведева 2016 – *Медведева А.А.* Народные промыслы в женских монастырях Нижегородской епархии в XIX – начале XX века // *Народные промыслы и малый бизнес: грани интеграции и стратегия развития. М.: Ин-т диаспоры и интеграции (Ин-т стран СНГ), 2016. С. 247–255.*
- Пантюхов 2007 – *Пантюхов И.И.* Селение Холуй. Изд.: Санкт-Петербург, 1877 г. Печатается с сокращениями // *Пожарский юбилейный альманах. Вып. 3. К 460-летию первого письменного упоминания села Холуй / Ред.-сост. А.Е. Лихачев. Иваново: Талка, 2007. С. 82–100.*
- Стомаченко 2003 – *Стомаченко К.В.* Народный обычай фолежного обряжения икон: По полевым наблюдениям в Воронежской и Липецкой областях // *Традиции и современность: Науч. православ. журнал*. 2003. № 2. С. 98–102.
- Golubev 2020 – *Golubev A.* The things of life. Materiality in late Soviet Russia. Ithaca: Cornell University Press. 2020. 240 p.

References

- Antonov, D.I. and Doronin, D.Yu. (2022), *Ikony sovetskoj epohi: liki tradicii* [Icons of the Soviet era. Faces of tradition], Indrik, Moscow, Russia.
- Antonov, D.I. and Doronin, D.Yu. (2022), “The Soviet icon. From birth to ‘funeral’”, *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 29–33.
- Antonov, D.I. and Tyunina, S.Yu. (2022), “Utilization of consecrated objects. Texts and comments”, *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 24–29.
- Arhipova, A.S. and Kirzyuk, A.A. (2020), *Opasnye sovetskie veshchi. Gorodskie legendy i strahi v SSSR* [Dangerous Soviet things. Urban legends and fears in the USSR], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.

- Borisov, V.V. (2003), "Industrial and commercial establishments of the settlement of Mstyora in 1911", *Proceedings of the regional local history conference "The history of settlements in the Vladimir region"*, Vladimir, Russia.
- Bryusova, V.G. (1984), *Russkaya zhivopis' XVII veka* [Russian painting of the 17th century], Iskusstvo, Moscow, Russia.
- Dubrovsky, P.S. and Dubrovsky, S.P. (2008), "Pedlars-icon-makers in the Vladimir province", *Rozhdestvenskii sbornik*, vyp. 15 [Christmas collection, issue 15], Kovrov, Russia, pp. 104–109.
- Golubev, A. (2020), *The things of Llife. Materiality in late Soviet Russia*, Cornell University Press, Ithaca, USA.
- Goryushkina, L.P. (2021), "Decoration of icons. People and traditions (based on the materials of the Tambov expedition 2018–2020)", in Vorontsova, E.V. (ed.), *Derevenskie svyatyini: sbornik statei, interv'yu i dokumentov* [Village shrines: collection of articles, interviews and documents], Publishing House of PSU, Moscow, Russia, pp. 59–66.
- Medvedeva, A.A. (2016), "Folk crafts in the Convents of the Nizhny Novgorod diocese in the 19th – early 20th century", *Narodnye promysly i maliy biznes: grani integratsii i strategiya razvitiya* [Folk crafts and small business. Facets of integration and development strategy], Moscow, Russia, pp. 247–255.
- Walczak, D. and Nikol'skii, E.V. (2020), "From icon painters to artisans, or how, after the October revolution, the Palekh masters turned into souvenir producers", *Studia Humanitatis*, no. 1, available at: URL: <http://st-hum.ru/node/887> (Accessed 15 Feb. 2022).
- Pantyukhov, I.I. (2007), "The village of Kholuy. Edition: St. Petersburg, 1877. Abridged", *Pozharskii yubilejnyi al'manah: k 460-letiyu pervogo pis'mennogo upominaniya sela Holuj, vyp. 3* [Pozharsky jubilee almanac. Issue. 3. Towards the 460th anniversary of the first written mention of the village of Kholuy], Talka, Ivanovo, Russia, pp. 82–100.
- Stomachenko, K.V. (2003), "The folk custom of the folezhny rite of icons: According to field observations in the Voronezh and Lipetsk regions", *Tradicii i sovremennost'*, no. 2, pp. 98–102.
- Veretennikova, S.V. (2006), "From the experience of the Orthodox needlework circle", *Tradicii i sovremennost'*, no. 4, pp. 166–167.
- Walczak, D. (2019), "How to educate 'enlightened' icon painters? Educational icon Painting workshops of the Committee of Guardianship of Russian Icon Painting (1901–1918)", *Studia Humanitatis*, no. 3, available at: <http://st-hum.ru/node/813> (Accessed 15 Feb. 2022).

Информация об авторе

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

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при президенте Российской Федерации, Москва, Россия; 119606, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82; demetra2@mail.ru

Information about the author

Dmitriy Yu. Doronin, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047;

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bld. 82, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119606; demetra2@mail.ru

Постсоветская судьба «советских икон»

Дмитрий И. Антонов

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

Софья М. Тюнина

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, sofya.tyunina@yandex.ru*

Аннотация. В статье, построенной на материалах научных экспедиций, рассмотрена постсоветская судьба рукодельных народных икон, создававшихся мастерами-«образовниками» в советское время. Авторы анализируют места, в которых бытуют советские иконы после разрушения СССР, и роли, которыми они наделяются в постсоветском социокультурном пространстве. Если в советскую эпоху рукодельные образы функционировали главным образом в пространстве дома, то в последние десятилетия сформировался целый ряд новых локусов их существования. Актуальными местами пребывания таких икон оказываются, помимо частных домов, храмы, часовни, пространства природных святынь, подсобные помещения церквей и монастырей, антикварные магазины, «блошинные рынки», интернет-сервисы по продаже коллекционных и бывших в употреблении товаров, наконец, заброшенные дома. В некоторых местах советские образы выполняют моленную, оберегающую функцию, формируют иконостасы и пространства сельских природных святынь. В других же случаях они утрачивают свою роль сакральных предметов и постепенно исчезают из социальной среды – либо постепенно «умирают» в природной среде, либо подвергаются ритуализированной утилизации. Интересной представляется также практика превращения советских икон в символический и материальный ресурс, описанная на примере Николаевского женского монастыря в г. Арзамас.

Ключевые слова: религия, иконы, СССР, подфолежницы, фолежные иконы

Для цитирования: Антонов Д.И., Тюнина С.М. Постсоветская судьба «советских икон» // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4. С. 94–109. DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-94-109

© Антонов Д.И., Тюнина С.М., 2022

The post-Soviet fate of ‘Soviet icons’

Dmitriy I. Antonov

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

Sofya M. Tyunina

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, sofya.tyunina@yandex.ru*

Abstract. The paper, based on the materials of scientific expeditions, describes the post-Soviet fate of handmade icons created by icon-makers of the Soviet era. The authors focus on the places in which ‘Soviet icons’ have existed since the collapse of the USSR, and on the roles they are assigned in the post-Soviet socio-cultural space. Whereas during the Soviet era hand-made icons functioned primarily in the private homes, the last decades have seen some new sites of their existence, as churches, chapels, natural shrines, utility rooms of churches and monasteries, antique stores, flea markets, online-services for the sale of collectible and second-hand goods; finally, the abandoned houses. In some places Soviet icons serve a praying and protective function; form the iconostasis and spaces of rural natural sanctuaries. In other cases they lose their role as sacred objects and gradually disappear from the social space – either by falling into disrepair or through ritualized disposal. The authors describe also a practice of turning Soviet icons into a symbolic and material resource, as it happens in the case of the St. Nicholas Convent in Arzamas town.

Keywords: religion, icons, USSR, foil icons

For citation: Antonov, D.I. and Tyunina, S.M. (2022), “The post-Soviet fate of Soviet icons”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 94–109, DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-94-109

Эта статья продолжает тематику, развиваемую в Центре визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ с 2021 г. – исследование народных икон эпохи СССР. «Советской иконой» мы называем моленные образы, создававшиеся в 1920-е – начале 1990-х гг. мастерами-образовниками, кустарями, работавшими на дому. К этой тематике мы уже обращались в серии публикаций [Антонов, Доронин 2022a; Антонов, Доронин 2022b; см. также статью Д.Ю. Доронина, публикуемую в этом номере]. В иконах такого типа видели, как правило, банальное продолжение или «упрощение» дореволюционных традиций – икон-подфолежниц, икон-киоток. Однако это совсем не так – напротив, такое представление оказывается явным упрощением. При изучении материала становится

ясно, что мы имеем дело с уникальным социальным феноменом и одновременно с весьма специфическим ремесленным артефактом.

В материальном плане советские иконы отличаются от своих предшественников, и от «наследников», создаваемых после падения СССР. Хотя внешне эти иконы могут быть очень похожи, и в XIX, и в XX, и в XXI вв. мастера, обряжавшие моленный образ (т. е. создававшие для него декор, помещенный в деревянный киот, под стекло), использовали подручные средства, характерно отражавшие эпоху, десятилетие, а иногда и конкретный год. Советские образовники пользовались не только стандартными материалами – льком, бумагой, фольгой, воском и парафином – как их предшественники, которые работали в XIX – начале XX в. В их арсенале оказывались очень специфические советские вещи – от обоев, вырезок из газет, прокрашенной фольги с советских молокозаводов, до материи от пионерских галстуков и досок от почтовых бандеролей. Элементы декора, создававшиеся из этих материалов, с десятилетиями наслаивались друг на друга, формируя сложные бриколажи с интереснейшими культурными пластами, самые ранние из которых часто относятся к XIX в. (писаная или печатная дореволюционная иконка; фрагмент разрушенного иконостаса, превращенный в моленный образ).

Еще важнее социальная специфика икон такого типа. Советская эпоха – период гонений на религиозную жизнь и разнообразия заместительных обрядов (крещения детей, отпевания покойников, освящения продуктов на православные праздники и т. п.), которые осуществлялись на селе без участия священников, в отсутствие открытых церквей. Эта интереснейшая проблематика в последние годы привлекала внимание ряда исследователей [Левкиевская 2014; Левкиевская 2020; Мельников 2021; Мороз 2016]. Однако материальная религиозность советской эпохи (в отличие от религиозных практик) до сих пор остается практически не изученной темой. Это относится и к советским иконам, которые изготавливались и распространялись благодаря выстраиванию сложных теневого взаимодействия, налаживанию сложных социальных связей между поставщиками материалов – к примеру, работниками молокозаводов, выносившими фольгу, мастерами-образовниками, распространителями церковных фотографических иконок, провинциальными фотомастерами, изготовителями деревянных киотов и т. п. В этом советские иконы (особенно послевоенные, так как в 1920–1930-е гг. сохранялся еще большой корпус дореволюционных образов и поддерживалась, постепенно исчезая, традиция иконописи) оказывались похожи на другие «советские вещи», которые создавались в эпоху дефицита в результате неочевидных социальных взаимодействий и с использованием неожиданных материалов.

В статье Д.Ю. Доронина, публикуемой в этом выпуске «Вестника РГГУ», речь идет о генезисе и специфике советских икон. В нашей работе мы обратимся к их постсоветской судьбе, рассмотрим места их бытования и роли в современном социальном пространстве. Материалы, на основе которых построено наше исследование – корпус интервью, фото- и видеоматериалов, собранный в ходе трех экспедиций на юго-запад Нижегородской области, организованных УНЦ визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ в 2021 г. Информация, полученная нами в этих поездках, показала, что судьба советской иконы складывается сегодня очень по-разному.

В эпоху СССР рукодельные иконы существовали главным образом в пространстве дома. Их появление и функционирование в публичном пространстве по понятным причинам было затруднено – особенно в крупных городах. Что касается провинции и сельской местности, иконы изредка появлялись во дворах, на улицах и в сельском пространстве: в рамках лиминальных ритуалов, свадьбы или похорон, или во время бедствия – иконы, как и до революции, обносили вокруг горящего дома или деревни. Иногда они участвовали в крестном ходе – локальные религиозные процессии, в отличие от массовых, власти зачастую не преследовали и смотрели на них сквозь пальцы. Все это соответствует традиционным ролям домашних икон – в абсолютном большинстве случаев советские иконы создавались именно как домашние моленные образа, которые составляли красный угол и иногда участвовали в сохранившихся сельских обрядах. Чаще всего иконы заказывали для благословения молодоженов – уже после этого они переходили в разряд домашних моленных образов. По воспоминаниям наших собеседников, для этого ритуала, как правило, не использовали иконы родителей – молодым стремились заказать новые. В них часто вкладывали венчальные свечи, иногда просто вставляя их под стекло киота, иногда интегрируя свечу под фолежную боковину или размещая поверх нее (рис. 1). Постоянная потребность в венчальных иконах (на нижегородском юго-западе их называли «благословение») обеспечивала устойчивый спрос на них и регулярные заказы мастерам-образовникам.

В постсоветское время ситуация изменилась и домашние иконы начали выходить в новое для себя пространство. В 1990-е гг., когда стали массово открываться церкви, рукодельные иконы часто превращали в храмовые образа – из-за недостатка больших икон люди приносили домашние иконы для формирования моленного пространства, а иногда и временных иконостасов. Однако эта ситуация продолжалась недолго – производство софринских икон в 1990-х гг. стало массовым, и поток печатных образов быстро

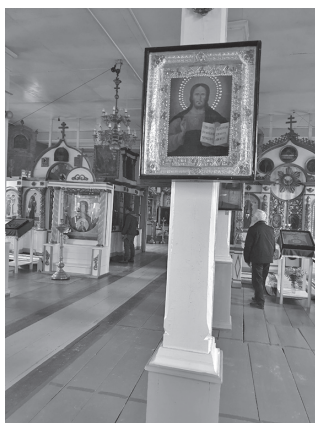


*Рис. 1. Икона с венчальной свечой,
вставленной в киот поверх фолежной боковины
Фото Д.И. Антонова, 2021 г.*

заполнил церкви. Параллельно начали появляться иконописные школы, а многие художники осваивали ремесло иконописцев. В течение нескольких лет после открытия и восстановления каждый храм, которому удавалось аккумулировать финансовые ресурсы, получал новое, единообразное оформление. Церкви расписывали, для них заказывали иконостасы, написанные в одной стилистике иконы, резные киоты, элементы интерьера. Все это приводило к вытеснению советских икон из церковного пространства. Небольшие образа, украшенные фольгой, на церковных стенах зрительно оказывались мелкими, рядом с писаными иконами смотрелись пестро и аляповато, а рядом с настоящими металлическими окладами их фолежный декор выглядел как дешевая подделка. В результате кустарно созданные иконы начали постепенно исчезать из храмов, их статус падал, во многих регионах они маргинализировались, воспринимались как отжившие, наивные и ненужные артефакты. Сегодня в храмовом пространстве они встречаются нечасто, хотя в некоторых сельских церквях советские иконы все еще можно увидеть не только на стенах, но даже в иконостасах (исключение – некоторые южные регионы России, где иконы такого типа функционируют активнее и продолжают изготавливаться). На юго-западе Нижегородской области мы встречали их в Троицкой церкви в с. Тёплого, в Знаменском соборе п.г.т. Ардатова, в Знаменской церкви в с. Ломовка, в церкви Михаила Архангела в с. Туркуши (рис. 2, 3).



*Рис. 2. Церковь Михаила Архангела,
с. Туркуши, Ардатовский р-н, Нижегородская обл.
Фото С.М. Тюниной, 2021 г.*



*Рис. 3. Знаменская церковь,
с. Ломовка, г. о. Кулебаки, Нижегородская обл.
Фото Д.И. Антонова, 2021 г.*

Советские иконы, почитаемые как чудотворные, в Нижегородской области нам не встречались. Во многом это связано с их биографией и социальными ролями в эпоху СССР – легенды о чудесах чаще всего связаны с храмовыми, сельскими, городскими иконами, а не домовыми образами. Неудивительно, что спектр рассказов о советских иконах практически не включает историй о чудесных событиях, наблюдаемых публично, – о явлении образа или его полете по

воздуху, об исцелении людей или мироточении. Не встречались нам и рассказы об обновлении – тоже по понятным причинам. Писаные иконы относительно редко оказывались в киоте в середине – второй половине XX в., а литография или фотография, самая частая основа советской иконы, не покрыта олифой, не темнеет от времени и не может чудесно просветлеть. Теоретически здесь были бы возможны другие рассказы – о четком проявлении поблекшего, выцветшего на солнце фотоснимка. Но домашние образа не ставили под прямые солнечные лучи, и они не слишком часто выцветали. В этом плане неудивительно, что в ходе экспедиций 2021 г. нам не удалось зафиксировать ни одной истории о чудесных событиях, связанных с советскими иконами, и о локально почитаемых «фолежках», хотя все информанты утверждали, что рукодельные иконы способны творить чудеса так же, как любые другие.

Почти исчезнув из храмов, советские иконы продолжают бытовать в жилых домах. В домашних иконостасах они легко соседствуют с новыми печатными образами. Иногда они доминируют (в некоторых домах мы насчитывали до 25 советских икон), иногда занимают более скромное место. Такие иконы могут не только формировать красный угол, но висеть рядами на стене (рис. 4–6). За ними ухаживают, и этот уход предполагает гораздо более сложные процедуры, чем уход за печатными или писаными иконами, которые достаточно протирать и украшать цветами и материей. Иконы в киотах нередко разбирают (как правило, к Пасхе), очищая от пыли и заменяя отвалившиеся или потерявшие форму элементы – к примеру, отекший воск или парафин. Однако восстанавливать их умеют уже немногие, и смысла в таких сложных процедурах зачастую не видят – постаревшую икону легче заменить на новую. Более того, молодые хозяева, которым иконы достаются от умерших родителей или родственников, часто относятся к ним как к предметам ненужным, дешевым и аляповатым. Отрываясь от культурных контекстов, советская икона оказывается непонятной, странной, реликтовой вещью, от которой стремятся избавиться – во многих домах «старые» иконы активно меняют на «новые», что воспринимается как хорошее дело. Популярное до сего дня представление о силе старых и «намоленных» икон чаще всего относят к храмовым, а не домовым образам¹. Более того, эта идея не распространяется

¹ Любопытны в этом плане надписи на иконах, рассказывающие о том, кто молился перед образом – к примеру, текст на иконе XVI в.: «Лета 7080... сей иконе молится Воскресенский поп Григорий Тимофеев сын Морозов, а после молится сын его Максим Григорьев... с Михаилом да Степаном да с Иваном» [Бусева-Давыдова 2003, с. 18].



*Рис. 4. Жилой дом,
с. Тёплово, г. о. Кулебаки,
Нижегородская область.
Фото С.М. Тюниной, 2021 г.*



*Рис. 5. Жилой дом,
с. Ломовка, г. о. Кулебаки,
Нижегородская область.
Фото С.М. Тюниной, 2021 г.*



*Рис. 6. Жилой дом,
с. Елизарьево, Дивеевский р-н, Нижегородская обл.
Фото С.М. Тюниной, 2021 г.*

автоматически на все храмовые иконы и фрески – в большинстве российских церквей их тоже легко меняют и записывают, делая исключение только для узкого круга особо почитаемых икон. Неудивительно, что домашние красные углы тоже нередко обновляются, как правило, со сменой домовладельца.

Нередко такие иконы обнаруживаются в заброшенных домах – их оставляют там наравне с другими ненужными вещами. Здесь они постепенно «умирают», гниют и разрушаются. На видеохостинге YouTube есть множество любительских видеозаписей от людей, путешествующих по заброшенным домам, – иногда они замечают и снимают советские иконы на стенах и столах. При этом в комментариях может возникать полемика: хорошо ли забирать такие иконы и куда их можно деть; в каком веке они созданы; не навредят ли иконы с неизвестной судьбой новому владельцу². Последняя идея довольно популярна. Для многих людей сегодня она гораздо актуальнее, чем мотив о «намоленных» иконах – страх перед тем, что вещь несет в себе некий негативный заряд от прежних владельцев, заставляет опасаться, в том числе, и старых икон.

Разумеется, выбрасывать иконы, как и другие освященные предметы, наравне с обычным мусором, считается недопустимым – для ритуализированной, «благочестивой» утилизации таких предметов существует целый спектр различных практик [Антонов 2022, Антонов, Тюнина 2022]. Чаще всего владельцы не решаются выполнять их самостоятельно – сжигать или хоронить иконы без благословения тоже кажется сомнительным делом. Их предпочитают либо оставлять в заброшенных домах, либо приносить в храмы и монастыри. Здесь священники и работники церкви решают, как распорядиться ими дальше. Сохранившиеся лучше других могут оставить и повесить в притворе, в часовне, в руинированной и пока не восстановленной церкви, у природной святыни (почитаемого родника, камня) либо на купели, где они используются как моленные образа и формируют/маркируют сакральное пространство.

В часовни и на купели люди приносят иконы и самостоятельно. При этом в часовнях – будь они городские, прихрамовые, стоящие у родников, на кладбищах и т. п. – старые образа могут

² См.: Десятки брошенных икон! URL: <https://www.youtube.com/watch?v=c9uD39BZU50> (дата обращения 05.02.2022); Покинутый хутор в глуши. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=oJx7OLxss8E> (дата обращения 05.02.2022); Шокирующие находки в заброшенном доме. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=s46ycd4xp6M> (дата обращения 05.02.2022). См также: Нетронутый заброшенный дом: Фотографии, картины, иконы, открытки. Все оставлено // Яндекс Дзен. URL: <https://zen.yandex.ru/media/past/netronutyi-zabroshennyi-dom-fotografii-kartiny-ikony-otkrytki-vse-ostavleno-5e1ab4a25d636200b18647ee> (дата обращения 05.02.2022).

занимать все стены, полки и столы, а на полу и на полках стоять в несколько рядов или лежать штабелями. Повешенные иконы по-прежнему формируют моленное пространство, однако сложенные друг на друга, они уже имеют статус вещи, удаленной из религиозного обихода, – их приносят сюда не для того, чтобы хранить, как в еврейских генизах, но чтобы благочестиво избавиться от святого, но низкостатусного в материальном плане объекта. Хотя часовни защищают иконы от погодных условий и ветра, это далеко не лучшая защита – со временем образы подвергаются разрушению из-за температурных перепадов, влажности и жуков, грызунов. В часовнях у источников и в купальнях их киоты гниют еще быстрее из-за повышенной влажности. Это последний приют для образов перед их окончательным исчезновением из социального пространства, фактически, их отложенная утилизация³. Чтобы поддерживать часовню в хорошем состоянии и не превращать в склад гниющих икон, старые образа либо изымают для того, чтобы сжечь или закопать, либо вешают объявления, которые запрещают приносить сюда иконы и другие церковные предметы (рис. 7–11).



*Рис. 7. Часовня на роднике,
с. Штилово, Первомайский р-н, Нижегородская обл.
Фото Д.И. Антонова, 2021 г.*

³ Ср. практику нижегородских марийцев оставлять иконы в заброшенных домах [Doronin 2018, с. 197–204].



*Рис. 8, 9. Источник
Рождства
Иоанна Предтечи,
около д. Марьевка,
Арзамасский р-н,
Нижегородская обл.
Фото С.М. Тюниной,
2021 г.*



*Рис. 10, 11. Часовни
на роднике Калнакса,
г. о. Кулебаки,
Нижегородская
область.
Фото С.М. Тюниной,
2021 г.*





*Рис. 12–14. Родники у с. Шилокша,
г.о. Кулебаки, Нижегородская область.
Фото С.М. Тюшиной, Д.И. Антонова, 2021 г.*

Советские иконы приносят и на необорудованные родники, к почитаемым камням и другим объектам в пространстве природных святынь. Здесь они также формируют и обозначают место молитвы – их развешивают на деревья, ставят на камни или на землю. В этом случае разрушение происходит гораздо быстрее: киоты разваливаются и осыпаются, изображение на бумаге сыреет и выцветает, элементы декора отклеиваются и опадают. Здесь иконы требуется менять раз в несколько лет (рис. 12–14).

Судя по нашим материалам, основная волна «возвращения» советских икон в храмы и монастыри Нижегородской области прошла в 2010-е гг. В это время активно заполнялись часовни, церковные склады и помещения – в сараях, на колокольнях, на хорах и т. п. (рис. 15). В 2000-е гг. в часовнях советских икон было еще немного, о чем говорят фотографии экспедиций тех лет; в последние годы, по словам наших респондентов, фолежные иконы приносят уже редко.



*Рис. 15. Церковь Троицы
Живоначальной, с. Теплово,
Кулебакский р-н,
Нижегородская обл.
Фото С.М. Тюниной, 2021 г.*

Некоторые монастыри пытаются превратить такие иконы в символический и материальный ресурс – их предлагают паломникам, бесплатно или за пожертвование, в качестве евлогий. Нахождение советских икон в монастыре повышает их статус, они переходят в категорию памятного и значимого паломнического объекта. Такую практику мы наблюдали в Николаевском женском монастыре г. Арзамаса. В теплое время года во дворе помещают стол, на который работники обители выкладывают старые иконы, приносимые в монастырь, и ящик для пожертвований. По рассказу нашего собеседника, заведующего монастырским складом старых икон, за летний сезон пожертвования составляют крупные суммы («сотни тысяч»). Анализ икон показал, что склад наполнен софринскими печатными, постсоветскими иконами, а также советскими, лаконично оформленными фольгой («городской стиль», по определению наших информантов), с очень редкими вкраплениями искусно выполненных икон «монастырского» стиля⁴ (рис. 16). При этом отношение к старым иконам в самом монастыре разнится. Монахини и настоятельница не видят в них особой ценности. Хранитель, напротив, описывал их как ценный ресурс и не хотел дарить больше двух, несмотря на благословение, полученное нами от настоятельницы, – отбирать, сколько будет нужно (очевидно, что на его рассказы и поведение отчасти влияла коммуникативная ситуация – общение с интересующимися «горожанами», потенциальными донаторами и покупателями).

⁴ Примеры и описания икон «монастырского» стиля см.: [Антонов, Доронин 2022а, с. 132–137].

Рис. 16. Подсобное
помещение
Николаевского
женского монастыря,
г. Арзамас,
Нижегородская
область.
*Фото С.М. Тюниной,
2021 г.*



Однако переполнение церковных складов в конце 2010-х гг. приводит к неизбежной практике – в последние годы началась массовая ритуализированная утилизация советских икон. Моленные образы, их украшения и киоты сжигают, а пепел от сожжения и разбитые стекла могут захоранивать или пускать по воде. Реже иконы хоронят в земле, закапывая на церковной территории или на кладбище (см. подробнее: [Антонов, Доронин 2022b, с. 32–33]).

Наконец, некоторые советские иконы попадают в сферу торговли – их продают в Интернете, на сайте Авито, Meshok.net и др., в антикварных магазинах и на «блошиных рынках». При этом спектр мнений о таких иконах весьма широк. Иногда их позиционируют как «древние иконы» и пытаются продать за десятки тысяч. Чаще их оценивают в несколько тысяч и пишут о простых материалах, «фотографии» и «фольге». Некоторые опрошенные владельцы антикварных магазинов с негодованием говорили, что не принимают такую «дешевку». Другие берут советские иконы, но иногда не выставляют их, а хранят в запасниках, не вполне понимая, как оценить и как позиционировать такие объекты. Язык их описания и ценовая политика все еще находятся в режиме формирования. Можно уверенно предполагать, что в ближайшие десятилетия, с массовым исчезновением таких икон в провинции, с проведением выставок и изданием альбомов и книг по советской иконе их цена будет возрастать, и они перейдут в разряд антикварных объектов, оцениваемых уже на основе внимательного анализа материалов, технологий и стилистических особенностей.

Литература

- Антонов 2022 – 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, Доронин 2022 – Антонов Д.И., Доронин Д.Ю. Иконы советской эпохи: лики традиции. М.: Индрик, 2022. 184 с.
- Антонов, Доронин 2022а – Антонов Д.И., Доронин Д.Ю. Советская икона: от рождения до «похорон» // Живая старина. 2022. № 1. С. 29–33.
- Антонов, Тюнина 2022 – Антонов Д.И., Тюнина С.М. Утилизация освященных предметов: тексты и комментарии // Живая старина. 2022. № 1. С. 24–29.
- Левкиевская 2014 – Левкиевская Е.Е. «Просто несли веру христианскую в массы...» (Сакральные специалисты советского времени в украинском анклавном Саратовской обл.) // Живая старина. 2014. № 4. С. 50–53.
- Левкиевская 2020 – Левкиевская Е.Е. Биографии религиозных специалистов в межпоколенной передаче культурной информации // «Осколки» в традиции / Отв. ред. и сост. Е.Е. Левкиевская, Н.В. Петров, О.Б. Христофорова. М.: Неолит, 2020. С. 215–245.
- Мельников 2021 – Мельников И. «Грешно, вроде как, читать по этому...»: священные книги и тексты в современных практиках сельских православных религиозных сообществ Тамбовской области // Деревенские святыни: Сб. статей, интервью и документов / Публ. подг. Е.В. Воронцова, А.Н. Алленов, В.С. Елагина, Е.А. Коршикова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 52–58.
- Мороз 2016 – Мороз А.Б. К фольклорному стереотипу святости: Деревенские чудачки // Genius Loci: Сборник статей в честь 75-летия С.Ю. Неклюдова / Сост. М.В. Ахметова, Н.В. Петров, О.Б. Христофорова; отв. ред. О.Б. Христофорова. М.: Форум, 2016. С. 127–154.
- Doronin 2018 – Doronin D.Yu. The 'soft iconoclasm' in vernacular orthodoxy of Volga Finns // IKON. 2018. Vol. 18. С. 197–204.

References

- Antonov, D.I. (2022), "Wells and furnaces. Ritualized disposal of sanctified objects in the post-Soviet Orthodox tradition", *RSUH/RGGU Bulletin: "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 2, pp. 30–43.
- Antonov, D.I. and Doronin, D.Yu. (2022), *Ikony sovetskoi traditsii: liki traditsii* [Icons of the Soviet era. Faces of tradition], Indrik, Moscow, Russia.
- Antonov, D.I. and Doronin, D.Yu. (2022), "Soviet icon. From birth to 'funeral' ", *Zhivaya starina*, vol. 1, pp. 29–33.
- Antonov, D.I. and Tyunina, S.M. (2022), "Disposal of consecrated objects. Texts and commentary", *Zhivaya starina*, vol. 1, pp. 24–29.

- Doronin, D.Yu. (2018), “The ‘soft iconoclasm’ in vernacular orthodoxy of Volga Finns”, *IKON*, vol. 18, pp. 197–204.
- Levkievskaya, E.E. (2014), “ ‘They just carried the Christian faith to the masses...’ (Sacred specialists of the Soviet era in the Ukrainian enclave of the Saratov region)”, *Zhivaya starina*, vol. 4, pp. 50–53.
- Levkievskaya, E.E. (2020), “Biographies of religious specialists in the intergenerational conveyance of cultural information”, in Khristoforova, O.B. (eds.), “*Oskolki*” v traditsii [“Fragments” in traditional culture], Neolit, Moscow, Russia, pp. 215–245.
- Melnikov, I. (2021), “ ‘They say it’s a sin to read this...’ Sacred books and texts used by modern Orthodox village communities in Tambov region”, in Vorontsova, E.V., Allenov, A.N., Elagina, V.S., Korshikova E.A. (eds.), *Derevenskie svyatyini: sb. statei, interv’yu i dokumentov* [Village sanctuaries. A collection of articles, interviews, and documents], PSTGU Press, Moscow, Russia, pp. 52–58.
- Moroz, A.B. (2016), “Toward the folkloric stereotype of holiness. Village cranks”, in Khristoforova, O.B. (ed.), *Genius Loci: Cbornik statei v chest’ 75-letiya S.Yu. Neklyudova*, [Genius Loci: Collection of articles in honor of the 75th anniversary of S.Yu. Neklyudov], Forum, Moscow, Russia, pp. 127–154.

Информация об авторах

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

Софья М. Тюнина, бакалавр, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6; sofya.tyunina@yandex.ru

Information about the authors

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

Sofya M. Tyunina, student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; sofya.tyunina@yandex.ru

Келья, могилка, храм:
распространение и апроприация благодати
в топографии дунюшкиной святыни

Дмитрий Ю. Доронин

Российский государственный гуманитарный университет,

Москва, Россия;

Российская академия народного хозяйства

и государственной службы, Москва, Россия;

demetra2@mail.ru

Анастасия И. Завьялова

Российский государственный гуманитарный университет,

Москва, Россия; anastasiainsom@yandex.ru

Аннотация. В статье анализируются народные представления о проявлениях благодати в пространственных (ландшафтных) святынях, связанных с именами и путем местночтимых святых в с. Суворово (до 1965 г. Страхова Пуза) Дивеевского района – блаженной Дунюшки Шейковой / Шиковой и трех ее келейниц – Дарии, Дарии и Марии, новомучениц пузинских. Описывается топография «дунюшкиных святынь», представления местных жителей о проявлении благодати на разных локусах и объектах этих святынь, а также практики использования (апроприации) благодати на этих святынях. Для этого в первой части статьи вводятся и обосновываются несколько понятий: комплексная святыня, путь святого (*via sancti*), распространенная благодать и второе незримое «тело» святого. Комплексная святыня – это сеть, «созвездие» святынь, объединенных благодатью праведника. Ее элементы (природные или рукотворные) – это наиболее важные места прижизненного и посмертного пребывания святого. Топография комплексной святыни и паломнических путей формируется благодатью, распространяемой перемещающимся в пространстве подвижником или его мощами. Такое динамичное состояние святыни рассматривается как второе «тело» святого, невидимо пребывающего на земле. В этом аспекте во второй части статьи рассматривается не столько топография, сколько динамика существования и развития «дунюшкиных святынь», основанная на проявлениях и апроприации благодати, исходящей от них. В разные исторические эпохи менялось значение разных локусов комплексной «дунюшкиной святыни» (келья, могилка, храм с мощами) как центра религиозных практик и проявления благодати.

Ключевые слова: апроприация благодати, второе незримое «тело» святого, брандеа, *via sancti*, путь святого, распространенная благодать, новомученицы Пузовские, блаженная Дунюшка Шейкова

Для цитирования: Доронин Д.Ю., Завьялова А.И. Келья, могилка, храм: распространение и апроприация благодати в топографии дунюшкиной святыни // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4. С. 110–141. DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-110-141

The cell, the grave and the church.
The spread and appropriation of grace
in the topography of Dunyushka's shrine

Dmitriy Yu. Doronin

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration, Moscow, Russia; demetra2@mail.ru*

Anastasiya I. Zavyalova

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
anastasiainsom@yandex.ru*

Abstract. The article analyzes folk ideas about the manifestations of grace in spatial (landscape) shrines associated with the names and paths of locally venerated saints in the village of Suvorovo (before 1965 Strakhova Puza) of the Diveyevsky district – Blessed Dunyushka Sheikova / Shikova and her three companions – Daria, Daria and Maria, the new Martyrs of Puza. It describes the topography of the “Shrines of Dunyushka”, the ideas of local residents about the manifestation of grace at different loci and objects of those shrines, as well as the practice of using (appropriation) of grace at those shrines. For that purpose, in the first part of the article, several concepts are introduced and justified: a complex shrine, the path the saint (*via sancti*), widespread grace and the second invisible “body” of the saint. A complex shrine is a network, a “constellation” of shrines united by the grace of the righteous. Its elements (natural or man-made) can be located at a considerable distance from each other, these are the most important places of the saint’s lifetime and posthumous stay. The topography of the complex shrine and pilgrimage routes is formed by the grace spread by the ascetic moving in space or his relics. Such a dynamic state of the shrine is considered as the second “body” of the saint, who invisibly resides on earth. In that aspect, the second part of the article considers not so much the topography as the dynamics of the existence and development of the “Shrines

of Dunyushka”, based on the manifestation and appropriation of grace emanating from them. In different historical epochs, the significance of different loci of the complex “Shrines of Dunyushka” (cell, grave, church with relics) as a center of religious practices and manifestations of grace has changed.

Keywords: appropriation of grace, the second invisible ‘body’ of the saint, brandea, via sancti, the path of the saint, widespread grace, the new martyrs of Puza, blessed Dunyushka Sheikova

For citation: Doronin, D.Yu. and Zavyalova, A.I. (2022), “The cell, the grave and the church. The spread and appropriation of grace in the topography of Dunyushka’s shrine”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 4, pp. 110–141, DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-110-141

Летом 2021 г. в рамках учебной практики студентов факультета культурологи РГГУ была проведена экспедиция в южные и юго-западные районы Нижегородской области – Ардатовский, Дивеевский, Арзамасский, Первомайский и городской округ Кулебаки. Одной из задач нашей экспедиции было исследование сельских православных святынь, связанных с именем и жизненным путем местночтимых подвижников¹. Нас интересовали особенности топографии этих святынь, а также связанные с ними религиозные представления и практики местных жителей, прежде всего представления о распространенной благодати и способы ее использования (апроприации).

В последнем выпуске журнала «Живая старина» мы посвятили две статьи пространственным (ландшафтным) святыням нижегородского юго-запада [Доронин 2022; Доронин, Завьялова 2022].

¹ Обращаясь к этой широкой проблематике, мы оказываемся в русле солидной научной традиции: описанию сельских святынь, почитаемых природных объектов, различным практикам сакрализации ландшафта и легендарным нарративам, с ними связанным, посвящено большое число отечественных и зарубежных работ. Современную библиографию о типологии и топографии ландшафтных сельских святынь см., например, в дискуссии вокруг статьи Е.Е. Ермаковой в № 6 журнала «Этнографическое обозрение» за 2019 г. (библиография к репликам А.А. Панченко, Т.Б. Щепанской и др.), а также в работах В.И. Виноградова, Ж.В. Корминой, А.П. Липатовой, А.Б. Мороза, Е.В. Платонова. См., например: [Виноградов 2019; Кормина 2019; Липатова 2018а; Липатова 2018б; Мороз 2015; Панченко 2019; Платонов 2007; Щепанская 1995]. Среди зарубежных исследований, см., например: [Suysterbuyk 2020].



Рис. 1. Иконописное изображение новомучениц Пузовских

Важной задачей тех работ была публикация собранных нами народных нарративов о святынях местночтимого старца Ивана Терентьевича Яшина (с. Тёплого, пос. Кутузовка в городском округе Кулебаки). Материал по другим известным местным подвижникам – старцу Яшеньке (Якову Даниловичу Купцову из с. Туркуши Ардатовского района) и блаженной Дунюшке (Шейковой / Шиковой из с. Суворово Дивеевского района) – привлекался нами лишь фрагментарно. Целью этой статьи является подробное описание святынь в с. Суворово – почитаемых мест, возникших при жизни блаженной Дунюшки и ее *хожалок* (келейниц), после их мученической гибели и прославления как святых подвижниц. Нас интересует специфика народных представлений о благодати, а также практики ее апроприации во всех локусах дунюшкиной святыни, связанных с прижизненным и незримым (посмертным) пребыванием праведницы в разных местах.

Анализ собранных нами материалов необходимо предварить небольшим теоретическим пояснением – о топографии комплексной святыни, распространенной благодати, незримом «втором теле» и пути святого (*via sancti*). Этому будет посвящена первая часть нашей статьи. Во второй ее части будет дан анализ народных нарративов о дунюшкиных святынях. В фокусе нашего внимания будут, прежде всего, свидетельства об особенностях проявления благодати, сосредоточенной, по мнению местных верующих жителей, в сельских ландшафтных святынях, а также практики ее апроприации – одна из важнейших стратегий коммуникации с сакральными объектами в христианских традициях [Антонов 2018;

Антонов 2021]. Комплекс фольклорных материалов, собранных нами в ходе нескольких экспедиций на юго-запад Нижегородской области², позволяет судить о том, что носители традиции не только артикулируют свои представления о благодати как «некой сакральной силе», но и совершают различные действия, направленные на взаимодействие с этой силой, ее присвоение и использование в разных целях.

Топография святыни: via sancti

Вначале нужно сказать несколько слов об употребляемых нами понятиях. Прежде всего, под «комплексной святыней» мы понимаем пространственную (ландшафтную) святыню, которая объединяет в себе несколько почитаемых мест (природных или рукотворных), связанных между собой – в представлениях носителей традиции – благодатью одного подвижника. Различные локусы комплексной святыни могут находиться на значительном расстоянии друг от друга³. Топографию такой святыни формирует жизненный путь святого: как странствия праведника во время его жизни, так и перемещения его тела после завершения земного пути – все это может рассматриваться как единый путь, дорога святого,

² Помимо основной экспедиции июня 2021 г. дунюшкины святыни исследовались одним из авторов этой статьи, Д.Ю. Дорониным, в течение нескольких полевых сезонов с 2007 г. Многие из экспедиций организовывались совместно с этнографами и фольклористами из Нижегородской государственной консерватории им. М.И. Глинки, архитектурно-этнографического музея-заповедника «Щелоковский хутор», Нижегородского фольклорного клуба, сектора гуманитарной экологии Центра развития творчества детей и юношества Нижегородской области, при участии кафедры этномузыкологии Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н.А. Римского-Корсакова (в июле 2021 г.).

³ В ряде работ современных этнографов [Виноградов 2019; Липатова 2018а; Липатова 2018б; Платонов 2007; Щепанская 1995] можно встретить схожие концептуальные подходы к описанию сельской святыни: сакральный ландшафт рассматривается как система, комплекс, густая сеть различных локусов, почитаемых объектов, ритуальных практик и артефактов. Подчеркнем, в наших исследованиях нам важен акцент не столько на топографии почитаемых мест, сколько на динамике их функционирования – через проявления благодати и практики ее апроприации в разных локусах такой святыни.



Рис. 2. Контактные реликвии: «земелька с прахом с могилки» и кусочек материи, приложенной к мощам пузинских святых.
Фото Д.Ю. Доронина, 2007 г.

via sancti. Это вводимое нами понятие емко отражает связь жизненного пути святого (*vita sancti*) с проделанным им географическим путем, т. е. конкретными маршрутами его странствий, которые формируют будущую топографию комплексной святости подвижника и пути паломников⁴.

Странствуя по лесам и селам, создавая своими руками или молитвой различные объекты (родники, кельи и пр.), праведник наделяет их благодатью [Доронин 2022, с. 33]. Эта благодать способна накапливаться, оставаться и проявляться в каждом локусе даже тогда, когда праведник оставил его, перейдя в другое место.

Посмертные перемещения тела подвижника (перенесение мощей и их фрагментов, а также значимых реликвий святого) тоже можно рассматривать как часть пути святого, маршрута, который формирует новые локусы комплексной святости. Мощи также передают чудесную силу различным объектам, оказавшимся в близлежащем пространстве. В границах почитаемого места возникают многочисленные «дочерние» святости – *брандеа*⁵: например, могила и крест, земля вокруг могилы, растущие рядом деревья и трава, выстроенная рядом часовня, рака, в которую помещены

⁴ Подробнее о понятии *via sancti* см.: [Доронин 2022, с. 33–34].

⁵ *Брандеа* – контактные святости (*лат.*; ед. ч. *brandeum*; изначально этим словом обозначали покров, возлагаемый на тело мученика). См., например: [Антонов 2022, с. 20–21].

мощи и даже лежащий на могиле снег. При соприкосновении с такими объектами благодать может передаваться дальше, наполняя новые объекты. Это используют в рамках различных контактных практик – к могиле и к другим «дочерним» святыням вокруг нее люди не только прикладываются для исцеления, но и прикладываются к объектам, которые хотят превратить в брандеа: одежду и материю (полотенца, платочки, пояски, рубашки, штаны и пр.), продукты, жидкости (воду, маслице), а также фотоснимки.

Наряду с реальным – прижизненным и посмертным – путем святого топографию комплексной святыни создает воображаемое перемещение подвижника (приписываемые ему путешествия, которые он никогда не совершал). Яркий пример – распространенные на нижегородском юго-западе фольклорные истории, которые связывают многочисленные валуны с именем преподобного Серафима Саровского. Легендарные нарративы о путешествиях святого дополняют и расширяют топографию комплексной святыни уже после успения праведника.

Прижизненное или посмертное, реальное или легендарное пребывание святого в определенном месте наполняет, с точки зрения верующих, благодатью и пространство, в котором он жил, и объекты, к которым он прикасался. Собранные нами устные нарративы указывают на то, что носители традиции зачастую могут достаточно ясно представлять себе очертания комплексной святыни. Ее формируют наиболее важные для жизненного пути подвижника локусы и находящиеся в них объекты, как природные, так и рукотворные. Таким образом, распространение благодати можно описать как «движение» святости: некая сила передается от праведника пространству святыни или создаваемому им объекту, а от них – другим предметам (контактным реликвиям). При этом сами места и объекты наполнены благодатью, а проявления этой благодати могут быть чрезвычайно разнообразными даже в рамках одной комплексной святыни. Возникающие здесь практики реализуются через разные – артефактные, визуальные, вербальные, акциональные – каналы коммуникации.

Распространенная благодать как незримое «тело» святыни

Благодать, передававшаяся различным объектам, является общей для святынь, связанных с подвижником. Сакральная сила различных локусов или предметов описывается в народных нарративах как обладающая одинаковыми чудотворными свойствами.

Однако ее проявления и способы взаимодействия с ней зависят от особенностей локуса и/или святыни: на могиле горит свеча или поют ангелы, родники и источники наделяются целебной силой, к чудотворному камню нужно прикоснуться, на месте кельи можно общаться со святым праведником и т. д.

Таким образом, представления о распространенной благодати – это то, благодаря чему существует комплексная святыня. Благодать делает возможными практики апроприации, проявляется в виде чудес, объясняется присутствием праведника в локусах его святыни: местные жители и паломники ощущают незримое пребывание подвижника, слышат его голос, общаются с ним, видят его в своих видениях и снах. Разрешение трудной ситуации (обнаружение потерянной вещи или человека, выход заблудившегося из леса, исцеление и пр.), произошедшее неподалеку от почитаемого места, сельские жители могут истолковывать как помощь незримо пребывающего здесь праведника. В этом смысле благодать – не только чудесная святая сила, которая распространена в локусах и объектах святыни, это и земное незримое присутствие, действие праведника на земле.

Via sancti формирует топографию комплексной святыни. Благодать продолжает проявляться во всех ее локусах, словно бы объединяя их в одно незримое «тело» святого. Так, через свои святыни, подвижник продолжает присутствовать, являться, действовать на земле, храня свое село, его жителей, помогая и отвечая обратившимся к нему. Мы предлагаем использовать здесь метафору двойной «телесности», чтобы лучше понять логику многих существующих нарративов и практик.

Представления о двойной «телесности» реликвии, о втором «теле» иконы, разработанные в работах Дмитрия Антонова, оказываются применимы к ландшафтным святыням [Антонов 2018]. Благодать как незримое тело святыни очерчена в пространстве и передается всему, с чем соприкасается, а значит, эту силу можно использовать. Контакт с ней воспринимается как эквивалентный физическому прикосновению к почитаемому объекту. Сеть локусов и предметов, объединенных благодатью, связанной с одним подвижником, формирует в локальной традиции второе «тело» святого, границы которого совпадают с наиболее значимыми в *via sancti* местами и объектами, связанными с прижизненным или посмертным пребыванием земного тела праведника. Это «созвездие» локусов одной пространственной святыни, актуальное для жителей определенного региона и для паломников.

Метафора двойной «телесности» объясняет и «удаленное» действие благодатной силы, которое прослеживается в представлении

наших информантов. Предполагается, что контакт с благодатью святого может быть дистантным, поэтому благодатью наделяются не только те предметы, которые соприкасались непосредственно с телом праведника, но те, что расположены в непосредственной близости от него. Благодаря тому все, от деревьев до травинки, превращается в «дочерние» контактные реликвии.

В религиозной антропологии существует близкий подход к пониманию телесности святого. Ж.В. Кормина предлагает концепцию *расширенного, продолженного* тела святого, согласно которой «Тело святого обширнее, чем анатомические останки человека. Продолжением тела является и место его первого захоронения <...>, и его посмертное жилище – рака или гробница. Продолжением тела святого является и место его упокоения – часовня или храм» [Кормина 2019, с. 88]. Материалы, собранные Ж.В. Корминой, позволяют ей интерпретировать как основной элемент святости материальное тело/мощи святого подвижника, которые расширяются до пределов часовни/раки с мощами/могилки святого с землей и другими брандеа. На примере часовни Ксении Блаженной на Смоленском кладбище в Санкт-Петербурге исследовательница показывает, что верующие видят часовню с мощами святой как саму святую: «Нарядная часовня в псевдорусском стиле, построенная в 1902 г. архитектором А.А. Все-славинным, является не метафорическим и даже не метонимическим обозначением этой святой; она является ею, ее телом. <...> Тело святого словно врастает в то место, где оно расположено» [Кормина 2019, с. 88–89]. Тогда все брандеа, которые собирают с могилы подвижника, становятся как бы фрагментами *распределенной личности* старца. И сама могила тогда оказывается самым святым подвижником: «Выходило, что их [яблоки] раздавал сам старец – или, вернее, место, которым он стал» [Кормина 2019, с. 124].

Нужно, однако, отметить, что в исследуемом нами регионе мы обнаруживаем немного другие объяснения. Акцент в устных нарративах наших собеседников зачастую ставится не столько на физическом носителе благодати, сколько на том, что она незримо проявляется в локусах святости, распространяется вокруг них, влияет на людей и на предметы, оказывающиеся в относительной близости к почитаемым объектам. Иными словами, если у Ж.В. Корминой речь идет о распространившемся на новые физические объекты материальном («продолженном») теле святого, то наша описательная модель основана на актуальных представлениях о распространенной благодати как незримом и нематериальном «втором теле» святого, которое постоянно создает вокруг себя новые контактные святости. Эти представления определяют множество практик, осуществляемых в самих почитаемых локусах и рядом с ними.

Благодать и святыни без тел

В своей книге Ж.В. Кормина приводит несколько примеров святынь, значимых несмотря на то, что «верующие никогда не видели собственно мощей» [Кормина 2019. с. 89]. Однако, обосновывая концепцию о «продолженном» теле, которая строится на исключительной значимости мощей, Кормина утверждает: «В православной (а может быть, и вообще в христианской) религиозной культуре невозможно почитание святых без тел. По моему глубокому убеждению, именно отсутствие тел, доступных для непосредственного контакта, является основной причиной религиозного равнодушия российских верующих к новомученикам» [Кормина 2019, с. 88].

Однако примеры почитания святынь без тел, несомненно, существуют. Это различные локусы (часовни, могилы, раки) или реликвии, чтимые даже после того, как физическое тело или мощи святого подвижника перенесли в другое место. Кроме того, святынями без тела можно назвать такие святыни, которые связаны или были связаны с мощами, в наличии или подлинности которых сомневаются. Ярким примером святыни без тела на нижегородском юго-западе является могилка блаженной Дунюшки.

В случае почитания часовни, могилы, раки без мощей работает та же логика, что и в почитании покинутого места кельи святого. Сам локус или объект уже считается освященным, если в нем присутствовал или с ним соприкасался святой при жизни или же там какое-то время находились его мощи. Переданная, распространившаяся через тело подвижника и накопленная благодать остается в этом месте, будь то пустынька, земля вокруг могилы, деревья или родник возле нее. Святыня без тела может восприниматься и как место земного благодатного присутствия святого, как «второе тело» подвижника, находящегося на небесах – так же, как и его почитаемые образы, иконы. Благодать, которая окружает элементы комплексной святыни, можно ощущать, наблюдать визуально, аффективно переживать ее действие, контактировать с ней, общаться к ней посредством практик апроприации. В случае со святынями без тела сложившийся вокруг них комплекс практик апроприации благодати может не претерпевать изменений после перемещения мощей.

Эта модель – широко распространенный на юго-западе Нижегородской области феномен. Помимо комплексных святынь, связанных с именем преподобного Серафима Саровского, здесь сформировались и другие. Мы рассмотрим подробнее комплексную святыню, которая сложилась в связи с путем блаженной Евдо-

кии Шейковой/Шиковой (1856–1919) в с. Суворово (с. Страхово Пузо до 1965 г.) Дивеевского района. Народному культу и житию этой подвижницы посвящены исследования Ю.М. Шеваренковой [Шеваренкова 2012; Шеваренкова 2017]. Следует еще раз оговорить, что прежде всего нас интересует не столько агиография святой или топография ее святыни, сколько динамика изменения комплексной святыни – от последовательного формирования в период СССР до современного состояния.

Дунюшкины святыни

Комплексная святыня блаженной Дунюшки состоит как из прижизненных (место кельи), так и из посмертных локусов (могилка и храм Успения с ее мощами) *via sancti*. Главная особенность этой святыни – сосредоточение большинства практик на посмертных локусах. Для сравнения, главным элементом комплексной святыни старца Ивана Терентьевича Яшина (в с. Теплово) является, наоборот, прижизненный локус – место кельи с *Тятяевым ключом* и растущими рядом почитаемыми ветлами (с. Теплово), где сосредоточены основные практики апроприации благодати. Могила же Ивана Терентьевича Яшина, утраченная в советское время (монастырский погост в Кутузовке был погребен под мусором) и восстановленная вновь в 2000-е гг., практически не имеет ритуального значения для почитателей старца.

В случае дунюшкиных святынь мы имеем обратную ситуацию: именно могилка, а не келья, становится основным пространством, где наблюдаются яркие манифестации благодати и где она присваивается и используется местными жителями и паломниками при помощи различных практик. Такая особенность связана как с мученической кончиной, которую разделили с блаженной три ее келейницы, так и с доминированием в «устном житии» рассказов об истязаниях, расстреле, погребении святых, о чудесных событиях на их могиле.

С канонизацией пузовских святых – Евдокии и трех ее келейниц (2000 г.) и перенесением их мощей в местную Успенскую церковь (2001 г.) пустая могилка не перестает почитаться. Она до сих пор является важнейшим локусом комплексной святыни – сосредоточием практик апроприации и основным местом коммуникации со святой (особенно для местных жителей). Дунюшкина могилка на кладбище в с. Суворово – пожалуй, самый яркий пример почитания святыни без тела святого на юго-западе Нижегородской области.



Рис. 3. Дунюшкина могилка.
Фото А. Харлова, 2007 г.

Могилка описывается как место незримого пребывания Дунюшки в селе. Распространенная и накопленная здесь благодать проявляется как невидимое «тело» святого, которое продолжает создавать новые контактные святыни – брандея (целебную земельку, травку, воду от растопленного снега с могилки, «заряженные» благодатью платочки, вещи, продукты и пр.). Адресатом этих практик, как и главным персонажем местного «устного жития», является Дунюшка. Важно, что *могилка* эта – именно *Дунюшкина*, а не могила четырех святых. Обращение ко всем четырем пузовским святым мученицам становится более заметным и значимым в официальной церковной агиографии и храмовом пространстве. Подробному исследованию соотношения официального церковного и народного почитания «Дунюшки болящей» посвящена статья Ю.М. Шеваренковой [Шеваренкова 2017].

Не повторяя опубликованного, в нашей статье мы обращаемся к нарративам о проявлении и апроприации благодати на дунюшкиных святынях. При их изложении мы будем следовать жизненному пути святой, начиная с локусов, в которых еще при Дунюшке происходят первые чудесные события, связанные с проявлением благодати, и заканчивая посмертными.

Келья святой: первые визуальные проявления благодати

Via sancti блаженной Евдокии начинается в селе – здесь ее почитали уже при жизни. После окончания своего земного пути святая осталась хранительницей села – в советское время склады-

вается местный сельский культ подвижницы. По сей день сельчане говорят о присутствии Дунюшки в Суворово: она ограждает жителей от пожаров, бед и даже от COVID-19:

Тетя Нюра, помню, она нам сказала: «Дунюшка, да, хранит, в любых бедах мы к ней обращаемся». Говорила, что оберегает село. И, на мой взгляд, она оберегала и оберегает, наверное, до сих пор! Село, не конкретных людей. Ну, может быть, и конкретных людей – она и конкретным людям помогает, тем, кто к ней обращается в молитвах. Но и само село, то место, где она жила, где она похоронена, где она сейчас есть, она тоже хранит от разных бед. И от пожаров, и от больших болезней – человек умерло вот не так много. [То, что не так много умерло от ковида – это тоже объясняют заступничеством Дунюшки?] Конечно! А почему бы нет-то? Я думаю, что так оно и есть на самом деле, люди это тоже чувствуют так [СЕВ].

Как в Теплово Иван Терентьевич, так в Суворово Дунюшка является во сне сельчанам, наставляет и советует, подает им знаки.

А Дунюшка во сне все снилась некоторым. Дуньке-то все Дашкиной, у ней от сестры дети были. И больно она зубами мучилась, эта ее, вот от Машки ребенок был. Выросла она большенькая, и у ней зубы больно болели. И вот эта сама Дунька-то Дашкина повезла ее на санках зимой на дунюшкину могилку. Ну, привезла там, а она говорит: «И проси у Дунюшки здоровья!» Приложились. Ну, привезла она, подошла ночь, и она [Дунюшка] *ночью-то ей снится*. Подошла вот, ко мне, говорит, подошла женщина и говорит. Уцепилась, говорит, рукой: «Не беспокойся! Не расстраивайся! Все будет хорошо!» Вот, как бы Дунюшка, Дунюшка, вот такие вот [ЛАВ].

По опубликованному житию и воспоминаниям местных жителей известно довольно много подробностей о жизни Дунюшки. Ее домик (келья) находился на Черепошне (сейчас от этой улицы остался только один дом), выглядел как сараюшка – подвижница запрещала как-то его ремонтировать. Заболевши с молодости, Евдокия лежала на кровати из досок, в веригах, не вставая и не меняя одежды, пока та не истлевала. Дом и двор были наполнены грязью и гниющим подаянием, в изобилии ползали вши, тараканы и крысы. Блаженная была прозорлива, часто изъяснялась метафорически, держалась сама и требовала от своих *хожалок* (келейниц) строгого молитвенного правила и жесткой аскезы, почти не давая им спать и есть [ААИ; ГАЕ; ЛАВ; СГЯ, ЧТП].



*Рис. 4–5. Огороженные кресты
на предполагаемом месте кельи Дунюшки.
Фото Дм. Доронина, 2007 и 2021 гг.*

В 1970-е гг. дунюшкин и соседние дома по ветхости были снесены, и Черепошна из сельской улицы превратилась в колхозное поле, которое позже было распределено под личные наделы. После обретения мощей, в первой половине 2000-х гг., по инициативе священника и активных прихожан Успенской церкви на Черепошне был установлен небольшой деревянный крест, а участок вокруг него (примерно 4×4 м) огорожен. Однако в конце 2010-х гг. рядом появился еще один крест – большего размера, также с огороженным вокруг него участком, – потому что, по мнению большинства местных жителей, первый крест был установлен на неправильном месте. Единства по поводу местоположения дунюшкиной кельи между жителями Суворово до сих пор нет: некоторые полагают, что келья находилась ближе к церкви, на месте нынешнего частного надела, и сейчас это место не может быть огорожено.

В отличие от дунюшкиной могилки кресты и огороженные участки на Черепошной не связаны для местных с практиками апроприации благодати или какими-либо религиозными обрядами. Чего нельзя сказать о приезжих почитателях Дунюшки: по наблюдениям наших суворовских респондентов, здесь в последние несколько лет паломники стали организовывать молебны [ГАЕ; СЕВ].

Такое расхождение между ритуальными практиками паломников и местных жителей вслед за Ю.М. Шеваренковой можно объяснить тем, что официальный церковный культ пузовских

святых (со всем многообразием паломнических практик) развивается на основе их житий, опубликованных в 2000-х гг. Местное же народное почитание сложилось в большей степени благодаря циркулирующим в селе устным нарративам и сформировавшемуся в советское время (в основном на могилке подвижницы) комплексу практик. Важность дунюшкиной кельи как святого места отчетливо зафиксирована именно в книжном житии.

Житие «Святые новомученицы пузинские»⁶ было составлено на основании стенограммы беседы с дунюшкиной послушницей Пелагеей, которая состоялась в 1920 г. Были зафиксированы ходившие на тот момент живые устные рассказы о келье Евдокии и ранние предсказания о келье и ее месте. Одно из них приписывают самой Дунюшке, другое – преподобному старцу Софронию Смирнову (1828–1921). За день до смерти близкие предлагают Дунюшке скрыться от идущих в село солдат, а келью сжечь. Блаженная на это отвечает: «Разве можно сжечь такую святыню, столько еще людей ей попользуются»⁷. Спустя время после расстрела блаженной старец Софроний предсказывает обретение мощей и пророчит постройку храма на месте кельи⁸.

Ожидалось, что келья станет святым местом, поэтому она почиталась в первые годы после мученической смерти Дунюшки и ее хожалок. Согласно семейным преданиям и свидетельствам, опубликованным в житии, дунюшкина сараюшка стала первым местом чудесных визуальных проявлений благодати:

- в ночь перед казнью подвижниц над кельей стоят четыре огненных столба (два сросшихся и два отдельных);
- при разорении кельи и выбрасывании из нее икон от Иверской Божьей Матери исходит сияние;
- после расстрела Дунюшка идет по воздуху над своей кельей, благословляя это место крестом;
- в полдень после расстрела солнце играет над кельей саженьях в десяти от земли⁹;
- уже после захоронения над кельей Дунюшки видели горящую свечу:

⁶ Святые мученицы пузинские Евдокия, Дария, Дария и Мария / Под ред. епископа Североморского и Умбского Митрофана (Баданина). Н. Новгород: Свято-Троицкий Серафимо-Дивеевский женский монастырь, 2016. 70 с.

⁷ Святые мученицы пузинские Евдокия, Дария, Дария и Мария. С. 52.

⁸ Там же. С. 63.

⁹ Там же. С. 55, 56, 58, 61.

жена-то. Она говорит: «Это чей это ты принес? Там, – говорит, – камушки!» «Да ты что, я гречку видел!» «Нет, там камушки». Вот такое видение! [ЛАВ]

Принимает статус святости не только локус кельи, но также и предметы, которые находились при Дунюшке и которые сберегли от расхищения ее почитатели. Некоторые из вещей подвижницы (евангелие, деревянный крест и рубашка) до недавнего времени хранились как целительные реликвии в сельских домах. После прославления Дунюшки как святой эти реликвии передали в храм. Там – вокруг мощей святых мучениц и дунюшкиных реликвий – складывается новый локус апроприативных практик.

Могилы: апроприированная благодать

Не только вещи, но и сами тела подвижниц преображаются во время движения по *Via Sancti* к последней точке их земной жизни. Устные нарративы в Суворово повествуют о дне расстрела Дунюшки и келейниц языком христианской легенды: верующие видят, как тела избиваемых на последнем пути к кладбищу закрывали белые крылья так, что плети мучителей секли по ним, а не по подвижницам. Другие сельчане говорят, что в день расстрела над мученицами вились голуби. В этот день от могилы исходило благоухание, а потом по ночам над ней замечают горящую свечу.

А потом на могиле. На могилке тоже было виденье, только *быстрое какое-то виденье, как бы вроде по святости*, там же часто служили. Вот что. [Какое виденье было?] Да просто вот свечка горит или что там, иконка являлась, да [ЛАВ].

Блаженная Мария Дивеевская (1870–1931) наставляла как можно чаще посещать могилу Дунюшки, поскольку «там ангелы поют и служат, не переставая». В 1920-е гг. и позже некоторым верующим на могиле чудился дьякон в полном облачении – он кадил и читал службу¹¹. Видение в небе над могилой появляется и в день поднятия мощей:

А вот когда было вскрытие, я не ходила, это было же ночью – проводили электричество вон с той улицы. Вот. И я смотрела в окошко.

¹¹ Святые мученицы пузинские Евдокия, Дария, Дария и Мария. С. 61–64.

И, вы знаете, мне было виденье: вот, *по небу, как словно гроб, как словно бы гроб вот так двигался*, двигался. И – над этим местом, над могилкой, пропал [ААИ].

До обретения мощей именно могилка была главным локусом дунюшкиной комплексной святыни. Однако ее значение сохраняется и после того, как мощи перенесли в храм.

[А вот сейчас в могилке Дунюшки и жожалок нет, они в храме. И все равно могилка считается?] Да, считается, считается. [И все равно берут с нее снег?] Берут. Берут, берут. [А почему, как это?] Я это не могу сказать. Но вот как мое мнение – то, что *вся вот округа, что вдоль у ней была там эта – она освящено вот этими всеми мощами, всеми святынями*. Святыней [ГАЕ].

На кладбище есть могилка, туда люди ездят, да, там земельку берут. [Хотя могилка пустая. Почему так?] Ну, а все равно, это же, ну, оно, *это освященное место* – они же там, сколько лет они там находились! Там же все *вокруг от них освятилось там* [ГАР].

Канонизация Дунюшки была важным событием для всего села, однако спровоцировала неоднозначную реакцию. Помимо протестных высказываний со стороны пожилых верующих по поводу вторжения в святое место, нами, как и Ю.М. Шеваренковой, были записаны скептические нарративы. Нарушение привычной структуры комплексной святыни проявилось у некоторых местных жителей бытовавшие и ранее сомнения в том, что тело Дунюшки находилось в могиле до извлечения. Другие сомнения касались того, что тело Дунюшки действительно было найдено, или что поднятые мощи – подлинные: «Костей-то не нашли, только сделали вид...» [Шеваренкова 2012, с. 12, 14].

[И кого, говорили, не нашли?] А вот самую главную, эту Дунюшку. Говорили, да. Вот это вот пять-то лет назад. Но потом сказали, что нашли, что все в порядке. Ну, как тут сказать? Ну, тут это вот, мы же ведь не знаем, нам кто че доложил? Правда ведь? Это знает вот отец Василий. И то, наверное, он может не знать [ЧТП].

Поднятие мощей пузовских святых актуализировало известные фольклорные мотивы о сокрытии истинных мощей. В народе поговаривали, что найденные мощи не принадлежат святой, что Дунюшку перезахоронили еще раньше, и к этому были причастны ее родственники из Бабино или Конново, и настоящую могилу сле-

дует искать в этих селах. Легендарное перемещение тела родственниками в другие села дополняет карту комплексной святыни.

Потом она стала говорить, говорит: «Да ее здесь и нет, наверное! Она, скорее всего, в Коннове. Потому что приезжали из Конново, приезжали, там ее одели и увезли и там похоронили», – и так говорили [ЧТП].

Подобные истории известны о мощах других святых юго-запада Нижегородской области – например, о преподобном Серафиме Саровском [Шеваренкова 2010]. Эти представления оказываются по сей день актуальными в народном православии юго-запада Нижегородской области.

Таким образом, присутствие тела святого праведника в могиле не имеет определяющего значения для ее статуса как святыни, а значит, и для практик апроприации. Главное произошло: тело подвижника/подвижницы хотя бы на краткое время (если принимать версию о скором перезахоронении в другой могиле) соприкоснулось с местом упокоения и/или преобразилось здесь в святые мощи. Благодать излилась в этом месте, сделала его чудотворным, накопилась и сохраняется, даже после поднятия мощей.

Только раньше их как поминали? За упокой. А сейчас уже просят как уже за таких целителей: «Спаси и сохрани!» [СГЯ].

Несмотря на то что дунюшкина могилка оказывается «святыней без тела», она до сих пор – обязательное место посещения для всех местных жителей, когда они приходят на кладбище к покойным близким. На могилку по-прежнему приносят записочки «о прощении грехов», берут с нее снег и землю, здесь же обращаются к святой с просьбами об исцелении или заступничестве, прикладываются к освященной *землишке*.

А если местные люди идут на кладбище, то обязательно они идут... Первое, что они делают, когда приходят на кладбище – они идут на дунюшкину могилу. Это первое самое. И *когда мы прошли по своим могилам, мы обязательно заходим опять на дунюшкину могилу*, [стоим] перед ней и потом уже уходим. [А что у нее делают?] Надо помолиться, подойти к кресту, поцеловать крест, приложиться, поклониться, сказать: «Мир праху вашему!» Все, как меня бабушка учила. [Так праха там уже нету.] Ну и что! Все равно так говорят. <...> Это просто уже, ну, как бы у нас уже в подсознании, вот у меня, например – я не могу пройти мимо. Я не могу пройти на кладбище к своим могилам, не зайдя на дунюшкину могилу [СЕВ].



Рис. 8. Дунюшкина береза над могилой новомучениц.
Фото Дм. Доронина, 2007 г.

А то помню, у меня разболелись зубы. Ну, никакого спасу нет! Я все: и то я холодной, то... – ничего не помогает. Я думаю: «Господи, я что мучаюсь?» Собралась и пошла одна на могилу. Пришла, вот прямо *своими словами*: «Дунюшка Болящая, помоги, вся надежда на тебя! Погибаю прямо!» И к могиле, к земличке, приложилась щекой. Вот. И помолилась стала. Вот. Прямо со слезами. С такой надеждой. И что ты: пошла оттудова, и у меня прям, чувствую, тише, тише, тише. И все затихло [ААИ].

По-особенному, с почтением верующие местные жители относились и к трем вековым березам, росшим у могилки. Считалось, что эти березы уже были на кладбище в год расстрела подвижниц, под ними они приняли свою смерть, и одно из этих деревьев иногда так и называли – *дунюшкина березка*. По старости эти березы были спилены с разрешения священника в конце 2010-х гг.

[А эту березку потом как-то назвали?] Никак ее не назвали, *просто ее оберегали-оберегали*, а вот ввиду это кладбище, вот два года у нас тут реконструкцию им делали, и почему-то она им помешала, они ее спилили, эту березку. [Как ее оберегали?] Ну, просто не трогали ее: не ломали, ничего. Она так и росла, и росла эта березка [ГАЕ].

Благодать распространилась не только на земельку или ближние деревья, но и на крест, и на ограду могилки – к ним тоже прикладывались, их целовали, в их щели и пазы вставляли записочки.



Рис. 9. Старый крест у могилы Дунюшки.
Фото Дм. Доронина, 2007 г.

А вот еще к *кресту все прикладываются тоже к Дунюшкину*, вот когда зубы заболят. К кресту всем, че не заболит. И к мощам, и к кресту – со всем прикладываются, чево бы не заболело. И все просят Дунюшку, и все помогают. <...> На могиле, на могиле, на дунюшкиной [СГЯ].

Дунюшке на могилку приносят *угощение*, которое распределяют затем между почитателями святой: обменные и поминальные сельские практики органично вплетаются в практики апроприации благодати. В этом прослеживается их социальная интегрирующая функция.

[А говорили так, что ничего нельзя брать с кладбища?] Нет, наоборот. Вот когда вот Дунюшка была тама, лежала исше, мосши не были взяты, туда вот, например, я иду – я несу туда платок. *Мне хочется, чтобы туда положить платок, чтобы у меня там че-то было*. Она [другая женщина] приходит, она должна этот платок взять. Не должна, это при желании, конечно. И его носить, *чтобы не болела голова*. Лежат, там, например, конфеточки сколь, ну, кто-то положил Дунюшке конфеточек. Я приду – я хоть одну конфеточку, но я ее возьму. *Хоть одну конфеточку оставляю, потом оставляю другим*. И так – все. Так все, потому что мы считали это место святое [СГЯ].

Я несу, например, из дому на Дунюшкину могилу – положить «питание»: там, конфетки, можно булочку какую, пирожок ли. И мне

дорогой попадутся, дети, например, – я им и отдам! [Это как будто вы через них Дунюшке отдали?] Да. А я сама-то помолюсь... Это *я вроде как дала Дунюшке*. [Так было принято раньше?] Да, да [ААИ].

[А вот вы говорите, приносят кто яблоко, кто конфетку, кто яичко. А это брать можно, чтобы, например, полечиться?] Да, да. Ну, вот большинство берут вот эти, сладости. Берут сладости. [А в каком случае можно взять?] Ну вот, например, у меня подруга, *она балет, у ней в семье непорядки*, и она вот берет. Мы ей прям это, положим: «Анна, бери». Потому что это, ну как бы, если говорят, что много полежит, на это, на кладбище, на могилке, там какие-то эти идут, испарения из этого, может быть, пропитаться это! Вот нехорошим этим, духи. Ну не духи, а эти, как их, ну как вам объяснить, я не знаю, объяснить-то. Ненужны вот эти элементы выходят. Вот. И она их сразу берет. И на-верно съедают [ГАЕ].

В лечебных целях к могилке прикладывают вещи, прикладываются к ней сами, берут с нее травку, цветочки, снег или земельку. Снегом растирают лицо, руки или растапливают его дома и пьют получившуюся воду. Землю могут есть прямо на кладбище, могут и забирать с собой, прикладывать к больному месту или настаивать на воде.

[А эта земля сама как-то помогает?] Ее же в воде как-то, пьют. Тоже с верой. Это все раньше. Я брала: и земличку брала в пакетике. Как где чего заболит, я эту *земличку прикладывала*. А щас боишься вот, ввиду этого коронавируса [ААИ].

Да, прикладывали. Прикладывали вот так. Ноге больно – приложишь это. Ну не так что голую ее эту землю, *она там в тряпочке, у марлечке*. Вот этот вот прикладывали на ногу. Вот. [Как говорили, почему помогает земля?] Ну как будто бы святая она была, это, земля-то. То что Дунюшка, наверно, это, как говорят, она все предсказывала, все знала. И вот поэтому наверно это. Она было это – целительница! Как бы *целительница она была*. [И это земле передалось?] Да, и земле и вот. А снег до сих пор берут! Ходят вот, приезжают, набирают снега. [И едят еще эту землю?] Ну, *берут в рот*. Но глотают – я не знаю [ГАЕ].

Бывало, стояла, а эта вдруг говорит: «Ниче не будет, ниче не будет. И не бойся ты за меня». И она прямо брала и, я на своей могиле там это, облагораживала, *и она прям вот взяла в горсть и стояла, жевала и проглотила*. Но это были паломники [ВЛА].



*Рис. 10. Анна Васильевна Ломтева (1930 г. р.)
показывает дунюшкину земличку,
настаиваемую в лечебных целях в банке с водой.
Фото А. Халова, 2007 г.*

Ой, я вам сейчас вот покажу. Когда мы у Дунюшки-ти, когда их раскапывали мощи-ти, и я взяла там землички, все брали. *И я эту земличку с песочком положила в литровую банку, и она у меня вот уж четвертый год стоит.* Стоит, я вам даже покажу: вот какая она чистая и несколько за эти года не испортилась! Вот, пожалуйста, вот смотрите. [Показывает закрытую полиэтиленовой крышкой наполовину полную литровую банку с водой и земличкой на дне.] Сколько лет стоит – не сколь не портится, вот на этой земличке от Дунюшки! [А сколько лет уже?] Четвертый год. *Я по капельке, если что необходимо, возьму, и не портится! Вот, пожалуйста, тут вот земличка, песочек с Дунюшкиной могилы.* Поставь любую воду – моментально испортится! А вот, пожалуйста, пример, видишь? *Это очень лечебное* вот это вот [ЛАВ].

Дни помина Дунюшки считаются самым подходящим временем для практик апроприации благодати на ее могилке.

Снег у нас растапливали только когда вода на дунюшкину память. Вот этот снег – ходили на могилу, этот снег вот собирали с ее могилки и вот его растаивали и эту водичку убирали. Ее и сейчас так делают! [Она целебной считалась, эта водичка?] Так вот как – вот она исцелят и вот это она исце исцелят, вот этой водичкой. Снег-то уже растает. [Снег исцеляет только мартовский? В декабре, например, нельзя с могилы взять снег?] Да можно! С дунюшкиной могилы в любое время

брали, но это считалось как вот вроде ее память, вот он 14-го марта, как Евдокии, ее день рождения, ее день ангела. Ну, день ангела Евдокии. И вот его на могилке-ти брали. А потом вот, когда ее расстреливали: расстреливали же накануне Преображения. И вот ходили и ходют, исце по сей день все ходют – нам на могилки, да берут земличку. Земличку возьмут и то тоже ее в водичку и эту водичку пьют, там, умываются, у кого чево заболит, у кого где-то что-то дома какой-то непорядок побрежит. Потому что просто это для нее, просят: «Святая мученица Евдокия! Моли Бога о нас грешных, – вот так вот, – и исцели наши скорби и болезни, се наши печали, все наши недуги». Она исцеляет, это не сказка, это на самом деле так [СГЯ].

Зачастую с практиками апроприации благодати от святыни непротиворечиво соединяется местная заговорная традиция:

Снегом я лечилась. [Расскажите, как лечились] Вот *растопляли снег* и водичку – как святую воду пью, так и эту водичку пили. [А умывают?] Умывают. И себя, и ребетишек. Всех, это. <...> Вот [у] ребетишек крик был, вот они это. Умывались этой водичкой. [Надо было умывать в какое-то время суток или в любое?] В любое. Нет, обычно умывали на заре. На утренней или на вечерней заре. [И что говорили при этом?] Ох. Заря-зарница. Заря-Марья, заря-Дарья, заря – забыла, какая вот. Спасите, раба там, это, Божьего, младенца такого-то такого-то, называли имя. И умывали [ГАЕ].

Из собранных нами устных нарративов известны и более специфические случаи, в которых обращались к силе благодати дунюшкиной могилы: например, моление о дожде во время засухи, лечение скота или исцеление бесноватых.

И на дунюшкину могилку ходили, *молились об дождичке* [СГЯ].

Я вот сама, например, ходила на кладбище – у нас была здесь дунюшкина могилка, я сюды ходила. Вот однажды корова у нас: вот дойдет до этого, до конца и назад, дойдет до конца и назад. Я чаво? *Я пошла на могилку, принесла оттуда землички с ее маненько. И мы побрызгáли тама, и коровушка наша пошла.* А то доходит вот до этого места и домой, доходит и домой! Вот так вот. [А земельку с могилки нужно было с какими-то словами брать?] С верой. Вера нужна была [РМП].

У нас брали земличку. <...> Пряма с ее могилки брали эту. Это вот лично при мне это было, на это, на кладбище. <...> И вот столько

народу там на кладбище, приехали как типа паломники. И вот одна женщина, такая вот прям она это, орет дурью, кричит, и кричит, и кричит. А священник – он не обращал на нее внимания, начал молитву там читать. Читал, читал, читал, долго они читали, какие молитву читали мы ж, мы ти не больно ж в то время-то нам надо было, знать-то. И она от эдакова-то вот это. Там лягла на могилку, а ей в руку дают земличку. Она вот ели-ели ее разжала, ей положили, она вот эту вот земличку ту сжала, и вот этак вот упала на могилу-то. Долго она без сознания лежала. А потом встала и берет эту земличку ту, вот с руки-то в рот, а у ней вот возьмет, несет, а они вот эдак вот, руку ту. Это вот я на самом деле, это я сама видела. Прямо откидывают ее в сторону. И она билась-билась-билась эдак, и все-таки она добилась, эта, что она эту земличку съела. Съела эту земличку и вот так вот как ботнулась опять на это, на могилу, и ляжала она – столько время она лежала! Долго-долго ляжала. А потом встала и говорит: «Я побывала в раю. Можно я вон туды вон схожу». Вот к этой березке вот именно она пошла, к этой березке, которая вот стояла. Подошла к этой березке, говорит: «Оооой, как птички-ти поют, как радость-то какая, ооой, как мне легко стало!» И потом она с кладбища не могла уйти [ГАЕ].

Успенский храм: новое сердце святыни

Как уже было упомянуто, после обретения мощей в 2001 г. сердцем комплексной святыни, локусом новых проявлений благодати становится Успенская церковь в с. Суворово.

Здесь складывается комплекс практик апроприации, типичный для других храмов, где находятся мощи подвижников. Так, к ракам, к выставленным здесь же личным вещам Дунюшки, к иконе святых мучениц верующие прикладывают разнообразные предметы (одежду, платочки, фотографии, иконки, крестики), принесенные с собой. Прикладывают также младенцев или прикладываются сами [ВЛА, ГАР].

[А вот к мощам-то ходят в церковь?] Каждый день-то. Да, прикладываются, вот. [Что прикладывают?] Ну как бы вот это вот Свят Дух оттудава что ли должен. <...> И это вот которы покупают иконки, ну они вроде как говорят, освещены эти иконки, но йих все равно ложут на мощи Дунюшки точного освящения. [Только на Дунюшкины мощи?] Нет, ко всем четырем ложат. К первой Дунюшке, а потом к остальным [ГАЕ].



*Рис. 11. Успенский храм в с. Суворово.
Фото Дм. Дорошина, 2021 г.*



*Рис. 12. Раки с мощами новомучениц Пузовских
в суворовском храме. Фото А. Харлова, 2007 г.*

Верующие из местных жителей советуют приезжим, чем и как именно следует прикладываться к святыням и что для этого покупать в местном сельмаге – наставляют в практиках апроприации.

[А говорят, что можно к чудотворной иконе в храме что-то приложить – платочек, например, и тоже что-то передается?] И к Дуношке можно так же. [А что лучше прислонять?] Кому чаво. Вот раньше приезжали, ну вот, с чужих городов, вот. И они не знают, чаво. А я говорю: «У вас чево болит, например, голова болит, или там ноги ли, руки. А вы ежели с собой не взяли – купите, может быть, у нас в магазине есть что. И приложите». [Одежду какую-то?] Да, да! Брюки ль там, майку ли, что ли. А потом – одевать. Вот [ААИ].

Старые покровцы с рак тоже становятся источником контактных реликвий. Храмовые служки разделяют покровцы на множество маленьких фрагментов (ок. 1 см), которые прилагаются к продаваемым в храме иконкам пузовских новомучениц [ГАР].



Рис. 13. Иконка с частицей покровца с мощей блаженной Дунюшки, продается в Успенском храме с. Суворова. Фото Дм. Доронина, 2021 г.

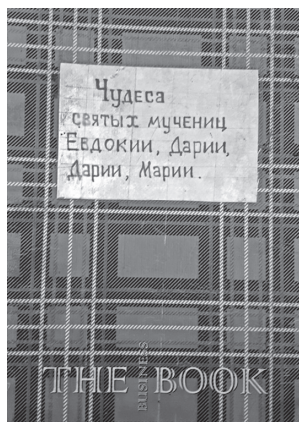


Рис. 14. Обложка тетради с записями о чудесах Пузовских новомучениц. Фото Дм. Доронина, 2007 г.

В качестве контактной реликвии распространяется и земличка, собранная с Дунюшкиной могилки: мы видели ее в лавках нескольких церквей нижегородского юго-запада [ВЛА, ГАР]. Кроме того, в суворовском храме уже несколько лет в специальную тетрадочку служащие записывают все известные чудеса, идущие от благодати святых мучениц.

* * *

Как показывают собранные нами устные нарративы, в разных локусах комплексной дунюшкиной святыни благодать проявляется по-разному. О первых чудесных событиях (т. е. о манифестации благодати таким образом) на месте кельи повествуют нарративы, появившиеся, по всей видимости, в год гибели святой и/или несколькими годами позже. До наших дней они дошли благодаря записанным в 1920 г. свидетельствам (вошедшим позже в печатное житие святой), в гораздо меньшей степени они сохранились в местной устной традиции.

Как и в случае комплексной святыни Ивана Терентьевича Яшина, не все локусы дунюшкиной святыни оказываются связаны с практиками апроприации благодати. Местный сельский культ подвижницы складывается в советскую эпоху – в то время в топографии комплексной святыни именно могилка становится ее центром, основным локусом проявления благодати и практик ее апроприации. Значение кельи как первого, прижизненного сакрального локуса, окруженного визионерскими и провидческими нарративами, отходит на второй план.

С развитием официального церковного культа в начале 2000 гг. у комплексной святыни мученицы Евдокии появляется новый центр – храмовое пространство с раками мощей в суворовской церкви Успения Богородицы. Вокруг него складывается новые представления о проявлениях благодати и новые практики ее присвоения. Прежний центральный локус святыни (могилка) все еще сохраняет свое значение для местных жителей: даже при отсутствии тел, здесь продолжается обращение к Дунюшке, остаются значимыми практики апроприации. Для приезжих паломников же более важным оказывается храмовое пространство.

В представлении сельчан и паломников все эти локусы – не отдельные святыни: они связаны одной благодатью, одним святым. В этом смысле *via sancti* святого накладывается на топографию комплексной святыни, соответствует распространенной в ее локусах благодати – действующему на земле невидимому второму «телу» святого. Маршруты паломников и местных жителей, различные практики почитания и апроприации по-разному включены

в топографию комплексной святыни. На примере почитания Дунюшки и Ивана Терентьевича [Доронин, Завьялова 2022] нам удастся наблюдать историческую динамику комплексной святыни, и, по всей видимости, она все еще не завершена. В ближайшие годы можно ожидать преобразование значения таких локусов как могилка Ивана Терентьевича Яшина в Кутузовке или место дунюшкиной кельи в Суворово.

Респонденты

(с. Суворово Дивеевского р-на Нижегородской обл.):

[ААИ] – Абрамова Анна Ивановна, 1944 г. р.

[ВЛА] – Ванюшина Лидия Александровна, 1959 г. р.

[ГАЕ] – Гузнова Анна Ефимовна, 1952 г. р.

[ГАР] – Галеева Алла Радиевна, 1958 г. р.

[ЛАВ] – Ломтева Анна Васильевна, 1930 г. р.

[РМП] – Романцова Мария Павловна, 1932 г. р.

[СГЯ] – Скузоваткина Галина Яковлевна, 1940 г. р.

[СЕВ] – Скотникова Елена Викторовна, 1965 г. р.

[ЧТП] – Чернецова Татьяна Павловна, 1953 г. р.

Литература

- Антонов 2018 – Антонов Д.И. Два «тела» иконы: общение с сакральным образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 7. С. 9–34.
- Антонов 2021 – Антонов Д.И. Апроприация силы: незримое «телo» святыни в христианских традициях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3 (39). С. 7–25.
- Антонов 2022 – Антонов Д.И. Апроприация силы и незримое «телo» святыни: исследования актуальных религиозных практик в постсоветской России // Живая старина. 2022. № 1. С. 20–21.
- Виноградов 2019 – Виноградов В.В. Северорусские почитаемые места: топика святынь: Избранные статьи, диссертация. СПб.: Пропповский центр, 2019. 432 с.
- Доронин 2022 – Доронин Д.Ю. Святыня как семиотический комплекс: распространенная благодать // Живая старина. 2022. № 1. С. 33–38.
- Доронин, Завьялова 2022 – Доронин Д.Ю., Завьялова А.И. Распространенная благодать: тексты и комментарии // Живая старина. 2022. № 1. С. 39–43.
- Кормина 2019 – Кормина Ж.В. Паломники: Этнографические очерки православного номадизма. М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2019. 349 с.
- Липатова 2018а – Липатова А.П. Сакральная география как система: вопрос о статусе сакрального объекта // Научный диалог. 2018. № 11. С. 103–112.

- Липатова 2018b – *Липатова А.Л.* Сакральная география Ульяновского Присурья // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 5. С. 154–165.
- Мороз 2015 – *Мороз А.Б.* Сакральные места в городском и сельском пространстве: традиционные и новые практики // Ситуация постфольклора: городские тексты и практики. М., 2015. С. 89–100.
- Панченко 2019 – *Панченко А.А.* «Местные святыни»: «материальная религия», агентность и медиальность // Этнографическое обозрение. 2019. № 6. С. 108–112.
- Платонов 2007 – *Платонов Е.В.* Сакральная топография деревень в нижнем течении р. Шелонь (исследования в округе бывших Илеменского, Ретенского и Скнятинского погостов) // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 231–280.
- Шеваренкова 2010 – *Шеваренкова Ю.М.* Современные рассказы о тайне мощей Серафима Саровского // Живая старина. 2010. № 4. С. 11–13.
- Шеваренкова 2012 – *Шеваренкова Ю.М.* Новомученица Дунюшка Суворовская: житие устное и книжное // Живая старина. 2012. № 1. С. 11–14.
- Шеваренкова 2017 – *Шеваренкова Ю.М.* Новомученица Евдокия Суворовская: к вопросу об устном и письменном житии святой // Жизнь провинции: история и современность: Материалы конференции. Н. Новгород, 2017. С. 124–133.
- Щепанская 1995 – *Щепанская Т.Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. Вып. 5. СПб., 1995. С. 110–176.
- Suykerbuyk 2020 – *Suykerbuyk R.* The matter of piety Zoutleeuw's Church of Saint Leonard and religious material culture in the Low Countries, 1450–1620. Leiden; Boston: Brill, 2020. 428 p.

References

- Antonov, D.I. (2018), "Two 'bodies' of the icon. Communication with the sacred image as an Appropriation of Power", *RSUH/ RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series*, no. 7, pp. 9–34.
- Antonov, D.I. (2021), "Appropriation of Power. The invisible 'body' of the Shrine in Christian traditions", *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 39, no. 3, pp. 7–25.
- Antonov, D.I. (2022), "The Appropriation of Power and the invisible 'body' of the Shrine. Studies of current religious practices in post-Soviet Russia", *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 20–21.
- Doronin, D.Yu. (2022), "The Shrine as a semiotic complex. Widespread virtue", *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 33–38.
- Doronin, D.Yu. and Zav'yalova, A.I. (2022), "Widespread virtue. Texts and comments", *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 39–43.

- Kormina, Zh.V. (2019), *Palomniki: Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims. Ethnographic essays in Orthodox Nomadism], Izdatel'skii dom Vyshei shkoly ekonomiki, Moscow, Russia.
- Lipatova, A.P. (2018), "Sacred geography as a system. The question of the status of a sacred object", *Nauchnyi dialog*, no. 11, pp. 103–112.
- Lipatova, A.P. (2018), "Sacred geography of the Ulyanovsk river Sura region (Prisur'ye)", *Traditsionnaya kul'tura*, vol. 19, no. 5, pp. 154–165.
- Moroz, A.B. (2015), "Sacred places in urban and rural space: traditional and new practices", in Ahmetova, M.V. and Petrov, N.V. (ed.), *Situatsiya postfol'klora: gorodskie teksty i praktiki* [The situation of post-folklore. Urban texts and practices], Forum, Moscow, Russia, pp. 89–100.
- Panchenko, A.A. (2019) " 'Local shrines'. 'Material religion', Agency and mediality", *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 6, pp. 108–112.
- Platonov, E.V. (2007), "Sacred topography of villages in the lower reaches of the Shelon River (studies in the district of the former Ilmen, Rethen and Sknyatinsky churchyards)", *Antropologicheskii forum*, no. 7, pp. 231–280.
- Shchepanskaya, T.B. (1995), "Crisis Network (traditions of spiritual exploration of space)", in Bernshtam, T.A. (ed.), *Russkii Sever: K probleme lokal'nykh grupp*. Vyp. 5. [Russian North. On the issue of local groups, vol. 5], MAE RAN, Saint Petersburg, Russia, pp. 110–176.
- Shevarenkova, Yu.M. (2010), "Modern stories about the mystery of the relics of Seraphim of Sarov", *Zhivaya starina*, no. 4, pp. 11–13.
- Shevarenkova, Yu.M. (2012), "New Martyr Dunyushka Suvorovskaya. Oral and book hagiography", *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 11–14.
- Shevarenkova, Yu.M. (2017), "New Martyr Evdokia Suvorovskaya. On the question of the oral and written life of the Saint", *Proceedings of the conference "The Life of Province. History and Present"*, 11–12 November 2016, Nizhnii Novgorod, Russia, pp. 124–133.
- Suykerbuyk, R. (2020), *The matter of piety Zoutleeuw's Church of Saint Leonard and religious material culture in the Low Countries, 1450–1620*, Brill, Leiden, Boston, USA.
- Vinogradov, V.V. (2019), *Severorusskie pochitaemye mesta: topika svyatyń: izbrannye stat'i, dissertatsiya* [North Russian revered places. The topic of Shrines. Selected articles, dissertation], Proppovskii tsentr, Saint Petersburg, Russia.

Информация об авторах

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

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при президенте Российской Федерации, Москва, Россия; 119606, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82; demetra2@mail.ru

Анастасия И. Завьялова, бакалавр, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; anastasiainsom@yandex.ru

Information about the authors

Dmitrii Yu. Doronin, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047;

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bld. 82, Vernadskiy Av., Moscow, Russia, 119606; demetra2@mail.ru

Anastasiya I. Zav'yalova, student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; anastasiainsom@yandex.ru

Возвращение святыни и ее легитимация в легендах: случай кыласовской иконы Николая Чудотворца

Светлана Ю. Королёва

*Пермский государственный национальный исследовательский
университет, Пермь, Россия, petel@yandex.ru*

Аннотация. В статье на примере почитаемого образа из с. Кыласово Пермского края показано, как с помощью легенд конструируется бытие иконы в качестве сакрального объекта и как символически преодолеваются возникающие «разрывы» традиции. В работе описаны связанные с этой иконой этиологические сюжеты и формы ее почитания; приведена история утраты и повторного обретения в XX в.; охарактеризована реконструкция локальной традиции на современном этапе. Наиболее ранние легенды о кыласовском образе св. Николая Чудотворца (явление на периферии культурного пространства, наказание святотатцев слепотой) показывают, что сюжеты, уже получившие широкую известность, актуализируются на юге Пермского Прикамья в связи с процессами и событиями XVII–XVIII вв. Новый виток развития устной традиции вызывают реалии советского времени: закрытие храма, пропажа и обнаружение чудотворного образа, спрятанного в деревенском доме. История спасения святыни опубликована на официальном сайте храма, что можно считать началом введения современных устных легенд об этой иконе в поле официальной церковной культуры. В 2000-х гг. еще одной проблемной ситуацией становится реставрация (фактически – переписывание) почитаемого образа. Значительная часть народных легенд обнаруживает связь с «кризисными точками» в жизни прихода, обусловленных «нестабильностью бытия» местной святыни (утратой, переносом в другой храм, радикальной реставрацией). В таких ситуациях важными функциями религиозных нарративов становится легитимация происходящих изменений, подтверждение чудесной природы религиозной реликвии. Эти функции вообще присущи многим легендам о святынях, современный материал лишь высвечивает их прагматику с большей очевидностью.

Ключевые слова: святой Николай Чудотворец, икона, легенда, устная традиция, вернакулярная религиозность

Для цитирования: Королёва С.Ю. Возвращение святыни и ее легитимация в легендах: случай кыласовской иконы Николая Чудотворца // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4. С. 142–162. DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-142-162

The return of the shrine
and its legitimation through legends.
The case of St. Nicholas the Wonderworker,
the icon of Kylasovo

Svetlana Yu. Korolyova

Perm State University, Perm, Russia, petel@yandex.ru

Abstract. The article focuses on the case of revered icon of St. Nicholas the Wonderworker from Kylasovo village of Perm Region. The author introduces the importance of legends in creating the existence of an icon as a sacral object and the ways the “breaks” of tradition are symbolically overcome. The paper outlines etiological plots related to the icon and the forms of its veneration as well as the history of the loss and re-acquisition of the shrine in the 20th century and reconstruction of the local tradition at the present stage. The earliest legends about the Kylasovo icon of St. Nicholas the Wonderworker (a phenomenon on the periphery of the cultural space, blinding of blasphemers) show that the plots have already become widely known and are updated in the south of the Perm region with the processes and events of the 17th–18th centuries. The realities of the Soviet era (the closure of a rural church, disappearance and discovery of a miraculous image hidden in a village house) contribute to a new round of the development of the oral tradition. The history of the salvation of the shrine was published on the official website of the church of Kylosovo village. It can be considered as the beginning of the inclusion of modern oral legends about this icon into the fields of official church culture. In the 2000s another problematic situation was the restoration (in fact, rewriting) of the revered icon. It should be noted about a link of a significant part of folk legends with “crisis points” in the life of the parish, caused by the “instability of being” of the local shrine (loss, transfer to another church, radical restoration). In such situations the legitimation of the current changes and confirmation of the miraculous nature of a religious relic as functions of religious become the important functions of religious narratives. Such functions are generally inherent in legends about shrines when modern material highlights their pragmatics more obvious.

Keywords: St. Nicholas the Wonderworker, icon, legend, oral tradition, vernacular religiosity

For citation: Korolyova, S.Yu. (2022), “The return of the shrine and its legitimation through legends. The case of St. Nicholas the Wonderworker, the icon of Kylasovo”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural studies” Series*, no. 4, pp. 142–162, DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-142-162

Один из указателей на федеральной трассе Р-242 (Казань–Пермь–Екатеринбург) отмечает поворот к Свято-Никольскому храму в селе Кыласово Кунгурского района. Небольшая церковь, построенная в XVIII в., пользуется как минимум региональной известностью не сама по себе. Местом притяжения паломников ее делает икона святителя Николая Мирликийского, которая, согласно приходскому преданию, явилась тут примерно в середине XVII в. и на протяжении позапрошлого столетия широко почиталась в южной части Пермской губернии. Тому, как функционирование святыни отражается в текстах легенд, в том числе современных, посвящена эта статья.

Поклонение явленным и чудотворным иконам, как и другим христианским реликвиям, может инициироваться «сверху» или – значительно чаще – возникает как вернакулярная практика. Но в любом случае оно неотделимо от церковной политики и испытывает ощутимые колебания, связанные со сменой официального отношения к «чудесам на местах» [Чистяков 2005, с. 3–17; Шевцова, 2010, с. 287–307, 314–337; Panchenko 2012, p. 44–46, 49; Романова 2016, с. 363–432; Маркелов 2011, с. 10–14, 17–23; Маркелов 2019, с. 151–237, 296–350] и к другим проявлениям народной религиозности [Агаджанян, Русселе 2006, с. 14–25]. Храмовые и домашние иконы – не обязательно считавшиеся чудотворными – играли значительную роль в празднично-обрядовой и повседневно-хозяйственной жизни сельчан и горожан [Цеханская 1998, с. 39–259; Цеханская 2013, с. 97–350], порождали и продолжают порождать специфические представления и практики [Антонов 2018; Антонов, Доронин 2021]. Исследователями очерчен основной круг легендарных сюжетов, связанных с иконописными изображениями [Шеваренкова 2004, с. 70–79; Фадеева 2019, с. 223–267], раскрыты риторические приемы, позволяющие создать «правдивый рассказ о неправдоподобном», утвердить и «приватизировать» местную святыню [Липатова 2019, с. 44–68].

Материалом для этой статьи послужили публикации конца XIX в., записи устных легенд о кыласовской иконе св. Николая Чудотворца, сделанные в 2001 г. в с. Кыласово и окрестностях экспедицией ПГНИУ (рук. Е.С. Преженцева), а также в 2003 г. в Перми и в 2008 г. в п. Курашим Пермского района экспедицией ПФИЦ УрО РАН (рук. А.В. Черных). Сведения об этой святыне встречаются и на современных интернет-ресурсах¹. Целенаправленные

¹ В исследовании учтены очерки Н. Поляковой «Кыласовское чудо» на портале «Проза.ру», информация с официальных сайтов храмов с. Кыласово и п. Курашим, фотографии сообщества «Икона Николая Чудотворца с. Кыласово» в социальной сети «ВКонтакте».

полевые исследования, которые бы позволили наблюдать живое функционирование почитаемой иконы, не проводились. Фактически в распоряжении автора имеются лишь тексты, произведенные разными людьми в разное время и с различными целями. Однако представляется, что и на этом заведомо ограниченном материале можно не только воссоздать историю региональной святыни, но и увидеть, как с помощью легенд (и индивидуальных рефлексий) конструируется бытие иконы в качестве сакрального объекта и как символически преодолеваются «разрывы» традиции, возникающие в XX и начале XXI в. Для этого будут кратко описаны легенды о появлении самого иконописного образа и различных форм его почитания; приведена история утраты и повторного обретения иконы в середине прошлого столетия; охарактеризовано (ре)конструирование локальной традиции на современном этапе.

Явленная и чудотворная икона: путешествующая святыня

Деревня Крылосова (впоследствии село Кыласово) упоминается в документах с 1652 г.² О находящейся там «досточтимой» иконе известно по публикациям XIX в. В одной из них священник П. Пономарёв, ссылаясь на летопись кыласовской церкви, приводит легенду о проявлении образом его чудотворных свойств: это произошло, когда во время набега татар храм был сожжен³, а икона «найдена в пеплу невредимую». Церковный староста и сторож решили спасти находку, но неприятели погналась за ними, пуская стрелы. Беглецы «обратили св. икону лицом к наездникам. И лишь успели это сделать, как наездники были поражены как бы слепотою, а спасшиеся староста и сторож, прославляя Бога и Его великого угодника за столь явно чудное заступничество, <...> принесли икону в монастырь»⁴. В более ранней газетной заметке сожжение храма и преследование святыни приписывается татарам из пугачевского войска, пересказ легенды содержит подробности: стрела попала под правый глаз святителя, и из раны выступили

² Современное с. Кыласово располагается примерно в 70 км от Перми и 18 км от Кунгура.

³ По данным историка В.Н. Шишонко, набеги татар на Кунгурский уезд были в 1662, 1679, 1708, 1735, 1755 гг., в 1774 г. – в составе пугачевских отрядов. См.: *Пономарев П.П.* Описание церквей и приходов Кунгурского уезда (Пермской губернии). Кунгур: [Б. и.], 1896. С. 22.

⁴ Там же. С. 22–23.

капли крови, потом долго видимые на иконе⁵. Направив образ на неприятелей, беглецы использовали исходящую от него благодать для защиты – и чудо свершилось⁶.

В связи с кыласовской святыней актуализируется распространенный сюжет наказания слепотой за кощунство: происходит вражеское нашествие – святотатцы покушаются на святыню – чудесным образом слепнут – разбегаются / гибнут / раскаиваются в содеянном. В роли святотатцев могут выступать не только иноземные воины, но и непросвещенные язычники, купцы, разбойники [Штырков 2012, с. 83–85]. Одна из самых известных версий – история о новгородском образе Знамения Пресвятой Богородицы, защитившем в XII в. Великий Новгород от суздальцев (отражается в книжности с XIV в.). Сходный сюжет связывается с деревянной резной иконой св. Николая Чудотворца Можайского: польский король пытается забрать святыню из можайского храма, слепнет, возвращает ее, исцеляется и приносит в дар пять серебряных лампад⁷. Однажды возникнув, история о наказании слепотой закрепилась в агиографической литературе и религиозном фольклоре и продолжала выступать в качестве образца для рассказов о местнотимых святынях⁸.

Несколько неожиданным оказывается тот факт, что в 2001, 2003 и 2008 гг. в связи с кыласовской иконой этот выразительный сюжет ни разу не был зафиксирован собирателями. Зато рассказчики охотно пересказывали легенду о первом появлении у них иконы св. Николая Чудотворца: «Видение здесь было. Чудеса-то происходили в болоте. <...> Свет образовался. Икона стоит – свет большой сделался. Кто-то, видимо, увидел образ – Николай Чудотворец. Образ на болоте»⁹; «И она явилась на это место, где щас вот церковь, как явленной иконой. Ее только возьмут уберут, она снова тут появлялась, эта икона»¹⁰. Сходные варианты представлены на

⁵ С.А.З. Несколько слов о Кыласовской чудотворной иконе святителя Николая // Пермские епархиальные ведомости. 1891. № 8. С. 150.

⁶ Об этом и других способах апроприации силы, исходящей от икон, см. [Антонов 2018; Антонов 2021].

⁷ *Величков А.В.* Город Можайск, его святыни и окрестности. М.: Типо-литогр. М.А. Михельсона, 1880. С. 8–9.

⁸ Мотив защиты от вражеского нашествия почти перестает актуализироваться в связи с новыми иконами в XIX в. [Маркелов 2011, с. 21].

⁹ Инф.: ЛСП – м., 1920 г. р., с. Кыласово. Соб. И.И. Русинова, 2001. Т. № 839. Архив лаборатории теоретической и прикладной фольклористики ПГНИУ (далее – ФА ЛТПФ).

¹⁰ Инф.: ЛАА – ж., 1929 г. р., д. Саркаево Кунгурского р-на. Соб. А. Подтаева, 2001. Т. № 844. ФА ЛТПФ.

церковных сайтах: найденную «в кустах камыша» икону переносят в храм, но она возвращается за реку, и жители решают построить там новую церковь. В интернет-публикациях в одну историю увязываются два сюжета: сначала икона является крестьянам, а позднее, во время набега, обнаруживает чудесные свойства¹¹. Возникновение святыни на периферии обжитого пространства, подача «знака» (свечение), нежелание пребывать в уже существующем храме, самовольное возвращение на место явления – все эти способы «наделения сакрального предмета агентностью» представляют собой широко используемые в книжности и фольклоре клише (которые в русской традиции могут относиться не только к иконам) [Мороз, Семиврагова 2021, с. 188–189].

Место старого храма, где временно хранилась кыласовская святыня, было отмечено часовней, раз в год к ней совершался крестный ход. Новую деревянную церковь возвели на другом берегу, куда постепенно «перешло» и село; храм, вероятно, был освящен в честь св. Николая Мирликийского, так как в документе 1689 г. селение имеет название Никольское (в дальнейшем не прижившееся). В 1779 г. построена ныне существующая каменная Свято-Никольская церковь с двумя приделами¹² (рис. 1).

Местные устные предания о чудесах от икон складываются в Пермском Приуралье сравнительно поздно – примерно с середины XVI в. [Бруцкая 1991, с. 59]. К началу XX в. в Пермской губернии большим почитанием пользовались три явленные иконы св. Николая Мирликийского, окруженные легендами и включенные в крестные ходы по обширным территориям. В Северном Прикамье это образ из п. Ныроб (в церковных шествиях использовался его список, считавшийся чудотворным), в центральной части – так называемая *Пещерская* икона св. Николая в с. Кольцово, на юге роль такой основной святыни стала играть чудотворная икона из с. Кыласово [Черных 2014, с. 202–203]. Пример ныробского культа показывает, что в XVIII в. почитание местной иконы как чудотворной ставилось церковными властями под сомнение (но не привело к отмене традиции)¹³.

¹¹ Храм святителя Николая Чудотворца с. Кыласово. URL: <http://kylasovo.cerkov.ru/240-let-krestnomu-xodu/istoriya-krestnogo-xoda/> (дата обращения 15.01.2022); Иоанно-Предтеченский храм, с. Курашим. URL: <http://kurashim.prihod.ru/svyatinicat/view/id/18245> (дата обращения 15.01.2022).

¹² Пономарев П.П. Указ. соч. С. 19–21.

¹³ В 1738 г. было заведено дело «Об исследовании подлинности явленной ныробской иконы св. Николая», один из священников приговорен к наказанию плетью [Маркелов 2019, с. 169–170].



*Рис. 1. Храм в с. Кыласово, 2017.
Фото С.Ю. Королёвой*

Известные и доступные мне публикации не содержат ответа, возникали ли препоны при формировании культа кыласовского образа св. Николая Чудотворца. Кроме больных, к нему обращались путники, путешествовавшие по Сибирскому тракту и избежавшие грабежей [Полякова 2009]. Также почитание выражалось в формировании сложной системы крестных ходов, каждый из которых получал официальное разрешение церковной администрации.

В 1774 г. жители г. Кунгура, считавшие, что св. Николай Чудотворец помог им отразить осаду пугачевского войска, ослепив неприятеля, попросили позволения приносить из Кыласова икону для молебнов в церкви и домах горожан¹⁴. С 1820 г. установлен крестный ход в Ашапский завод (для избавления от эпидемии «гнилой горячки»), с 1857 г. – в Курашимский завод, с 1866 г. – в Уинский завод, во второй половине XIX в. – в Бымовский и Юго-Кнауфский заводы, а также села Суда, Смурьги, Медянка, Покрово-Ясыл, Юговское, Кинделино, Богородское. Крестные ходы охватывали три уезда – Кунгурский, Осинский и Красноуфимский – и занимали большую часть года, так что в кыласовском храме икона находилась лишь с середины января до Пасхи¹⁵. Процесс переноса святыни имел свои правила: так, передавая ее в Курашим, причт кыласовского храма

¹⁴ С.А.З. Несколько слов о Кыласовской чудотворной иконе святителя Николая. С. 150–151.

¹⁵ Пономарев П.П. Указ. соч. С. 22–24. См. также: [Черных 2014, с. 81–82, 198–199].



Рис. 2. Современная встреча кыласовской иконы св. Николая Чудотворца во время крестного хода. 2018

доносил икону до д. Платошино и там отдавал курашимцам; отправляя образ назад, те передавали его кыласовскому причту в той же самой деревне¹⁶. Сложившиеся практики «встречи иконы» [Чистяков 2005, с. 17] способствовали коммуникации внутри приходов и между ними (рис. 2)¹⁷. Жители Ашапа в праздничных костюмах выходили встречать икону в соседнюю татарскую деревню Карьёво. По пути участники шествия останавливались в деревнях для молебна у поклонных крестов и часовен, жители выносили им заранее приготовленные хлеб, квас, воду. По воспоминаниям уроженки д. Масленники, 94 лет, в детстве мама будила ее рано утром, чтоб та носила с реки воду и помогала наполнять стоявшие на обочине бочки, из которых пили участники процессии [Полякова 2009]. Если имелся больной, для исцеления старались пронести икону над ним («Мама на дорогу-то вышла, повалила, перенесли Угодника через меня. Утром не хварывала. Вот как, польза-то. Оттого и долго живу»)¹⁸ (рис. 3).

¹⁶ Шишонко В.Н. Пермская летопись с 1263 по 1881 г.: Пятый период. Ч. 2: 1695–1701. Пермь: Тип. земской управы, 1887. С. 468–469.

¹⁷ Фотографии 2, 3, 6 – с сайта <https://vk.com/albums-169693905>.

¹⁸ Инф.: ДНР – ж., 1908 г. р., род. в д. Сухорослово, прожив. в д. Черепяхи Кунгурского р-на. Соб.: О. Назарова, М. Шемякина, 2001. Т. № 839. ФА ЛТПФ ПГНИУ. За корыстные помыслы и обман могло последовать наказание: у нищенки прозрела слепая дочь («Мама, мама! Я вижу! Народу-то сколь! Светло солнышко несут»), но та испугалась, что им перестанут подавать милостыню, и велела молчать; когда икону пронесли мимо, девочка вновь ослепла [Полякова 2009].



*Рис. 3. Прохождение под кыласовской иконой
во время крестного хода. 2019*

Немногие сохранившиеся свидетельства и легенды о кыласовской иконе, возникшие до начала XX в., показывают, что сюжеты, уже получившие известность в центральной России, на Русском Севере и в других регионах, актуализируются на юге Пермского Прикамья в связи с процессами и событиями XVII–XVIII вв. – русской колонизацией территории, пугачевским восстанием. В остальном местная устная традиция отражает довольно типичное бытование одной из сельских святынь.

Утрата и повторное обретение иконы в XX в.

Реалии советского времени вызывают новый виток развития легенд о кыласовской иконе. В 1922 г. при изъятии церковных ценностей прихожане сохранили серебряную ризу на почитаемом образе, заменив ее соответствующим количеством серебра [Полякова 2009]. Однако в 1935 г. кыласовский храм все же закрылся, большая часть икон была сожжена, вместе с ними утратилась и местная святыня. Семь лет спустя, в 1942 г., она обнаружилась в одной деревне, а в 1943 г. с разрешения пермских епархиальных властей была перенесена в п. Курашим (12 км от Кыласова), где имелся действующий храм. Возникший «разрыв» традиции и ее частичное восстановление¹⁹

¹⁹ Перенос почитаемых икон в другие, обычно более значимые, храмы практиковался в православной церкви и раньше (см. [Шевцова 2010,

вызвали к жизни ряд легенд, известных по записям 2000-х гг. Устойчивость основной сюжетной схемы при варьировании деталей, а также распространенность рассказов о спасении иконы²⁰ показывают, что эта история фольклоризовалась и стала частью локальной устной традиции.

Говорят, что икону сумела унести кыласовская жительница Валентина И., которая затем передала ее Илье Романовичу П. в деревню Лешаки [Полякова 2009]. Однако более популярна версия, что образ тайно вынес из сарая/амбара сам Илья Романович, хотя был *партейный* и работал налоговым агентом («был такой Илья, из деревни. Был он партийный. И он эту икону как-то сумел сохранить, украдкой, конечно, унес ее домой» (ЛАА)²¹; «иконы все тащили домой, и вот он взял ее, он был партийный, да»²²). Варьируется и мотивация его поступка: уговорила сестра («У него была сестра Мария, очень верующая. Она-то и заставила брата ночью тайно сходить <...> и унести из храма главную икону» [Полякова 2009]); хотел, чтобы угодник «принадлежал ему одному»; бескорыстно спас святыню.

Различные подробности содержатся также в рассказах о чудесном возвращении иконы. Илья Романович прячет икону в доме между стен, где висит умывальник. Когда хозяина призывают в армию и отправляют на фронт, он в письме просит родных, чтобы «берегли Дедушку (с заглавной буквы), хранили его, а он, может быть, сохранит и его, Илью» [Полякова 2009]²³. В качестве причины указываются сны, в которых ему является св. Николай: «он матери написал, что “дедушка мне... Мама, мне дедушка спать не дает, он просится в храм” <...> Он дедушкой его называл»²⁴; «ему показа-

с. 316–325]); известны случаи временного исчезновения и повторного явления святынь (так, образ св. Николая *Пещерского* из пермского села Кольцова отсутствовал 50 лет). В ситуации с кыласовской иконой кризисная ситуация усугублялась насильственной секуляризацией со стороны государства.

²⁰ Кроме Кыласова и Курашима, они были записаны в д. Кирьяны и Саркаево, но могли бытовать шире. Публикацию полевых записей 2001, 2003 и 2008 гг. см. в [Королёва, Брюханова 2021, с. 361–362, 407–409].

²¹ Здесь и далее в скобках аббревиатурой обозначены те рассказчики, сведения о которых приводились в статье ранее.

²² Инф.: КПВ – ж., 1929 г. р., род. в с. Курашим, прожив. в г. Пермь. Соб. А.В. Черных, 2003. ПФИЦ УрО РАН.

²³ Илья Романович П. погиб в 1942 г. в окружении под Ленинградом [Полякова 2009].

²⁴ Инф.: ОЕИ – ж., 1928 г.р., род. в с. Курашим, прожив. в г. Пермь. Соб. А.В. Черных, 2003. ПФИЦ УрО РАН.

лось, что “выведите меня на свет”, – как Николай Чудотворец [велит]. Он написал соседям, что эту икону найти вот там-то, там-то и снести ее в Курашим»²⁵. Одновременно жене Ильи Романовича снится, что, когда она умывается, по иконе св. Николая Чудотворца стекает вода [Полякова 2009]; спрятанная святыня тревожит ее стуком: «он написал: “Жена, – говорит, – у меня вот там этот, дедушка, как он закрытый там досками”. А она всё жаловалась, что ей спать не дает кто-то... всё стучит» (КПВ). Именование образа св. Николая Чудотворца «дедушкой», возможно, обусловлено иконографическим канонem (старец с седыми волосами и небольшой бородой), но, учитывая существование почтовой военной цензуры, это могло быть способом зашифровать сообщение о предмете религиозного культа. В устных легендах икона ведет себя как двойник святого (приходит во сне, разговаривает, выражает свою волю), что вообще типично для народно-религиозной традиции [Шеваренкова 2004, с. 71, 77, 79; Фадеева 2019, с. 265]²⁶.

В 2001 г. участники экспедиции ПГНИУ пообщались с сыном Ильи Романовича – Анатолием Ильичом П. и его женой. От них записана подробная – и усложненная – версия событий. Рассказчик сообщил, что участвовал в спасении иконы («сколько мне, 8 лет было, лошадь запрёг, а тогда иконы-те уничтожали, сжигали <...>. “Давай, – говорят, – свези домой, в деревню туда”. <...> Я чё, надо так надо, повез, свез ее. Потом на у нас несколько годов стояла»²⁷). Семейная легенда включает еще один сюжет – изофункциональный предыдущим и как будто уже избыточный для истории о повторном обретении святыни. Некой старушке²⁸ приснилось, что утраченная икона находится в Лешаках, женщина пришла к хозяевам и провела у них несколько дней; образ уже был установлен в красном углу, и там ей показался святой: «Ведь он сидит весь совсем старенькой старичок». Затем его увидела и хозяйка: «глянула на икону-то – ну чё, седенький старичок сидит <...>. Я, говорит, мне так стало не по

²⁵ Инф.: САС – ж., п. Курашим. Соб.: Д.И. Вайман, Г.И. Алтынцева, 2008. ПФИЦ УрО РАН.

²⁶ Примечателен стук как способ общения иконы с человеком, поскольку в мифологических рассказах его обычно используют персонажи иного рода: души умерших, домовый, кикимора и т. п.

²⁷ Инф.: ПАИ – м., 1924 г. р., род. в д. Сафонята (Лешаки), прожив. в д. Кирьяны Кунгурского р-на. Соб.: С. и Э. Зубаировы, Е. Овчинникова, 2001. Т. 837. ФА ЛТПФ ПГНИУ.

²⁸ По сведениям Н. Поляковой, это была Мария из д. Подбельники: ранее она дала обет помолиться кыласовскому образу и переживала, что не может сделать это из-за закрытия храма [Полякова 2009].

себе: старухе-то не поверила, дак он сам показался»²⁹. К иконе стали приходиться верующие, а затем ее перевезли в курашимский храм.

В связи с ситуацией перемещения святыни актуализируется сюжет о так называемой «неприподъемной иконе»: она неожиданно становится тяжелой, не дает себя нести – подразумевается, что у нее есть требование, о котором окружающие должны догадаться [Шеваренкова 2004, с. 75]³⁰. Причиной остановки по дороге в Курашим становится совершенный грех – загубленный младенец: «[ПАИ:] Мост-то начали переходить – не пошла икона-то. <...> Встала, и начали смотреть, нашли под мостом маленького ребенка мертвого. (ПВВ:) Значит, Господь сказал, что приберите ребенка, тогда пойдет икона. Он же не может перейти, она же явленная икона» (ПАИ, ПВВ). Другая версия легенды связывается с крестным ходом в г. Кунгур (который на время войны был восстановлен и совершался из Курашима): икона позволяла нести себя только *отрокам*: «подходят мужчины, они не могут взять, икону взять не могут, с места ее взять не могут... И потом, значит, священник этот приказывает, ну, просит: “Возьмите отроки”. <...> Эти приходят, берут спокойно, идут. И все люди идут бегом» (ОЕИ). Рассказы об этих и других чудесах³¹ идентифицировали найденную святыню как подлинную и сохранившую свои сверхъестественные свойства.

История обнаружения иконы – в разных ее вариантах и с обилием подробностей – приведена также в очерке Н. Поляковой «Кыласовское чудо» (2009). В качестве основных рассказчиц фигурируют две «свидетельницы событий» – жительницы с. Кыласово: одна из них работала медсестрой в больнице, дед другой был знаком с отцом Николаем, служившим в курашимском храме и принявшим деятельное участие в судьбе найденной святыни. По-видимому, эти местные жители (как и родственники Ильи Романовича П.) стали основными агентами локальной традиции, способствовавшими формированию нового пласта устных религиозных нарративов в середине и второй половине XX в.

²⁹ Инф.: ПВВ – ж., 1928 г. р., род. в п. Баймура, прожив. в д. Кирьяны. Соб.: С. и Э. Зубаировы, Е. Овчинникова, 2001. Т. 837. ФА ЛТПФ ПГНИУ.

³⁰ В христианской традиции этой способностью наделяются и другие реликвии: так, по легенде, в VI в. г. Аррасе стало тяжелым тело усопшего святого, его смогли сдвинуть только после того, как решили похоронить прямо в храме [Арьес 1992, с. 65–66].

³¹ В одном из нарративов икона помогает татарину, потерявшему лошадь: «Вот он пришел к батюшке: “Можно свечку поставить?”. Ну, поставил свечку, пришел – лошадь ржет его уже дома» (ПВВ).

Интерес представляет и сам очерк: он размещен автором на портале «Проза.ру», формально оставаясь в поле светской неофициальной культуры. При этом в основе текста лежат сведения, которые на протяжении нескольких лет собирал действующий настоятель Свято-Никольской церкви – отец Андрей (Караваев). Примечательно, что часть этих сведений попадает и на официальные сайты двух храмов³². На интернет-странице церкви п. Курашим размещен фрагмент, включающий легенды о происхождении святыни и случай исцеления ребенка. На сайте храма с. Кыласово обнаруживается подробный пересказ истории спасения иконы и ее чудесного возвращения к верующим в советское время. Эти публикации можно считать первым шагом, подтверждающим «правомочность на чудо» [Липатова 2019, с. 51–52] и вводящим современные устные легенды в поле официальной церковной культуры, пусть и на приходском уровне.

Новый лик локальной святыни (и временный кризис идентификации?)

В течение 50 лет верующие кыласовцы ездили поклониться «своему» образу св. Николая в Курашим. В начале 1990-х гг. их церковь была восстановлена, в 1993 г. икона вернулась домой, а в 1994 г. настоятелем храма стал о. Андрей (Караваев), играющий активную роль в (ре)конструировании местной традиции. Он сразу восстановил ежегодный крестный ход в Кунгур (первоначально – по старому Сибирскому тракту), включая практику проходить под иконой («попала на дороге навстречу Крестному Ходу и сразу в него влилась. Батюшка тут же направил меня под чудотворную икону...» [Полякова 2009]). Идея прямой преемственности этого шествия по отношению к досоветскому обряду выражена на сайте храма (раздел «240 лет Крестному ходу») и в очерке «Кыласовское чудо»³³. Настоятель включился также в новые формы религиозной активности – в частности, отправлял чудотворный образ на православные выставки в Пермь. Однако своеобразное препятствие

³² Судя по наиболее ранним публикациям, эти сайты появились примерно в 2016 г.

³³ У д. Березовая, увидев процессию, к ней подбежала косившая траву «сгобренная старушка», «подняв руки и что-то выкрикивая»; она приняла окропление и «со священным трепетом прошла под иконой» – так состоялась ее встреча «с Чудотворной, которую она не видела почти полвека» [Полякова 2009].

к «продвижению» святыни создавал внешний вид иконы – потемневшей, с почти стертým изображением святого³⁴.

Важно, что в местном приходском религиозном фольклоре неразличимость лика утвердилась как важный признак иконописного изображения, маркер его чудесной природы: «Чудотворные иконы не имеют образа. Лик чуть-чуть только заметный. <...> Вздумали ее обновлять, икону. Все сошло, ничего не стало» (ЛСП); «Знаю, что явленная икона, и она никакой краску не принимает. Лик-то видно, ее обновляли, ризу сделали, <...> но краску не принимает» (ЛАА). Местные легенды отразились в фрагменте очерка «Кыласовское чудо», размещенном на сайте храма; по этой версии, икона изначально имеет нерукотворный характер: крестьяне нашли «деревянную доску, на поверхности которой проступал святой лик Николая Чудотворца, <...> без следов краски и без оклада»³⁵. Способность увидеть изображение святого интерпретировалась как награда за веру: «одна морщинистая доска, ничё там нет лика как на иконе. А потом смотрю, значит, объявились ну как ризы у него, глаза, щеки такие пузатенькие, носик широконыйкий, губки выделяются и борода. Я даже поплакала, конечно. Дак вот, мне он объявился, потому что я вот много молилась, и сейчас хожу в церковь, и каждый раз теперь я вот лик этот вижу. И сноха у меня видала, потому что, видимо, уверовала» (ЛАА)³⁶. По свидетельству писателя-любителя Д. Тернова, участника крестного хода в Кунгур и автора очерка «Никола Кыласовский», эти представления разделяла часть кыласовского и кунгурского клира («А что, отец Арсений, приедет Святейший, спросит, где лик. Что делать-то будем?» – “Ну, пожелает – и явится святитель. Богу же всё возможно. <...> Являлся же”. <...> – “Был, батюшка, давеча точно был! После

³⁴ Частичное стирание краски с потемневшего образа имело у клира рациональное объяснение: желая высветлить икону к празднику, прихожанка вымыла ее шампунем со стиральным порошком, «съевшими всё до дерева» [Тернов 2017, с. 136].

³⁵ Храм святителя Николая Чудотворца с. Кыласово. URL: <http://kylasovo.cerkov.ru/240-let-krestnomu-xodu/istoriya-krestnogo-xoda/> (дата обращения 22.01.2022). О других типах нерукотворных изображений, почитаемых в вернакулярном православии, см. [Антонов, Доронин 2021, с. 225–230].

³⁶ Этот и другие мемораты показательны как примеры вернакулярной религиозности: они демонстрируют, что именно считалось естественным для конкретной местной традиции (отсутствие лика), как эта особенность осмыслялась и переживалась в качестве персонального опыта [Primiano 1995, p. 42–43].



Рис. 4. Крестный ход с кыласовской иконой до ее реставрации



Рис. 5. Отправка иконы с крестным ходом в Кунгур

молебна» [Тернов 2017, с. 139–140)]³⁷. Автор очерка выражает и свое впечатление от увиденного: «Это ведь чудо было, батюшка: ни лика, ни пошиба, ни краски даже, вообще никакой эстетики! А слезы, ход крестный, колокольные звоны, исцеления <...>! Нет живописи, но есть икона и чудеса от нее – творятся!» [Тернов 2017, с. 140] (рис. 4, 5)³⁸. Наличие необычной – и при этом «древней» – иконы позволяло паломникам и верующим местным жителям

³⁷ Очерк из журнала «Духовный собеседник» опубликован на сайте кыласовского храма. URL: <http://kylasovo.cerkov.ru/2017/01/11/nikola-kylasovskij-2/> (дата обращения 17.01.2022).

³⁸ Фотография 4 с сайта <http://kylasovo.cerkov.ru/>; фотография 5 с сайта <http://iconpoetics.ru/отражения-образов/>

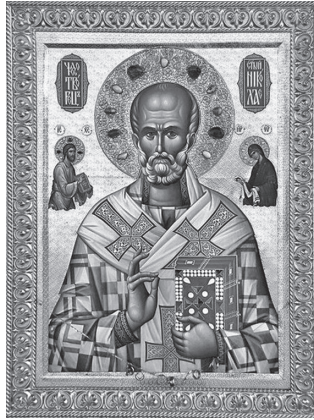


Рис. 6. Кыласовский образ св. Николая Чудотворца после реставрации

переживать ценный для современного человека «подлинный опыт принадлежности к традиции» и наблюдать «малые чудеса», не нуждающиеся в дополнительной институциональной легитимации [Кормина 2019, с. 23, 113].

В 2002 г. по благословению архиепископа Пермского и Соликамского Афанасия кыласовская «икона без лица» была отреставрирована (фактически – переписана на старой доске) в Ново-Тихвинском женском монастыре в Екатеринбурге (рис. 6). Изменения оказались существенными (образ «написан по-новому, пошибом смелым византийским <...>, без митры уже, с предстоящими, опущенными по канону из верхних углов <...>. И завитушки бороды мастерские» [Тернов 2017, с. 141]), что предсказуемо вызвало смуту и сомнения у части прихожан. О новом кризисе локальной традиции свидетельствует рассказ-меморат жителя Перми, включенный в очерк «Кыласовское чудо»: «я увидел Кыласовскую икону до реставрации, без лица, в 99-м году на Белой Горе³⁹. Когда же ее отреставрировали, услышал мнение, что икона “потеряла благодать”». Этот же меморат включает воспоминание рассказчика о чудесном спасении в автомобильной аварии и «знаке» в виде указателя на Кыласово и храм св. Николая, что призвано подтвердить чудотворный статус иконы: «...после того случая все сомнения рассеялись и для меня всё прояснилось» [Полякова 2009]. В контексте

³⁹ На Белой горе находится известный на Урале Белогорский Свято-Николаевский мужской монастырь.

почти не неэксплицируемого (а теперь, по-видимому, успешно преодолеваемого) конфликта на эту цель работают упоминания и о других чудесных происшествиях: духовном и физическом облегчении после прохождения под иконой, исцелениях, возвращении украденного, – произошедших уже после поновления образа.

Значительная часть современных легенд обнаруживает тесную связь с «кризисными точками» в жизни прихода, самые существенные из которых обусловлены «нестабильностью бытия» главной местной святыни (ее утратой, переносом в другой храм, радикальной реставрацией). В таких ситуациях важными функциями религиозных нарративов становится легитимация происходящих изменений, идентификация иконы как «равной самой себе», сохраняющей чудесную природу. Эти функции вообще присущи многим легендам о святынях, современный материал лишь высвечивает их прагматику с большей очевидностью. Показательно, что – помимо историй о происхождении иконы – именно устные приходские рассказы о ее утрате и возвращении попадают на сайты храмов. О дальнейших перспективах этих современных легенд судить пока сложно. Они могут быть существенно трансформированы или вытеснены из официального религиозного поля церковной цензурой, но могут и закрепиться в нем. Последнему способствуют некоторые послабления, допускаемые для святынь, чей статус сформировался еще в царской России и чьи проявления чудотворной природы признаются легче. Другим важным фактором является своего рода запрос со стороны части представителей российской православной церкви на подтверждение чудес, совершавшихся в советское время.

Литература

- Агаджанян, Русселе 2006 – *Агаджанян А.С., Русселе К.* Как и зачем изучать современные религиозные практики? // Религиозные практики в современной России / Отв. ред. К. Русселе, С.А. Агаджанян. М.: Новое издательство, 2006. С. 11–32.
- Антонов 2018 – *Антонов Д.И.* Два «тела» иконы: общение с образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 7. С. 9–34. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-7-9-34
- Антонов 2021 – *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, Доронин 2021 – *Антонов Д., Доронин Д.* Отпечаток на стекле: контактные реликвии на постсоветском пространстве // Государство, религия, церковь

- в России и за рубежом. 2021. № 3. С. 209–243. DOI: 10.22394/2073-7203-2021-39-3-209-243
- Арьес 1992 – *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти / Пер. с фр. В.К. Ронина. М.: Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. 528 с.
- Бруцкая 1991 – *Бруцкая Л.А.* Сказания о явленных и чудотворных иконах в Пермском Приуралье XVII–XVIII вв. // Источники по истории народной культуры Севера / Отв. ред. А.А. Амосов. Сыктывкар: Сыктывкарский гос. ун-т, 1991. С. 58–65.
- Кормина 2019 – *Кормина Ж.* Паломники: Этнографические очерки православного номадизма. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. 349 с.
- Королёва, Брюханова 2021 – *Королёва С.Ю., Брюханова М.А.* Фольклорная традиция села Курашим // Традиционная культура русских заводских поселений Урала: Курашимский завод: Исследования и материалы / Отв. ред. А.В. Черных. СПб.: Мамагов, 2021. С. 298–419.
- Липатова 2019 – *Липатова А.П.* Вариативность легенды. М.: РГГУ, 2019. 216 с.
- Маркелов 2011 – *Маркелов А.В.* Местночтимые иконы и святые в церковно-общественной жизни российской провинции второй половины XVII – начала XX в. (на примере Вятской епархии): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург: Уральский федеральный ун-т, 2011. 27 с.
- Маркелов 2019 – *Маркелов А.В.* Чтимые иконы и святые в жизни общества второй половины XVII – начала XX в. (на примере Вятской епархии). Киров: Витберг, 2019. 544 с.
- Мороз, Семиврагова 2021 – *Мороз А., Семиврагова Э.* Животворящий крест в селе Годеново: между двух сакральных центров и за их пределами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3. С. 184–208. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-184-208>.
- Полякова 2009 – *Полякова Н.* Кыласовское чудо: История строительства, разорения и восстановления Кыласовского храма Святителя Николая Чудотворца и чуда, связанные с его знаменитой иконой (По материалам настоятеля Кыласовского храма свящ. А. Караваева). 2009. URL: <https://proza.ru/2009/08/18/1018> (дата обращения 10.10.2021).
- Романова 2016 – *Романова А.А.* Почитание святых и чудотворных икон в России в конце XVI – начале XVIII в.: религиозная практика и государственная политика: Дис. ... д-ра ист. наук. СПб.: Санкт-Петербургский гос. ун-т, 2016. 507 с.
- Тернов 2017 – *Тернов Д.* Никола Кыласовский // Духовный собеседник. 2017. № 3 (89). С. 134–141.
- Фадеева 2019 – *Фадеева Л.В.* Икона и книжная легенда в русском фольклоре. М.: Индрик, 2019. 352 с.
- Цеханская 1998 – *Цеханская К.В.* Икона в жизни русского народа. М.: Православный паломник, 1998. 320 с.
- Цеханская 2013 – *Цеханская К.В.* Почитание православных святынь в России. М.: Паломник, 2013. 400 с.

- Черных 2014 – *Черных А.В.* Русский народный календарь в Прикамье: праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Ч. 4: Местные праздники. СПб.: Маматов, 2014. 256 с.
- Чистяков 2005 – *Чистяков П.Г.* Почитание местных святынь в российском православии XIX–XXI вв. (на примере почитания чудотворных икон в Московской епархии): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М.: РГГУ, 2005. 24 с.
- Шеваренкова 2004 – *Шеваренкова Ю.М.* Исследования в области русской фольклорной легенды. Н. Новгород: Растр-НН, 2004. 157 с.
- Шевцова 2010 – *Шевцова В.Ф.* Православие в России накануне 1917 года / Пер. с англ. Е. Итэсь, В. Шевцовой. СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. 488 с.
- Штырков 2012 – *Штырков С.А.* Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб.: Наука, 2012. 228 с.
- Panchenko 2012 – *Panchenko A.A.* How to make a shrine with your own hands. Local holy places and vernacular religion in Russia // *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief* / Ed. by M. Bowman, Ü. Valk. New York; London: Routledge, 2012. P. 42–62.
- Primiano 1995 – *Primiano L.N.* Vernacular religion and the Search for method in religious folklore // *Western folklore*. 1995. Vol. 54. No. 1. P. 37–56. DOI: <https://doi.org/10.2307/1499910>

References

- Agadzhanian, A.S. and Russele, K. (2006), “How and why to study modern religious practices?”, in Agadzhanian, A.S. and Russele, K. (eds.), *Religioznye praktiki v sovremennoi Rossii* [Religious practices in modern Russia], Novoe izdatel'stvo, Moscow, Russia, pp. 11–32.
- Antonov, D.I. (2018), “The two “bodies” of the icon: Communication with the Sacred Image as Appropriation of its Power], *RSUH/RGGU Bulletin. “History. Philology. Cultura Studies. Oriental Studies” Series*, vol. 40, no. 7, pp. 9–34, DOI: [10.28995/2073-6355-2018-7-9-34](https://doi.org/10.28995/2073-6355-2018-7-9-34)
- Antonov, D.I. (2021), “Appropriation of power. The invisible ‘body’ of the shrine in Christian traditions”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 39, no. 3, pp. 7–25.
- Antonov, D. and Doronin, D. (2021), “The imprints on glass. The contact relics in post-Soviet countries”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 39, no. 3, pp. 209–243. DOI: [10.22394/2073-7203-2021-39-3-209-243](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-209-243)
- Aries, E. (1992), *Chelovek pered litsom smerti* [Man in the face of death], Progress, Moscow, Russia.
- Brutskaya, L.A. (1991), “Legends about the revealed and miraculous icons in the Perm Urals of the 17th–18th centuries”, in Amosov, A.A. (ed.), *Istochniki po istorii narodnoi kul'tury Severa* [Sources on the history of folk culture of the North], Syktyvkar'skii universitet, Syktyvkar, Russia, pp. 58–65.

- Chernykh, A.V. (2014), *Russkii narodnyi kalendar' v Prikan'e: prazdniki i obryady kontsa XIX – ser. XX v. Ch. 4: Mestnye prazdniki* [Russian folk calendar in Kama region. Holidays and ceremonies of the late 19th–20th centuries. Part 4: Local holidays], Mamatov, Saint Petersburg, Russia.
- Chistyakov, P.G. (2005), *Pochitanie mestnykh svyatyń v rossiiskom pravoslavii XIX–XXI vv. (na primere pochitaniya chudotvornykh ikon v Moskovskoi eparkhii)* [Veneration of local shrines in Russian Orthodoxy in the 19th–21st centuries (on the example of the veneration of miraculous icons in the Moscow diocese)], Abstract of Ph.D. dissertation (History), RGGU, Moscow, Russia.
- Fadeeva, L.V. (2019), *Ikona i knizhnaya legenda v russkom fol'klоре* [Icon and book legend in Russian folklore], Indrik, Moscow, Russia.
- Kormina, J. (2019), *Palomniki. Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims. Ethnographic essays on Orthodox nomadism], Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, Moscow, Russia.
- Korolyova, S.Yu. and Bryukhanova, M.A. (2021), “Folklore tradition of the village of Kurashim”, in Chernykh, A.V. (ed.), *Traditsionnaya kul'tura russkikh zavodskikh poselenii Urala: Kurashimskii zavod* [Traditional culture of Russian factory settlements in the Urals. Kurashimsky factory. Studies and materials], Mamatov, Saint Petersburg, Russia, pp. 298–419.
- Lipatova, A.P. (2019), *Variativnost' legendy* [Variation of the legend], RGGU, Moscow, Russia.
- Markelov, A.V. (2011), *Mestnochtimye ikony i svyatyje v tserkovno-obshchestvennoi zhizni rossiiskoi provintsii vtoroi poloviny XVII – nachala XX v. (na primere Vyatskoi eparkhii)* [Locally venerated icons and saints in the church and public life of the Russian provinces in the second half of the 17th – early 20th centuries (on the example of the Vyatka diocese)], Abstract of Ph.D. dissertation (History), Ural'skii federal'nyi universitet, Yekaterinburg, Russia.
- Markelov, A.V. (2019), *Chtimye ikony i svyatyje v zhizni obshchestva vtoroi poloviny XVII – nachala XX v. (na primere Vyatskoi eparkhii)* [Revered icons and saints in the life of society in the 2nd half of the 17th – early 20th centuries (on the example of the Vyatka diocese)], Vitberg, Kirov, Russia.
- Moroz, A. and Semivragova, E. (2021), “The life-giving cross in the village of Godenovo: between two sacred centers and beyond”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 39, no. 3, pp. 184–208, DOI: 10.22394/2073-7203-2021-39-3-184-208
- Panchenko, A.A. (2012), “How to make a shrine with your own hands: Local holy places and vernacular religion in Russia”, in Bowman, M. and Valk, Ü. (eds.), *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*, Routledge, New York, USA, London, UK, pp. 42–62.
- Polyakova, N. (2009), *Kylasovskoe chudo. Istoriya stroitel'stva, razoreniya i vosstanovleniya Kylasovskogo khrama Svyatitelya Nikolaya Chudotvortsya i chudesa, svyazannye s ego znamenitoy ikonoi* [The Kylasovo miracle. The history of the construction, ruin and restoration of the Kylasovo Church of St. Nicholas the Wonderworker

- and the miracles associated with its famous icon], available at: <https://proza.ru/2009/08/18/1018> (Accessed 10 Oct. 2021).
- Primiano, L.N. (1995), “Vernacular religion and the search for method in religious folklore”, *Western folklore*, vol. 54, no. 1, pp. 37–56, DOI: <https://doi.org/10.2307/1499910>
- Romanova, A.A. (2016), “Veneration of saints and miraculous icons in Russia at the end of the 16th – early 18th centuries. Religious practice and state policy”. D. Sc. Thesis (History), Sankt-Peterburgskii universitet, Saint Petersburg, Russia.
- Shevarenkova, Yu.M. (2004), *Issledovaniya v oblasti russkoi fol'klornoj legendy* [Research in the field of Russian folklore legend], Rastr-NN, Nizhnii Novgorod, Russia.
- Shevtsova, V.F. (2010), *Pravoslaviye v Rossii nakanune 1917 goda* [Orthodoxy in Russia on the eve of 1917], Dmitrii Bulanin, Saint Petersburg, Russia.
- Shtyrkov, S.A. (2010), *Predaniya ob inozemnom nashestvii: krest'yanskii narrativ i mifologiya landshafta (na materialakh Severo-Vostochnoi Novgorodchiny)* [Traditions about foreign invasion. Peasant narrative and landscape mythology (on the materials of the North-Eastern Novgorod region)], Nauka, Saint Petersburg, Russia.
- Ternov, D. (2017), “Nikola Kylasovskii” [Saint Nikola of Kylasovo], *Dukhovnyi sobesednik*, vol. 89, no. 3, pp. 134–141.
- Tsekhanskaya, K.V. (1998), *Ikona v zhizni russkogo naroda* [An icon in the life of the Russian people], Pravoslavnyi palomnik, Moscow, Russia.
- Tsekhanskaya, K.V. (2013), *Pochitanie pravoslavnykh svyatykh v Rossii* [Veneration of Orthodox shrines in Russia], Palomnik, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Светлана Ю. Королёва, кандидат филологических наук, Пермский государственный национальный исследовательский университет, Пермь, Россия; Россия, 614068, г. Пермь, ул. Букирева, д. 15; petel@yandex.ru

Information about the author

Svetlana Yu. Korolyova, Cand. of Sci. (Philology), Perm State University, Perm, Russia; bld. 15, Bukireva St., Perm, Russia, 614068; petel@yandex.ru

Дизайн обложки
Е.В. Амосова

Корректор
Ж.П. Григорьева

Компьютерная верстка
Н.В. Москвина

Подписано в печать 25.04.2022.

Формат $60 \times 90^{1/16}$.

Уч.-изд. л. 8,9. Усл. печ. л. 10,3.

Тираж 1050 экз. Заказ № 1479

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6
www.rsuh.ru