

Д. И. Антонов^{ab}

ORCID: 0000-0002-8081-4420
✉ antonov-dmitriy@list.ru

Д. Ю. Доронин^{ab}

ORCID: 0000-0003-3002-8074
✉ demetra2@mail.ru

^a Российский государственный
гуманитарный университет (Россия, Москва)

^b Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)

СОВЕТСКИЕ ИКОНЫ И ДЕРЕВЕНСКИЕ СВЯТЫНИ

Рецензия на: 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. — 280 с. + [24] вкл.

Для цитирования: Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы и деревенские святыни // Шаги/Steps. Т. 9. № 1. 2023. С. 320–333. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-1-320-333>.

Рецензия поступила в редакцию 29 августа 2022 г.

Принято к печати 20 сентября 2022 г.

D. I. Antonov^{ab}

ORCID: 0000-0002-8081-4420
✉ antonov-dmitriy@list.ru

D. Yu. Doronin^{ab}

ORCID: 0000-0003-3002-8074
✉ demetra2@mail.ru

^a Russian State University for the Humanities (Russia, Moscow)

^b The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)

SOVIET ICONS AND VILLAGE SHRINES

A review of: E. V. Vorontsova, A. N. Allenov, V. S. Elagina, & E. A. Korshikova (Eds.). (2021). *Derevenskie sviatyni: Sbornik statei, interv'iu i dokumentov* [Village shrines: A collection of articles, interviews and documents]. Izd-vo PSTGU. 280 p. (In Russian).

To cite this review: Antonov, D. I., & Doronin, D. Yu. (2022). Soviet icons and village shrines. *Shagi / Steps*, 9(1), 320–333. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-1-320-333>.

Received August 29, 2022

Accepted September 20, 2022

Сборник «Деревенские святыни», опубликованный в 2021 г. в издательстве Православного Свято-Тихоновского государственного университета, — интересный пример исследования локальных религиозных традиций постсоветской России. Его авторы несколько лет (с 2018 г.) изучали религиозные практики Тамбовской области и представили читателям девять статей и шесть публикаций полевых материалов в приложении. Не считая введения и приложения, книга состоит из двух частей. Первая включает две вводные статьи: «Методологические замечания» и «Описание поля» и четыре работы, посвященные непосредственно тамбовским кейсам. Пять статей, публикуемых во второй части, расширяют область исследования на локальные святыни других регионов и этноконфессиональных групп.

Наше внимание этот труд привлек прежде всего благодаря статье **Людмилы Горюшкиной** «Украшение икон: люди и традиции (по материалам Тамбовской экспедиции 2018–2020 гг.)», посвященной современным фолежным иконам-киоткам¹ и их создателям. Наша исследовательская группа (сотрудники Учебно-научного центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ, а также студенты факультета культурологии РГГУ) с 2020 г. проводит изучение религиозных практик в постсоветской России², а с 2021 г. занимается изучением советских икон-киоток [Антонов, Доронин 2022a; 2022b; 2023; Антонов, Тюнина 2022; Доронин 2022]. Наши регулярные экспедиции проходят в Московской, Владимирской, Ярославской, Нижегородской, Липецкой, Воронежской областях и в Республике Башкортостан. Работы коллег, посвященные религиозным практикам и современным фолежным иконам Тамбовской области, дали богатый материал для сопоставления и анализа. К рассмотрению статьи Л. П. Горюшкиной мы подойдем в конце рецензии, начав с обзора других работ.

Небезынтересными являются автоэтнографические статьи сборника, в которых авторы рефлексируют над методологией своего исследования, дают скрупулезные описания поля и истории его изучения в советское и постсоветское время — от работ советских религиоведов А. И. Клибанова и А. И. Демьянова до исследовательских академических экспедиций 2010–2020-х годов. Заметим, что советские исследования народной религиозности, проводившиеся в рамках кампаний и программ государственной научно-атеистической пропаганды, вызывают сейчас все больший интерес у религиоведов

¹ *Киотки* — иконы, помещенные в деревянный киот, закрытый стеклом.

² См.: [Антонов 2020; 2021; Антонов, Доронин 2021]; см. также подборки статей в журналах «Живая старина» (2022, № 1) и «Вестник РГГУ» (Сер. Литературоведение. Языковедение. Культурология, 2022, № 4) и др.

и антропологов (см., например, цитируемые авторами работы С. С. Алымова, Е. И. Мироновой, А. А. Панченко, У. Хун). В этом аспекте рецензируемый сборник находится в тренде современных исследований истории советской этнографии.

Авторы сборника справедливо замечают, что «последние исследования в этой области, как правило, ориентированы на уход от бинарной модели “народное-церковное”, “христианство-язычество” и т. п.» (с. 21). При этом они спорят с «конструктивистами» (к которым относят Ж. В. Кормину и С. А. Штыркова): «В системе координат конструктивистов высказывания носителей традиции не могут претендовать на истинность. Такой взгляд на вещи сближает конструктивистов со сторонниками атеизма. (...) В референциальной рамке, навязываемой конструктивизмом, опыту не находится места. Однако именно опыт и практики интересуют нас в первую очередь» (с. 21). Собственные принципы анализа авторы видят в том, чтобы исследовать *lived religion*, *vernacular religion* — «повседневную», «народную» религиозность, обращаясь вслед за Л. Н. Примиано к вопросу о том, «как конкретные люди понимают, интерпретируют и практикуют религию». «Поворот к вернакулярному предполагает отказ от чрезмерного увлечения анализом текстов и источников в пользу переживаний, чувств и слов живых людей» (с. 24).

Авторы стремятся к «насыщенному описанию» локальной повседневности, при этом уподобляя коллективную память в локальных сообществах грибницам, в которых есть свои узелки, связи и «грибы» — святые (так, в Сосновском районе Тамбовской области авторы выделяют три «куста»/«грибницы» — локальных центра со своими почитаемыми объектами, вокруг которых сложилось сообщество верующих, с. 25, 34–40). Помимо ориентации на работы К. Гирца, авторы намеревались приложить к своему полевому материалу подход П. Бурдьё «с поправками, предложенными Голофастом», используя понятие габитуса для изучения повседневных социальных практик, культурного обихода, анализа «локального контекста» (с. 25–26). В результате, как говорится во вступлении: «Наши описания кустов должны сложиться в общую картину местного христианского обихода, порождающего и поддерживающего практики почитания деревенских святынь» (с. 26).

Следует, однако, заметить, что и критикуемые здесь коллеги Ж. В. Кормина и С. А. Штырков едва ли возразят против подобных исследовательских принципов, являющихся скорее общим местом в современной антропологии религии. Отдельные же критические пассажи авторов рецензируемого сборника, не подкрепленные какими-то пояснениями и доводами, кажутся весьма странными. Так, они заявляют о неких «современных исследователях», приходящих «к еще более архаичным выводам в терминах популярной когнитивной теории, нередко сводящихся по сути к бихевиористскому поиску отношений “стимул-реакция” в разговоре о религиозной жизни» (с. 21). Упрекая «конструктивистов» в методологической предвзятости и фактически отказывая им в интересе к религиозному опыту и практикам (с. 22), авторы заявляют по поводу «перформативного подхода» в исследовании юродства (С. А. Иванов, А. М. Панченко), что «праведник не может участвовать в каком бы то ни было перформансе» (с. 22). Это весьма однобокий взгляд на юродство как сложное, многоаспектное религиозное и социальное явление (юродивые ориентирова-

ны только на Бога и не участвуют ни в каких социальных/публичных действиях), который вряд ли можно признать обоснованным и научным, — не говоря о том, что в представлениях авторов статус святого, видимо, автоматически расширяется на всех юродивых и юродствующих, о которых упоминают тексты Средневековья и Нового времени.

Проблемным выглядит и обращение авторов введения к концепции габитуса. Сперва они заявляют о своем несогласии с «популярной когнитивной теорией» (с. 21), с социальным конструктивизмом и «излишней социологизацией» (с. 25), а затем в поисках некоего «порождающего» принципа религиозных практик (с. 26) привлекают концепцию габитуса — близкий аналог объяснительных схем когнитивизма. При этом само понятие габитуса приравнивается к понятию *обиход* и, что характерно, больше не используется ни в одной из статей сборника.

Публикуемые работы посвящены довольно разным аспектам религиозной жизни. В статье **Е. В. Воронцовой** представлен «собираательный портрет» почитателей деревенских святынь. Было опрошено меньше 60 человек (точная цифра не приведена), «почти все» старше 60 лет, 70% женщин (среди мужчин большинство составляют клирики и «близкие к храмовой среде миряне»); 70% — коренные жители Тамбовской области (с. 45). На основе их рассказов автор делает вывод о том, что святые места (речь в статье идет о почитаемых источниках) респонденты посещали с детства, что в последние годы ходят на родники реже, в том числе из-за возраста, и что они с особым уважением/благодарением говорят о «старинных» предметах и временах в целом (при этом речь идет как о дореволюционных артефактах, так и о времени их детства и юности, т. е. середине — второй половине XX в.). «Портрет рядового почитателя деревенских святынь <...> это портрет человека, не утратившего связи с родными местами, воспитанного в духе православного обихода и считывавшего на протяжении всей жизни “символику” этого обихода, которой оказались размечены речь, жилище и окружающее наших респондентов пространство, своеобразными смысловыми центрами которого выступают деревенские святыни» (с. 51). Выводы, безусловно, логичны, но у читателя возникают предсказуемые вопросы о том, как встроены в эту картину более молодые местные жители; насколько реконструируемая картина мира определялась характером проводимых интервью и спецификой вопросов; наконец, насколько сами описанные установки универсальны для возрастной категории «людей за 60» (в сравнении с жителями других регионов, где в советские годы поддерживались традиции почитания святых мест).

Работа **И. А. Мельникова** посвящена роли священных книг и текстов в современных религиозных практиках как православных, признающих Русскую православную церковь жителей Тамбовской области, так и «истинно-православных христиан» (ИПХ). Автор отмечает особое уважение к старинным книгам в среде пожилых респондентов, представителей ИПХ — вполне предсказуемое и коррелирующее с аналогичным наблюдением Е. В. Воронцовой. Книги дореволюционной печати передаются в среде *читалок, монашек* (в определении автора — это «набожные женщины, выполняющие функцию духовного лица»), в том числе по наследству — ключевую роль здесь играет Псалтирь, задействованная в похоронно-поминальном цикле. Высоким авто-

ритетом обладают также рукописные сборники молитв. В них скрупулезно воспроизводятся элементы дореволюционных печатных зданий: указание типографии и формулы заздравного поминания «благодарного государя императора Николая Александровича» — эти элементы старой традиции воспринимаются как неотъемлемая часть авторитетного сакрального текста. Замечательно, что наблюдается и гиперсемиотизация дореволюционного шрифта: букву *ер* могут трактовать как «твердость к Богу» или «правосудие Божие», *i* десятиричное — как указание на богочеловеческую природу Христа, фиту — как символ Бога (с. 55–56). При этом в небогослужебных рукописных сборниках этот принцип не действует: при переписывании духовных стихов или поучений использование дореволюционной орфографии оказывается необязательным.

Статья **О. Ю. Лёвина** основана на анализе архивных материалов — речь идет о почитании святых источников в советские десятилетия и о борьбе власти с этими религиозными практиками. Картина, которую автор проследил на материалах Тамбовской области, характерна для многих регионов России. Архивные документы отмечают «необычайное религиозное оживление» после Гражданской войны, до начала 1930-х годов. Местные власти связывали это с двумя факторами: тяжелым положением крестьянства и активной деятельностью духовенства. Все больше людей стремились в паломничества к святым родникам — так, в 1924 г. к почитаемому с XVIII в. источнику в с. Дубовое «приходило более 1000 человек в день, а в праздничные дни до 10 000 человек» (в данном случае катализатором всплеска паломничеств стал рассказ пастуха, увидевшего над источником дым). Все это вызвало острую реакцию властей и волну борьбы с религиозными практиками (с. 68). Источники исследовали специальные комиссии, которые принимали решения об их «ликвидации», — срубы, часовни, кресты уничтожали, родники засыпали землей, рядом с бывшим источником выставляли милицейский пост; в газетах публиковали статьи, «разоблачающие» чудесные исцеления у святынь. Однако в это же время начали появляться новые почитаемые источники, в результате все принимаемые властями меры оказались не слишком эффективными. В 1930-е годы ситуация в стране радикально меняется: закрываются храмы и монастыри, проходят волны массовых репрессий. Несмотря на это паломничества продолжают, но уже, разумеется, не столь открыто и массово, как в 1920-е годы. Новый всплеск религиозных практик, связанных с родниками, приходится уже на послевоенное время, вторую половину 1940-х годов. Так, в 1948 г. «к источнику свт. Тихона у села Большой Ломовис Пичаевского района 29 июня собралось до 6000 человек» (с. 72). Коммунисты пытаются отстранить от этих практик Церковь — под давлением властей управляющему Тамбовской епархией епископу Иоасафу (Журманову) пришлось запретить духовенству проведение любых молебнов на источниках. Однако это совершенно не остановило паломников — собрания на святых источниках продолжались. Только к 1960-м годам, усиливая жесткое и адресное давление на верующих, местным властям удалось сократить паломничества и отчитаться перед вышестоящими органами о ликвидации многих родников.

Статьи второй части сборника выходят за географические (Тамбовская область) и предметные рамки (деревенские святыни), представленные как

основные в его вступительной части. Это позволило авторам глубже рассмотреть феномен деревенских святынь, исследуя их социальный контекст и обнаруживая параллели в других, нехристианских сообществах.

Две статьи — Ильи Мельникова и совместная статья Екатерины Мирановой и Надежды Беляковой — посвящены фигурам религиозных лидеров в различных этноконфессиональных группах.

Илья Мельников на новгородских материалах исследует значение «старчиков», «блаженных» и «юродливых» в пространстве современного религиозного ландшафта, сельского и городского. Исследования проводились в Мошенском, Демянском, Поддорском, Новгородском, Шимском и Крестецком районах Новгородской области, а также в городах Великом Новгороде и Старой Руссе в 2017–2020 гг. Автор сосредотачивается на разных интерпретациях православного старчества представителями прихрамовой среды и «внешних» (в терминологии автора) людей. Почитание старцев, юродливых и пр. Мельников рассматривает как часть местного религиозного культа, основанного на «традиционной сельской культуре», «житийной традиции и современных паломнических практиках» (с. 85). В фокусе автора находятся и актуализировавшийся с 1990-х годов культ новгородских блаженных XIX в. (юродливой странницы Веры Молчальницы, прозорливой монашки Марии Михайловой, «мамочки» Марии Строгановой), и почитание старцев и юродливых XX в. (Манюшки Старорусской, «старчика» Митеньки, блаженных Игнаши, Василия Барина и старицы Машеньки Хотольской). Число разбираемых примеров, как видим, достаточно велико, поэтому история и трансформация этих культов, в том числе в связи с местными сельскими святынями, описаны автором лишь в общих чертах — статья напоминает проект краткого справочного издания по биографиям новгородских старцев и юродливых. В последней части своей работы исследователь обращается к вопросу о взаимовлиянии житийного церковного канона и устных нарративов о блаженных в сельской традиции и приходит к выводу о том, что «в настоящее время культ старчиков и блаженных все более локализуется в прихрамовой среде» (с. 85), хотя почитание непризнанных святых может иметь место и среди «внешних людей» (паломников и других групп неместных жителей).

К недостаткам статьи можно отнести ее методологическую эклектичность и использование автором некой популярной версии методологии М. Элиаде и Р. Отто, приводящее порой к сомнительным заключениям, к примеру: «Парадоксальное поведение блаженных иногда интерпретируется как нуминозное, не поддающееся рефлексии действие божества, вызывающее страх» (с. 78). Опаска, с которой местные жители относились к юродливому д. Калиты Демянского района, едва ли связана с нуминозным действием божества. Кроме того, в статье остается без пояснения применение ряда аналитических категорий, таких как «folk-группа» и «психологическое понятие экстернального». Именно через них дается описание прицерковного круга как некоего обособленного в «современном российском культурном пространстве» сообщества «со своим характерным языком и принципами коммуникации» (с. 77). Существование прицерковного круга как некой единой в рамках страны социальной группы — необоснованная, на наш взгляд, генерализация.

Екатерина Миронова и **Надежда Белякова** реконструируют по полевым и архивным материалам феномен женского лидерства в тамбовской общине евангельских христиан-баптистов (ЕХБ). Внимание исследовательниц сосредоточено на анализе женской религиозности в общине ЕХБ г. Рассказово, которой в два послевоенных десятилетия руководили женщины — Антонина Терехова и Анна Желтова. Характерные особенности женского пастырства описываются на фоне постоянного давления внешней среды, усилившегося в ходе разворачивания хрущевской антирелигиозной кампании. Источниками статьи стали собранные авторами материалы устной истории, данные архивного фонда уполномоченного Совета по делам религий по Тамбовской области, архивного фонда экспедиции А. И. Клибанова в Тамбовскую область и внутреннего архива Российского союза ЕХБ. Авторы дают общее емкое описание социального религиозного ландшафта на момент начала хрущевской антирелигиозной кампании в Тамбовской области, а затем переходят к описанию биографических портретов и судьбы руководительниц общины — как со слов их родственников и соратников по церкви, так и по документам советских антирелигиозных работников. Уже в 1950-е годы возможность участия женщин в высшем руководстве церковью признавалась на высшем уровне Союза ЕХБ. Эмная терминология в отношении к женщинам-диаконам (*старицы*) складывается здесь, по мнению авторов, благодаря заимствованию из православной религиозной среды. Доминирование женщин оставалось характерной чертой сельских общин ЕХБ до 1970-х годов, потому женская религиозность особенно «тревожила чиновников, ответственных за введение религиозной жизни в рамки «законодательства о культах», и женский «фанатизм» был в фокусе внимания хрущевской антирелигиозной кампании» (с. 115–116). Однако ко второй половине 1970-х годов в евангельском сообществе СССР происходит «постепенная трансформация представлений о служениях и формировании нормативов о гендерно-детерминированных ролях и допустимых формах служения» (с. 117). В этом процессе трансформации лидерства находится место и драматическим эпизодам, например, доносу со стороны служителя-мужчины на женщину-старницу, уличенную в якобы антисоветской деятельности. В среде общин ЕХБ их же руководством запускается «репрессивный механизм государственной системы в отношении единоверцев» (с. 118). «Невидение» женского лидерства в первые послевоенные десятилетия в общинах ЕХБ, по мнению авторов, «не является случайным белым пятном, а представляет собой гораздо более глубокий и многомерный процесс, прошедший деформацию на протяжении нескольких десятилетий» (с. 117).

Эрик Сеитов в своей статье рассматривает вариативность почитаемых святых мест, а также паломнических практик на примере постсоветской Центральной Азии. Автор дает исторический обзор этнографических и религиозно-ведческих исследований народных святынь региона, справедливо заявляя о сложности типологий «в таком обширном явлении, как святые места, как в рамках одного региона, так и в рамках ислама в целом» (с. 89). Местные мусульманские сообщества унаследовали многие религиозные практики зороастризма, манихейства, буддизма, христианства и шаманизма. Вместе с тем к паломническим практикам и почитанию святых «сложилось неоднозначное отношение со стороны верующих, что связано в первую очередь с неоднород-

ностью самого ислама» (с. 90). Богословы разных школ (*мазхабов*) могут очень по-разному относиться к святым местам и связанным с ними практикам. Интересно, что подозрительное или неоднозначное отношение к почитаемым местам со стороны религиозных и светских властей было характерно и для дореволюционного периода, и для советской эпохи. С паломническими локусами и практиками в разное время боролись как с «центрами антиправительственной и антирусской пропаганды», с «доисламскими пережитками» и с «неисламскими обычаями» (с. 91). В статье приводится широкий набор эмных наименований святынь, святынь, явлений, «сил» и связанных с ними свойств (*барака/баракат/берекет* 'благодать', *вилая* 'святость'), способностей и действий (*мушахадат аль-хакк* 'лицезрение Бога', *карамат авлийа* 'действие сверхъестественного характера' и др.). Автор предлагает следующую типологию мусульманских святынь: 1) места, связанные с библейскими пророками, 2) места, связанные с деятелями раннего ислама, 3) места, связанные с известными как в регионе, так и за его пределами суфиями, 4) места, связанные с гендерной дифференциацией («мужские» или «женские» объекты), 5) места, связанные с алидской и шиитской агиографией, 6) места, связанные с правителями и выдающимися личностями, 8) популярные в прошлом святыни, 9) «локальные святыни» (т. е., насколько можно понять из контекста статьи, святыни не широкоизвестные, значимые для местных жителей или путников) (с. 96). Как и в христианстве, последний тип наиболее вариативен: это могут быть и места захоронения (первая могила на кладбище, могила выдающегося местного деятеля, представителя местного духовенства и пр.), и природные объекты (горы, деревья, камни, водные источники) и «безымянные» святыни (дорожные жертвенники из камней на горных перевалах и опасных участках пути). Наконец, автор коротко характеризует типы и функции «смотрителей» святынь. Они могут быть связаны со святыми людьми (быть их родственниками и потомками), действовать по личному обету или назначаться официальным духовенством. В заключении дается перечень туристических, паломнических, магических и поминальных практик на святынях.

Исследование **Марии Ерохиной** и **Аркадия Тарасова** посвящено легенде о возникновении почитаемой рукотворной меловой пещеры на Среднем Дону (урочище Большие Дивы, Лискинский район Воронежской области). Пещера стала известна в 1831 г. после обретения здесь чудотворной Сицилийской иконы, принесенной, согласно широко распространенному в разных версиях преданию, монахами Ксенофонтом и Иоасафом. Однако в 2019 г. авторами статьи было записано предание, согласно которому создателями пещеры являются двенадцать братьев. Других упоминаний или версий этого предания выявить не удалось, и исследователи сосредоточились на компаративном анализе единственного записанного текста. Они попытались интерпретировать некоторые мотивы этого предания, в первую очередь мотив о двенадцати братьях-создателях, привлекая для этого широкие аналогии из христианской традиции (богословия, литургики, агиографии), славянской мифологии и фольклора. По мнению авторов, мотивы, которые легли в основу предания, архетипичны, так как число 12 значимо и для христианской, и для народной славянской традиции. Наиболее убедительной кажется параллель со сказочным и заговорным мотивом, где двенадцать молодцев совершают общее дело. Легендарные нар-

ративы о погребении братьев в пещере рассматриваются на стыке фольклорной традиции и традиции Киево-Печерского монастыря, образ которого имел огромное значение для пещерокопателей Среднего Дона. При этом авторы отмечают, что влияние на бытование этого предания могла оказать и подлинная практика создания таких святынь в данной местности (с. 130).

В статье **Ксении Сергазиной** отражены история и современное состояние религиозных практик, связанных с источником в д. Костыши (бывшее с. Никольское-Желтухино) Щелковского района Московской области. Материалом статьи стали результаты включенного наблюдения практик, связанных с почитанием святого источника и Страстной иконы Божией Матери (в настоящее время хранится в церкви села Маврино того же района), а также интервью, проведенные в 2005–2020 гг. в Маврине, Костышах и в соседнем поселке Фряново. Практики почитания источника и явленной на нем Страстной иконы Божией Матери исторически были привязаны в Костышах к местному престольному празднику — Одиннадцатой пятнице по Пасхе. После революции село Костыши стало деревней, и икону перенесли в с. Маврино, однако связь иконы с источником на уровне меморатов и некоторых религиозных практик сохранялась. В статье подробно описаны исторический контекст миграции престольного праздника Костышей в с. Маврино, а также сохраняющееся в Костышах почитание источника. Затем автор обращается к нарративам об обретении Страстной иконы «в ветвях огромного дерева, стоявшего в лесу у источника, неподалеку от деревни Костыши» во время эпидемии холеры в начале XVIII в. (с. 136). Их важным элементом является мотив странствующей/возвращающейся иконы. Другие мемораты свидетельствуют о дореволюционной традиции крестных ходов со Страстной иконой из Маврина к «колодчику» в Костышах с заходом в близлежащие Головино и Фряново (практика была связана с почитанием иконы как чудотворной, исцелявшей людей во время эпидемии). Традиция приносить в Костыши иконы из мавринской церкви прервалась, по мнению исследовательницы, в 1927 г. в связи с запретом на вынос из церкви предметов культа (с. 138). В настоящее время паломники приезжают из с. Маврино к костышинскому источнику на автобусах два раза в год, в праздники Страстной иконы Божией Матери, а крестный ход с иконами проходит только вокруг церкви в Маврине и заканчивается обрядом пролезания под Страстной иконой, которую ставит при входе в храм (с. 138). Деревенский престольный праздник в Костышах уже не отмечается: почитание икон, водосвятие, традиционная трапеза, приуроченная к празднованию престола, перенесены теперь из деревни в ограду сельского храма (с. 139).

Наконец, отдельно хочется поговорить о статье **Л. П. Горюшкиной**, чьи работы тесно сближаются с нашим проектом исследования советских икон. В центре ее внимания оказались мастера-образовники Сосновского района Тамбовской области — их социальный портрет и отношение к промыслу мастеров и их заказчиков. Автор отмечает, что иконы-«фолежки» (украшенные фольгой, имитирующей драгоценные оклады храмовых икон) распространились в середине XIX в., а иконы-киотки появились в слободе Борисовска Курской губернии (сейчас пос. Борисовка Белгородской области) после 1861 г. (с. 60). Первоначально обряжением икон занимались монахини Тихвинского монастыря Курской губернии, однако постепенно в слободе развился и крестьянский иконный промысел.

Сразу нужно отметить, что изготовлением икон-киотов занимались не только в Борисовке, но и в Вязниковском уезде Владимирской губернии (с центрами в селах Холуй, Мстёра и Палех) — крупнейшем в Российской империи центре производства дешевых фолежных икон. Согласно данным мстёрского литографа-промышленника и этнографа И. А. Голышева, иконный промысел распространился здесь с 1840-х годов [Голышев 1871; Доронин 2022]. При этом киоты для икон изготавливали и севернее, например, по свидетельству И. А. Голышева, в начале 1870-х их создавали в с. Пурех и в соседних с ним промысловых плотницких деревнях нижегородского северо-запада и Макарьевского уезда Костромской губернии [Голышев 1871; Леонтьев 1903].

Известно, что борисовская фольга зачастую отличалась более высоким качеством, а иконы борисовских мастеров имели свои яркие стилистические особенности. Однако в Вязниковском районе во второй половине XIX в. производство киотов, украшенных фольгой, стало массовым доходным промыслом, а размах производства и география распространения были впечатляющими и превосходили борисовские. Первое капитализированное фольгопрокатное для икон заведение в Мстёре с паровой машиной, паровым котлом, керосинным освещением открылось в 1885 г., к 1911 г. здесь зарегистрировано 58 предприятий, занятых в производстве икон [Борисов 2003]. Вязниковские фолежные иконы распространялись офенями вплоть до отдаленных концов империи, включая Сибирь, Польшу и Кавказ, а также за ее пределы — в страны Восточной и Северной Европы, на Балканы [Баранов 2017; Голышев 1865: 77–78; Дубровский, Дубровский 2008]. В 1870-е годы только мастера села Холуй выделявали в год до 200 тыс. фолежных молельных образов [Пантюхов 2007] — в сравнении с 97,5 тыс. икон, обряжаемых крестьянами слободы Борисовки в 1885 г. (с. 60).

В советские десятилетия исчез массовый рынок сбыта икон. Создание икон продолжалось в 1920-е годы и прекратилось только в 1930-е, с волной сталинских репрессий, направленных против Церкви и людей, так или иначе связанных с церковной инфраструктурой [Баранов 2017; Захаров, Скипетров 1929]. Число мастеров резко сократилось. Оставшиеся начали работать на заказ, обслуживая зачастую круги ближайших родственников и односельчан. Новый расцвет иконного дела среди кустарей-образовников пришелся уже на послевоенные годы [Антонов, Доронин 2022а; 2022b; Доронин 2022].

В статье Горюшкиной приводятся сведения о более чем 10 мастерах-образовниках, которые работали в советские годы в Сосновке, Новой Слободе, Подлесном, Аتمانовом Углу, Правых Ламках, Третьих Левых Ламках, Мамонтове и Лизуновке Тамбовской области. При этом украшением икон «чаще занимались женщины, в большинстве своем незамужние: монахини, отказавшиеся от замужества девицы, редко — вдовы; однако встречались и мастера-мужчины». Работа образовников советского времени стала штучной (с. 61). Многие мастера не признавали официальную Церковь, объясняя это тем, что «там коммунисты сидят» или «красные попы» (с. 64). Образовники зачастую не только изготавливали иконы и свечи, но и выполняли функции религиозных специалистов — крестили детей, освящали дома и т. п. Иконное ремесло, как и для мастеров дореволюционной эпохи, стало для них источником дохода. Автор сообщает, что этот промысел распространился и среди представителей ИПХ, в том числе в группах так называемых молчальников (с. 66).

Интервью с людьми, которые продолжили создание икон в постсоветский период, показало, что они, в отличие от образовников советской эпохи, не являются религиозными специалистами и не считают себя учениками старых мастеров, даже если знали их при жизни. Преемственности не возникло — современные мастера учились украшать иконы самостоятельно, начиная, как правило, с починки старых домашних фолежных икон. Они получают небольшие деньги от заказчиков, но для храмов могут работать бесплатно. В их труде сочетаются элементы промысла и «проявление личного благочестия» (с. 66). Таким образом, социальный портрет образовника в постсоветский период изменился, как это произошло и в первые десятилетия советской власти.

Картина, обрисованная в статье, перекликается с нашими экспедиционными материалами. И в центральных (Московской, Владимирской, Нижегородской и др.), и в южных (Воронежской, Липецкой и пр.) областях сегодня встречаются как единичные мастера, унаследовавшие традицию, так и те, кто осваивал ремесло самостоятельно, без малейшей школы. И хотя создание фолежных икон практически повсеместно стало неактуальным, редкие заказы случаются, и некоторые мастера еще до недавнего времени создавали единичные киотки, вспоминая прежние годы, когда эта практика была для них привычной.

Однако, несмотря на всю схожесть икон советской эпохи и тех, которые создают современные мастера, мы имеем дело с разными явлениями. Практически все религиозные артефакты, которые изготавливались в дореволюционной России, в СССР и в постсоветской России, отличаются по множеству параметров — и социальных, и материальных. Фолежные иконы изготавливают сегодня уже в совершенно новых условиях. Специфические материалы, из которых они создавались в советские годы (фольга от чайных и папиросных пачек, фольга с молокозаводов, советские газеты, пионерские галстуки и т. п.), ушли в прошлое. Способы получения и распространения материалов стали простыми и легальными. Исчезли все советские теневые сети взаимодействия с участием многих акторов («несунов», которые снабжали мастеров фольгой с заводов, псевдоглухонемых распространителей печатных иконок, работников фотоателье, тиражировавших и раскрашивавших иконки и т. п.). Неудивительно, что мастера, которые начинали изготавливать киотки в 1970-е или 1980-е годы, если не закончили работать в 2000–2010-е годы, сильно изменили и материалы, и многие принципы своего ремесла.

Еще более далеки от советских икон современные киотки, которые создают в последние десятилетия не сельские кустари, а городские мастера на предприятиях или заключенные в колониях. И технология производства, и используемые материалы, и тип мастеров, и способы распространения артефактов весьма далеки от тех, что были характерны для советских сел. Отличить такие иконы от советских достаточно легко благодаря высокому качеству фольги, киота и стекла, новому типу моленного образа (печатная софринская иконка), отсутствию кустарных рукодельных элементов и орнаментов. Именно поэтому мы настаиваем на введенном нами термине *советская икона*. Речь идет о специфическом типе религиозных артефактов, создававшихся в эпоху гонений, тотального дефицита материалов, отсутствия официального рынка сбыта и легальных каналов распространения как моленных образов, так и готовых икон-киоток. Хотя многие советские иконы копировали дореволюцион-

ные фолежные киотки (как те, в свою очередь, копировали храмовые образы, украшенные металлическим окладом), и в материальном, и в социальном плане они стали уникальным и самобытным явлением.

Создание советских икон прекратилось не внезапно, с прекращением жесткого давления на Церковь в 1988 г. или с падением СССР в 1991 г. Однако оно безусловно исчезло как живое явление — постепенно, в конце 1980-х — начале 1990-х годов, с изменением социальных и материальных реалий на постсоветском пространстве. Все это актуализирует изучение советских икон как уникального феномена эпохи. Работы Л. П. Горюшкиной, безусловно, вносят свой важный вклад в это перспективное исследовательское направление.

Источники

Голышев 1865 — Богоявленская слобода Мстера. История, древности, статистика и этнография / Сост. И. А. Голышев // Труды Владимирского губернского статистического комитета. Вып. 4. Владимир: Губерн. тип., 1865. С. 1–141. (В содерж.: Слобода Мстера, вязниковского уезда: история ея, древности, статистика и этнография).

Голышев 1871 — *Голышев И. А.* Производство фольговых икон в сл. Мстере // Владимирские губернские ведомости. 1871. № 47. С. 1–4.

Захаров, Скипетров 1929 — *Захаров М. А., Скипетров А. М.* Кустарные промыслы пос. Мстера в их прошлом и настоящем // Мстерский край: Сб. краевед. материалов / [Сост. И. Захаров и др.]. Владимир: Влад. губ. науч. о-во по изучению местного края, 1929. С. 61–64.

Леонтьев 1903 — *Леонтьев П. Ф.* Иконопись // Материалы для оценки земель Владимирской губернии. Т. 4: Вязниковский уезд. Вып. 3: Промыслы крестьянского населения. Владимир: Типо-лит. губ. зем. управы, 1903. С. 25–42.

Пантюхов 2007 — *Пантюхов И.* Селение Холуй [сокращ. републ. изд. 1877 г.] // Пожарский юбилейный альманах. Вып. 3: К 460-летию первого письменного упоминания села Холуй / Ред.-сост. А. Е. Лихачёв. Иваново: Талка, 2007. С. 82–100.

Литература

Антонов 2020 — *Антонов Д. И.* Иконы и мощевики: об актуальных тенденциях конструирования храмового пространства в современной России // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2020. № 3. С. 102–114.

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

Антонов, Доронин 2021 — *Антонов Д. И., Доронин Д. Ю.* Отпечаток на стекле: контактные реликвии на постсоветском пространстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3 (39). С. 209–243.

Антонов, Доронин 2022a — *Антонов Д. И., Доронин Д. Ю.* Советская икона: от рождения до «похорон» // Живая старина. 2022. № 1. С. 29–33.

Антонов, Доронин 2022b — *Антонов Д. И., Доронин Д. Ю.* Иконы советской эпохи: лики традиции. М.: Индрик, 2022.

Антонов, Доронин 2023 — *Антонов Д. И., Доронин Д. Ю.* Советские иконы: история и этнография нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023.

Антонов, Тюнина 2022 — *Антонов Д. И., Тюнина С. М.* Постсоветская судьба «советских икон» // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2022. № 4. С. 94–109.

- Баранов 2017 — Баранов В. В. Мстёра. Развитие икононого дела в Мстёре // Православная энциклопедия. Т. 47 / [Под ред. Патриарха Моск. и всея Руси Кирилла]. М.: Церковно-науч. центр «Православная Энциклопедия», 2017. С. 540–549.
- Борисов 2003 — Борисов В. В. Промышленные и торговые заведения слободы Мстёры в 1911 году // История населенных мест Владимирской области: Материалы обл. краевед. конф., Владимир, 19 апреля 2002 г. / [Сост. В. Г. Толкунова]. Владимир: [б. и.], 2003. С. 540–549.
- Доронин 2022 — Доронин Д. Ю. Советская икона нижегородского юго-запада: генезис и локальные традиции // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2022. № 4. С. 70–93.
- Дубровский, Дубровский 2008 — Дубровский П. С., Дубровский С. П. Офени-иконщики во Владимирской губернии // Рождественский сборник. Вып. 15: Материалы конф. «Российская провинция: история, традиции, современность», 10–11 января 2008 г. / [Сост. И. Н. Зудина, О. А. Монахова]. Ковров: Маштекс, 2008. С. 104–109.

References

- Antonov, D. I. (2020). Ikony i moshcheviki: ob aktual'nykh tendentsiakh konstruirovaniia khramovogo prostranstva v sovremennoi Rossii [Icons and reliquaries: on current trends in the construction of church space in modern Russia]. *Vestnik RGGU, Ser. Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia*, 2020(3), 102–114. (In Russian).
- Antonov, D. I. (2021). Apropritsiia sily: nezrimoe “telo” sviatyni v khristianskikh traditsiakh [Appropriation of virtue: The invisible ‘body’ of holy objects in Christian traditions]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2021(3), 7–25. (In Russian).
- Antonov, D. I., & Doronin, D. Yu. (2021). Otpechatok na stekle: kontaktnye relikvii na post-sovetskom prostranstve [Imprint on glass: Contact relics in post-Soviet countries]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2021(3), 209–243. (In Russian).
- Antonov, D. I., & Doronin, D. Yu. (2022a). Sovetskaia ikona: ot rozhdeniia do “pokhoron” [The Soviet icon: From birth to “funeral”]. *Zhivaia starina*, 2022(1), 29–33. (In Russian).
- Antonov, D. I., & Doronin, D. Yu. (2022b). *Ikony sovetskoi epokhi: liki traditsii* [Icons of the Soviet era: Faces of tradition]. Indrik. (In Russian).
- Antonov, D. I., & Doronin, D. Yu. (2023). *Sovetskie ikony: etnografiia nizhegorodskoi traditsii* [Soviet icons: History and ethnography of the Nizhny Novgorod region's tradition]. Indrik. (In Russian).
- Antonov, D. I., & Tyunina, S. M. (2022). Postsovetskaia sud'ba “sovetskikh ikon” [The post-Soviet fate of “Soviet icons”]. *Vestnik RGGU, Ser. Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia*, 2022(4), 94–109. (In Russian).
- Baranov, V. V. (2017). Mstera. Razvitie ikonного дела в Мстере [Mstyora. The development of icon art in Mstyora]. In Cyril, Patriarch of Moscow and All Russia of (Ed.). *Pravoslavnaia Entsiklopediia* (Vol. 47, pp. 540–549). Tserkovno-nauchnyi tsentr “Pravoslavnaia Entsiklopediia”. (In Russian).
- Borisov, V. V. (2003). Promyshlennye i torgovyie zavedeniia slobody Mstery v 1911 godu [Industrial and commercial establishments of the settlement of Mstyora in 1911]. In V. G. Tolkunova (Ed.). *Istoriia naselennykh mest Vladimirskoi oblasti: Materialy oblastnoi kraevedcheskoi konferentsii. Vladimir, 19 apreliia 2002 g.* (pp. 540–549) (n. p.). (In Russian).
- Doronin, D. Yu. (2022). Sovetskaia ikona nizhegorodskogo iugo-zapada: genezis i lokal'nye traditsii [Soviet icons of the Nizhny Novgorod Southwest: Genesis and local traditions] *Vestnik RGGU, Ser. Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia*, 2022(4), 70–93. (In Russian).
- Dubrovskii, P. S., & Dubrovskii, S. P. (2008). Ofeni-ikonshchiki vo Vladimirskoi gubernii [“Ofeni-icon-makers in the Vladimir province”]. In O. A. Monyakova, & I. N. Zudina (Eds.). *Rozhdestvenskii sbornik, Vol. 15, Materialy konferentsii “Rossiiskaia provintsii: istoriia, traditsii, sovremennost'”, 10–11 ianvaria 2008 g.* (pp. 104–109). Mashteks. (In Russian).

* * *

Информация об авторах

Дмитрий Игоревич Антонов

*доктор исторических наук
профессор, кафедры истории и теории
культуры, Российский государственный
гуманитарный университет
Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6
Тел.: +7 (495) 250-68-27
директор, Центр визуальных
исследований Средневековья и Нового
времени, Российский государственный
гуманитарный университет
Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6
Тел.: +7 (495) 250-68-28
старший научный сотрудник,
Лаборатория теоретической
фольклористики, Школа актуальных
гуманитарных исследований,
Российская академия народного
хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т
Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
✉ antonov-dmitriy@list.ru*

Дмитрий Юрьевич Доронин

*научный сотрудник, Центр визуальных
исследований Средневековья и Нового
времени, Российский государственный
гуманитарный университет
Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6
Тел.: +7 (495) 250-68-28
научный сотрудник, Лаборатория
теоретической фольклористики, Школа
актуальных гуманитарных исследований,
Российская академия народного
хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т
Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
✉ demetra2@mail.ru*

Information about the authors

Dmitry I. Antonov

*Dr. Sci. (History)
Professor, Chair of History and Theory
of Culture, Russian State University
for the Humanities
Russia, 125993, Moscow, Miusskaya Sq., 6
Tel.: +7 (459) 250-68-27
Director, Center for Visual Studies
of the Medieval and Early Modern Culture,
Russian State University for the Humanities
Russia, 125993, Moscow, Miusskaya Sq., 6
Tel.: +7 (459) 250-68-28
Senior Researcher, Center for Theoretical
Folklore Studies, School for Advanced
Studies in the Humanities, The Russian
Presidential Academy of National Economy
and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Verнадского, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
✉ antonov-dmitriy@list.ru*

Dmitry Yu. Doronin

*Researcher, Center for Visual Studies
of the Medieval and Early Modern Culture,
Russian State University for the Humanities
Russia, 125993, Moscow, Miusskaya Sq., 6
Tel.: +7 (459) 250-68-28
Researcher, Center for Theoretical
Folklore Studies, School for Advanced
Studies in the Humanities, The Russian
Presidential Academy of National Economy
and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Verнадского, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
✉ demetra2@mail.ru*